

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

# **STUDIA GDAŃSKIE**

**TOM XIII**

**GDAŃSK OLIVA 2000**





## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki, Ks. Maciej Bała (redaktor),  
Ks. Grzegorz Gólski, Ks. Andrzej Kowalczyk,  
Ks. Zdzisław Kropidłowski, Ks. Wiesław Lauer,  
Ks. Grzegorz Rafiński.

Skład komputerowy: Małgorzata Lewandowska  
Korekta: Magdalena Borek

Adres redakcji:

ul. Cystersów 16  
80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64  
fax: (0-58) 552-42-68  
e-mail: [studia@gsd.gda.pl](mailto:studia@gsd.gda.pl)

WYDAWCA  
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA  
ul. Cystersów 15  
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3

KARD. MILOSLAV VLK

## EUROPA DUCHA

Temat *Europa Ducha*<sup>1</sup> jest rozległy, a jednocześnie wszystkim nam bardzo bliski<sup>2</sup>. Jeśli istotnie pozwolimy działać Duchowi, kontynent, na którym żyjemy, będzie nie tylko „Nową, tą samą Europą”, ale również i przede wszystkim jakąś „Odnowioną, nie taką samą Europą”. „A oto ja sprawiam, czynię rzecz nową” - są to słowa, na których zasadza się każda autentyczna „nowość” ludzkich dziejów. Nowość ta staje się rzeczywistością i dlatego jest powierzona mężczyznom i kobietom z krwi i kości, robotnikom, instytucjom, różnym organom społeczeństwa świeckiego, różnym formom przejawów *homo faber*. I nie bez powodu wielki intelektualista francuski Emmanuel Mounier, założyciel ruchu Esprit mówił o konieczności zaistnienia duchowości, wcielonej i działającej we współczesnych chrześcijańskich strukturach społecznych.

W posłaniu Synodu Biskupów na temat Europy mowa jest przede wszystkim o Ewangelii nadziei, a zatem także o przyszłości tego starego i złożonego kontynentu.

Myśląc o Ewangelii nadziei wierzę, że nieliczne „proroctwa świeckie”, jak choćby to „o końcu historii” Francisa Fukuyamy, w obliczu roz-

---

<sup>1</sup> Pojęcie „Europa Ducha” znajdujemy w szeregu przemówień Jana Pawła II, m.in. do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w Brukseli z 8 X 1988 r., a także do Zgromadzenia polskiego Parlamentu w Warszawie z 11 VII 1999 r.

<sup>2</sup> Jest to tekst wystąpienia ustnego Kardynała Miłoslava Vlka, Arcybiskupa Pragi i Przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) na XXI kongresie ACLI (Katolickiego Stowarzyszenia Pracowników Włoskich): *Nie bać się przyszłości w nowej Europie. Praca i solidarność korzeniami ekonomii społecznej* - Mediolan, 30 marca 2000 oraz z racji 20-ej rocznicy powstania solidarności na Międzynarodowym Forum Jubileuszowym - *Święto Człowieka*, Gdańsk, 2 września 2000 roku.

woju Europy i świata po zakończeniu zimnej wojny, bynajmniej się nie sprawdziły, a stały się tylko koszmarnymi snami, które trzeba zapomnieć.

Demokracja liberalna jako system rządów i jej ekonomiczne pryncypium, tzn. wolny rynek, powinny stworzyć grunt dla analiz dotyczących „formy ostatecznej rządów ludzkich” i „punktu, do którego ma zmierzać ewolucja ideologiczna ludzkości”. Chodziłoby o prawie eschatologiczne spojrzenie na liberalizm i pozytywne skutki, jakie miałby on szansę przynieść społeczeństwu współczesnym.

Nie zawsze jednak uczciwi naukowcy okazują się koniecznymi dobrymi prorokami. Dowodzą tego choćby tragiczne wydarzenia wojenne, które naznaczyły kontynent europejski. Wskazują na to również rosnące dysproporcje, które zaznaczają się bardzo wyraźnie w społeczeństwach liberalnych. Zważywszy na głęboką przepaści ekonomiczną oddzielającą w rozwoju społeczeństwa wschodnie od pozostałej części świata.

Globalizacja, niosąca bez wątpienia pozytywne skutki, każe jednak myśleć chociażby o pogłębiających się różnicach socjalnych.

Proces ten nie jest bynajmniej skończony, zatem nie wszystko jeszcze stracone. Świadczy o tym na przykład zaangażowanie osób i wspólnot, grup oraz formacji społecznych i socjalnych, które powodowane bezinteresownością i w imię budowania pokoju między wyżynami a nizinami, „polis” a „kosmopolis”, czynią refleksję i podejmują własne działania.

Mając na uwadze istotność działań, chciałbym podzielić się kilkoma refleksjami, które zrodziły się w tym osobliwym obserwatorium, jakie stanowią realia Europy środkowo-wschodniej. To część Europy, która również w najtrudniejszym okresie historii XX wieku nigdy nie zatraciła swej tożsamości, i która teraz oczekuje na swoje wielkie spotkanie z Unią Europejską.

W czasie niedawno zakończonego w Wiedniu spotkania, poświęconego zaangażowaniu politycznemu chrześcijan w dokonujące się współcześnie zmiany, w którym uczestniczyli przedstawiciele-specjaliści z krajów Europy środkowej i południowo-wschodniej (wśród nich parlamentarzyści, doradcy premierów, inni wysocy urzędnicy państwowi, członkowie rządów, profesorowie wyższych uczelni), wyłoniło się kilka ciekawych kwestii. Z wystąpień, dyskusji i kolokwiiw przebiegało w szczególności zatroskanie o wielostronne skutki wynikające ze wstąpienia do Unii Europejskiej.

Podniesiono dwie szczególnie trudne kwestie. Pierwszą można by nazwać poczuciem niesmaku wobec formuły wstąpienia do Unii, która zakłada, że dotąd nie mogliśmy nazwać się Europejczykami. Razi to zwłaszcza

cza dlatego że tożsamość europejska jest wyrażana, przeżywana przez osoby i wspólnoty Europy centralno-wschodniej na równi z obywatelami i społeczeństwami krajów Europy zachodniej.

Drugą obawą jest troska związana z wymaganymi przez Unię standardami polityki makroekonomicznej. Pomimo że nie neguje się wagi tych czynników, wydaje się, że jawi się niebezpieczeństwo, iż obywatele krajów oczekujących na członkostwo będą łączyć proces powiększania Unii Europejskiej jedynie ze współistnieniem pod względem ekonomicznym. Jak sugerowała pewna słowacka parlamentarzystka, misją Europy wschodniej byłoby wniesienie wartości w budowanie Europy, z pominięciem jednak rynku i reguł konwergencji.

Wydaje mi się, że Europa stoi dziś wobec ryzyka stania się wspólnotą procedur, bardziej niż wzajemnie ubogacającą się wspólnotą polityczną, socjo-ekonomiczną i kulturalną. Europa zatem może, niestety, jawić się krajom, które zamierzają wejść do Unii, w kategoriach bezdusznego „prawa”, będącego postrzeganiem – jak odkrywa ze smutkiem bohater „Procesu” Franza Kafki w swojej konwersacji w katedrze – jako równocześnie konieczne i zwodnicze.

Jakie więc treści należałoby zawrzeć dzisiaj w wysiłku na rzecz przywrócenia „duszy” Europie. Pomocne mogą się okazać słowa, terminy, pod warunkiem, że dzięki nim będziemy mogli opisać życie. Słowa-kłucze, które Państwu proponuję to: solidarność, gościnność, współistnienie, wspólnota.

Solidarność znacie Państwo bardzo dobrze. Przejdę zatem do gościnności. Gwarantuje ona pewność, że zostanie się przyjętym „w domu”, zaproszonym do dzielenia miejsca. Według pewnej bardzo pięknej definicji gościnność to „skrzyżowanie dróg” (Edmond Jabès). I właśnie w tym, jak wierzę, tkwi głęboki sens procesu historycznego powiększania Unii Europejskiej.

Oczywiście, budowanie wielkiej wspólnoty europejskiej nie może abstrahować od reguł i wspólnych zasad, czy od poczucia odpowiedzialności. Ale, jak to zostało napisane, „za odpowiedzialnością stoi solidarność; za nią natomiast gościnność” (Jabès).

Jeśli będziemy odpowiedzialni, nasze instytucje będą adaptować „etykę odpowiedzialności” (Max Weber). Tak więc powinniśmy nalegać na krok w kultywowaniu wartości, bezsprzecznie najistotniejszej, którą jest solidarność. Jednak w obliczu wyzwań historycznych, wobec nas jako ludzi obecnej doby i chrześcijan, może okazać się to niewystarczające. Solidarność, która jest fundamentalna, wciąż jest jeszcze poza murami, poza ciepłym ogniskiem wspólnoty domowej.

Jeśli natomiast pozwolimy, żeby jeszcze coś innego przekroczyło próg domu, jeśli zaadaptujemy nie tylko „etykę przekonania” (Max Weber), ale również „etykę podzielenia” znajdziemy się w o wiele bardziej zaangażowanej sferze gościnności.

Dlaczego gościnność? Z prostego powodu, że tożsamość Europy zasadza się właśnie na owym „skrzyżowaniu dróg”, które wcześniej wspominałem, na wysiłku, wezwaniu do połączenia, sprzężenia: jedności z różnością, jedności z wielością. Ojciec Święty w swojej homilii na Synodzie Biskupów poświęconym tematyce europejskiej powiedział, że „współpraca braterska” w obecnym okresie historycznym, w którym kontynent doświadcza nowej fazy procesu integracji i „silnej ewolucji w sensie wielokulturowym i multietnicznym nie cierpi zwłoki”.

Tej wielości kultur nie powinniśmy bynajmniej rozumieć tylko w sensie etnicznym. Cała historia Europy jest „multikulturalna”, to znaczy powstała, jak mówiło się we Włoszech w czasach Odrodzenia, z „wielu republik i kilku królestw”. Europa ukształtowała się z wielkim trudem, a jej droga jest jeszcze dość daleka. Dlatego też dynamika tożsamości europejskiej jest jednocześnie dynamiką tożsamości i różności, co więcej, tożsamości wywołanej różnorodnością.

Wobec Europy nie można odnieść ani motta wybranego przez Stany Zjednoczone *ex pluribus unum*, ani czegoś przeciwnego, a mianowicie *ex uno plures*. Socjolog Edgar Morin napisał, że Europa jest bardziej *unitas multiplex*. I nie jest przypadkowe, że, jak to zostało dziś statystycznie oszacowane, istnieje w Europie ponad 200 grup etnicznych.

Jaki zatem jest sens dialogu? Pewna definicja filozoficzna mówi nam, że dialog jest „procesem wzajemnego zrozumienia, który się realizuje pomiędzy podmiotami duchowymi” (Bachtin). Samoistny dialog zatem opiera się na zrozumieniu, słuchaniu, gotowości nie tylko do rozumienia, ale również do kochania, choć różnimy się od siebie. Wzajemne zrozumienie, to znaczy wzajemna wymiana nie tylko racji, ale nade wszystko motywacji.

Wobec tego nowa epoka historii europejskiej nie powinna być definiowana tylko w kategoriach „europeizacji” Europy czy też jej reunifikacji. Wymaga ona wizji szerszej; nie chodzi bowiem o wstąpienie narodów i wspólnot do czegoś wcześniej już istniejącego (jak Unia Europejska), ale o wdrożenie wspólnie odnowionego „projektu” europejskiego. Narody europejskie mogą uczynić to tylko razem, wychodząc od swego zróżnicowania.

Dialog, który dzięki wielkiej otwartości, gościnności kultur, jest nie tylko „epifanią, objawieniem się drugiego”, ale również i przede wszyst-



kim „epifanią nas”. Wartością jest więc odkrycie, że tylko jedność, zjednoczenie kultur przywraca każdej z nich jej najgłębszą tożsamość.

Chodzi zatem o to, aby Europa zadała samej sobie pytanie o przyszłość. Pytaniu temu towarzyszą jednak zasadne obawy i niedomówienia. Podczas jednego z ostatnich posiedzeń Parlamentu Europejskiego pewien deputowany zapytał Przewodniczącą Komisji Europejskiej, Romano Prodię, gdzie się kończy Europa. Prodi, obwieściwszy wcześniej szeroką strategię poszerzenia Unii Europejskiej, mówił również o Turcji. Można zrozumieć przerażenie tego deputowanego wobec projektu rozszerzenia Unii Europejskiej od Bałtyku aż po Morze Czarne.

Oczywiście, są tacy, którzy wysuwając racje historyczno-kulturalne, utrzymują, że Europa swój obraz powinna kształtować w zasadniczej części na wzór Europy zachodniej. Niebezpieczeństwem jest, że teza ta zawodzi ukształtowaniem przyszłości naznaczonym przez prawdziwe i realne konflikty cywilizacyjne (Samuel Huntington). Podobało mi się opracowanie dwóch naukowców amerykańskich poświęcone „mitom kontynentów”. Jest w nim między innymi opisana historia ruchomych granic, przede wszystkim mentalnych, które stworzyliśmy na przestrzeni wieków, bazując właśnie na kontynentach: Pierwszego, Drugiego, Trzeciego Świata; Północy i Południa; Centrum; pół peryferii, peryferii; Wschodu z jednej strony, Zachodu z drugiej i innych. Ten sposób lokowania siebie lub innych na geograficznej mapie mentalnej nazywa się meta-geografią: jest to rodzaj metafizyki mapy świata. Jest to efektem postrzegania innych jako obcych.

Paradoksem jest, że jakiś kontynent zaczyna się i kończy tam, gdzie my sądzimy, że się kończy. Wizja granic pomiędzy kulturami zmienia się, ponieważ ludzie się zmieniają, niekiedy się spotykają, ale zawsze reagują w nowy, inny, nie dający się przewidzieć sposób.

Bardzo mądrze zatem odpowiedział Przewodniczący Prodi na pytanie dotyczące granic Europy, mówiąc, że w końcu nadszedł moment, żeby zadać sobie właśnie takie pytanie. Jest to dobry początek: często bowiem dobre, właściwe pytania są lepsze, bardziej przydatne od właściwych odpowiedzi.

Taką samą refleksję nad granicami Europy miał kardynał Wojtyła w artykule z 1978 roku. Poza oczywistym rozmiarem geograficznym, „poza granicami, które wytycza sama ziemia”, przyszły papież mówił przede wszystkim „o granicach o wiele głębszych, które przebiegają w ludziach samych”. Jedną z nadzwyczajnej aktualności konkluzji brzmiała: „w momencie, w którym rozpatrujemy granicę zachodnią Europy, noszącą bardzo długo znamię podwójnego sensu, znaczenia czasowo-

przestrzennego i jednocześnie ściśle, zasadniczo ludzkiego, tzn. etycznego, powinniśmy patrzeć w kierunku granicy wschodniej, rozumiejąc również całą jej specyfikę historyczno-antropologiczną. I vice versa<sup>3</sup>.

Europa, nie zapominajmy o tym, jest również swoistym tworem kulturalnym. Wyzwaniem jest przede wszystkim doprowadzenie do dialogu w jej wnętrzu: kultury łacińskiej, germańskiej, anglosaskiej, nordyckiej, do których wkrótce dołączyć ma i kultura słowiańska. W tym sensie Unia Europejska powinna z jednej strony odkryć na nowo swoje własne korzenie, a z drugiej powinna jednak wejść również w bardziej ożywione stosunki z kulturą śródziemnomorską i arabską.

Oczywiście, w obecnej sytuacji Europa nie zawsze jest gotowa do dialogu. W swoich relacjach zagranicznych, musi odrobić jeszcze wiele „zadań ze zbliżania się” (Franco Cassano).

Wydaje mi się, że bardziej niż o granicach, powinniśmy mówić o celach. Jeśli Europa chce naprawdę wzrastać, a nie tylko się poszerzać, powinna czuć się odpowiedzialna za przyjrzenie się samej sobie. Wejście nowych członków do Unii Europejskiej nie jest tylko faktem ilościowym, ale jakościowym. Razem należy ustanowić nie tylko nowe reguły funkcjonowania, ale przede wszystkim wytyczyć sobie nowe wspólne cele.

Błędem historycznym byłoby myślenie, że można to zrobić, narzucając dotychczasowe reguły i cele nowym członkom. Wizja Unii Europejskiej musi się zmieniać wraz z przystępowaniem do niej nowych członków. W przeciwnym razie nie będziemy mieli do czynienia z autentycznym dialogiem. Proces tworzenia jej zredukuje się do wspólnych norm, przepisów, reguł zachowań. Wizja, projekt stanie się zwykłym rozszerzeniem przestrzennym, przeprowadzonym na decyzjach powziętych kiedyś, przez innych decydentów, w innym kontekście.

Co jest więc treścią tego projektu, wizji? Są one wciąż obiektem dyskusji, ale, co najważniejsze, są podzielane, to znaczy dyskutowane wspólnie, a nie przedstawiane jako z góry założone.

Wydaje mi się, że zakłopotanie, obawy, które osoby i wspólnoty Europy środkowo-wschodniej żywią wobec tego nowego etapu integracji, dowodzą chyba niewystarczalności projektu politycznego i niedostatku tej „wizji przyszłości”, choć tak potrzebnych dla demokracji. Temat jest bardziej złożony niż się wydaje. Na płaszczyźnie ekonomicznej, na przykład,

---

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Una frontiera per l'Europa: dove?*, „Vita e Pensiero”, 4-5-6(1978).

nie należałoby może ograniczać się do wyboru pomiędzy różnymi modelami kapitalizmu.

Nie tak dawno słyszeliśmy tyle o tak zwanej „trzeciej drodze” (Anthony Giddens). Pewne jest, że nie istnieją tylko trzy drogi polityki i ekonomii (kapitalizm, socjalizm, socjaldemokracja). Gdzie bowiem umieścić nowe formy organizacyjne i nowe koncepcje ekonomiczne, jak na przykład „zużycie (spożycie) krytyczne”, „etyczna skarbowość, finansowanie”, „lekka ekonomia”, „ekologia pieniądza”, „trzeci sektor” i – żebym się mógł odnieść do doświadczenia, które jest mi bliskie - „ekonomia wspólnoty”? Tematy te w naszych krajach nie są bynajmniej dyskutowane z gorliwością i pasją, których należałoby oczekiwać.

Jak zostało już powiedziane, na skrzyżowaniu dróg „wszystko jest do przeredagowania i przemysłenia”. I to są właśnie „narodziny gościnności” (Jabès).

Jest jeszcze jeden, inny wymiar, który tylko „podmioty duchowe”, osoby czy wspólnoty mogą efektywnie tworzyć. To wymiar współistnienia, współżycia.

O ile kierując się solidarnością otworzymy drzwi i zwrócimy się ku drugiemu człowiekowi, o ile z gościnnością dzielić będziemy wspólne miejsce, również niematerialne, to znaczy zrozumiemy raczej innego, drugiego, o tyle uczynimy kolejny krok w kierunku współistnienia. Dzielić będziemy miejsce idealne, przestrzeń, ale również i czas, a to znaczy pamięć, wspomnienie całych naszych ludzkich dziejów.

Nie bez powodu Przewodniczący Komisji Europejskiej w swoim wystąpieniu do Synodu Biskupów mówił o pamięci jako wymiarze spotkania, jako elemencie propedeutycznym w obliczu nadziei. I w doświadczeniu chrześcijańskim to właśnie pamięć („...czyńcie to na moją pamiątkę”) jest tą, która tworzy autentyczną wspólnotę, Kościół, i która ugruntowuje nadzieję.

Współdzielić przestrzeń i czas oznacza również stawiać czoła innemu wymiarowi granicy, już nie zewnętrznej, ale wewnętrznej, tkwiącej w naszych społeczeństwach.

To obecność granicy wykluczającej (przestrzennej, myślowo-mentalnej, kulturalnej, ideologicznej) jest czynnikiem, przez który ktoś, nawet jeśli to nasz rodak, staje się obcym. W ten sposób granica przesuwana się z obszaru geopolityki na obszar antropologii politycznej. Granica staje się wewnętrzna i przebiega również przez związki ludzkie, pomijawszy odniesienie przestrzenne.

Miasto graniczne, dla przykładu, nie zawsze jest miastem, które leży na granicy, które jest kresem, końcem ludzkiej mobilności, ruchliwości ludzkiej. Owo miasto graniczne pozwala podjąć próbę zrozumienia tych wspólnych kwestii imigracji, zatrudnienia, podziału dochodów (zasobów), obywatelstwa.

Nowe wykluczenia i nowe zepchnięcia na margines są pochodnymi tej wewnętrznej granicy. W nawiązaniu do tego, wydaje mi się, że we właściwym kierunku idzie ostatnia inicjatywa Komisji Europejskiej<sup>4</sup>, która odnotowała, co następuje: „Nagłący rytm zmian, które redefiniują naszą ekonomię i społeczeństwo, zmierza do osłabienia wrażliwości i wzrostu ryzyka marginalizacji społecznej, zwłaszcza tych, którzy nie zdobyli kompetencji niezbędnych do rozwinięcia aktywności opartych na innowacjach i wiedzy, oraz tych, którzy z różnych względów nie znajdują miejsca na rynku pracy”. Jest to wykluczenie, które nie ogranicza się tylko do wymiaru ekonomicznego. Faktycznie, mówi Komisja Europejska, zjawisko marginalizacji społecznej „przedstawia się, ukazuje w różnych formach niewygód i barier, które same w sobie albo razem, uniemożliwiają, przeszkadzają w pełnym uczestniczeniu w sferach takich, jak kształcenie, zdrowie, środowisko, budownictwo mieszkaniowe, kultura, dochodzenie praw albo pomoc rodzinna czy przygotowanie i możliwość pracy”.

Chodzi więc o problem wielowymiarowy, wymagający odpowiedzi na różnych poziomach działania. Przede wszystkim, jak sądzę, istnieje wymiar współżycia, współistnienia, który może nas prowadzić do obalenia także tego nowego, niewidzialnego muru, który przebiega przez nasze społeczeństwa.

Sądzę, że powinniśmy chyba przywrócić również właściwą koncepcję wspólnoty, która w swojej wypaczonej formie stała się terminem na oznaczenie często pewnego zamkniętego kontekstu, wyłączonego i wyłączającego, przy czym mylnie kojarzona jest z koniecznością dyskryminacji drugiego i różnymi formami *etnicismo* i nacjonalizmu.

W rzeczywistości wspólnota pochodzi od *cum – munus*, co oznacza fakt zbratania przez jakiś dar (*munus*). Nie tyle dar, który się otrzymuje, ile bardziej dar, który się przejawia w samym akcie dawania „Nella comunità si stabilisce un circuito di donazione reciproca, tra persone donanti a perché esse stesse donate a” (Roberto Esposito). We wspólnocie ustala się krąg wzajemnego dawania pomiędzy osobami obdarzającymi, ponieważ one same są obdarowywane (Roberto Esposito).

---

<sup>4</sup> Commissione della Comunità Europee. *Costruire un „Europa solidale”*, Bruxelles, 1.3.2000, COM(2000), s. 79.

Dlatego wspólnota nie może pojmować siebie jako organizm w sobie spełniony, kompletny. Wspólnota, która jest darem wzajemnym w swojej istocie, nie może być sprzeczna wewnątrznie; nie może nie być jednocześnie darem i nie przelewać się również w kierunku zewnętrznym. W przeciwnym razie nie jest autentyczną wspólnotą.

Ta idea mogłaby chyba być poddana w łonie Europy jako przejście od Unii Europejskiej do „jedności europejskiej”. Chodzi o to, aby doprowadzić do zejścia się w tym projekcie dwóch rzeczywistości. Po pierwsze: struktury w służbie ludu, narodu, instytucji, rządów oraz po drugie: faktu, fenomenowi osób i wspólnot, które tworzą splot niezliczonych, płodnych relacji.

Tak więc używając ostatniego programowego słowa, które zaproponowałem, chodzi o Europę wspólnoty, *Kom-unię* europejską.

Dzisiaj Europa powinna wykonać ćwiczenie hermeneutyczne: szerokim spojrzeniem objąć swą przeszłość, terażniejszość i przyszłość (zgodnie z etymologią słowa Europa, które oznacza dokładnie tę, „która patrzy daleko”). Z tej perspektywy Europa może dostrzec znaczenie swojego doświadczenia: trudną praktykę bycia związkami, łącznością.

Właśnie jej wysiłek uczenia się, a przede wszystkim przeżywania jedności w pluralizmie, w wielości, oraz pluralizmu w jedności, jest darem - zwykłym, prostym i nieocenionym - który Europa może ofiarować światu i sobie samej w myśl: „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”. Oto prawdziwa, autentyczna Europa Ducha: Europa trynitarna.

*Przekład z j. włoskiego ks. T. Fitych*

## Sommario

La riflessione sul tema „L'Europa delio Spirito” ci guida alla sorgente della speranza per la nuova Europa che è Cristo. Lui „fa nuove tutte le cose” (Ap 21, 5). Lo Spirito rivolge alle Chiese dell'Europa l'appello per impegnarle di fronte alle nuove sfide (democrazia liberale, libero commercio, globalizzazione, situazione nell'Europa dell'Est, politica macroeconomica, processi legislativi). Dobbiamo dunque guardare con occhi aperti alla realtà del Continente, rilevandone le luci ma insieme anche le ombre. Anzi, di fronte ai problemi dell'ora presente, siamo chiamati ad indicare utili orientamenti per rendere sempre più credibile l'annuncio del Vangelo.

Cercando le radici dell'Europa delio Spirito non possiamo non rendere conto che il cristianesimo è stato nel nostro Continente un fattore

primario di unità tra i popoli e le culture, e di promozione integrale dell'uomo e dei suoi diritti. Nel periodo che stiamo attraversando caratterizzato da una nuova fase del processo di integrazione europea e da una sua forte evoluzione in senso multietnico e multiculturale, siamo chiamati ad una cooperazione fraterna per ristabilire lo „spirito” dell'Europa. A questo riguardo, la nuova Europa deve garantire, in atteggiamento di fedeltà creativa alla sua tradizione umanistica e spirituale, il primato dei valori etici e spirituali come solidarietà, ospitalità, coesistenza e comunità. Non si dà unità vera e feconda per l'Europa se non viene costruita sui suoi fondamenti spirituali. Per questo l'Europa dello Spirito deve testimoniare l'unità nel pluralismo e il pluralismo nell'unità, alla luce del profondo senso della donazione reciproca tra le persone donanti, secondo il comandamento: „Amerai il prossimo tuo come te stesso”.

BRUNO FORTE

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC WIN PRZESZŁOŚCI

### I. Novum i reakcje

Apel, z którym zwrócił się Jan Paweł II do Kościoła o uznanie win przeszłości, nie ma precedensu. Równie bezprecedensowy jest przykład dany przez tego samego papieża w obliczu tzw. „oczyszczenia pamięci”, które pozwala Kościołowi odnowić się w sposób bardziej wiarygodny w teraźniejszości<sup>1</sup>: papież reformator Adrian VI przyznał się otwarcie w przesłaniu do Sejmu (Zgromadzenia Narodowego) w Norymberdze 25 listopada 1522 roku do „obrzydliwości, nadużyć (...) i nieprawości”,

---

<sup>1</sup> Bulla papieska, obwieszczająca Rok Święty 2000 *Incarnationis mysterium* (z 29 listopada 1998), w numerze 11 wskazuje pomiędzy znakami, «które mogą stosownie *opportunitamente* służyć do przeżywania z głębszą intensywnością znakomitej *l'insigne* łaski jubileuszu» oczyszczenie pamięci. Już wielokrotnie podczas różnych wystąpień, a w szczególności w numerze 33 listu apostolskiego *Tertio Millennio Adveniente* (TMA), papież wskazywał Kościołowi drogę, którą winien kroczyć, aby oczyścić swą własną pamięć w stosunku do win przeszłości i dania przykładu żalu wobec pojedynczych osób, jednostek i poszczególnych społeczeństw. Zob. L. Accattoli, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1997. Wystarczy przypomnieć, że papież „prosi o przebaczenie w imieniu wszystkich katolików za krzywdy wyrządzone nie-katolikom na przestrzeni dziejów” u Morawian (zob. Kanonizacja Jana Sarkandra w Republice Czeskiej, 21 maja 1995). Pragnął dokonać „aktu ekspiacji” i prosić o przebaczenie Indian z Ameryki Północnej i Afrykanów wywiezionych jako niewolnicy (*Messaggio agli indiani d'America, Santo-Domingo, 13 ottobre 1992*, oraz *Discorso w czasie audienji generalnej 21 października 1992*). Dziesięć lat wcześniej prosił o przebaczenie Afrykanów za handel Murzymi (*Discorso w Yaoundé 13 sierpnia 1985*).

których był winny „rzymski dwór” jego czasów, „choroby (...) głęboko zakorzenionej i rozwiniętej”, ogarniającej ciało „od głowy po członki”<sup>2</sup>, ale nie dołączył do tej gorzkiej deklaracji żadnej prośby o przebaczenie. Ze swojej strony Paweł VI w przemówieniu podczas otwarcia drugiej sesji Soboru Watykańskiego II prosił „o przebaczenie Boga (...) i braci odłączonych” ze Wschodu, którzy czuliby się obrażeni „przez nas” (Kościół katolicki), deklarując jednocześnie ze swej strony gotowość do przebaczenia odebranych zniewag<sup>3</sup>. W tonie, jaki zaprezentował Paweł VI, pozostaje również Sobór Watykański II: za winy popełnione przeciwko jedności - stwierdzają ojcowie soborowi - „prosimy o przebaczenie Boga oraz braci odłączonych, jako i my również odpuszczamy naszym winowajcom”<sup>4</sup>. Poza winami przeciwko jedności Sobór „wyraża ubolewanie nad pewnymi postawami umysłu, których niekiedy nie brakuje pomiędzy chrześcijanami”, a które mogły przywieść do myślenia, że istnieje opozycja pomiędzy nauką a wiarą<sup>5</sup>. Parimenti uważa, że „w genezie ateizmu” chrześcijanie mogli mieć „pewną odpowiedzialność”, w stopniu, w jakim przez swoje zaniedbania „bardziej zakrywali, niż objawiali prawdziwe oblicze Boga i religii”<sup>6</sup>. Wreszcie Sobór „ubolewa” również nad prześladowaniami i przejawami antysemityzmu popełnionymi „w jakimkolwiek czasie i przez kogokolwiek”<sup>6</sup>. Jednakże Sobór nie dołącza nigdzie prośby o przebaczenie za fakty cytowane wyżej.

Apel i działanie Jana Pawła II mają więc bezsprzecznie charakter novum. Rodzi się jednak pytanie, z jakiego powodu akurat ten papież prezentuje taką postawę. W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie nie można pominąć przynajmniej trzech ważnych kwestii: na pierwszym miejscu chodzi o kontekst historyczno-kulturalny końca XX wieku; następnie o charakter wiary Karola Wojtyły, która wyraźnie naznaczona jest mistyką; i wreszcie, jego bycie jako naocznego świadka tragedii powstałych w wyniku rządów totalitarnych ideologii. Wraz z końcem tak zwanego „krótkiego stulecia” krzywa nowoczesności, która ma swój punkt wyjścia od iluminizmu, osiąga punkt krytyczny, moment przełomu: kryzys ideologii, powodowany niezliczonymi gwałtami i przemocą przez nie (ideologie) sprowokowanymi, oraz rezygnacja z nowoczesnego rozumu, z pretensji do

<sup>2</sup> „Každy z nas musi zbadać, w czym upadł i osądzić surowiej niż *di quanto non lo sarà da Dio* w dniu Jego gniewu”, w: *Deutsche Reichstagsakten*, n. serie III, s. 390-399, Gotha 1893.

<sup>3</sup> *Unitatis redintegratio*, 7.

<sup>4</sup> *Gaudium et spes*, 36.

<sup>5</sup> Tamże, 19.

<sup>6</sup> *Nostra Aetate*, 4.



absolutnych rozstrzygnięć. Przypomnijmy, że właśnie dla tego rodzaju pretensji ogłoszono śmierć Boga, albo co najmniej brak jakiegokolwiek Jego znaczenia, doniosłości w życiu ludzi. Jednocześnie wyznawcy takich poglądów przyjmowali rolę antagonisty wobec tego, co określano nieuleczalnym, niereformowalnym obskurantyzmem Kościoła.

Apologetyka, która rozwinęła się w reakcji na krytykę Reformacji, została zastąpiona w tym czasie we wspólnotach kościelnych spontaniczną postawą obrony wobec ataków różnych ideologii i ich historycznych wcieleń, które posunęły się aż do systematycznych prześladowań religii. Nic więc dziwnego, że w tym kontekście Kościół czuł się jak oblężona twierdza, wezwana, aby usypać wał umocnień wokół swojej tożsamości świadka Prawdy Bożej. Dialog ekumeniczny w środowisku chrześcijańskim i kryzys ideologii oraz systemów władzy, które powstały z inspiracji tymi pierwszymi (ideologiami), stworzyły nową płaszczyznę, odpowiednią do zadawania pytań, stawiania kwestii przez wiernych, co do miary ich wierności Bogu i Jego wymaganiom. W stosunku do Prawdy odkrywają, że są wezwani bardziej do świadectwa i pokornego posłuszeństwa, niż do obrony i przeciwstawiania się innym. W szczególności to wezwanie jest dostrzegane, odkrywane przez tego, kto – tak jak Jan Paweł II – ma silny zmysł, poczucie prymatu Pana Boga nad życiem i nad historią. Potrzeba posłuszeństwa Panu Bogu i podobania się tylko Jemu jest w nim nadrzędna, wyższa od wszelkich kalkulacji tego świata, nawet od wszelkiej miary rozsądkowej: tutaj tkwi zresztą jego siła w konfrontacji, zetknięciu ze światem, który wydaje się, powszechnie stracił pasję, zamiłowanie do prawdy. Następnie fakt, który polski papież zna z własnego doświadczenia, a mianowicie ślepotą ideologii i ich niezdolność do rozpoznania, uznania własnych błędów i odpowiedzialności za te błędy, z pewnością popchnęły go do uwypuklenia różnic pomiędzy Prawdą wiary a ślepych samousprawiedliwieniami charakterystycznymi dla wszystkich systemów ideologicznych. Kościół niezdolny do uznania własnych win ryzykowałby ograniczenie Ewangelii do pewnego wąskiego, zamkniętego horyzontu ideologicznego. Jeśli te elementy tłumaczą, dlaczego to właśnie Jan Paweł II był tym, który zainicjował praktykę kościelną prośzenia o przebaczenie, pomagają one również zrozumieć, jak owa praktyka mogła wznicić reakcje sprzeciwu w łonie samej wspólnoty kościelnej, gdzie tak wiele jest różnych kontekstów historyczno-kulturalnych, poziomów zaangażowania, wprowadzenia w wiarę i zrozumienia horyzontów ideologicznych, będących wypadkową nowoczesności. Jeśli wielu uznało w inicjatywie papieża ścieżkę prawdy, która może doprowadzić tylko do wzrostu zaufania do przepowiadania Kościoła, u innych wzmogły się wątpliwości, obawy, że w ten sposób mogą się pogłębić uprzedzenia i krytyki

przeciwko Kościołowi, zresztą nie wzbudzając przy tym u innych wzajemności, której chciałoby się oczekiwać. Poza kwestią oceny skutków prawdziwe pytanie, które winniśmy sobie jednak postawić, jest następujące: Czy i w jakiej mierze takie zachowanie jest usprawiedliwione przez Słowo Boże i przez wiarę Kościoła - innymi słowy chodzi o to, aby przejąć się, zająć się głębią i autentycznością, wiarygodnością czynów, które mają być wykonane, bardziej niż rezultatami, jakie przyniosą w wymiarze historyczno-światowym. Jak zamierzyła Międzynarodowa Komisja Teologiczna, studiując kwestię „oczyszczenia pamięci” w jej założeniach biblijnych, teologicznych, hermeneutycznych i moralnych, w jej ewentualnych odniesieniach duszpasterskich<sup>7</sup>, aby w konsekwencji uniknąć wszelkiego ryzyka retoryki czy samobiczowania się, przy zachowaniu najważniejszych wymogów ewangelicznych i starając się wydobyć wszelkie ewentualne konsekwencje dla odnowy całej wspólnoty Kościoła.

## 2. Podstawy biblijne

Wyznania win i połączone z nimi prośby o wybaczenie są stosunkowo łatwe do odnalezienia w Piśmie Świętym, ponieważ występują tam z dość dużą częstotliwością: zwłaszcza ważne dla naszych rozważań są teksty wyznania grzechów całego ludu, również w imieniu przodków. Weźmy choćby wspaniałą modlitwę Azariasza: „Błogosławiony jesteś Ty, Panie, Boże naszych ojców (...) my zgrzeszyliśmy, dopuściliśmy się nieprawości, oddalając się od Ciebie, uchybiliśmy we wszystkim. Nie przestrzegaliśmy Twoich przykazań” (Dn 3, 26,29). Jan Paweł II zauważa w kontekście tego fragmentu: „Tak modlili się Żydzi po powrocie z niewoli babilońskiej (por. również Ba 2,11-13), czując się współodpowiedzialni za winy popełnione przez ich ojców/przodków. Kościół naśladuje ich przykład i prosi o wybaczenie za winy minione, popełnione daw-

---

<sup>7</sup> Dokument zatytułowany *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato* został poddany pod dyskusję i zaaprobowany w swej ostatecznej formie na sesji odbywającej się w dniach 29 listopada - 3 grudnia 1999 Komisji (ed. It.: Città del Vaticano 2000). Na temat pisał m. in. H.U. von Balthasar w sprawozdaniu *Casta meretrix*, w: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1971, s. 203-305; z ostatnich opracowań warto wspomnieć: zob. G. Biffi, *Casta meretrix*, Bologna 1996; G. Alberigo, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa?*, Bose 1997; *Misericordia sempre. «Casta meretrix» in alcuni testi dei Padri della Chiesa*, red. S. Chialà e L. Cremaschi, Bose 1998; G. Cottier, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori*, Balsamo 2000; A. Maggiolini, *Perche la Chiesa chiede perdono*, Casale Monferrato 2000.

niej przez swoich synów i córki”<sup>8</sup>. To, co może zdumiewać, to fakt, że prośba o przebaczenie win obecna w Biblii nigdy nie jest zwrócona do istot ludzkich/ludzi: w rzeczywistości akty przemocy popełnione przez Izrael względem innym narodów, które miałyby prawo domagać się przeprosin od nich lub od ich potomków, są odczytywane jako wykonanie Bożych zarządzeń (por. np.: Joz 2-11, Pwt 7,2: eksterminacja Kananejczyków; albo 1 Sm 15 i Pwt 25,19: wyniszczenie Amalekitów). W takich wypadkach Boży mandat wydaje się wykluczać jakąkolwiek ewentualną prośbę do ofiar o wybaczenie. Wciąż jednak pozostaje ważne w świadectwie starotestamentalnym poczucie solidarności międzypokoleniowej zarówno w grzechu, jak i w łasce, która wyraża się w wyznaniu wobec Boga „grzechów przodków”.

W Nowym Testamencie - gdzie znajdujemy równie silne wezwanie do nawrócenia w obliczu nadejścia daru Bożego miłosierdzia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie - nie ma żadnego wskazania, aby Kościół pierwotny zwracał swą uwagę na grzechy przeszłości, aby prosić o wybaczenie za nie. Można to tłumaczyć silną świadomością nowości chrześcijańskiej, która orientuje wspólnotę bardziej w kierunku przyszłości niż przeszłości. Wciąż jednak znajdujemy pewien motyw, który często przewija się w Nowym Testamencie: w Ewangeliach i w listach ambiwalencja doświadczenia chrześcijańskiego jest powszechnie uznana, co dowodzi, że Kościół pierwotny miał jasną świadomość ewentualnych słabości ochrzczonych w świętości Boga. Oprócz tego Jezus odwołuje się do hymnu łaski biblijnego jubileuszu, aby proklamować nadejście owego Bożego „dziś”, zbawienia w Jego osobie (Łk 4,21): a właściwym wymogiem jubileuszu (według Kpł 25,8-17) jest, aby zostały wypełnione akty skierowane na odnowienie, ponowne ustawienie porządku pierwotnego, ustanowionego przez Boga względem stworzenia. To domaga się, aby owo „dziś” łaski rozpoczęte od Jezusa i przez Niego (Łk 4,21) stało się obecne w Jego Kościele w sposób szczególny poprzez przebaczenie upraszane i otrzymane od Boga oraz ofiarowane ludziom i proszone u nich, w relacjach dotyczących teraźniejszości, ale i przeszłości, z którą lud Boży czuje się solidarny w jedności Ducha Świętego, który działa w czasie.

---

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso z 1 września 1999*, „L'Osservatore Romano”, 2 września 1999, s. 4.

### 3. Aspekt eklezjologiczny: osobliwość podmiotu eklezjalnego

W rzeczywistości racja przemawiająca za prośbą o przebaczenie win popełnionych w przeszłości przez synów Kościoła leży w samej naturze „podmiotu eklezjalnego”: żadna inna wspólnota historyczna nie identyfikuje się ze wszystkimi swoimi członkami kolejnych epok tak, jak lud Boży. Jest to bezpośrednia konsekwencja jego rozpoznawania siebie jako ustanowionego i utrzymywanego w istnieniu przez dar z wysokości dzięki misji Syna i posłanego przez Niego Ducha, który pobudza i karmi wspólnotę eklezjalną/kościelną poprzez Słowo Boże, sakramenty i świadectwo miłości. Spojrzenie wiary rozpoznaje trwałość/trwanie tego czynnika, pryncypium rodzącego Kościół, na każdym etapie swego rozwoju historycznego i prowadzi do uznania, wyznania jego (Kościół) ontologicznej świętości, owocu obecności i działania tegoż czynnika nadprzyrodzonego, którym jest Chrystus żyjący przez Ducha w swojej wspólnotcie. Poza tym w najgłębszej samoświadomości kościelnej tkwi przekonanie, że nie jest on tylko wspólnotą wybranych, doskonałych - elitą, ale zawiera w swoim łonie zarówno sprawiedliwych, jak i grzeszników, tak w obecnym czasie, jak i w przeszłości, w jedności misterium, które tworzy Kościół. Zarówno w łasce, jak i w zranieniu grzechem współcześni ochrzczeni są bliscy i solidarni z tymi z dawniejszych czasów. Dlatego też można powiedzieć, że Kościół - jeden w czasie i w przestrzeni w Chrystusie i w Duchu - jest prawdziwie „jednocześnie święty i wciąż potrzebujący oczyszczenia”<sup>9</sup>.

Trzeba rozróżnić zatem świętość Kościoła od świętości w Kościele. Pierwsza, ugruntowana w misji Syna i Ducha, gwarantuje ciągłość w zasadniczej wierności daru Bożego we wspólnotcie eklezjalnej/kościelnej aż do końca czasów pobudza oraz pomaga wierzącym dążyć do osobistej świętości. Druga z nich odnosi się natomiast do daru szczególnego, który każdy otrzymuje, z którego przyjęcia i „wydawania owoców” składa się wypełnienie swego powołania i misji. Świętość osobista jest zorientowana na Boga i na innych - i ma tym samym charakter zasadniczo społeczny: jest to świętość w Kościele, skierowana na dobro wszystkich. Kościół powinien otoczyć troską tę świętość osobistą swoich członków jako dobro największe.

Podobnie Kościół będzie obciążany konsekwencjami ich win w mocy Chrystusa jako swojej Głowy, który przyjął na siebie grzechy całego

<sup>9</sup> *Lumen Gentium*, 8.

świata. To przekonanie jest wyrażone w sposób szczególnie skuteczny przez Ojców Kościoła w użytym sformułowaniu Matka - Kościół (*Mater Ecclesia*), które to w „myśli protopatrystycznej jest centralną koncepcją przepowiadania chrześcijańskiego”<sup>10</sup>: „jako prawdziwa Matka, Kościół nie będzie mógł pozostać niezraniony grzechami swoich dzieci żyjących dzisiaj, jak i wczoraj, nie przestając jednak wciąż ich kochać, posuwając się aż do wzięcia na siebie ciężaru win przez nich popełnionych w każdym czasie. W tym sensie Kościół rozpoznaje siebie jako egzystencjalnie święty w swoich świętych: podczas gdy jednak cieszy się tą świętością i uważa ją za dobrodziejstwo, wyznaje niemniej, że jest grzeszny, nie tyle jako podmiot grzechu, ile przyjmuje przez matczyną solidarność ciężary win swoich synów, aby współpracować nad ich przewyciężaniem na drodze pokuty i odnowy życia”<sup>11</sup>. Dlatego też Kościół święty dostrzega obowiązek „głębokiego ubolewania z powodu słabości tyłu swoich synów i córek, którzy zeszpecili jego oblicze, przeszkadzając, uniemożliwiając mu dogłębną refleksję obrazu swego Pana ukrzyżowanego, świadka niezwykniętego miłości cierpliwej i pokornej łagodności”<sup>12</sup>.

#### 4. Podejście hermeneutyczne

Aby wyodrębnić, wskazać winy popełnione w przeszłości, co do których należy prosić o przebaczenie, trzeba również połączyć poprawny ich osąd z punktu widzenia historycznego, jak i teologicznego. Sam tylko osąd historyczny nie wystarczy: mógłby on usprawiedliwić każdy czyn i działanie w imię okoliczności i mentalności danego okresu. Jak zauważa Benedetto Croce, „historia nie jest mścicielką (tą, która wymierza spr-

<sup>10</sup> K. Delahaye, *La Comunità. Madre dei credenti*, Bari 1974, s. 110. Zob. również H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1972.

<sup>11</sup> Wyrażenie *peccatrix Ecclesia* znajduje się już w tradycji patrystycznej: zob. np.: J. Doignon, *Peccatrix Ecclesia. Une formule d'inspiration origénienne chez Hilaire de Poitiers*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 74(1990), s. 255-258. Jest tam sprecyzowane w kontekście, że motyw nierządniczy, który przedstawia Kościół jest interpretowany przez Ojców ze specyficznym akcentem: ponieważ święci powinni udzielać świętości komukolwiek, Kościół będzie dla Ambrożego *casta meretrix* (czysta nierządnicą) (*Expositio Evangelii secundum Lucam*, 1,3: PL 15, 1598), odnosząc ten przymiotnik do konstytutywnej świętości Kościoła a rzeczownik do relacji, jaką on powinien koniecznie mieć z grzesznikami, aby przekazywać im Boży dar. Zob. G. Biffi, *Casta meretrix*, dz. cyt.

<sup>12</sup> TMA, 35.

wiedliwość), ale tą, która usprawiedliwia!”. Trzeba by dlatego połączyć z dochodzeniem historycznym moralny osąd inspirowany Ewangelią: należy zadać sobie pytanie: co dokładnie się wydarzyło? Co zostało powiedziane i uczynione? Tylko wówczas, gdy zostaną udzielone wyczerpujące odpowiedzi jako owoc szczegółowego i skrupulatnego osądu historycznego, będziemy mogli postawić pytanie, czy to, co się stało, co zostało powiedziane lub uczynione, może być interpretowane jako zgodne z Ewangelią czy też jej przeciwne. W przypadku, kiedy nie byłoby z nią zgodne, czy synowie Kościoła, którzy postępowali w ten sposób, mogli zdawać sobie z tego sprawę, wychodząc od kontekstu, w którym działali. Jedynie gdy osiągniemy moralną pewność, że to, co zostało popełnione przeciwko Ewangelii przez niektórych synów Kościoła i w jego imieniu, mogło być przez tychże pojmowane jako takie (tzn. przeciwne Ewangelii) i tym samym można było tego uniknąć. Może to mieć znaczenie, być brane pod uwagę przez Kościół współczesny w kwestii przeproszenia za winy przeszłości<sup>13</sup>. W połączeniu tych dwóch osądów – historycznego i teologicznego – trzeba być ciągle świadomym nieuniknionego dystansu i obcości (Entfremdung) pomiędzy terażniejszością i przeszłością, a także ich przynależności wzajemnej (Zugehörigkeit), która jest tym silniejsza, im chodzi o jeden/jedyny podmiot eklezjalny w akcji: tylko w ten sposób można będzie osiągnąć tę swoistą „fuzję horyzontów” (Horizontverschmelzung), na której zasada się właściwe interpretowanie<sup>14</sup>.

Kościół, stwierdza Jan Paweł II, „nie boi się prawdy, która pochodzi, wynika z historii i jest gotów uznać błędy tam, gdzie są one ustalone i stwierdzone z pewnością, przede wszystkim, kiedy chodzi o szacunek należny osobom i wspólnotom. Kościół jest jednak skłonny wątpić w wyroki uogólnione, czy to uniewinniające, czy to potępiające, a dotyczące różnych epok historycznych. Kościół ufa natomiast dochodzeniom nad przeszłością, przeprowadzanym w kierunku cierpliwego i uczciwego rekonstruowania naukowego, wolnego od uprzedzeń typu wyznaniowego czy ideologicznego, czy to gdy chodzi o oskarżenia wysuwane pod jego adresem, czy też krzywdy przezeń doznane, wycierpiane”<sup>15</sup>. Właśnie dlatego, kiedy osiągniemy moralną pewność, że w przeszłości został popełniony jakiś akt przeciwny miłości, a przecież jej domaga się Ewangelia należy prosić za to o przebaczenie Boga i jeśli to możliwe pokutować i przeproszać. Odrzucenie jakiegokolwiek „ogni storicismo” jest równo-

<sup>13</sup> *Memoria e riconciliazione*, 4.

<sup>14</sup> Zob. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Mediolan 1985.

<sup>15</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso z 1 września 1999*, art. cyt., s. 4.

znaczne z odrzuceniem jakiegokolwiek formy apologetyki z góry założonej, bez względu na fakty: „tylko prawda was wyzwoli (por. J 8,32)”.

## 5. Kwestie etyczne

Na tym etapie rysują się już jasno pewne problemy moralne: jeśli wi-na zawsze jest połączona z odpowiedzialnością osobistą, jak to możliwe, aby prosić o przebaczenie za winy popełnione przez innych? Czy nie jest to wyłącznie czyste ćwiczenie, zabieg retoryczny, taki, które ma doprowadzić do błędu? W rzeczywistości już zaobserwowaliśmy, jak misterium/tajemnica Kościoła sprawia, że wszyscy ochrzczeni, którzy do niego należą, uczestniczą i mają dostęp do tych samych darów i są współodpowiedzialni za korzystanie z nich: trzeba jednak dodać, że istnieją takie winy, których skutki trwają w historii jeszcze długo po śmierci ich autorów, na przykład podział pomiędzy chrześcijanami. Odpuszczenie winy i prośba o przebaczenie są zatem równoznaczne z oczyszczeniem pamięci, rozumianym jako usunięcie z sumienia wszystkich tych elementów przemocy i sprzeciwiania się prawdzie, które mogłyby jeszcze przeszkadzać w przezwyciężeniu ran, bólów spowodowanych przez winy popełnione w przeszłości. Sprawa z przyjęciem (uznaniem) postanowień Soborów i ta ze zdjęciem wzajemnych anatem rzucanych nawzajem przez podzielonych chrześcijan<sup>16</sup> pokazuje, jaką wagę może mieć akt, czyn dokonany w terażniejszości dla sposobu, w jaki postrzega się pamięć i spuściznę w niej (teraźniejszości) pielęgnowaną, strzeżoną, co dotyczy nie tylko stosunków pomiędzy Kościołami i wspólnotami eklezjalnymi oddzielonymi, ale również relacji pomiędzy chrześcijanami i żydami, użycia metod brutalnych w obronie i służbie prawdy (np. stosy heretyków), antyświadectw i skandali, których autorami tyle razy byli sami wierzący, kwestii ateizmu albo obojętności wobec zaproszenia ewangelicznego. W nawiązaniu do tego Jan Paweł II stwierdza: „inny bolesny rozdział, do którego synowie Kościoła nie mogą nie wrócić w duchu żalu, obejmuje przyzwolenie wyrażone, zwłaszcza w niektórych wiekach, wobec metod nietolerancji i nawet przemocy w służbie prawdy”<sup>17</sup>. Analogicznie są uznawane ewentualne zaniedbania, co do których synowie Kościoła byłiby odpowiedzialni w różnych sytuacjach historii, dotyczących doniesień o niesprawiedliwościach i przemocy: „następną sprawą jest brakujące ro-

<sup>16</sup> Na przykład dokument pomiędzy Rzymem i Konstantynopolem z 7 grudnia 1965 albo Deklaracja Augsburska na temat usprawiedliwienia podpisana przez katolików i luteran z 31 października 1999.

<sup>17</sup> TMA, 35.

zeznanie niemałej liczby chrześcijan względem sytuacji gwałcenia fundamentalnych praw ludzkich. Prośba o przebaczenie dotyczy tego, co zostało zaniedbane lub przemilczane z powodu słabości lub złej, wadliwej oceny tego, co zostało uczynione albo powiedziane w sposób niezdecydowany lub mało efektywny”<sup>18</sup>. Teraz jest zrozumiałe, że przyjęcie ciężaru win popełnionych w przeszłości ma doniosłe znaczenie w perspektywie przewycięzania sytuacji niesprawiedliwości, przemocy, ucisku, czasem usprawiedliwianych w imię zwykłego utrzymania status quo światowego niektórych społeczeństw, również tych, w których zaznacza się masowa obecność Kościoła i jego instytucji.

## 6. Wskazania pastoralne

Oczyszczenie pamięci dokonuje się w terażniejszości i odciska się w niej głęboko, przede wszystkim stymulując to, aby nie powtarzać błędów przeszłości oraz czuwać nad tym, by rany przez nie zadane zostały uleczone, a także by wspierać zgodność życia wiernych z Ewangelią.

„Uznać, rozpoznać upadki dnia wczorajszego – podkreśla papież – jest aktem prawości i odwagi, który nam pomaga wzmocnić naszą wiarę oraz dostrzegać, zauważać i być gotowymi, stawia czoła pokusom i trudom dnia”<sup>19</sup>. Oczywiście należy unikać wszelkiego rodzaju samobiczowania się, które byłoby tylko bezproduktywnym działaniem, oraz starać się właściwie oceniać w różnych sytuacjach dobór form, przy pomocy których następuje owo uznanie win i prośba o ich przebaczenie, ażeby unieвозмоżliwić wszelkie opaczne rozumienie i instrumentalizację tych gestów, zwłaszcza kiedy pracuje się w środowisku misyjnym albo w kontekście dialogu między religijnego. Ponadto wciąż jest wielce znaczące, aby każda prośba o przebaczenie i także samo ofiarowanie przebaczenia dokonywało się pod znakiem wzajemności, pomimo że trzeba zawsze świadczyć o prawdzie w duchu zupełnej bezinteresowności. Dlatego też w przypominaniu, że „chrześcijanie są zaproszeni, wezwani do wzięcia odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi dotkniętymi, obrażonymi przez ich zachowania, za słabości przez nich popełnione”, papież dodaje znacząco: „niech to czynią, nie żądając nic w zamian, silni jedynie »miłością Boga która rozlana została w naszych sercach« (Rz 5,5)”<sup>20</sup>. Jeśli z jednej strony ostrożność i roztropność się narzucają, z drugiej strony nie powinny

<sup>18</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso z 1 września 1999*, art. cyt., s. 4.

<sup>19</sup> TMA, 33.

<sup>20</sup> *Incarnationis mysterium*, 11.



one nigdy powstrzymać procesu oczyszczania pamięci, której nadchodząca prawda Ewangelii i siła faktów, mogą się domagać.

W szczególności charakter przykłady, który niosą ze sobą podobne akty, powinien być przyjęty, naśladowany przez inne instytucje historyczne, od których też mogłoby się wymagać podobnego „oczyszczenia pamięci”, nawet jeśli różność podmiotów wchodzących tu w grę względem podmiotu eklezjalnego, mogłyby mieć bardzo słabą analogię. Jan Paweł II stwierdza: „prośba o przebaczenie (...) dotyczy w pierwszym rzędzie życia Kościoła, jego misji obwieszczenia zbawienia, jego świadectwa o Chrystusie, jego zaangażowania dla jedności, jednym słowem harmonii, która powinna wyróżniać egzystencję chrześcijańską, bycie chrześcijaninem. Ale światło i siła ewangelii, którą żyje Kościół, mają zdolność, moc oświeclania/oświecania i wspierania wyborów i czynów/działań społeczeństwa cywilnego, przy pełnym poszanowaniu jego autonomii (...). Na progu trzeciego tysiąclecia, można mieć nadzieję, należy się spodziewać, że politycy i narody odpowiedzialne za rany często stare, pozwolą się prowadzić przez ducha przebaczenia i pojednania, głoszonego przez Kościół i przemogą się do rozwiązania spornych kwestii za sprawą szczerego i otwartego dialogu”<sup>21</sup>.

## 7. Posłuszeństwo Prawdzie

Ostatni argument, rację tłumaczącą wezwanie papieża do „oczyszczenia pamięci”, dostrzegamy w jego bezwarunkowym zaufaniu w siłę Prawdy, która jedynie może wyzwać: dlatego też papież nalega, mówiąc, że dla Kościoła „prośba o przebaczenie nie powinna być pojmowana jako manifestacja udawanej pokory ani jako odrzucenie, zaparcie się swojej dwutysiącletniej tradycji, ze wszech miar bogatej w zasługi na polu miłosierdzia, kultury i świętości. Kościół jedynie odpowiada na niemożliwy do odrzucenia wymóg Prawdy, która obok aspektów pozytywnych dostrzega i uznaje ograniczenia oraz słabości ludzkie różnych pokoleń uczniów Chrystusa”<sup>22</sup>. Prawda nie potrzebuje obrony; ona sama siebie broni, promieniując swą własną siłą: „z tych bolesnych śladów przeszłości powstaje lekcja na przyszłość, która powinna wieść każdego chrześcijanina do rozważenia złotej zasady podyktowanej przez Sobór: «prawda nie narzuca się

<sup>21</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso do uczestników Międzynarodowego Sympozjum na temat studium nad inkwizycją, przygotowanego przez Komisję Teologiczno-Historyczną Komitetu Centralnego Jubileuszu z 31 października 1998.*

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso z 1 września 1999*, „L'Osservatore Romano”, 1 września 1999, s. 4.

inaczej: jak tylko siłą samej prawdy, która przenika umysły łagodnie i jednocześnie z mocą<sup>23</sup>. Dlatego też uznanie win minionych jest aktem profetycznej wolności, który wynika z kalkulacji dotyczących bezpośrednich skutków takiego działania i narzuca się w perspektywie posłuszeństwa Bogu i wymaganiom Jego prawdy. Poza taką optyką każde porozumienie jest możliwe: wewnątrz niej „oczyszczenie pamięci” przynosi owoce Ducha: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, życzliwość, dobroć, wierność, łagodność, umiarkowanie, panowanie nad sobą” (Ga 5,22). Przeciwno tym rzeczom – dodaje Apostoł – „nie ma Prawa” (Ga 5,23); ani nawet tej zasady ludzkiej roztropności, która chce dochodzić do porozumienia albo utrzymywać już zdobyte pozycje, bardziej niż być posłuszną prawdzie Bożej i tylko Bogu samemu się podobać.

*Przekład z j. włoskiego ks. T. Fitych, ks. D. Iwański*

### Sommario

Il tema della Chiesa Cattolica di fronte alle colpe del passato alla luce di una „purificazione della memoria”, ci rivela indubbiamente il suo carattere do novità. Non ha precedenti l'invito che Giovanni Paolo II ha rivolto alla Chiesa a riconoscere le colpe del passato che le consente di rinnovarsi in maniera più credibile nel presente. L'analisi di quest'invito del Papa deve tener conto dei suoi presupposti biblici, teologici, ermeneutici e morali, e delle sue possibili ricadute pastorali. La ragione ultima della „purificazione della memoria” va comunque riconosciuta nella sua incondizionata fiducia nella forza della verità, che sola rende liberi. La verità non ha bisogno di difese: essa si difende da sé.

---

<sup>23</sup> TMA, 35. Cytat z Soboru Watykańskiego II pochodzi z *Dignitatis Humanae*, l.

KS. JACEK NAWROT

## POJĘCIE KAPŁAŃSKIEJ „CARITAS PASTORALIS”

„Caritas pastoralis” jest tak mocno związana z postawą dobrego pasterza, że trudno sobie bez niej wyobrazić duchowość kapłańską. Myśl o miłości pasterskiej kapłanów bardzo wyakcentowano podczas VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów, który odbył się w 1990 r. Można nawet powiedzieć za jednym z ekspertów tego Synodu, że Ojcowie Synodalni posłannictwo pasterskie widzieli jako zwornik całej duchowości kapłańskiej<sup>1</sup>. Często jednak w pracach, które dotyczą szczegółowych zagadnień związanych z kapłańską doskonałością, temat miłości pasterskiej nie pojawia się bezpośrednio. Z pewnością wielu autorów prac o tematyce kapłańskiej wychodzi z założenia, że prymat miłości w posłudze pasterskiej jest niepodważalny i dlatego nie trzeba poświęcać mu osobnego miejsca. A jednak ludzka skłonność do zbyt częstego zapominania o rzeczach ważnych zachęca do przypomnienia, czym jest kapłańska „caritas pastoralis”.

Każdy, kto otrzymał święcenia kapłańskie w Kościele katolickim, wraz z nimi otrzymał także władzę kapłańską, pasterską oraz prorocką<sup>2</sup> wobec Ludu Bożego. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że kapłan może otrzymaną władzę posługiwać się bez ograniczeń i że ona do niczego go nie zobowiązuje. Kapłan otrzymuje bowiem władzę związaną z urzędem prezbiteratu, ale jednocześnie przyjmuje na siebie konkretne zobowiązania

---

<sup>1</sup> Por. W. Słomka, *Formacja kapłańska w Wyższych Seminariach Duchownych (w obradach VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów)*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1991) t. 116 z. 1, s. 26.

<sup>2</sup> „Nieutralny dar Ducha jest przekazywany przez nałożenie rąk. Właśnie ta rzeczywistość upodabnia kapłana do Chrystusa – Kapłana, poświęca go Chrystusowi, daje mu uczestnictwo w misji Chrystusa pod jej podwójnym aspektem: władzy i służby”, *Kapłaństwo służebne – dokument II Zgromadzenia Synodu Biskupów*, „Życie i Myśl”, 22(1972) z. 5, s. 105.

i ogromną odpowiedzialność. Przyjmując od Chrystusa władzę sakramentalną, równocześnie staje się Jego sługą<sup>3</sup>.

Źródło kapłańskich zobowiązań i służby Chrystusowi znajduje się w „konsekracji dokonanej przez Ducha w sakramencie święceń”<sup>4</sup>. Przez konsekrację, każdy kapłan zostaje powołany do naśladowania postaw życia i wzoru postępowania Jezusa Dobrego Pasterza. Podstawową zaś zasadą, na której opierało się całe ziemskie życie Chrystusa, była Jego miłość pasterska<sup>5</sup> wobec ludzi.

Miłość pasterska staje się zatem głównym wyznacznikiem posługi kapłańskiej<sup>6</sup>, jak również głównym miernikiem przy ocenie sprawowanej przez niego władzy pasterskiej. Miłość przy sprawowaniu władzy pasterskiej – jak pisze ks. W. Słomka – jest nie tylko zaleceniem, ale powinnością kapłanów<sup>7</sup>. Podobnie określa miłość pasterską ks. P. Libera, który powołując się na św. Augustyna nie nazywa jej uczuciem, ale obowiązkiem. Konsekwentnie też za Biskupem z Hippony posługuje się terminem „*amoris officium*”<sup>8</sup>, mówiąc o miłości pasterskiej.

Trzeba zresztą podkreślić, że kapłan jest wezwany do czynnej miłości, nie tylko ze względu na swoje kapłaństwo, ale przede wszystkim z racji bycia chrześcijaninem. Dokumenty Soboru Watykańskiego II przypomniały, że do uczestniczenia w swej miłości Bóg powołuje każdego czło-

---

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> PDV, 21; „Jeśli rozpatrywać życie Kościoła od samego początku, to okazuje się, że konsekracja kapłana jest uważana za skutek działania Ducha Św. wytwarzającego trwałą rzeczywistość, która nie może być zniweczona, nawet jeśli ten ktoś stałby się jej niegodny”, *O kapłaństwie urzędowym. (Schemat przygotowawczy Synodu)*, „Życie i Myśl”, 22(1972) z. 2-3, s. 47; por. też *Lumen Gentium*, 10.

<sup>5</sup> Na mocy konsekracji prezbiterzy zostają upodobnieni do Jezusa Dobrego Pasterza i powołani do przeżywania Jego miłości pasterskiej, zob. PDV, 22.

<sup>6</sup> „Nikt nie jest dobrym pasterzem, jeśli przez miłość nie złączy się z Chrystusem i nie stanie się członkiem Dobrego Pasterza. Obowiązkiem pasterza jest miłość. O tym właśnie mówi Pan: «Dobry pasterz daje życie swoje – to jest życie ciała – za swoje owce» z tytułu swego urzędu i miłości. Jedno i drugie potrzebne, to jest, aby owce należały do niego i aby on je miłował; urząd bez miłości nie wystarcza”, Św. Tomasz z Akwinu, *Liturgia Godzin*, cz. IV s. 116-117.

<sup>7</sup> „Z mocy urzędu pasterz ma powierzone prawo do owiec, ale temu prawu przypisana jest powinność miłowania”, W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 218.

<sup>8</sup> Por. P. Libera, *Posługiwanie pasterskie jako „amoris officium” według św. Augustyna*, „Dobry Pasterz”, 13(1993), s. 66.

wieka – a kapłana z nowego tytułu – i chce, by chrześcijanie przekazywali tę miłość innym ludziom<sup>9</sup>.

Wiedząc zatem, że kapłan w swoim pasterzowaniu jest wezwany do miłości, należy prześledzić, jak miłość pasterska jest określana. Uczynimy to na podstawie wybranych polskich publikacji teologicznych.

Autorzy najczęściej zwracają uwagę, że miłość pasterska jest całkowitym darem z siebie dla Kościoła<sup>10</sup>. Kto rzeczywiście kocha, jest gotowy dawać siebie samego i swoje dobra – pisze ks. T. Herrmann<sup>11</sup>. Tam gdzie nie ma dyspozycji do ciągłego składania siebie samego jako dobrowolnego daru, tam nie ma mowy o miłości. W akcie miłości musi bowiem uczestniczyć osoba. Ważne jest zatem, aby kapłańska miłość miała zawsze cechy właściwe osobie, czyli – by była zawsze świadoma i dobrowolna<sup>12</sup>. Ks. St. Wójtowicz pisząc, że miłość pasterska przejawia się w osobistej ofierze z siebie samego dla bliźnich, zwraca uwagę, żeby tej osobistej ofiary nie ograniczać tylko do darów materialnych<sup>13</sup>. Miłość pasterska, jako dar z siebie samego, oznacza bowiem tylko pośrednio składanie darów materialnych. Przede wszystkim zaś oznacza zarówno postawę służebną<sup>14</sup>, która jest zwyczajnym sposobem czynienia miłości pasterskiej, jak i postawę heroiczną, czyli oddanie swego życia za drugich<sup>15</sup>, co należy do sposobów nadzwyczajnych czynienia miłości przez dobrego pasterza<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. KDK, 93; por. też F. Woronowski, *Czynna miłość integralna – życiem Kościoła*, „Homo Dei”, 44(1975) nr 3, s. 209.

<sup>10</sup> Por. P. Libera, dz. cyt., s. 66; por. także PDV 21; PDV 23; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, dz. cyt., s. 219.

<sup>11</sup> Por. T. Herrmann, *Sposoby realizacji braterskiej miłości według pierwszego Listu św. Jana*, „Homo Dei”, 47(1978) nr 4, s. 285.

<sup>12</sup> Por. PDV, 23; „Miłość pasterska określa nasz sposób myślenia i działania, nasz sposób odnoszenia się do ludzi i jest dla nas miłością szczególnie wymagającą”, T. Herrmann, dz. cyt., s. 288.

<sup>13</sup> „Jak Chrystus Pan wspierał cierpiących działaniem osobowym, tak i chrześcijanin ma pamiętać, że jego dar personalny więcej znaczy, niż pieniądze rzucone komuś na odczepne. Tę formę miłości wykonywać może biedak bez grosza, nawet małe dziecko”, St. Wójtowicz, *Realizacja miłości obowiązkiem każdego katolika*, „Homo Dei”, 47(1978) nr 1, s. 8.

<sup>14</sup> Por. PDV, 21.

<sup>15</sup> Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, dz. cyt., s. 219.

<sup>16</sup> „Jan wskazuje dwa aspekty braterskiej miłości: zwyczajny, najczęstszy i najłatwiejszy, polegający na spieszeniu z pomocą bliźniemu według własnych możliwości; oraz nadzwyczajny, rzadki, heroiczny, polegający na ofierze z życia – za przykładem Chrystusa”, T. Herrmann, dz. cyt., s. 289.

Postawa służebna jest zwyczajnym sposobem wyrażania miłości pasterskiej, codziennym przejawem miłowania powierzonej kapłanowi wspólnoty<sup>17</sup>. Miłość pasterską kapłanów powinna zatem charakteryzować „służba Ludowi Bożemu w wolności od wszelkiej pychy i od pragnienia, by panoszyć się w powierzonej im owczarni”<sup>18</sup>. Ks. W. Granat podkreśla, że Chrystus – wykonując symboliczną czynność umywania nóg Apostołom – wskazywał jednocześnie na charakter służebny ich posłannictwa<sup>19</sup>. Posłannictwo to jest służbą Chrystusowi poprzez posługę żywym ludziom<sup>20</sup>. Jeśli wyrazem miłości pasterskiej jest służba, to polega ona na tym, że kapłan pochyla się nad człowiekiem, a nie żąda, by było odwrotnie, czyli nie domaga się, aby pochylano się przed kapłanem<sup>21</sup>. Według ks. W. Świerzawskiego należy też zwracać uwagę na to, aby służbę Chrystusowi przemieniać w przyjaźń z Chrystusem. Różnica polega na tym, że sługa służy tylko z obowiązku, zaś przyjaciel służy z gorliwej miłości<sup>22</sup>.

Nadzwyczajnym sposobem wyrażania miłości pasterskiej jest postawa heroiczna, która polega na oddaniu swego życia<sup>23</sup>. Chrystus oddając

---

<sup>17</sup> „Pasterz to ten i tylko ten, kto przewodząc trzodzie pozostaje na jej służbie, służy jej z łagodnością”, R. Rogowski, *Nowotestamentalny duch władzy w Kościele*, „Znak”, 26(1974) nr 235 z. 1, s. 53.

<sup>18</sup> PDV, 21; „Władza Jezusa jako Głowy wiąże się zatem z Jego służbą, z Jego całkowitym, pokornym i pełnym miłości poświęceniem dla Kościoła”, PDV, 21.

<sup>19</sup> Por. W. Granat, *Kapłan w służbie Eucharystii*, „Homo Dei”, 42(1973) nr 3, s. 164; por. także W. Świerzawski, *Różne rodzaje posługiwania, ale jeden Pan*, Kraków 1984, s. 108.

<sup>20</sup> „Twierdzenie «służba Kościołowi» pozostaje tak długo miedzią brzęczącą, dopóki nie zweryfikuje się w codziennej służbie człowiekowi”, R. Rogowski, dz. cyt., s. 53.

<sup>21</sup> „Służebność Chrystusa przejął Kościół, w którym elementy boskie zespoliły się z ludzkimi i dlatego istnieje w nich nieustannie napięcie między duchem panowania a duchem służby. Mamy jakby dwa bieguny życia Kościoła będące ustawicznym problemem: albo na wzór Chrystusa pochylał się nad biednymi, albo w swych przedstawicielach chciał, by przed nim pochylano się i kłękano”, W. Granat, dz. cyt., s. 164.

<sup>22</sup> „Wielu kapłanów upatruje w służbie istotną treść swego powołania. I słusznie. Ale czy troszczy się z równą pasją o przekształcenie jej w przyjaźń z Chrystusem? Przyjaźń podlega prawu przemiany; może być służbą z obowiązku, ale czy nie przewyższa jej gorliwa miłość, dająca siebie aż do oddania?”, W. Świerzawski, *Kapłan Jezusa Chrystusa – kim jest?*, „Homo Dei”, 56(1987) nr 2, s. 82.

<sup>23</sup> Por. J. Pastuszka, *Charyzmat kapłaństwa*, „Homo Dei”, 50(1981) nr 2, s. 104; por. też PDV, 22.

swoje życie na krzyżu, „dał nam przykład najwyższego wyrzeczenia się celem ratowania bliźnich”<sup>24</sup>. Jest to nadzwyczajny wyraz miłości pasterskiej, dlatego też nie należy do zwykłych zadań, które spełnić musi każdy kapłan, kochający Lud Boży. Jest to najwyższy znak miłości, do którego tylko Chrystus może człowieka – kapłana wezwać i uzdolnić. Niemniej miłość pasterska wymaga od każdego kapłana stałej dyspozycji do oddania swego życia, jeśli zajdzie taka potrzeba<sup>25</sup>.

Miłość pasterska zatem to gotowość do oddania życia za owce. Ciekawa jest myśl ks. W. Świerzawskiego, który pisze, że kapłan powinien być gotowy do oddania swego życia także za wilki, czyli za tych, którzy zwalczają Kościół i prześladują Lud Boży<sup>26</sup>. Oznacza to, że miłość pasterska, na wzór Chrystusa, ma obejmować wszystkich ludzi.

Miłość pasterska, którą staramy się określić, ma być ofiarna<sup>27</sup>, czyli zdolna do wyrzeczeń i rezygnacji z własnego dobra. Kapłani winni mieć świadomość, że „największa siła świadectwa leży w ofierze”<sup>28</sup>. Ofiarność miłości pasterskiej – jak pisze ks. F. Grudniok – jest znakiem jej wiarygodności. Aby miłość kapłana mogła stać się stałą formą życia, wymaga ciągłych zobowiązań i ofiar. Ponoszenie ofiar jest konieczne, ponieważ miłości pasterskiej nie zdobywa się raz na zawsze, ale trzeba o nią ciągle zabiegać<sup>29</sup>. Służy zaś temu owa gotowość do ponoszenia ofiar, czyli kapłański duch wyrzeczenia<sup>30</sup>. Według T. Herrmanna pasterska miłość, jakiej

<sup>24</sup> J. Krasieński, *Asceza kapłańska wobec Kany Galilejskiej*, „Homo Dei”, 40(1971) nr 3, s. 183.

<sup>25</sup> „Zadanie chrześcijan to nie odbieranie życia, jak czynił Kain, ale strzeżenie prawa do życia; co więcej oddawanie własnego życia za drugich. Tylko w ten sposób chrześcijanie reprezentują Chrystusa wobec świata”, T. Herrmann, dz. cyt., s. 285; Powierzony kapłanowi lud „najpierw jest ludem Bożym, a tylko z powiernictwa jest także ludem kapłana, który on ma tak umiłować, jak umiłował go sam Chrystus, czyli miłować go aż do poświęcenia mu swego życia, a gdy zaistnieje taka potrzeba, oddania życia za niego”, W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, dz. cyt., s. 218; „Dobry pasterz daje życie swoje za owce”, J 10, 11.

<sup>26</sup> „Dobry pasterz życie daje za swoje owce, ale czy nie powinien je dać także za tych, którzy owce zabierają? Dać życie za wilki”, W. Świerzawski, dz. cyt., s. 87.

<sup>27</sup> Por. PDV, 22.

<sup>28</sup> F. Grudniok, *Życie i posługa wikarego*, „Homo Dei” 44(1975) nr 2, s. 133.

<sup>29</sup> Por. Dyr., 43.

<sup>30</sup> „Wiara święta, a zwłaszcza nasze kapłańskie powołanie, żąda od nas, byśmy dla wyższych nadprzyrodzonych celów wyrzekli się rzeczy godziwej. Życie ludzkie jest najwyższym darem Bożym, a jednak nieraz mamy obowiązek

oczekuje od kapłanów Chrystus, oznacza „śmierć własnej woli”<sup>31</sup>. Miłość pasterska domaga się zatem ofiary. Może nie od razu krwawej ofiary, ale – jak pisze J. Warzeszak – takiej, która manifestuje się codziennym składaniem siebie w ofierze<sup>32</sup>.

Miłość pasterska nie szuka własnych korzyści<sup>33</sup>. Niezawodnym znakiem autentycznej miłości jest wolność od zabiegania o prywatne interesy<sup>34</sup>. Kapłan, który kieruje się tą miłością, we wszystkim myśli o sprawach Chrystusa i Jego Kościoła. Ks. P. Libera powołując się na św. Augustyna, przestrzega przed miłością własną, która jest niebezpieczeństwem, jakie grozi pasterzom owiec Chrystusa. Wzywa pasterzy, „żeby nigdy nie szukali oni własnej korzyści zamiast korzyści Jezusa, by nie usiłowali zaspokoić własnych pożądań kosztem owiec, za które została przelana krew Chrystusa”<sup>35</sup>.

W Dokumencie II Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów miłość pasterska jest nazywana poświęceniem samego siebie<sup>36</sup>. Ks. J. Pastuszka pisze, że towarzyszy jej „duch poświęcenia dla najwyższych wartości duchowych”<sup>37</sup>. To poświęcenie siebie polega na tym, że kocha się całym i niepodzielnym sercem<sup>38</sup>. A zatem miłość pasterska to również nieustannie odnawiana decyzja służenia Bogu i ludziom sercem wolnym, nie z przymusu, ale z oddaniem.

nawet życie oddać dla wyższych wartości”, J. Krasieński, dz. cyt., s. 183; „Kapłan to ten, który składa ofiarę Chrystusa i jednocześnie jest ofiarą, składa ofiarę z własnego życia”, H. Muszyński, *Synod był rachunkiem sumienia dla każdego z biskupów*, „Przegląd Powszechny”, 1989 nr 12, s. 470.

<sup>31</sup> T. Herrmann, dz. cyt., s. 285.

<sup>32</sup> Por. J. Warzeszak, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie”, 85(1993) t. 120 z. 2, s. 276.

<sup>33</sup> Por. P. Libera, dz. cyt., s. 70.

<sup>34</sup> Tamże. s. 74.

<sup>35</sup> Tamże. s. 72.

<sup>36</sup> Por. *Kapłaństwo służebne – Dokument II Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, dz. cyt., s. 108.

<sup>37</sup> J. Pastuszka, *Fizjonomia człowieka a powołanie kapłańskie*, „Homo Dei”, 51(1982) nr 4, s. 262.

<sup>38</sup> „Tajemnicą świętego jest więc miłość, odwaga kochania Boga i ludzi. Święty ma odwagę kochania całym, niepodzielnym sercem, bo co się robi sercem podzielonym, wychodzi zawsze postrzępione”. Z. Kijas, *Maksymilian Kolbe: «Jestem kapłanem katolickim!»*, „Homo Dei”, 63(1994) nr 4, s. 23.



Miłość dobrego pasterza musi podlegać nieustannemu odnawianiu, „aby nie uległa tragicznemu w skutkach ostudzeniu”<sup>39</sup>. Św. Augustyn określając posługę pasterską jako „amoris officium”, zwraca uwagę na to, że miłość pasterska wymaga nieustannego oczyszczania, czyli odchodzenia od fascynacji światem, a zwracania się ku Bogu<sup>40</sup>. Wymaga rezygnacji z miłości siebie samego dla miłości Bożej.

Na podstawie danych źródłowych można też powiedzieć, że miłość pasterska kapłana jest uczestnictwem w miłości pasterskiej samego Jezusa<sup>41</sup>. A ks. P. Libera powie, że pasterzowanie jest urzędem, „który przyjmuje się jako świadectwo miłości dla Chrystusa”<sup>42</sup>. Miłość kapłana – pasterza służy uobecnianiu miłości Boga do człowieka, a jednocześnie rodzi się ze stałej łączności kapłana z Bogiem<sup>43</sup>.

W Dokumencie II Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów odnajdujemy stwierdzenie, że w życiu kapłana „nie może istnieć rozdźwięk między miłością do Chrystusa a gorliwością o dusze”<sup>44</sup>. Kapłan wezwany jest do upodobnienia się do Chrystusa. Ma zatem żyć w bliskiej z Nim zażyłości. Oznacza to, że miłość pasterską należy rozumieć jako życie w stałej łączności z Chrystusem. Miłość pasterska kapłana może spełnić się tylko przy stałym zjednoczeniu z miłością Jezusa<sup>45</sup>. Rodzi ją bowiem więź miłości z Chrystusem. Nie wolno przy tym zapominać, że miłość pa-

---

<sup>39</sup> P. Libera, dz. cyt., s. 75.

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Por. *Kapłaństwo służebne – Dokument II Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, dz. cyt., s. 103; por. też P. Libera, dz. cyt., s. 66.

<sup>42</sup> P. Libera, dz. cyt., s. 68.

<sup>43</sup> „Człowiek nie potrafi praktykować bezinteresownej i skutecznej miłości do drugiego człowieka bez pozostawania w łączności z Bogiem i bez życia Jego życiem, które jest miłością”, T. Herrmann, *Miłość braterska według św. Jana w świetle ewangelii synoptycznych i św. Pawła*, „*Studia Theologiae Varsoviensia*”, 17(1979) nr 2, s. 58.

<sup>44</sup> *Kapłaństwo służebne – Dokument II Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, dz. cyt., s. 108.

<sup>45</sup> „Jeśli chcesz paść owce moje – zdaje się mówić Jezus – to trzeba, byś je miłował, wszystkie bez wyjątku, tak jak ja je umiłowałem. Jeśli chcesz paść owce moje, to w twojej piersi musi bić moje Serce, w twoim sercu musi płonąć moja miłość”, tamże, s. 11; „Trzeba żyć w stałej łączności z Chrystusem. Wykonywać posługi kapłańskie mniej lub więcej poprawnie, ale mechanicznie, urzędowo, a tym bardziej w oderwaniu od Chrystusa, po uprzednim zerwaniu z Nim więzi miłości – to stanowczo za mało!”, I. Ziembicki, *Żyć w stałej łączności z Chrystusem*, „*Homo Dei*”, 44(1975) nr 1, s. 10.

sterska oznacza włączenie kapłana w tajemnicę krzyża, a więc w cierpienie samego Jezusa<sup>46</sup>.

Ks. F. Woronowski powołując się na dokumenty Soboru Watykańskiego II wyliczył zadania, jakie stają przed miłością pasterską. Miłość ta ma pomóc w jednoczeniu się człowieka z Bogiem; ma nieść człowiekowi pomoc w osiąganiu przysługujących mu praw; ma być twórcza, czyli usuwać przyczyny zła, a nie tylko jego skutki; i wreszcie – ma nieść pomoc ludziom mającym niedobór środków do życia<sup>47</sup>.

Ks. P. Libera wymienia zasadnicze znamiona miłości, jaką powinni się kierować pasterze na mocy określonego przez św. Augustyna „*amoris officium*”. Zalicza do nich: bezinteresowność miłości, pragnienie Boga oraz dynamizm miłości<sup>48</sup>.

Ks. R. Kunicki nie pisze wprawdzie bezpośrednio o miłości pasterskiej, ale opisując postawę czynnej miłości, wymienia jej elementy. Postawa ta ma zatem obejmować całego człowieka, a więc jego rozum, uczucie i wolę. Aby mówić o prawdziwej miłości, trzeba poznać przedmiot miłości. Przedmiot poznania, uznany jako dobro, pociąga wolną wolę. A oprócz tego niezbędne jest stałe zaangażowanie emocjonalne<sup>49</sup>.

Przywołać też należy ks. W. Słomkę, który omawiając miłość dobrego pasterza, wymienia kilka jej charakterystycznych cech. Należą do nich:

---

<sup>46</sup> Por. W. Jędruszek, *Zadania duszpasterskie wobec duchownych*, „Dobry Pasterz”, 14(1994), s. 150; por. także St. Haręzga, *Ewangelia powołania J 1, 35-42 według adhortacji «Pastores dabo vobis»*, „Ateneum Kapłańskie”, 86(1994) t. 120 z. 1, s. 91.

<sup>47</sup> Por. F. Woronowski, dz. cyt., s. 211.

<sup>48</sup> „Stale rosnący w kapłanie ‘ardor spiritualis’ wyrabia u pasterza ducha ofiary i poświęcenia, czyniąc go gotowym na wzór Chrystusa oddać życie za owce, gdy zajdzie taka potrzeba”, P. Libera, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>49</sup> „Człowiek najpierw musi poznać otaczającą go rzeczywistość. Wybiera z niej to, co może być prawdziwym dobrem. Z kolei przedmiot poznania – uznany jako dobro – pociąga wolę. Wola upodabnia się wewnętrznie do przedmiotu i skłania człowieka, by starał się go posiadać. Samo jednak poznanie i działalność nie wystarcza jeszcze, by można powiedzieć o kimś, że ma postawę czynnej miłości. Niezbędne jest jeszcze odpowiednie zaangażowanie emocjonalne, które wyprzedza działanie, idzie z nim w parze i pozostaje w świadomości po zakończeniu działania”, R. Kunicki, *Psychologiczno – wychowawcze elementy postawy czynnej miłości*, „Homo Dei”, 44(1975) nr 4, s. 293.

szukanie owiec, radość ze znalezionej owcy, zapewnianie pokarmu oraz gotowość oddania życia za owcę<sup>50</sup>.

Szukając właściwego zrozumienia pojęcia miłości pasterskiej nie można pominąć roli Ducha Świętego, gdyż – jak czytamy w adhortacji „Pastores dabo vobis” – „On, Duch Syna upodabnia nas do Jezusa i pozwala nam uczestniczyć w Jego miłości”<sup>51</sup>. Miłość pasterska zatem pochodzi od Ducha Świętego. On jest źródłem tej miłości. I jeżeli w posługiwaniu pasterskim kapłan żyje miłością pasterską, to dzieje się tak nie tyle dzięki jego ludzkim siłom, lecz zawsze jest to dar otrzymany od Chrystusa i Ducha Świętego<sup>52</sup>. Dlatego – jak pisze G. Broccolo – kapłan może wtedy rozlewać dokoła siebie strumień miłości, kiedy uosabia on Ducha Świętego<sup>53</sup>.

Przebadane materiały nasuwają kilka wniosków. „Caritas pastoralis” staje jakby w cieniu wielu ważnych tematów, dotyczących duchowości pasterskiej. Czytając publikacje na ten temat można mieć niedosyt, że problem nie jest podejmowany wprost, a pojawia się tylko jako dodatek. Wydaje się, że autorzy zbyt często wychodzą z założenia, że miłość przy sprawowaniu posługi pasterskiej jest konieczna sama przez się i dlatego już się nią szczegółowo nie zajmują. Tymczasem przy rozważaniach na temat kapłańskiej doskonałości ciągle powinny mocno brzmieć w uszach słowa Ojców Synodalnych o tym, że miłość pasterska jest zwornikiem całej duchowości kapłańskiej.

## Zusammenfassung

Es dauert ständig das Interesse an der Priestergeistigkeit. Man spricht viel von der Priestertumskrise und sucht die Methoden ihrer Überwindung. Der Artikel verweist auf gründliche Aspekte der Priestergeistigkeit. Das ist

<sup>50</sup> Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, dz. cyt., s. 219.

<sup>51</sup> PDV, 19.

<sup>52</sup> „Kapłani nie pełnią własnej misji, lecz misję Jezusa. Umożliwiają to nie ludzkie siły, lecz jedynie dar Chrystusa i Jego Ducha wraz z sakramentem: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane» (J 20,22-23). Tak więc nie dzięki osobistym, szczególnym zasługom, lecz dzięki darmowemu uczestnictwu w łasce Chrystusowej Apostołowie kontynuują w historii zbawczą misję Jezusa dla dobra ludzi”, PDV, 14; por. także R. Rogowski, *Nowotestamentalny duch władzy w Kościele*, „Znak”, 26(1974) nr 235 z. 1, s. 56.

<sup>53</sup> Por. G. Broccolo, *Modlitwa kapłańska w rodzinie człowieczej*, „Concilium”, 1970 nr 1-5, s. 115.

die Hirtenliebe, die die Synodalväter 1990 als das Bindeglied der ganzen Priestergeistigkeit bezeichnen.

KS. ANDRZEJ KOWALCZYK

## ARGUMENTY ZA I PRZECIWIW PIERWSZEŃSTWU EWANGELII MARKA

Tradycja Kościoła starożytnego jest zgodna co do autorów i z małymi wyjątkami co do kolejności i miejsca powstania poszczególnych Ewangelii synoptycznych. Jeśli chodzi o powstanie Ewangelii Marka, znajdujemy dwie opinie: starszą, według której Marek był drugim ewangelistą i spisał nauczanie Piotra, oraz późniejszą, św. Augustyna, opartą na analizie treści Ewangelii, według której Marek skrócił Ewangelię Mateusza. Pierwszymi, którzy zakwestionowali starożytną tradycję o powstaniu Ewangelii był F. Büsching i H. Owen. Büsching około połowy siedemnastego wieku proponuje przestawienie Łk na pierwsze miejsce a Owen (rok 1764) przestawienie Mk na ostatnie miejsce. Ich tezy nie zdołały jednak zainteresować egzegetów i poszły w zapomnienie. Natomiast dużym echem w bibliistyce nowożytnej odbiła się hipoteza G. E. Lessinga (rok 1776), który postulował pochodzenie wszystkich Ewangelii synoptycznych od zagubionej, a wspomnianej przez św. Hieronima „Ewangelii Nazarejczyków” w języku aramejskim. G. Ch. Storr<sup>1</sup> (rok 1779) uznał teorię Lessinga za niewystarczającą; wielkich braków w Mk nie można wyjaśnić według niego tłumaczeniem z oryginału; twierdził on, że pierwszą Ewangelią musiała być Ewangelia najkrótsza, czyli Marka, gdyż należy przyjąć, że Ewangelisci raczej dodawali coś do swoich źródeł niż coś z nich usuwali. Jego hipoteza znalazła bardzo wielu zwolenników i stała się punktem wyjścia dla teorii dwóch źródeł. W bibliistyce współczesnej znajduje ona wielu zwolenników, nawet wśród tych, którzy nie zgadzają się na istnienie źródła Q jak

---

<sup>1</sup> G. Ch. Storr, *Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi*, Tübingen 1779; tenże, *Über den Zwecken der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786; tenże, *De fontibus Evangeliorum Matthaei et Lucae*, w: *Commentationes theologicae*, Tübingen 1794.

np.: J. Jeremias<sup>2</sup>, S. Petrie<sup>3</sup>, G. Schille<sup>4</sup>, H. Th. Wrege<sup>5</sup>, M. D. Goulder<sup>6</sup>, A. Farrer<sup>7</sup>, A. W. Argyle<sup>8</sup>, H. Ph. West<sup>9</sup>, J. Drury<sup>10</sup>.

Zobaczmy, jakie argumenty wysuwane są za pierwszeństwem Mk, a także słabe strony tych argumentów.

## 1. Argumenty za pierwszeństwem Mk i kontrargumenty

### 1.1. Prawie cały materiał Mk znajduje się w Mt i duża jego część w Łk

Na 677 wierszy w Mk aż 470 znajduje się w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych, 159 jest wspólnych tylko z Mt, a 20 tylko z Łk. Z tego wynika, że w Mk tylko 28 wierszy nie powtarza się w innej Ewangeli. Wniosek: Mateusz i Łukasz rozbudowali Ewangelię Marka dodając do niej swoje własne teksty, teksty z innych źródeł, a być może z jakiegoś wspólnego źródła.

#### Kontrargument

Jak już wiemy, dwadzieścia osiem wierszy Markowych nie powtarza się w żadnej Ewangeli. Są to: Mk 4,26-29; 7,32-36 i 8,22-26. Według D. B. Peabody<sup>11</sup> brak w Mt i Łk tych wierszy jest jednym z trzech najsilniejszych argumentów przeciwko pierwszeństwu Mk.

<sup>2</sup> J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*, ZNE, 29(1930), s. 147-149.

<sup>3</sup> S. Petrie, «Q» is only what you make it, NT, 3(1959), s. 28-33.

<sup>4</sup> G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. II Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, NTS, 4(1957-58), s. 101-114.

<sup>5</sup> H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), Tübingen 1968.

<sup>6</sup> M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974; *Luke: A New Paradigm*, Sheffield 1989.

<sup>7</sup> A. Farrer, *On Dispensing with Q*, w: *Studies in the Gospel, Fest. R. h. Lightfoot*, red. D. Nineham, Oxford 1955, s. 55-86.

<sup>8</sup> A. W. Argyle, *Evidence for the View that St. Luke Used St. Matthew's Gospel*, JBL, 83(1964), s. 390n.

<sup>9</sup> H. Ph. West, *A primitive Version of Luke in the Composition of Matthew*, NTS, 14(1967-68), s. 75n.

<sup>10</sup> J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Atlanta 1976.

<sup>11</sup> D. B. Peabody, *Response to Multi-Stage Hypothesis*, w: *The Interrelations of the Gospels*, red. D. L. Dungan, Leuven 1990, s. 217-230, szczególnie s.221.

Ph. Rolland<sup>12</sup> wylicza aż trzydzieści cztery fragmenty Markowe, których nie posiada Łukasz: 1) Opis Jana Chrzciciela (Mk 1,5-6), 2) Zabiegi krewnych Jezusa (Mk 3,20-21), 3) Przypowieść o nasieniu, które samo wzrasta (Mk 4,26-29), 4) Zakończenie nauczania w przypowieściach (Mk 4,33-34), 5) Śmierć św. Jana Chrzciciela (Mk 6,17-29), 6) Jezus chodzi po wodzie (Mk 6,45-52), 7) Uzdrawienia w Genezaret (Mk 6,53-56), 8) Kontrowersja o temat tradycji faryzejskiej (Mk 7,1-13), 9) Nauczanie o prawdziwej nieczystości (Mk 7,14-23), 10) Uzdrawienie córki kobiety kananejskiej (Mk 7,24-30), 11) Uzdrawienie głuchoniemego (Mk 7,31-37), 12) Drugie rozmnożenie chleba (Mk 8,1-10), 13) Prośba o znak (Mk 8,11-13), 14) Ostrzeżenie o kwasie faryzeuszów (Mk 8,14-21), 15) Uzdrawienie ślepego w Betsaidzie (Mk 8,22-26), 16) Nagana udzielona Piotrowi (Mk 8,32-33), 17) Pytanie na temat Eliasza (Mk 9,11-13), 18) Członki ciała powodem grzechu (Mk 9,43-48), 19) Pytanie na temat rozwodu (Mk 10,1-12), 20) Prośba synów Zebedeusza (Mk 10,35-40), 21) Jezus przeklina drzewo figowe (Mk 11,12-14.20-25), 22) Działalność fałszywych proroków (Mk 13,22-23), 23) Gromadzenie wybranych (Mk 13,27), 24) Nieznajomość dnia (Mk 13,32), 25) Namaszczenie w Betanii (Mk 14,3-9), 26) Zapowiedź rozproszenia się uczniów (Mk 14,27-28), 27) Zakończenie modlitwy w Getsemani (Mk 14,39-42), 28) Ucieczka nagiego młodzieńca (Mk 14,51-52), 29) Nocne posiedzenie Sanhedrynu (Mk 14,55), 30) Zeznania fałszywych świadków (Mk 14,56-60), 31) Znieważenie Jezusa Króla (Mk 15,16-20), 32) Wszydzanie przez przechodzących obok krzyża (Mk 15,29-30), 33) Żarty na temat wołania Eliasza (Mk 15,34-36), 34) Milczenie niewiast (Mk 16,8).

Na szczególną uwagę zasługuje problem pominięcia przez Łukasza całego dużego fragmentu znajdującego się w Mk 6,45-8,26. Pominięcie to jest uważane jako bardzo poważny zarzut przeciwko pierwszeństwu Marka.

Jeżeli Mateusz i Łukasz znali Mk, powstaje problem, dlaczego nie posiadają całego materiału tej Ewangelii?

Dawniejsi zwolennicy pierwszeństwa Marka starali się wytłumaczyć ten problem istnieniem przed kanoniczną Ewangelią Marka jakiejś krótszej edycji tej Ewangelii (Ur-Markus). Mt i Łk nie posiadają pewnych tekstów Markowych, bo ich po prostu w Ur-Markus nie było. Zwolennikami istnienia takiej krótszej Ewangelii Marka byli: K. A. Credner<sup>13</sup> i począt-

<sup>12</sup> Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris 1984, s. 50-51.

<sup>13</sup> K. A. Credner, *Einleitung in das N.T.*, 1863.

kowo H. G. Holtzmann<sup>14</sup>. J. Weiss<sup>15</sup> przyjmował istnienie nawet kilku źródeł Mk: (a) zbioru opowiadań Piotrowych, (b) zbioru polemik z przeciwnikami, (c) zbioru krótkich sentencji, (d) perykop wziętych z Logiów, (e) dodatków przejętych z tradycji. W. Bussmann<sup>16</sup> uważał, że dla wyjaśnienia tego problemu, jak również innych różnic między synoptykami, należy przyjąć istnienie oprócz źródła Q jeszcze innych źródeł pisanych, z których najstarszy nazwany przez niego dokumentem historycznym G, poprzedzał wszystkie Ewangelie synoptyczne i był dla nich wszystkich źródłem. Zawierał on opowiadanie o męce i zmartwychwstaniu oraz niektóre opowiadania o życiu publicznym Jezusa.

Obecnie hipoteza Ur-Markus nie ma już zwolenników, a brak u Mt i Łk pewnych fragmentów Markowych uważa się jako wynik świadomych zabiegów redakcyjnych. Ewangelisci nie korzystali ze swoich źródeł niewolniczo; pewne teksty usuwali, względnie zmieniali, inne dodawali. Tego rodzaju działania synoptyków nazywane są „dobrem własnym” lub „wkładem własnym”. Uważa się np., że logion „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27) został usunięty przez Mateusza i Łukasza, ponieważ był zbyt liberalny; logion o soleniu ogniem (Mk 9,49) został usunięty przez Łukasza, ponieważ był niezrozumiały (Mt nie ma ani tego logionu, ani perykopy, do której ten logion należy)<sup>17</sup>. Spór o tradycję (Mk 7,1-23) został usunięty przez Łukasza, ponieważ był zbyt mocno związany z tradycją żydowską; oszczerstwa uczonych w Piśmie (Mk 3,20-21 i 8,32-33) - ponieważ były zbyt obraźliwe w stosunku do Chrystusa<sup>18</sup>. Opowiadanie o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31-37) Mateusz zastąpił podsumowaniem cudotwórczej działalności Jezusa (Mt 15,29-31), a opowiadanie o uzdrowieniu niewidomego w Betsaidzie (Mk 8,22-26) - opowiadaniem o uzdrowieniu dwóch niewidomych (Mt 9,27-31)<sup>19</sup>.

Jeżeli jednak Łukasz usuwa ze swojego źródła, jakim był Mk, pewne teksty, to znaczy, że zasada jakoby ewangelisci wyłącznie dodawali teksty

<sup>14</sup> G. H. Holtzmann, *Die Synoptischen Evangelien: ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863.

<sup>15</sup> J. Weiss, *Das älteste Evangelium: ein Beitrag zum Verständnis des Marcusevangeliums und der ältesten evangelischen Ueberlieferung*, 1903.

<sup>16</sup> W. Bussmann, *Synoptische Studien: I. Zur Geschichtsquelle (1925), II. Zur Redenquelle (1929), III. Zu den Sonderquellen (1931)*.

<sup>17</sup> Por. K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, s. 8.

<sup>18</sup> Por. E. Osty, *L'Évangile selon saint Luc (Bibie de Jérusalem)*, Paris 1953, s. 11-14.

<sup>19</sup> Por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 8.



do swoich źródeł jest błędna, a w konsekwencji błędne jest założenie, że Mk musi być pierwszy, ponieważ jest najkrótszy.

## 1.2. Ogólne rozplanowanie Ewangelii synoptycznych

Mt i Łk mają zupełnie różne Ewangelie dziecięctwa, której nie ma Mk, natomiast od opisu działalności Jana Chrzciciela, którą Mk posiada, wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne zbudowane są bardzo podobnie. Według X. Léon-Dufour'a<sup>20</sup> trzej synoptycy przedstawiają fakty w czterech etapach: 1) Przygotowanie do działalności, 2) Działalność w Galilei, 3) Podróż do Jerozolimy, 4) Męka i Zmartwychwstanie. Podkreśla się, że w opisie wydarzeń wielkanocnych Mt i Łk są zgodne ze sobą aż do Mk 16,8 czyli do tekstu, który według niektórych egzegetów kończył Ewangelię w redakcji Markowej<sup>21</sup>.

### Kontrargument

Ogólne rozplanowanie Ewangelii synoptycznych nie musi wskazywać na pierwszeństwo Mk, każda z tych Ewangelii może być w tym aspekcie pierwszą. Problem w tym wypadku sprowadza się głównie do braku Ewangelii dziecięctwa w Mk oraz całkowicie różnej treści Ewangelii dziecięctwa w Mt i Łk. Farmer<sup>22</sup>, który Ewangelię Marka przesuwca na ostatnie miejsce, opuszczenie przez Marka opowiadania o dziecięctwie Jezusa tłumaczy tym, że we wcześniejszych Ewangeliach były one niezgodne ze sobą, oraz tym, że Marek chciał przystosować swoją Ewangelię do schematu mów apostołów zamieszczonych przez Łukasza w Dz (por. Dz 1,22). Jednak ta opinia nie wydaje nam się słuszną. Marek opuszcza Ewangelię dziecięctwa ze względu na koncepcję swojego dzieła, a mianowicie, że jest to świadectwo apostołów o Jezusie, jakiego poznali, a jednocześnie, że jest to „dobra nowina” Jezusa<sup>23</sup>. Ewangelia dziecięctwa nie mieściła się w takiej koncepcji.

Całkowicie różna treść Ewangelii dziecięctwa w Mt i Łk nie musi wynikać z tego, że Łukasz nie znał Mt, ale z pewnych założeń redakcyjnych. Należy zwrócić uwagę, że celem Ewangelii dziecięctwa w Mt jest

---

<sup>20</sup> X. Léon-Dufour, *Les Évangiles Synoptiques*, w: *Introduction a la Bible II*, Tournai 1959, s. 262.

<sup>21</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1969, s. 144.

<sup>22</sup> W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, New York 1964, s. 236.

<sup>23</sup> Por. A. Kowalczyk, *Próba wyjaśnienia różnic w kompozycji Mt - Mk*, „Studia Theologiae Varsoviensia”, 31(1993) z. 1, s. 77-116.

wykazanie, że już w dzieciństwie spełniały się na Jezusie prorocтва ST: każda z pięciu perykop tej sekcji wiąże się z jakimś proroctwem. Łukasz w swojej Ewangelii nie kładzie nacisku na spełnienie się prorocत्व ST w takim stopniu jak Mateusz. Druga sprawa: Mateusz czyni główną postacią Ewangelii dziecięctwa Józefa. Łukasz na pierwsze miejsce wysuwa Maryję. Poza tym Łukasz opowiadanie o wydarzeniach mesjańskich rozpoczyna od zwiastowania narodzin Jana Chrzciciela. Ewangelia dziecięctwa w Łk posiada strukturę logiczną: opowiadanie o Jezusie jest paralelne do opowiadania o Janie Chrzcicielu. Cechuje ją idea uniwersalizmu zbawienia, które Jezus przynosi. Wydaje się, że po prostu w takiej strukturze nie było już miejsca na teksty z Mateuszowej Ewangelii dziecięctwa.

### 1.3. Kolejność perykop

W niektórych fragmentach Ewangelii synoptycznych perykopy następują po sobie w tej samej kolejności we wszystkich trzech Ewangeliiach. Np. we fragmencie Mt 9,1-17 perykopy umieszczone są w kolejności zgodnej z Mk 2,1-22 oraz Łk 5,17-39. Ponownie tą samą kolejność perykop u trzech synoptyków odnajdujemy we fragmencie Mt 16,13-17,23; Mk 8,27-9,32; Łk 9,18-46 oraz w Mt 19,13-28; Mk 10,13-29; Łk 18,15-29; a także w Mt 22,41-23,12; Mk 12,35-40; Łk 20,41-47; Mt 24,1-22; Mk 13,1-20; Łk 21,5-24. Kilka niewielkich tego rodzaju fragmentów znajdujemy też w opowiadaniu o męce Jezusa.

Jednym z pierwszych, którzy w czasach nowożytnych zainteresowali się kolejnością perykop w Ewangeliiach synoptycznych był Lachmann (rok 1835)<sup>24</sup>. Doszedł on do wniosku, że różnice kolejności perykop między Mk a pozostałymi synoptykami są niewielkie, oraz że Mk wpłynął na kolejność perykop w Mt i Łk. Kilkadziesiąt lat później Burkitt<sup>25</sup> stwierdził, że jeśli kolejność perykop wszystkich trzech ewangelistów nie jest zgodna, to przynajmniej jeden z ewangelistów zgadza się z Markiem. Nigdy Mt i Łk nie są zgodni ze sobą w kolejności perykop przeciwko Mk. Zwolennicy pierwszeństwa Mk uznali ten fakt jako mocny argument na korzyść swojej hipotezy<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> C. Lachmann, *De Ordine Narrationum in Evangeliiis Synopticis*, w: *Studien und Kirchen* 1835, s. 570nn.

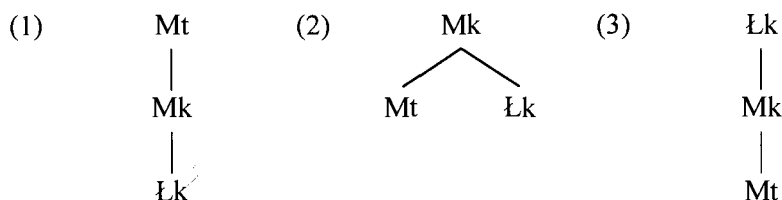
<sup>25</sup> F. C. Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission*, s. 36n.

<sup>26</sup> Np. F. Neirynck, *The Two-Sources Hypothesis*, w: *Interrelations of the Gospels*, ed. D. L. Dungan, Leuven 1990, s. 19-22.

## Kontrargument

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że w dużej części Mk, bo od 1,21 do 6,13 kolejność perykop jest inna niż w Mt.

Argument na podstawie kolejności perykop poddał krytyce Butler nazywając go „uczniowskim błędem”<sup>27</sup>. Według niego częściową zgodność w kolejności perykop w tradycji potrójnej można wyjaśnić na trzy różne sposoby; Mk nie musi być pierwszy, jest on po prostu ogniwem pośrednim między Mt a Łk. Schematycznie można tą zależność przedstawić następująco:



Trzecie rozwiązanie Butler wyklucza, tak więc pozostają dwa pierwsze, oba mają tę samą szansę prawdopodobieństwa.

#### 1.4. Język i styl w Mk

Argumentem na rzecz pierwszeństwa Mk jest według wielu biblistów prosty język tej Ewangelii. Marek zdania łączy zazwyczaj spójnikiem „kai”, a więc w sposób najprostszy. Często używa „praesens historicum”. W Łk „praesens historicum” nie występuje prawie wcale. Mateusz w tekstach paralelnych z Markiem często zamiast „praesens historicum” ma czas przeszły. Streeter<sup>28</sup> podkreśla, że Mk używa słów obraźliwych, które inni ewangelisci pomijają, pisze stylem niestarannym, zachowuje słówka aramejskie. Według Streetera między Mk a pozostałymi Ewangeliąmi synoptycznymi jest taka różnica jak między słowem mówionym a pisanym.

<sup>27</sup> B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of The Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951, s. 62-70.

<sup>28</sup> B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, s. 163.

## Kontrargument

Przeciwnicy pierwszeństwa Mk, np. Butler<sup>29</sup>, gorszy styl Marka wyjaśniają jego zależnością od ustnego nauczania Piotra. Nie zawsze jednak Marek ma w stosunku do Mt gorszy styl. W niektórych wypadkach Marek poprawia Mt. Poprawienie stylu Mateuszowego przez Marka widzimy wyraźnie np. w logionie Mt 10,39/Mk 8,35/Łk 17,33.

Mt 10,39	Mk 8,35
ho heu <u>o</u> n	hos gar ean the <u>ę</u>
te <u>n</u> psuche <u>n</u> autou	te <u>n</u> psuche <u>n</u> autou
	so <u>s</u> ai
apolesei aut <u>e</u> n,	apolesei aut <u>e</u> n,
kai ho apolesas te <u>n</u> psuchen autou heneken emou	hos d'an apolesei te <u>n</u> psuchen autou heneken emou
	kai tou euaggeliou
heurese <u>i</u> aut <u>e</u> n.	so <u>s</u> ei aut <u>e</u> n.

Użyte przez Mateusza w imiesłowie słówko „heurisko” – „znajduję” Marek zastępuje sformułowaniem „ean theę... sosai” – „chciałby... zbawić”, co niewątpliwie lepiej wyraża zawartą w logionie myśl. Tej samej zamiany słówek Marek dokonuje w zakończeniu wiersza. Warto zwrócić uwagę, że Łukasz w miejsce „heurisko” używa dwóch słówek: najpierw „dzęteo” – „szukam, staram się”, a następnie „dzogoneo” – „ratuję życie”.

Przeciwko pierwszeństwu Mk świadczy używana niekiedy przez niego terminologia, jest ona bowiem charakterystyczna dla późniejszego etapu tradycji synoptycznej. Butler<sup>30</sup> analizując Mk 1,14-15 i tekst paralelny Mt 4,17 podkreśla, że słownictwo Mateusza jest w tym przypadku archaiczne w stosunku do Mk. Wyrażenie „to euaggelion” (Mk 1,15) w sensie absolutnym weszło w użycie prawdopodobnie po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Wyrażenie „Ewangelia Boża” (Mk 1,14) spotykamy w 1 P 4,17 i sześć razy u Pawła i jest ono z pewnością późniejsze niż wyrażenie Mateuszowe „Ewangelia Królestwa” (Mt 4,23). Wzmianka o „wypełnieniu się czasu” (Mk 1,15), której nie ma Mt, przypomina podobną wzmiankę

<sup>29</sup> B. C. Butler, dz. cyt., s. 68-69.

<sup>30</sup> Tamże, s. 123-124.

w Ga 4,4; Ef 1,9; J 7,8; mamy ją także w Łk 21,24; Dz 9,23. Także wyrażenie „wierzyć w Ewangelię” (Mk 1,15) pasuje raczej do środowiska życiowego Kościoła przepowiadającego Ewangelię niż do środowiska Jezusa. Mateusz np. mówi o wierze w Jezusa (por. 18,6; 27,42).

Burney<sup>31</sup> zwraca uwagę na pewne logia w Mt i Łk mające formę paralelizmów antytetycznych, które u Mk zatraciły ten paralelizm ze względu na dołączony materiał. Większość biblistów przyjmujących teorię dwóch źródeł uważa, że Q jest starsze i bardziej oryginalne od Mk<sup>32</sup>. Wynika to z porównania obu tekstów. Dla wytłumaczenia występowania w Mt tekstów o charakterze bardziej archaicznym niż w Mk Parker<sup>33</sup> wprowadza dodatkowe (obok Q) źródło K wspólne dla Mt i Mk.

Archaiczność w stosunku do Mk tekstów Q, czyli tekstów wspólnych Mt i Łk, których nie ma w Mk, podważa tezę o oryginalności języka Marka i pierwszeństwie tej Ewangelii.

### 1.5. Porównanie treści niektórych perykop

Według zwolenników pierwszeństwa Mk w Ewangelii tej znajdują się fragmenty, których treść świadczy, że Ewangelia Marka jest pierwszą, gdyż fragmenty paralelne w pozostałych Ewangeliach synoptycznych są bardziej rozwinięte i teologicznie głębsze. Jako przykład podaje się wyznanie wiary przez Piotra na drodze do Cezarei Filipowej. W Mk 8,29 Piotr mówi: „Ty jesteś Mesjaszem”. Natomiast w Mt 16,16 wyznanie Piotra brzmi: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Jeżeli Marek znał Mt, to rzeczywiście może dziwić skrócenie formuły Mateuszowej, ale wydaje się, że Marek miał powód, aby tę formułę skrócić. Można z niej bowiem wywnioskować, że Piotr i apostołowie rozumieli w pełni, kim Jezus jest, co nie było prawdą. Marek, kładący mocny nacisk na sekret mesjański Jezusa, stara się poprzez skrócenie formuły uniknąć takiego nieporozumie-

<sup>31</sup> F.C. Burney, *The Poetry of our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*, Oxford 1925, s. 8.

<sup>32</sup> Np. F. C. Grant, *The Growth of the Gospels*, New York 1933, s. 129-131; J. Lambrecht, *Marcus interpretator. Stij en boodschap in Mc. 3,20-4,34*, Bruges-Utrecht 1969, s. 17; *Redaction et theology in Mk.IV*, w: *L'Évangile selon Mark*, red. M. Sabbe, s. 269-307; *Q Influence on Mark 8,34-9,1*, w: *Loggia. Le Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus*, red. J. Delobel, Leuven 1982, s. 277-304; *John and Jesus in Mark 1.1-15. Markan redaction of Q?*, NTS, 38(1992), s. 337-356; S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967, s. 363.

<sup>33</sup> K. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.

nia. Dodajmy, że Łukasz też nie zamieszcza formuły Mateuszowej, w Łk 9,20 wyznanie Piotra brzmi: „Za Mesjasza Bożego”.

### Kontrargument

Mamy też w Ewangeliach przykład odwrotny. Odpowiedź Jezusa mniej rozwiniętą u Mt niż u Mk podaje Rolland<sup>34</sup>. Znajduje się on w perykopie o uzdrowieniu córki kobiety kananejkiej (Mt 15,21-28 / Mk 7,24-30). W Mt Jezus na prośbę kobiety odpowiada: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom”. W Mk odpowiedź ta brzmi: „Pozwól wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom”. Wariant Mateuszowy jest według Rollanda bliższy środowisku palestyńskiemu, odzwierciedla najstarszą tradycję. Wariant Markowy wyraża tendencje uniwersalistyczne w Kościele charakterystyczne dla okresu późniejszego. Jest mało prawdopodobne, aby Mateusz usunął słowo „wpierw”, gdyby ono rzeczywiście było w jego źródle.

Również z porównania w Mt i Mk treści odpowiedzi Jezusa danej Piotrowi na pytanie: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?” (Mt 19,27) można wnioskować, że tekst Mt jest starszy. W Mt Jezus odpowiada: „I każdy, kto dla mego imienia opuści dom...”. W Mk 10,30 Jezus mówi o opuszczeniu domu itd. „z powodu Mnie i z powodu Ewangelii”. Tekst Mateuszowy dobrze oddaje semicki sposób myślenia, z kolei słowo „Ewangelia” jest charakterystyczne dla Mk i jest szczególnie często używane przez św. Pawła<sup>35</sup>.

Interesujący przykład „ulepszenia” tekstu Mateuszowego przez Marek w celu jego poprawnej interpretacji znajdujemy w opisie procesu przed Sanhedrynem. Fałszywi świadkowie zeznają według Mateusza, że Jezus powiedział: „Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować” (Mt 26,61). Zeznanie to u Mk ma następującą formę: „Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony” (Mk 14,58). Niewątpliwie wariant Mateuszowy jest bardziej oryginalny. Marek obawiając się, że czytelnik może źle zrozumieć intencje Chrystusa, zdanie to przeredaguje<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris 1984, s. 81.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 84.

## 2. Dodatkowe argumenty przeciwko pierwszeństwu Mk

Według Dungan<sup>37</sup> są dwa główne zarzuty przeciwko pierwszeństwu Mk: (1) pewne charakterystyczne cechy redakcyjne Marka nie występują ani w Mt ani w Łk; (2) charakterystyczne cechy języka Mateuszowego i Łukaszeowego występują w tekstach paralelnych w Mk.

Według Fraya<sup>38</sup> przeciwko pierwszeństwu Mk świadczy statystyka inwersji znajdujących się we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych. W podanej przez niego statystyce między Mt i Mk znajduje się 384 przypadki inwersji, między Mk i Łk znajduje się 348 przypadków inwersji, a między Łk a Mt 590 przypadków inwersji. Jeżeli do inwersji Mt-Mk dodamy inwersje Mk-Łk otrzymamy:  $384 + 348 = 732$ . Następnie, jeżeli od tej liczby odejmiemy inwersje Mt-Łk otrzymamy:  $732 - 590 = 142$ . Z tego wynika, że Mt i Łk razem mają 142 wspólne inwersje przeciwko Mk, czyli na każdego z nich przypada 71 inwersji wspólnych przeciwko Mk. W związku z tym według zasady statystycznej odnośnie przemian Mk nie może być uważany za pośrednika między Mt i Łk.

### Zakończenie

Widzimy, że na każdy argument na pierwszeństwo Mk oparty na danych literackich można znaleźć równie silny kontrargument. W sumie więc argumenty na pierwszeństwo Mk nie są przekonujące. Teoria wysuwająca Mk na pierwsze miejsce bez pomocniczego źródła Q, a także ze źródłem Q, w istocie zbudowana jest nie na danych literackich, lecz na założeniu, że pierwszą musi być Ewangelia najkrótsza. Jeżeli jednak przyjmujemy, że każdy ewangelista miał własną koncepcję dzieła, które pisał, miał własne tematy, które chciał rozwinąć i nieco własny obraz Jezusa, to założenie, że pierwsza Ewangelia musiała być najkrótsza, jest nie do przyjęcia. Ewangelisci nie czuli się zobowiązani włączać do swojego dzieła całego źródła. Najlepszym dowodem na to jest fakt, że kilka krótkich perykop Marka nie powtarza się w Mt, np.: o wypędzeniu demona z opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,23-28), o napływie ludzi do Jezusa i stosunku krewnych do Jezusa (Mk 3,20-21), przypowieść o ziarnie rosnącym własną siłą (Mk 4,26-29), perykopa o uzdrowieniu

---

<sup>37</sup> D. L. Dungan, *Response to Two-Source Hypothesis*, w: *The Interrelations of the Gospels*, ed. Dungan, Leuven 1990, s. 203-204.

<sup>38</sup> L. Fray, *Analyse ordinale des évangiles synoptiques*, Genève 1972, s. 201-202.

głuchoniemego (Mk 7, 32-36), o uzdrowieniu ślepego w Betsaidzie (Mk 8,22-26).

Natomiast przeciwko pierwszeństwu Mk mamy dosyć przekonujące argumenty literackie. Jeżeli Mk jest pierwszy, dlaczego w Mt i Lk nie powtarzają się charakterystyczne dla Mk cechy stylu i języka? Dlaczego w Mk spotykamy cechy charakterystyczne dla Mt i Lk? Nie bez znaczenia są też w tym wypadku dane analizy statystycznej inwersji w Ewangeliach synoptycznych.

### Summary

The scholars who accept priority of Mk base generally on five arguments: (1) near whole the material of Mk is found in Matt; (2) the composition of the synoptic gospels is very similar; (3) in some fragments of the synoptic gospels the order of the pericopes is the same, and where it is different, one of the synoptics accords with Mk; (4) the language and style in Mk is simple one; (5) the content of some pericopes. However against these arguments there are other arguments. Ad 1) Twenty-eight of Markan verses do not found in others synoptics. Ad 2) Similar composition of the synoptic gospels from the account of the baptism of Jesus not must point at the priority of Mk. It is probable that Mark removed two first chapters of the Matthean gospel because of account of the birth of Jesus did not fit to his conception of the gospel as the apostles' testimony about Jesus. Ad 3) The order of the pericopes in the synoptic gospels can be explained in three ways. Ad 4) There are fragments in Mk where Mark evidently corrected the Matthean text. Ad 5) There are in Mk some fragments more developed than in Matt, for example: Mk 7,24-30.

Against the priority of Mk shows the fact that some redactional characteristics of Mk did not found in Matt neither in Lk but the characteristics of the language of Matt and Lk are found in Mk.



KS. JACEK BRAMORSKI

## NAWRÓCENIE JAKO DROGA DO OJCA

Jubileusz jest czasem łaski i jako taki ma on charakter radosnego święta. Aby jednak radość ta była pełna i prawdziwa, musi wynikać z przebaczenia oraz nawrócenia. Jan Paweł II w liście *Tertio millennio adveniente* podkreśla, że „radość każdego Jubileuszu jest w szczególności sposobem radością z odpuszczenia win, radością nawrócenia”<sup>1</sup>. Wielki Jubileusz Roku 2000 jest więc przede wszystkim wezwaniem do wewnętrznej przemiany i dawania świadectwa o Chrystusie, Słowie Wcielonym, który jest epifanią Bożego miłosierdzia<sup>2</sup>. Okres jubileuszowy na nowo pozwala nam odczytać „znaki, jakimi posługuje się Boża pedagogia, aby nakłonić człowieka do nawrócenia i pokuty, które są początkiem i drogą jego odnowy oraz warunkiem odzyskania tego, czego o własnych siłach nie mógłby zdobyć: przyjaźni Boga, Jego łaski i życia nadprzyrodzonego – tego życia, które jako jedyne może zaspokoić najgłębsze pragnienie ludzkiego serca”<sup>3</sup>.

Spotkanie z Ojcem „bogaty w miłosierdzie” znajduje swój wyraz w znakach sakramentalnych, a szczególnie w sakramencie pokuty i pojednania. „Dzięki sakramentowi pokuty Rok Jubileuszowy powinien zatem być w szczególności sposobem rokiem wielkiego przebaczenia i pełnego pojednania”<sup>4</sup>. Czas Wielkiego Jubileuszu stanowi okazję do tego, aby chrześcijanie nie tylko na nowo podjęli refleksję nad tym sakramentem,

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente* (TMA), 32.

<sup>2</sup> Por. F. Szulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 101-116.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Incarnationis mysterium*, (IM), 2.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu. Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską*, (13 marca 1999), „Vita consecrata”, 1999 z. 12, s. 6.

ale również owocnie z niego korzystali jako z „drogi do Ojca”<sup>5</sup>, którego miłość jest zawsze większa od każdego ludzkiego grzechu. Chrystus, który „stał się naszym pojednaniem u Ojca” (por. Rz 5,11; Kol 1,20) objawia miłość, która jest „większa od grzechu, od słabości (...), stale gotowa dźwigać, przebaczać, stale gotowa wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka”<sup>6</sup>. Św. Tomasz z Akwinu nazywa ten aspekt miłości miłosierdziem i uważa, że przez nią objawia się szczególnie Boża wszechmoc<sup>7</sup>.

Ojciec Święty podkreśla, że „Rok Jubileuszowy, z całą wielością i harmonijną różnorodnością swoich treści i celów, zmierza przede wszystkim do nawrócenia serc, czyli *metanoi*, która stanowiła pierwszy motyw publicznego przepowiadania Jezusa w Ewangelii (por. Mk 1,15)”<sup>8</sup>. Głoszenie nawrócenia i ponowne odkrycie sakramentu pojednania jest szczególnie ważne we współczesnym społeczeństwie, które często zatracza podstawy etycznej wizji ludzkiej egzystencji. Jan Paweł II jest świadomy licznych, bolesnych i głębokich podziałów w dzisiejszym świecie. Wstrząsające są doświadczenia kończącego się XX wieku: pierwsza i druga wojna światowa, obozy koncentracyjne, łagry, straszliwe eksterminacje narodów dokonywane przez systemy totalitarne: faszyzm i komunizm. Dzisiaj zaś niepokój budzi szerząca się niewiara, sekularyzm, relatywizm etyczny, brak poszanowania dla ludzkiej godności i prawa do życia. Wszystkie te rozdarcia i zagrożenia mają swoją duchową przyczynę, którą w świetle wiary nazywamy grzechem. Jednak ten rozbity świat tęskni za pojednaniem. „Jednakże pojednanie nie może być mniej głębokie niż sam rozłam. Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech”<sup>9</sup>. Dlatego misją Kościoła zawsze była i jest „posługa jednania” (2Kor 5,18), która dociera do korzeni rozdarcia grzechowego, aby mocą Bożej miłości uzdrowić człowieka i przywrócić mu nadzieję. W tym świetle „Jubileusz jest nagłym wezwaniem do nawrócenia serca przez przemianę życia”<sup>10</sup>. Dla Jana Pawła II nawrócenie jako „droga do Ojca” stanowi centralny temat przygotowania do wejścia w trzecie tysiąclecie. Kościół zawsze akcentował tę prawdę w swoim na-

<sup>5</sup> Określenia tego używa Jan Paweł II w IM, 12.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, (RH), 9.

<sup>7</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 46, a 1, ad 3; I, q. 25, a. 3, ad 3.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu*, dz. cyt., s. 5.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* (RP), 3.

<sup>10</sup> IM, 12.

uczaniu, ale w czasie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 wezwanie do powrotu do domu miłosiernego Ojca staje się szczególnie aktualne<sup>11</sup>.

## 1. Dynamika nawrócenia: „szukać” i „pozwolić się znaleźć”

Boże miłosierdzie jest wyrazem ojcowskiej troski i objawia się najlepiej w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka. Ojciec Święty zauważa: „Bóg szuka człowieka z potrzeby swego ojcowskiego serca. Dlaczego szuka? Dlatego, że człowiek oddalił się od Boga, ukrył się przed Bogiem, tak jak Adam pośród drzew rajskiego ogrodu (por. Rdz 3, 8-10). Człowiek dał się sprowadzić na manowce przez nieprzyjaciela Boga (por. Rdz 3, 13). Szatan okłamał go, starając się mu wmówić, że on sam jest Bogiem, że może poznać tak jak Bóg dobro i zło, nie licząc się z Bożą wolą, że może po swojemu rządzić światem (por. Rdz 3, 5). Jeżeli Bóg szuka człowieka przez swojego Syna, to dlatego, ażeby go wyprowadzić z tych manowców, na które coraz bardziej schodził. «Wyprowadzić», to znaczy wytłumaczyć człowiekowi, że znajduje się na błędnych drogach, ale to znaczy także *przewyciężyć zło*, które rozpanoszyło się w dziejach człowieka. Właśnie to przewyciężenie zła nazywa się Odkupieniem”<sup>12</sup>.

Jednak wobec tego zbawczego, ojcowskiego „poszukiwania” współczesny człowiek nie zawsze pozwala się „odnaleźć”, gdyż nie chce uznać swojej grzeszności<sup>13</sup>. Papież Pius XII oświadczył, że „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”<sup>14</sup>. Podstawowym warunkiem otwarcia się na „szukającą” miłość Ojca jest nie tylko przyjęcie prawdy, że „istnieje grzech”, ale również, że „ja jestem grzesznikiem”. „Uznanie swego grzechu, co więcej – po głębszym spojrzeniu na własną osobowość – uznanie siebie grzesznikiem, zdolnym do popełnienia grzechu i skłonny do grze-

<sup>11</sup> Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca. Wokół chrześcijańskiej idei pojednania i pokuty*, Wrocław 1999, s. 11-21.

<sup>12</sup> TMA, 7.

<sup>13</sup> Por. W. Gubała, *Zanik poczucia grzechu*, „Homo Dei”, 54(1985), s. 177-182; J. Kowalski, *Przyczyny osłabienia poczucia grzechu we współczesnej społeczności chrześcijańskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 14(1986), s. 33-34.

<sup>14</sup> Pius XII, *Orędzie radiowe do Krajowego Kongresu Katechetycznego Stanów Zjednoczonych w Bostonie* (26 października 1946 r.), „Discorsi e Radiomessaggi”, VIII (1946), s. 288.

chu, jest konieczną zasadą powrotu do Boga”<sup>15</sup>. Psalmista woła: „Uznaję bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną. Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą” (Ps 51,5). Odkrycie tego w głębi własnego sumienia, które stanowi „najtajniejszy ośrodek i sanktuarium człowieka”<sup>16</sup>, prowadzi poprzez rzeczywistość nawrócenia i pokuty do doświadczenia wyzwalającej mocy Bożego przebaczenia<sup>17</sup>.

W takim ujęciu całe życie chrześcijańskie jest jakby nieustannym wracaniem do domu miłosiernego Ojca. Na tej drodze duchowego pielgrzymowania człowiek, mając świadomość tego, że jest „marnotrawnym synem”, ciągle na nowo odkrywa bezwarunkową miłość Boga, który go oczekuje. Podkreśla to Jan Paweł II: „Całe życie chrześcijańskie jest jakby wielkim *pielgrzymowaniem do domu Ojca*, którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka, a zwłaszcza do «syna marnotrawnego» (por. Łk 15,11-32), odkrywamy na nowo każdego dnia. To pielgrzymowanie angażuje wewnątrz osoby, rozszerza się na wspólnotę wierzących, aby ostatecznie ogarnąć całą ludzkość”<sup>18</sup>.

## 2. Postacie dramatu: ojciec i synowie

Ojciec Święty Jan Paweł II bardzo często w swych dokumentach podejmuje analizę przypowieści o miłosiernym ojcu z piętnastego rozdziału Ewangelii wg. św. Łukasza, gdyż stanowi ona klucz do zrozumienia chrześcijańskiej idei nawrócenia i pojednania.<sup>19</sup>

Jedną z najbardziej wymownych interpretacji tej ewangelicznej przypowieści jest znany obraz Rembrandta „Powrót syna marnotrawnego”. Syn, odziany w łachmany i rozpadające się buty, z ogoloną głową, klęcząc przed ojcem wtula twarz w jego szatę. Ojciec w czerwonym płaszczu z przymkniętymi oczami kładzie ręce na ramionach syna. Z mroku wyłaniają się zamyślane twarze świadków. Ale najbardziej niesamowite jest tam światło wypełniające nieopisanie delikatnym ciepłem całą scenę. Nie

<sup>15</sup> RP, 13.

<sup>16</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 16.

<sup>17</sup> Por. J. Nagórny, *Sakrament pokuty w kontekście miłosierdzia*, w: *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998, s. 211-215.

<sup>18</sup> TMA, 49.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, (DM) 5-6; RP, 5-6; TMA, 49-50; IM, 11.

pada ono z boku, ani z góry, ani z jakiegoś określonego, zewnętrznego punktu. Jego źródłem jest promieniujące oblicze ojca.

Sześćdziesięcioletni Rembrandt, którego bankructwo pogrążyło w nędzy, a śmierć żony i dzieci w samotności, namalował „Powrót syna marnotrawnego” w ostatnich miesiącach swojego życia. To ostatnie biblijne płótno Rembrandta jest rodzajem jego autoportretu – autoportretem duchowym, w którym autor nie przedstawia siebie w jednej tylko postaci, ale wyraża duchową pielgrzymkę swojego życia, drogę wewnętrznego dojrzewania poprzez postawy młodszego i starszego syna z przypowieści ku postawie ojca. Na tej drodze duchowego dojrzewania i nawrócenia, którą Rembrandt wyczytał w przypowieści o synu marnotrawnym i którą przeszedł we własnym życiu, może się odnaleźć chyba każdy z nas. Droga wiary, droga dojrzewania do odpowiedzialności i do prawdziwej miłości wiedzie przez etapy wyrażone w postaciach Łukaszej przypowieści: poprzez postawy synów ku byciu jak ojciec<sup>20</sup>.

Zatrzymajmy się najpierw w naszej refleksji na postawie młodszego syna. Jego dramat polega na tym, że będąc synem, chce uciec od ojca, chce wyprzeć się podobieństwa i roztrwonić dziedzictwo. Syn ten to poniekąd człowiek wszystkich czasów, począwszy od Adama, który po raz pierwszy utracił dziedzictwo łaski i sprawiedliwości pierwotnej<sup>21</sup>. Analogia zawarta w przypowieści z dóbr materialnych wyraźnie przesuwają się ku wnętrzu człowieka, ku najważniejszemu dobru, jakim jest godność syna w domu ojca. Sytuacja, w jakiej znalazł się młodszy syn, musiała mu uświadomić tę właśnie utraconą godność: „Iluż to najemników mego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę”. Pod powierzchnią tych słów kryje się cały dramat utraconej godności, świadomość zmarnowanego synostwa. I wtedy przychodzi decyzja: „Zabiorę się i pójdę do mego ojca i powiem mu: Ojcze zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie: już nie jestem godzien nazywać się twoim synem”. Są i w naszym życiu chwile, gdy podobna myśl przenika umysł. Kto nam podsuwa tę myśl? To Bóg, który w swej miłości nawet najbardziej zatwardziałego grzesznika przyciąga w przedziwny sposób do siebie. Łaska Boża może przybierać rozmaite formy, a wszystko po to, by nam powiedzieć: „Zatrzymaj się na chwilę, wejdź w siebie, porzuć na moment gorączkowy tryb życia, uczisz swoje wnętrza”. Ten, kto przyjmie tę łaskę, jest już w drodze do domu Oj-

<sup>20</sup> Por. H. J. M. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1995, s. 29-33.

<sup>21</sup> DM, 5.

ca. I choćby wracał z bardzo daleka, pewnego dnia stanie na progu i powie: „Ojczy, oto jestem”<sup>22</sup>.

Warto jednak zaważyć w naszej analizie również starszego syna i zestawić jego postawę z sylwetką młodszego. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dwaj synowie w przypowieści są od siebie tak bardzo różni: młodszy marnotrawny lekkoduch, starszy obowiązkowy i posłuszny. W gruncie rzeczy jednak są bardzo podobni. Obydwaj depczą miłość ojca, traktują go jak przedmiot, jako przeszkodę w realizacji siebie, własnej wolności i niezależności<sup>23</sup>. W prawie żydowskim podziału majątku dokonywano dopiero po śmierci ojca. Prośba ze strony młodszego syna o część majątku, która na niego przypada, skierowana do żyjącego jeszcze i dobrze się mającego ojca, była – delikatnie mówiąc – grubym nietaktem. Była wyrazem stosunku do ojca, który można by ująć w słowach: „Najwyższy czas, byś już umarł. Ty nie jesteś mi potrzebny, potrzebuje twojego majątku. Czy nie moglibyśmy uznać, że jesteś już martwy? Dla mnie już nie żyjesz, nie chcę byś żył, przeszkadzasz mi”. To najgłębsze z możliwych zranienie i wzgardzenie miłością ojca, zabicie go w swoim wnętrzu<sup>24</sup>.

Ale co czyni wobec takiej postawy brata starszy, wydawałoby się, że „porządny”, syn? Co czyni ten, któremu jako pierworodnemu należy się podwójna część dziedzictwa? Milczy. Nie mówi ani słowa, nie czyni nic, by odciąć się od inicjatywy brata. Przyjmuje swoją część. Nie przypadkiem, po powrocie młodszego brata, który stracił wszystko, ojciec powie starszemu: „wszystko moje do ciebie należy”. Starszy syn podpisuje się w milczeniu pod duchowym wyrokiem śmierci na ojca, depcze jego miłość w tym samym stopniu, co młodszy. Obydwaj myślą tylko o sobie – nie chcą ojca, chcą majątku. Grecki tekst Ewangelii wykorzystuje tu wymowną i wstrząsającą grę słów: *βίος* oznacza „majątek”, ale przede wszystkim oznacza „życie”<sup>25</sup>. Zdanie „podzielił więc majątek między nich” (Łk 15,12) można też rozumieć jako „podzielił więc dla nich życie”

---

<sup>22</sup> Por. G. Danneels, *Syn marnotrawny*, „Przegląd Katolicki”, 22-29.11.1992, s. 8-9.

<sup>23</sup> Por. K.H. Rengstorf, *Das evangelium nach Lukas*, Göttingen 1975, s. 183-187.

<sup>24</sup> Por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 198-199; H. L. Strach, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. 2, München 1978, s. 212-217.

<sup>25</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 96-97.

– oddał im swoje życie, dał im siebie, zgodził się na podeptanie przez nich jego miłości<sup>26</sup>.

Kolejną cechą podobieństwa pomiędzy dwoma braćmi jest ich bunt przed byciem dorosłym, przed dojrzewaniem, podejmowaniem odpowiedzialności, daniem siebie. Obydwaj upatrują szczęścia w nieustającej zabawie, w byciu wiecznym dzieckiem. Młodszy realizuje swe pragnienia odchodząc do krainy zabawy i marzeń. Okazuje się ona szybko krainą iluzji, krainą, w której tęsknota do beztroskiej zabawy, zdająca się początkowo spełniać, szybko zmienia się w dalekie od spełnienia marzenie o pożywieniu się strąkami świń. Jakże wyraźnie uwidacznia się tu degradacja człowieczeństwa i synostwa, które zniża się do poziomu świńi.

Starszy syn zostaje w domu. Ale kiedy młodszy zostaje przyjęty przez ojca, wewnętrzna postawa starszego zostaje zdemaskowana. On również marzy o zabawie, o tym, by przy pieczonym koźlęciu zabawić się z przyjaciółmi. Nie pracuje dla ojca; tym co trzyma go w domu jest nadzieja przyszłej zabawy i beztroski, nadzieja nagrody za cierpliwość raczej niż za wierność. Święto z okazji powrotu jego brata nie jest zabawą o jakiej marzył, nie jest jego zabawą, dlatego nie chce wejść. Starszy syn nie potrafi dzielić radości swego brata i radości ojca. W nawiązaniu do tego aspektu przypowieści Jan Paweł II w bulli *Incarnationis mysterium* podkreśla: „Niech w ciągu tego Roku Jubileuszowego nikt nie uchyla się od spotkania z Ojcem. Niech nie postępuje jak starszy brat z ewangelicznej przypowieści, który nie chce wejść do domu, by świętować razem z innymi (por. Łk 15,25-30). Radość przebaczenia winna być silniejsza i większa od wszelkich uraz”<sup>27</sup>.

Powyższe postawy obu braci ukazują, że istotą każdego grzechu jest nie tylko wzgardzenie miłością Ojca, zranienie Go, zabicie w sobie Jego obecności i zerwanie z Nim wewnętrznej więzi<sup>28</sup>. Grzech polega również na odrzuceniu powołania do podejmowania odpowiedzialności za innych, powołania do dojrzałej miłości umiejacej bezinteresownie dawać siebie. Jest on wyborem zabawy, ucieczki do krainy iluzji, a odrzuceniem rzeczywistości, która jest domem Ojca, miejscem, w którym mamy wzrastać i dojrzewać.

<sup>26</sup> Por. J. Kaczmarek, *Dojrzewać do prawdziwego ojcostwa*, Rzym 1999, mps, s. 2-3.

<sup>27</sup> IM, 11.

<sup>28</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia wg. Św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 262-265; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1977, s. 308-312.

### 3. Odkrycie ludzkiego „ethosu”

„Dom Ojca” jest naszym „ethosem”. Greckie słowo „ethos” ma wiele znaczeń. Miedzy innymi wskazuje ono na miejsce, w którym roślina może rozwijać się bez przeszkód, może żyć, przynosić owoc. „Ethos” to tyle co „środowisko”, „domostwo”, pole życia wszelkiej istoty żywej<sup>29</sup>. Aby istota żywa mogła przynosić „swoją owoc”, musi wpiery znaleźć sobie właściwy „ethos”. Coś podobnego dzieje się z człowiekiem. Człowiek, aby żyć, rozwijać się i być sobą, także potrzebuje „ethosu”. Ale „ethos” człowieka jest szczególny. Wytwarzają go nie tylko powietrze, ziemia, woda, pożywienie, lecz przede wszystkim świat wartości duchowych. Dlatego „ethos” wyznacza miłość, sprawiedliwość, wolność oparta na prawdzie czyli na właściwym odczytaniu tego, do czego wzywa nas Bóg. To jest „dom Ojca”, środowisko i przestrzeń naszego ciągłego „bycia i stawania się” ludźmi. Człowiek bowiem jest z natury istotą etyczną, to znaczy kimś, dla którego problem „ethosu” jest zarazem problemem własnego bytu. Jeśli odkryje, gdzie, wśród jakich wartości jest jego „ethos”, może „przynieść owoc obfity” (por. J 15,2). Człowiek o tyle może być szczęśliwy, o ile jest zdolny przyjąć wymagania, jakie stawia mu jego człowieczeństwo, jego ludzka godność, wymagania, jakie stawia mu Bóg. Jeżeli zaś sprzeniewierzy się temu, jak marnotrawni synowie, będzie żył jak istota obca samej sobie<sup>30</sup>. Droga nawrócenia jest nieustannym zmierzaniem do „domu Ojca”, do tego, co określiliśmy jako nasz „ethos”. Więcej, jest dążeniem do tego, by wiernie trwać, bronić i twórczo realizować przesłanie ludzkiego „ethosu”.

Powrót do „domu Ojca”, do naszego „ethosu”, dokonuje się w Kościele, w sakramencie pojednania. Bóg zechciał, aby w ekonomii zbawienia Kościół był *universale sacramentum salutis*. Sobór Watykański II naucza, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem”<sup>31</sup>. Z ustanowienia Chrystusa odpuszczenie grzechów i powrót do przyjaźni z Bogiem dokonują się za pośrednictwem Kościoła w sakramencie pokuty: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,19). Nie wystarczy zatem wyruszyć tylko w drogę powrotną do „domu Ojca”. Jesteśmy wezwani, by wyznaczyć

<sup>29</sup> Por. H. Juros, *Etos*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, s. 159-160.

<sup>30</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52-53.

<sup>31</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 1.



nasz grzech w sakramencie pokuty. Ojciec chce nas usłyszeć. Nie po to, by ukarać, ale by nas wyzwolić. Syn marnotrawny stwierdza: „Pójdę do mego ojca i powiem mu: Ojcze zgrzeszyłem...” Pokorne „powiem mu” jest już zapowiedzią uwolnienia. Psychologiczne prawo, iż każda wina domaga się wyznania, bardzo dobitnie wyraża Fiodor Dostojewski w *Zbrodni i karze*. Raskolnikow odczuwa przedziwny zamęt. Jakiś ciężar przygniata mu serce. Pograżony wraz ze swą zbrodnią w straszliwym osamotnieniu, chce porozmawiać. Wyznaje więc Sonii: „Zgrzeszyłem”. I zaczyna na nowo oddychać. Ale nie zaznaje jeszcze pełnego uwolnienia. Sonia mówi: „Idź na rozstaje, pokłoń się ludziom, ucałuj ziemię, ponieważ popełniłeś grzech wobec niej, i głośno powiedz całemu światu: jestem za-bójcą”<sup>32</sup>.

Ten, kto zgrzeszył, chce z tego wyjść. A wyjście jest tylko jedno: wypowiedzieć to, co mu leży na sercu, przed tym, kto go wysłucha i wyrwie z osamotnienia. Tylko Bogu znana jest rzesza mężczyzn i kobiet oswobodzonych z cierpień, z udręki sumienia, ponieważ mogli wyznać swój grzech w sakramencie spowiedzi świętej. To nie dlatego grzesznik jest smutny, że ma wyznać swój grzech. Właśnie gdyby nie mógł tego uczynić, popadłby w rozpacz. Jan Paweł II, nawiązując do słów św. Augustyna, stwierdza: „Dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz”<sup>33</sup>.

#### 4. Pytanie o tożsamość: sługa czy syn?

Jest jeszcze inna wewnętrzna postawa, która łączy braci z przypowieści. Obu można nazwać „synami marnotrawnymi”. Na czym polega ich „marnotrawność”? Chyba w istocie na tym, że obaj nie wierzyli w swoje synostwo, a co za tym idzie – nie chcieli odczytać prawdy o ojcostwie swego ojca. Można się zagubić daleko od domu i można się zagubić w samym domu. Obaj zatracili świadomość swego synostwa, zastępując ją serwilizmem. Młodszy wracał do domu, aby być sługą: „uczyn mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15,19). Starszy natomiast cały czas uważał siebie za sługę: „tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twego rozkazu” (Łk 15,29). Obaj nie myśleli o sobie jako o synach lecz jako o sługach. A przecież chrześcijaństwo nie jest religią serwilizmu, ale „przybrania za synów” (por. Rz 8,15). Być uczniem Chrystusa oznacza więc uwierzyć, że Bóg jest Ojcem wychodzącym naprzeciw, który pierw-

<sup>32</sup> Por. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1955, s. 413-417.

<sup>33</sup> RP, 31.

szy „rzuca się na szyję”, aby wyrażając prawdę o swoim ojcostwie, przywrócić nam oblicze synów<sup>34</sup>.

Świat współczesny próbuje zaprowadzić na ziemi „braterstwo bez ojca”, bez odniesienia do Boga, który jest jedynym źródłem prawdziwej jedności międzyludzkiej<sup>35</sup>. Nie przeżywając świadomie jedności synowskiej z Bogiem, ludzie nie potrafią pozostawać we właściwym i pełnym braterstwie pomiędzy sobą. Symbolem tego jest biblijna wieża Babel (por. Rdz 11, 1-9). Mamy tu do czynienia z paradoksem: właśnie przy budowie znaku jedności (miasto i wieża) zostają pomieszane języki ludzi, którzy rozpraszają się po całej ziemi. Jeśli człowiek czyni znakiem i gwarancją jedności międzyludzkiej jedynie dzieło swoich rąk, a zapomina o działaniu Boga, efektem jest jeszcze większy podział i rozproszenie. Jan Paweł II, analizując postawę ludzi z Babel, stwierdza: „Skoncentrowali się na horyzontalnym wymiarze pracy i życia społecznego, nie dbając o wymiar wertykalny, który by ich zakorzenił w Bogu, ich Stwórcy i Panu, i skierował do Niego, jako ostatecznego celu drogi”<sup>36</sup>. W tym tkwi również źródło współczesnych „wież Babel” obecnych w naszym życiu rodzinnym, społecznym, politycznym i kulturalnym. Absolutyzując samego siebie i odcinając się od życiodajnej miłości Boga, człowiek staje się niezdolny do realizowania swego powołania w budowaniu „communio personarum”. Opowieść o wieży Babel wyraża prawdę, że ludzie, pragnąc jedności, nie są w stanie budować jej właściwie, gdyż stawiają tylko na siebie, chcą stworzyć „communio” na „swoją obraz i podobieństwo”, zapominając, że prawdziwym pierwowzorem jedności jest tylko Bóg<sup>37</sup>.

Brak wiary w to, że jesteśmy dziećmi Bożymi, nie tylko łączy się z nieumiejętnością dostrzeżenia tego, że Bóg jest Ojcem, ale również z nieuznawaniem brata w bracie. Zwróćmy uwagę, że bracia odczytując samych siebie w charakterze sług, nie potrafią przeżywać właściwie swego braterstwa. Świadczą o tym słowa starszego brata skierowane do Ojca: „skoro jednak wrócił ten syn twój”. On nawet nie jest w stanie nazwać swego brata bratem. Traktuje go jako „współslugę”, rywala, który zagraża jego pozycji w domu, z którym prawdopodobnie znów będzie musiał dzielić się majątkiem. Ojciec delikatnie zwraca mu na to uwagę podkreślając prawdę o braterstwie: „A trzeba się weselić i cieszyć się z tego, że

<sup>34</sup> Por. M.I. Rupnik, *Gli si gettò al collo*, Roma 1997, s. 26-27.

<sup>35</sup> Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 620-628.

<sup>36</sup> RP, 13.

<sup>37</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 35-40.

ten brat twój był umarły, a znów ożył; zginął, a odnalazł się”(por. Łk 15,30-32).

Ojciec Święty mocno akcentuje wymiar pojednania międzyludzkiego: „Bóg, któremu jesteśmy wdzięczni za to, że pojednał nas ze Sobą, lub z którym mamy nadzieję się pojednać, jest naszym Ojcem: Ojcem moim, Ojcem wszystkich wierzących, Ojcem wszystkich ludzi. Dlatego pojednanie z Bogiem wymaga pojednania z braćmi i wiąże się z nim; kto nie pojednał się z braćmi, nie może uzyskać Bożego przebaczenia, jak nauczył nas Jezus w najdoskonalszej modlitwie Ojcie nasz: «Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom». Sakrament pokuty zakłada istnienie braterskiej miłości – ofiarnej, szlachetnej, czynnej – i powinien ją podsycać”<sup>38</sup>.

Wiara w ojcostwo Boże jest możliwa tylko przez miłość, a miłość może zaistnieć jedynie wówczas, kiedy doświadczymy „bycia synami”; tego, że jesteśmy kochani. Złamane, pełne skruchy serce syna doznaje przebaczenia i odtąd już wie, że jest kochane. Trzeba zostać dotkniętym przez miłość, aby prawdziwie pokochać. Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice stwierdza: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>39</sup>. Bez miłości mamy do czynienia tylko z jakąś paradoksalną „ateistyczną wiarą”, która nie potrafi „przekroczyć” ciasnego kręgu serwilistycznych praw i obowiązków, prowadząc w rezultacie do postawy niekończących się pretensji („mnie się to należy, bo czynię to, co powinienem”). Czasem jakieś trudne doświadczenie życiowe, a nawet kryzys, może stać się dla nas impulsem do przekroczenia mentalności sługi i wejścia w przestrzeń „promieniowania Bożego ojcostwa”, które czyni z nas synów zdolnych do miłości. Trzeba nieraz „przegrać” po ludzku, żeby „wygrać” z Chrystusem. Zmartwychwstanie ukazuje sens Krzyża. Tak jest w porządku teologicznym, ale również w porządku egzystencjalnym. Misterium Zmartwychwstania pozwala bowiem spojrzeć na minione doświadczenia życiowe, naznaczone cierpieniem i słabością, w nowym świetle wiary, która nadaje im sens. Krzyż jawi się więc jako zwycięstwo Bożej miłości w człowieku zranionym grzechem. Jan Paweł II pisze: „O czym więc mówi do nas ów krzyż Chrystusa? (...) Mówi i nie przestaje mówić o Bogu-Ojcu, który jest bezwzględnie wierny swojej odwiecznej

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu*, dz. cyt., s. 6.

<sup>39</sup> RH, 10.

miłości do człowieka. O Bogu, który tak umiłował świat – a więc człowieka w świecie – „że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy „zobaczyć Ojca” (por. J 14,9), to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od jakiegokolwiek zła, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość, to znaczy uwierzyć w miłosierdzie. (...) Krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Boga nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejzych ran ziemskiej egzystencji człowieka<sup>40</sup>.

## 5. By być „jak Ojciec”

Centralną postacią przypowieści jest ojciec. Piękno jego postawy uwidacznia się szczególnie w scenie powitania. „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec, wzruszył się głęboko, wybiegł naprzeciw, rzucił mu się na szyję i ucałował go”. Ojciec jest wierny swojemu ojcostwu, a przez to jest wierny synowi, pomimo jego niewierności. Radość ojca wynika ze świadomości, że w powracającym synu zostało ocalone zasadnicze dobro – dobro człowieczeństwa. Wprawdzie zmarnował majątek, ale człowieczeństwo ocalało. Co więcej – zostało ono odnalezione jakby na nowo. I w tym momencie odsłania się podstawowa prawda – przecież synowie marnotrawni, zarówno młodszy jak i starszy, nie przestali być rzeczywistymi synami swego ojca. Wprawdzie nie potrafili tego odczytać, przyjąć i zaakceptować, ale mimo to byli synami. Cała postawa ojca jest wezwaniem, aby synowie powrócili do prawdy o samych sobie. Miłość ojca zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany. Ojciec chce bowiem ciągle nas podnosić i wydobywać dobro spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku<sup>41</sup>.

Najgłębszym przesłaniem chrześcijańskiego „ethosu” jest wezwanie do tego, abyśmy „byli doskonali, jak doskonały jest Ojciec nasz Niebieski” (por. Mt 5,48). Nawrócenie nie jest więc tylko powracaniem do „domu Ojca”. Polega również na stawianiu się jak ojciec, który zostaje w domu, by czekać na swoje powracające dzieci, by na nie wyglądać, wybiec im naprzeciw, rzucić się im na szyję, ucałować je i przyjąć do domu w imie-

<sup>40</sup> DM, 7-8.

<sup>41</sup> Tamże, 6.

niu Ojca niebieskiego i tak jak tylko On potrafi przyjąć. Ofiarowana synowi piękna suknia, pierścieni i uczta są symbolami nowego życia pełnego radości, które staje się udziałem człowieka wyzwolonego z „jarzma grzechu i śmierci”, powracającego do Boga oraz na łono rodziny, jaką jest Kościół<sup>42</sup>. Patrząc na nasze życie, dostrzegamy w nim zarówno postawę młodszego, jak i starszego syna z przypowieści. Istotne jest jednak, abyśmy pamiętali, że ostatecznie jesteśmy powołani do tego, aby być jak ojciec. Nieustanne, bolesne dorastanie do duchowego ojcostwa jest integralnym elementem procesu nawrócenia, w którym rozpoznajemy najgłębszy sens naszego życia.

Papież Jan Paweł II, w homilii wygłoszonej w czerwcu 1999 roku w Sopocie, wspaniale ukazał tę duchową drogę chrześcijanina: „«Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48). W przededniu trzeciego milenium z nową siłą brzmią te słowa zapisane przez świętego Mateusza. Streszczają one naukę ośmiu błogosławieństw, wyrażając zarazem całą pełnię powołania człowieka. Być doskonałym na miarę Boga! Być podobnie jak Bóg wielkim w miłości, bo «On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych» (Mt 5, 45). Dotykamy w tym miejscu tajemnicy człowieka stworzonego na podobieństwo Boga, to znaczy zdolnego do miłowania i przyjmowania daru miłości. To pierwotne powołanie człowieka zostało przez Stwórcę wpisane w ludzką naturę i sprawia, że każdy człowiek szuka miłości, choć czasem czyni to, wybierając zło grzechu, które stwarza pozory dobra. Szuka miłości, bo w głębi serca wie, że tylko miłość może uczynić go szczęśliwym. Często jednak szuka człowiek tego szczęścia po omacku. Szuka go w przyjemnościach, dobrach materialnych i w tym, co jest ziemskie i przemijające. «Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło» (Rdz 3, 5) – usłyszał Adam w raju. Tak powiedział mu wróg Boga – szatan, któremu on zaufał. Jak bolesna jednak dla człowieka okazała się ta droga szukania szczęścia bez Boga! Jak szybko doświadczył on ciemności grzechu i dramatu śmierci. Zawsze bowiem, gdy człowiek oddala się od Boga, doznaje w konsekwencji wielkiego rozczarowania, któremu towarzyszy lęk. A jest tak dlatego, że w wyniku oddalania się od Boga człowiek zostaje sam i zaczyna odczuwać bolesną samotność, czuje się zagubiony. Lecz z tego lęku wyłania się w końcu poszukiwanie Stwórcy, gdyż nic nie potrafi zaspościć owego głodu Boga tkwiącego w człowieku»<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Por. A. Młotek, *Powrót do Ojca*, dz. cyt., s. 20.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Sopocie*, 5.06.1999.

Przypowieść Jezusa nie mówi o dalszych losach starszego i młodszego syna. Jest literacką prowokacją z otwartym zakończeniem (jak norwidowski wielokropek). Co wydarzyło się dalej? Na to odpowiedzieć musi każdy z nas swoim życiem.

„Ujrzał go jego ojciec...” Jubileusz to czas, w którym pozwalamy się ogarnąć spojrzeniu Ojca. Jego miłosierne oczy nie patrzą na to, kim jesteśmy albo kim byliśmy, ale na to kim będziemy. Patrzą z nadzieją.

### Sommario

La gioia del Grande Giubileo è una gioia della conversione. In questa prospettiva giubilare tutta la vita cristiana si presenta come un grande pellegrinaggio verso la „casa del Padre”, di cui si riscopre l’amore incondizionato per ogni uomo, ed in particolare per il „figlio perduto”. La conversione cristiana si rivela come il „cammino verso il Padre”. Il testo di Luca 15,11-32 si potrebbe definire il „vangelo della conversione”: esso aiuta a scoprire il volto del Padre che ci fa liberi. Il brano viene comunemente chiamato „la parabola del figliol prodigo”, ma con maggiore proprietà dovrebbe essere intitolato „la parabola del padre misericordioso”. I veri protagonisti non sono i figli, ma è il padre, verso il quale i due figli convergono. La vera conversione consiste nel cammino che il figlio più giovane fa verso il padre e nell’invito alla misericordia che il padre fa al figlio maggiore.

KS. TOMASZ FRYMARK

## KWALIFIKACJA ŚMIERCI POLSKICH KAPŁANÓW Z WOLNEGO MIASTA GDAŃSKA W ŚWIETLE PRAWA KANONIZACYJNEGO

### Wstęp

Kwestia prześladowań chrześcijan jest zjawiskiem nierozdzielnie związanym z historią Kościoła<sup>1</sup>.

Sobór Watykański II, mówiąc o środkach prowadzących do świętości, wskazał między innymi na męczeństwo: „Skoro Jezus Syn Boży, ukazał nam swoją miłość, dając swe życie za nas, nikt nie posiada większej miłości od tego, kto życie swoje daje za Niego i za swych braci (por. 1 J 3,16; J 15,14). Otóż do dania tego najwyższego świadectwa miłości wobec wszystkich, a zwłaszcza wobec prześladowców, powołani zostali niektórzy chrześcijanie już od samego początku i zawsze będą powołani”<sup>2</sup>. Kościół, określając pojęcie męczeństwa, nazwał je „najwyższym świadectwem miłości” i „darem szczególnym”<sup>3</sup>. Męczeństwo zawsze było uważane za prawdziwy przywilej i łaskę wybrania<sup>4</sup>. Sobór przypomniał

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 37, „L'Osservatore Romano”, 15(1954) nr 12, s. 16-17; H. Misztal, *Komentarz do Konstytucji Apostolskiej «Divinus perfectionis Magister»*, Lublin 1987, s. 35-38; *New Catholic Encyclopedia*, t. IX, Washington 1967, (reprint 1981), s. 312-318.

<sup>2</sup> *Lumen Gentium*, 42, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 147.

<sup>3</sup> Tamże, s. 147.

<sup>4</sup> P. P. Verbraken, *Narodziny i wzrost Kościoła*, Katowice 1988, s. 58.

również, iż jest ono związane na stałe z Kościołem, jest zjawiskiem nieprzemijającym, ponieważ realizowało się w nim od początku i będzie istniało nadal. Można powiedzieć, że męczeństwo należy do istoty Kościoła.

Rozumienie pojęcia męczeństwa jest bardzo bogate, co widać na przestrzeni wieków: od pojmowania go jako chrztu krwi<sup>5</sup>, jako przejawu cnoty męstwa, jako manifestacji chrześcijanina w aspekcie eschatologicznym<sup>6</sup>, aż do rozumienia go jako najwyższego świadectwa miłości<sup>7</sup>.

Postacie męczenników ukazywały się na przestrzeni całej historii Kościoła. Również czasy nam współczesne posiadają swoich męczenników, o czym mówił papież Jan Paweł II podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny: „kulturę europejską tworzyli męczennicy trzech pierwszych stuleci. Tworzyli ją także męczennicy na wschód od nas w ostatnich dziesięcioleciach i u nas w ostatnich dziesięcioleciach...”<sup>8</sup>.

W dniu 26 stycznia 1992 roku rozpoczęto nie mający równego sobie w całej historii Kościoła w Polsce Proces Kanonizacyjny bł. Michała Kozala wraz z Towarzyszami Męczeństwa, którzy ponieśli śmierć z rąk niemieckiego okupanta w czasie II wojny światowej. Wątek gdański, wśród pozostałych spraw rozpatrywanych w tym procesie, jest jednym z ciekawszych i bardziej intrygujących, a to ze względu na fakt, iż pierwsze symptomy nadchodzącego prześladowania Kościoła wystąpiły właśnie na tej ziemi i to jeszcze na kilka lat przed wybuchem wojny, a nieugięta postawa gdańskich kapłanów – duszpasterzy Polonii stosunkowo wcześniej wydobyla na światło dzienne prawdziwe motywy funkcjonowania systemu nazistowskiego.

Celem artykułu, oprócz ukazania prześladowań, jakie dotknęły wielu duchownych Wolnego Miasta Gdańska, przyprawiając ich nawet o utratę życia, będzie przybliżenie wymogów prawno-kanonicznych, na podstawie których można z całej grupy prześladowanych w Wolnym Mieście Gdańsku wyróżnić śmierć trzech gdańskich kapłanów, jako noszącą znamiona męczeństwa w rozumieniu prawa kanonizacyjnego<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 7(1979), s. 59-62.

<sup>6</sup> Por. A. Kubiś, *Z teologii męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 79(1987) nr 3, s. 464-465.

<sup>7</sup> *Lumen Gentium*, nr 42.

<sup>8</sup> *Papieskie przemówienie we Włocławku z dnia 7 czerwca 1991 roku*, w.: *Ducha nie gaście. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991*, red. A. Dębiński, Paryż 1991, s. 218.

<sup>9</sup> Po wybuchu II wojny światowej Wolne Miasto Gdańsk włączone zostało do utworzonej Prowincji Gdańsk-Prusy Zachodnie, niemniej terenem moich



Istotną jest tu następująca kwestia. Otóż w procesie dowodzenia męczeństwa bierze się pod uwagę fakty – historyczny i prawny. Na fakt prawno-kanoniczny męczeństwa składają się następujące elementy konstytutywne: męczennik, prześladowca, śmierć oraz przyczyna śmierci. Można tu wyróżnić śmierć jako element materialny, a przyjęcie śmierci jako element moralny. Elementy personalne stanowią tutaj osoby męczennika i prześladowcy<sup>10</sup>.

Osoba, która jest uznawana za męczennika, powinna w sposób aktualny, habitualny czy też domyślny akceptować zadawaną jej śmierć. Akceptacja taka „powinna być aktem ludzkim, tj. wolnym od przymusu (...), winna być ponadto wytrwała i cierpliwa na wzór Chrystusa ukrzyżowanego”<sup>11</sup>.

Materiał źródłowy dotyczący życia i męczeństwa księży: Franciszka Rogaczewskiego, Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego jest niestety bardzo fragmentaryczny i niepełny, stąd jestem niezmiernie wdzięczny księżom: Ireneuszowi Stożyńskiemu, Pawłowi Jakimcio oraz Jarosławowi Piotrowskiemu za umożliwienie mi dotarcia do niektórych zeznań świadków życia gdańskich kapłanów – męczenników.

## 1. Prezentacja prześladowcy i prześladowanych kapłanów

Od samego początku z faktem męczeństwa jest nierozdzielnie związana figura prześladowcy. W osobie prześladowcy zwykliśmy postrzegać tyrana, który poprzez swoje działania wynikające z nienawiści do wiary chrześcijańskiej lub też do cnót z niej wypływających przyczynił się, bezpośrednio albo tylko okazjonalnie, do śmierci męczennika<sup>12</sup>. Wskazanie oprócz osoby męczennika również osoby prześladowcy jest warunkiem orzeczenia o fakcie męczeństwa za wiarę. Podobnie osoba męczennika i jego przygotowanie do śmierci męczeńskiej wymaga dokładnych studiów.

Zechciejmy przyjrzeć się bliżej tym kwestiom na płaszczyźnie określonej naszym tematem.

---

zainteresowań pozostaje jedynie teren Wolnego Miasta i to w szczególnej mierze w najbardziej znamienym okresie od 1933-1940 roku.

<sup>10</sup> H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 47.

<sup>11</sup> Tamże, s. 52.

<sup>12</sup> Por. H. Misztal, *Martyrium - aspekt historyczno-prawny*, „Ateneum Kapłańskie”, 79(1987) nr 3, s. 477.

### 1.1. Prześladowca i prześladowany w świetle przepisów prawa kanonizacyjnego

Aby można było uznać męczeństwo w sensie prawno-kanonicznym, musi istnieć prześladowca, który będąc osobą fizyczną lub prawną, działa jako przyczyna zadająca śmierć<sup>13</sup>. W starożytności chrześcijańskiej przez pojęcie prześladowcy najczęściej określano władzę świecką, tj. cesarzy rzymskich, urzędników państwowych wydających wyroki, a także bezpośrednich wykonawców tych wyroków. Działanie prześladowcy wyływało z nienawiści do wiary w Chrystusa i jej owoców, czyli cnót. Benedykt XIV przejął, a następnie udoskonalił ówczesne pojęcie prześladowcy<sup>14</sup>. Prześladowców dostrzegał nie tylko wśród pogańskich władców, zaliczył do nich także chrześcijan – w szczególności schizmatyków oraz heretyków, o ile uczestniczyli w egzekwowaniu kary z nienawiści do wiary. Papież określił następujące elementy osoby prześladowcy: „prześladowca powinien być osobą różną od męczennika, powinien być przyczyną determinującą śmierć oraz powinien wymierzyć karę z nienawiści do wiary lub do jakiejś cnoty chrześcijańskiej”<sup>15</sup>.

Wielce istotnym okazało się określenie prześladowcy jako kogoś różnego od osoby męczennika. W takim bowiem rozumieniu nie są męczennikami ci, którzy mieli jedynie pragnienie męczeństwa lub poświęcili całe swoje życie praktykowaniu cnót chrześcijańskich czy ćwiczeniom zakonnym, ascetycznym, które poprzez swoją surowość mogły przyspieszyć śmierć.

Drugą cechą, jaka określa osobę prześladowcy, jest fakt, iż stanowi ona przyczynę sprawczą śmierci – bezpośrednią lub tylko okazjonalną. W przypadku św. Apolonii, która rzuciła się w ogień, aby uniknąć hańby, mamy do czynienia z przyczyną okazjonalną. Zdarzało się bowiem, że chrześcijanin wybierał śmierć w celu uniknięcia zaparcia się wiary lub popełnienia grzechu ciężkiego, chociaż prześladowca mógłby nie wykonać wyroku<sup>16</sup>. Benedykt XIV twierdzi, iż w tego rodzaju przypadkach, gdzie męczeństwo zrealizowane zostaje nie według prawideł zwyczajnych lecz nadzwyczajnych, posiada przyczynę w Bożej podpowiedzi. Jednakże ze

<sup>13</sup> Tamże, s. 47.

<sup>14</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław-Rzym 1992, s. 63-64; *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, t. XI, dz. cyt., s. 146-151.

<sup>15</sup> H. Fros, *Święci doby współczesnej 1939-1989*, Kraków 1990 s. 7; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne ...*, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>16</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 477.

względu na trudności w rozpoznaniu Bożej inspiracji w okazjonalnym działaniu męczennika (np. samobójstwo w obronie czci) Kościół zachowuje szczególną ostrożność<sup>17</sup>.

Benedykt XIV określając osobę prześladowcy wskazuje także na jej motywację. Uważa on, że powodem, dla którego prześladowca zadaje śmierć, powinna być nienawiść do wiary lub do cnoty wypływającej z wiary<sup>18</sup>. Tenże aspekt prześladowcy zostanie omówiony osobno. Nienawiść do wiary stanowi bowiem istotny element koncepcji prawnej męczeństwa, a konkretnie ujmując – przyczynę męczeństwa.

Naukowe opracowanie spraw kanonizacyjnych ostatnich lat umożliwiło dalsze rozwinięcie tradycyjnej nauki Benedykta XIV. Tak oto prace Sekcji Historycznej i Urzędu Historyczno-Hagiograficznego, a obecnie Kolegium Relatorów przybliżają okoliczności tragicznych wydarzeń z okresu rewolucji francuskiej. Zbadano trzy instytucje, które posiadały wówczas władzę przesłuchiwania, aresztowania oraz skazywania na śmierć. W szczególności stanowiły je tzw. rząd rewolucyjny, trybunały i komisje. Ruch rewolucyjny, organizując się w takowe instytucje, uprawomocnił swoje poczynania w walce z wrogami rewolucji. W wydanych ustawach tychże organów Kongregacja odkryła ewidentny zamiar zniszczenia religii katolickiej. W przedstawianym tu aspekcie nietrudno zauważyć, że pod pojęciem prześladowcy ujęto nie tylko instytucje rewolucyjne wydające wyroki na „winnych” czy „współpracujących”, ale także ustawodawstwo rewolucyjne. W tym właśnie punkcie nastąpiło pewne rozszerzenie nauki Benedykta XIV na temat osoby prześladowcy<sup>19</sup>.

Podobny kontekst osoby prześladowcy zarysował się również w sprawie beatyfikacji s. Marii Klementyny Nengapety, która poniosła męczeństwo podczas walk niepodległościowych w Zairze w 1964 roku. Otóż zaznaczono, iż jej zabójca działał pod silnym wpływem ideologii wrogiej w stosunku do religii chrześcijańskiej. Chociaż Kongregacja uznała go jako indywidualnego prześladowcę, to jednak działającego w klimacie społecznych nastrojów oraz nienawiści do tego, co wypływało z kultury europejskiej i chrześcijańskiej<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa ...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>18</sup> Tenże, *Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa i praktyka Kongregacji*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II. Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego. Lublin 24-26 września 1992*, red. H. Misztal, Lublin 1993, s. 128.

<sup>19</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa ...*, dz. cyt., s. 88-90.

<sup>20</sup> Tamże, s. 90-93.

Cennym uzupełnieniem, co więcej, w wielu przypadkach pogłębieniem wiedzy na temat osoby nazistowskiego prześladowcy, stały się prace badawcze podjęte przez postulację w trakcie opracowywania pozycji o męczeństwie o. Tytusa Brandsmy czy biskupa Michała Kozala. Wykazano, że nazizm poprzez rozbudowaną działalność polityczną ukrywał taktykę ateistyczną, prześladowczą wobec każdej religii, a w sposób szczególnie wiary katolickiej<sup>21</sup>.

W świetle najnowszych badań nietrudno zauważyć zmianę oblicza prześladowcy, który z prześladowcy indywidualnego, dawniej jedynie branego pod uwagę, coraz częściej postrzegany jest również w rozumieniu kolektywnym. W tym ostatnim znaczeniu podstawowym zadaniem jest dostrzeżenie prawdziwych motywów prześladowań. Niejednokrotnie motywy takie ukryte są w ideologii systemu społecznego, pod którego wpływem działa prześladowca<sup>22</sup>.

Postęp na płaszczyźnie nauk socjologicznych i pedagogicznych pozwala w obecnej dobie pełniej zrozumieć kwestię bezpośredniego i tzw. dalszego przygotowania do męczeństwa. Owo „dalsze przygotowanie do męczeństwa, czyli życie świątobliwe, pozwala łatwiej udowodnić aktualną intencję przyjęcia męczeństwa nawet na podstawie bardzo skąpych środków dowodowych”<sup>23</sup>. Stąd tak ważną rolę odgrywa przedstawiający wartość historyczną życiorys Sługi Bożego, albo przynajmniej sporządzona chronologicznie relacja o życiu i działalności tegoż kandydata na ołtarze<sup>24</sup>. Powinny się one cechować obiektywnością i rzeczowością<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 190-192, 212-214.

<sup>22</sup> *New Catholic Encyclopedia*, t. XI, dz. cyt., s. 146-152.

<sup>23</sup> H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 53.

<sup>24</sup> Tenże, *Komentarz do Konstytucji apostolskiej «Divinus perfectionis magister»*, Lublin 1987, s. 87.

<sup>25</sup> Tenże, *Biografia w procesie beatyfikacyjnym*, „Prawo Kanoniczne”, 25(1982) nr 1-2, s. 271, 278; Tenże, *Komentarz do Konstytucji ...*, dz. cyt., s. 86-90.

## 1.2. Państwowy system nazistowski zbiorowym prześladowcą kapłanów gdańskich

Jedną z wielu cech, jakimi charakteryzuje się wiek XX, jest fakt zaistnienia – i to na dużą skalę – totalitarnych systemów państwowych opartych na wrogiej chrześcijaństwu ideologii. W głównej mierze stało się to przyczyną, dla której Kościół stanął wobec konieczności poszerzenia tradycyjnej koncepcji prześladowcy i dostrzeżenia jego cech w całościowo ujmowanych systemach<sup>26</sup>. Pośród nich szczególną pozycję z wielu względów zajmuje narodowy socjalizm, uwzględniany wraz ze swoim aparatem administracyjnym oraz rzeszą służących mu ludzi, przenikniętych konkretną, wrogą chrześcijaństwu ideologią.

### 1.2.1. Antychrześcijańskie założenia ideologii nazizmu

Druga wojna światowa pochłonęła wiele milionów istnień ludzkich. Ten tragiczny fakt zrodził potrzebę wnikliwych studiów nad niemieckim nazizmem i to na różnych płaszczyznach nauki, również w aspekcie historycznym i prawno-kanonicznym.

Zwróćmy uwagę, że już papież Pius XI w swej głośniejszej encyklice „*Mit Brennender Sorge*” z 14 marca 1937 roku w sposób jednoznaczny określił błędy narodowego socjalizmu oraz niemożliwość pogodzenia go z doktryną katolicką. Pisał on: „Kto wynosi ponad skalę ziemskich wartości rasę albo naród, albo państwo, albo ustrój państwa, przedstawicieli władzy państwowej, albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności, które w porządku społecznym zajmują istotne i czcigodne miejsce, i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych, i oddaje im cześć bałwochwalczą, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga-Człowieka, i daleki jest od prawdziwej wiary w Boga i od światopoglądu odpowiadającego takiej wierze”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty procesu kanonizacyjnego męczenników polskich okresu II wojny światowej*, RNP t. V, Lublin 1995, s. 64-66.

<sup>27</sup> Pius PP. XI, *Litterae encyclicae «Mit Brennender Sorge»*, AAS, 29(1937), s. 145-167; tekst polski w: Pius XI, *Encyklika «O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej» z 14 marca 1937 roku*, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, część I, Rzym-Lublin 1987, s. 103-125. Przytoczono nr 12, tamże s. 108. Gestapo skonfiskowało wydane egzemplarze encykliki, ale odczytano ją z ambon w całej Rzeszy Niemieckiej (por. Z. Fijałkowski, *Ko-*

Nazistowskie dogmaty, takie jak nacjonalizm, kult rasy, krwi i ziemi stały się, zdaniem Z. Zielińskiego, absolutnym imperatywem warunkującym byt narodowy; stąd też Alfred Rosenberg, czołowy ideolog nazizmu, mógł z łatwością nadać im znamię prawdy i obrzędu religijnego<sup>28</sup>. Niektórzy współcześni badacze postrzegają ruch narodowosocjalistyczny nawet jako twór na kształt Kościoła<sup>29</sup>. Kult siły, jaki wskrzeszono ze starogermańskich legend, przeciwstawiono wszystkiemu, co obce tak pojętemu duchowi germańskiemu, w szczególności zaś chrześcijaństwu, które przecież ma swoje korzenie w judaizmie<sup>30</sup>. Obie te cechy nazizmu, a więc z jednej strony powielone w pewnych aspektach wzorce kościelne, a z drugiej skrajna wrogość do katolicyzmu, mają swoje źródło w osobistych doświadczeniach oraz wpływających z nich poglądach Hitlera. Jak wiadomo, wychował się on w katolicyzmie i jako młody człowiek był pod silnym wrażeniem jego organizacji i potęgi. On sam twierdził, że wziął przykład z hierarchicznej struktury Kościoła czy wierności przekonaniom. Jednak do samej treści nauki Kościoła, do głoszonej przezeń etyki czuł w najwyższym stopniu wrogość; w oczach Hitlera chrystianizm był religią nadającą się tylko dla niewolników i nieudaczników<sup>31</sup>.

Na płaszczyźnie merytorycznej system ten wykazywał mnóstwo sprzeczności i braków, a w praktyce stwarzał przeszkodę nie do przebycia w relacji pomiędzy doktryną hitlerowską a katolikiem, który według ich założeń winien jej był absolutną lojalność<sup>32</sup>.

Przeprowadzone w ostatnich latach i uwieńczone uroczystym aktem kanonizacji lub beatyfikacji procesy dotyczące męczeństwa ofiar tego systemu: franciszkanina św. Maksymiliana Kolbego, karmelitanki bosej

---

*ściół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa 1983, s. 21).

<sup>28</sup> Z. Zieliński, *Religia w narodowosocjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, red. tenże, Warszawa 1982, s. 14.

<sup>29</sup> Tamże, s. 12. Takie spostrzeżenie nie jest pozbawione podstaw, gdyż w swojej obrzędowości, symbolach, a nawet strukturach organizacyjnych system nazistowski wykorzystał wzorce zaczerpnięte właśnie z Kościoła rzymsko-katolickiego (bardzo wyraźnie przejawiało się to choćby w organizacji SS).

<sup>30</sup> Tamże, s. 14.

<sup>31</sup> A. Bullock, *Hitler - studium tyranii*, Warszawa 1969, s. 311.

<sup>32</sup> J. Bar, *Śmierć O. Maksymiliana w świetle prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne”, 11(1968) nr 1-2, s. 139, (esesmańskie „credo” autorstwa SS-Gruppenführera Eicke, znalezione w obozie oświęcimskim); *New Catholic Encyclopedia*, t. XI, dz. cyt., s. 152.

bł. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein), biskupa z Włocławka bł. Michała Kozala czy karmelity bł. Tytusa Brandsmy przysporzyły dostatecznie dużo dowodów dla rozpoznania w systemie nazistowskim wyraźnych rysów prześladowcy religii chrześcijańskiej.

Krokiem pionierskim na drodze badań wyżej określonego aspektu stało się studium o. Joachima Bara, zajmujące się męczeństwem Maksymiliana Kolbego<sup>33</sup>. Autor określił i sprecyzował w nim antyreligijność hitleryzmu. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wykorzystwała badania o. Bara. Na ich podstawie relator podjął się oceny postawy Hitlera, określając go jako prześladowcę religii chrześcijańskiej i Kościoła. Podstawą jego argumentacji stała się analiza dzieła „Mein Kampf”. Ponadto autor wykazał, iż stworzony przez Hitlera system uniemożliwiał III Rzeszy wypełnianie jej zobowiązań konkordatowych z dnia 20 lipca 1943 roku<sup>34</sup>. Istotnym okazało się także dokonane przez J. Bara rozróżnienie pomiędzy prześladowcą w sensie kolektywnym, którym był, jak już wspominałem, cały system z jego ideologią opartą na antychrześcijańskich założeniach, a konkretnymi przedstawicielami owego ustroju, sprawującymi na różnych szczeblach władzę administracyjną, bądź też wypełniającymi polecenia przełożonych<sup>35</sup>. Dodać należy, że ci ostatni również ponoszą część winy w stopniu proporcjonalnym do poczytywanych im zbrodni oraz osobistej za nie odpowiedzialności.

Z powyższej, skrótovej zresztą, analizy możemy wnioskować, że system polityki nazistowskiej wraz ze swoimi społecznymi implikacjami stał w jawnej sprzeczności z podstawowymi principiami dogmatycznymi oraz moralnymi wiary katolickiej, a podjęta przez rząd III Rzeszy akcja wprowadzająca tę ideologię w życie nieuchronnie doprowadziła do prześladowania religijnego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Obecnie więc możemy mówić o prześladowcy w sensie najszerszym, jako systemie społeczno-politycznym państwa<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Zob. J. Bar, *Śmierć o. Maksymiliana Kolbe ...*, dz. cyt., s. 82-154.

<sup>34</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa i praktyka Kongregacji*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej...*, dz. cyt., s. 129. Podobnie było już z przestrzeganiem konkordatu z 1933 roku, czego nie omieszczał zaznaczyć papież Pius XI w wyżej przytoczanej encyklice: *Encyklika «O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej» z 14 marca 1937 roku*, s. 105-107.

<sup>35</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>36</sup> H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty procesu...*, dz. cyt., s. 64-66.

### 1.2.2. Działania prześladowcze na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem stosunku do Kościoła Gdańskiego

Historycy dziejów Kościoła na ziemiach polskich w okresie II wojny światowej są zgodni w swych wnioskach, iż celem okupacyjnych władz III Rzeszy Niemieckiej było całkowite zniszczenie Kościoła w Polsce.

Dobłą ilustracją takich intencji hitlerowców jest odpowiedź zastępcy gubernatora Franka Konrada Heinla w Krakowie z 1942 roku na zadane mu przez polskich biskupów pytanie o przyczynę prześladowania duchowieństwa: „Czynimy to z zasadniczych względów. Bo u was w Polsce jest tak (tu złożył ręce, jak do modlitwy): Kościół i naród to jedno. Musimy to rozerwać. Dlatego bijemy raz w Kościół, raz w naród, aby was zniszczyć”<sup>37</sup>.

W realizacji tak zakreślonego celu walki ewentualne różnice odnotowane przez historyków dotyczyły jedynie sposobu i tempa realizacji tej polityki.

Jedną spośród koncepcji zmierzała do posłużenia się duchowieństwem dla germanizacji zajętych obszarów, według innej zaś trzeba było doprowadzić do w miarę szybkiej likwidacji duchowieństwa, a w konsekwencji całego Kościoła<sup>38</sup>. Z tych też względów polityka antykościelna władz III Rzeszy w okupowanej Polsce realizowana była odmiennymi drogami w Generalnej Guberni i na terenach bezpośrednio wcielonych do Rzeszy Niemieckiej.

Swoistym połączeniem omawianych wyżej koncepcji prześladowania Kościoła była sytuacja, w jakiej znalazł się katolicyzm w Wolnym Mieście Gdańsku. Tutaj bowiem naziści hitlerowscy prowadzili specyficzną politykę różniącą się w pewnym stopniu od polityki podjętej już po wybuchu wojny w innych regionach Polski – bądź to wcielonych w 1939 roku do Rzeszy (na Śląsku czy w Wielkopolsce), bądź do tzw. Generalnej Guberni utworzonej na ziemiach Polski południowej i centralnej. Cel jednakże był ten sam – oprócz germanizacji ludności polskiej, usiłowano zniszczyć jej kulturę, ale przede wszystkim wiarę (i to nie tylko wśród Polaków czy rzymskich katolików). Akcja ta była starannie przygotowana i popierana przez miejscowe władze partyjne i polityczne.

<sup>37</sup> J. Bar, *Śmierć o Maksymiliana...*, dz. cyt., s. 135; H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. 1, Lublin 1996, s. 138.

<sup>38</sup> H. Misztal, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 130.



Trzeba zaznaczyć, iż na obszarze Wolnego Miasta Gdańska prześladowania zaczęły się już na kilka lat przed wrześniem 1939 roku, tj. wkrótce po tym, jak hitlerowcy doszli do władzy w 1933 roku. Szczególnie dotkliwe stały się one w odniesieniu do Kościoła polonijnego.

Urzednicy NSDAP usiłowali dostosować do swojej ideologii program nauczania religii w szkołach, co znalazło swój wyraz w roku szkolnym 1936/1937. Podstawą nowego programu miało być wprowadzenie nowego modelu nauczania i wychowania opartego na ideologii narodowo-socjalistycznej. Reforma ta objęła także naukę religii, co w ogóle nie zostało uzgodnione z gdańską Kurią Biskupią<sup>39</sup>.

Polityka kościelna Senatu Wolnego Miasta Gdańska, utrzymana w niezwykle nienawistnym i agresywnym tonie, stała się jedyną przyczyną, która skłoniła pierwszego biskupa gdańskiego O'Rourke do rezygnacji ze swego urzędu<sup>40</sup>.

Następcą biskupa O'Rourke w Wolnym Mieście Gdańsku miał zostać ks. prałat dr Franciszek Sawicki, wybitny profesor filozofii w Seminarium Duchownym w Pelplinie, niezwykle ceniony przez katolików Gdańska za swe odczyty w języku niemieckim dla miejscowej inteligencji<sup>41</sup>. W zasadzie otrzymał on już nominację, lecz w wyniku niezwykle kategorycznego sprzeciwu Senatu Wolnego Miasta Gdańska została ona przez Stolicę Apostolską odwołana i na stolicę biskupią powołano dotychczasowego

---

<sup>39</sup> AAN, MSZ/2799, Komisarz Generalny do MSZ dnia 14 kwietnia 1937 roku; S. Kościelak, *W wolnej Polsce i w Wolnym Mieście Gdańsk*, „Gwiazda Morza”, 373(1998) nr 4, s. 29.

<sup>40</sup> A. Baciński, *Pierwszy biskup gdański Edward O'Rourke*, MDG, 6(1962), s. 162; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch 1920-1945*, Hildesheim 1965, s. 32. Biskup O'Rourke opuścił wkrótce Gdańsk i wyjechał do Poznania. W okresie letnim 1939 roku udał się w odwiedziny w swoje ojczyste strony w okolice Grodna i Nowogródka. Tam to zastała go II wojna światowa. Dzięki posiadanemu przez niego paszportowi dyplomatycznemu udało mu się wyjechać z terenu objętego działaniami wojennymi do Rzymu, gdzie pozostał aż do swojej śmierci. Zmarł w dniu 27 czerwca 1943 roku w rzymskim szpitalu Sióstr Elżbietanek.

<sup>41</sup> Jego referat na dorocznym sympozjum gdańskich katolików (Katholikentag) w październiku 1935 roku został zaatakowany przez nazistowską prasę; od-tąd widziano w nim „niebezpiecznego agitatora”. Por. E. Piszcz, *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 roku*, „Studia Pelplińskie”, 1(1969), s. 39-48.

proboszcza katedry w Oliwie, księdza Karola Marię Spletta, pochodzącego z niemiecko – polskiej rodziny inteligenckiej z Sopotu<sup>42</sup>.

Od momentu objęcia diecezji gdańskiej przez biskupa Spletta naziści różnymi naciskami usiłowali podporządkować sobie jego posługiwanie tak, aby charakter Kościoła gdańskiego był zgodny z ideologią narodowego socjalizmu. Kolejnym kierunkiem polityki kościelnej Senatu było zmierzanie do całkowitego wyeliminowania duszpasterstwa polonijnego z działalności Kościoła katolickiego w Wolnym Mieście Gdańsku<sup>43</sup>.

Pierwszą ofiarą polityki nazistów miało stać się duszpasterstwo Polonii gdańskiej, zaraz za nim miał być unicestwiony w ogóle cały Kościół katolicki w Rzeszy Niemieckiej<sup>44</sup>. Z tych wrogich Kościołowi perspektyw musiał zdawać sobie sprawę biskup E. O'Rourke, skoro w pierwszej fazie zdecydowanie poparł starania ks. F. Rogaczewskiego oraz ks. B. Komorowskiego dotyczące możliwości kanonicznego erygowania polskich parafii personalnych. Niestety, taką dalekowzrocznością oraz przejrzeniem faktycznych intencji politycznych posunięć ze strony nazistowskiego systemu politycznego nie potrafiło się wykazać wielu katolickich, niemieckojęzycznych duchownych pracujących na terytorium diecezji gdańskiej. Oni to poprzez swoje, często nieprzemyślane, posunięcia stawali się łatwym narzędziem do osiągania z góry zamierzonych celów politycznych. W całym polityczno-społecznym sporze o funkcjonowanie duszpasterstwa polonijnego w Wolnym Mieście Gdańsku nie tyle przecież chodziło o język polski, co w ogóle o wiarę katolicką i system wartości, jaki w sobie zawierała, a który to był w realnej opozycji do całego systemu nazistowskiego. Germanizacja miała tu być jedynie pierwszym etapem walki o całkowite wyniszczenie niewygodnego katolicyzmu<sup>45</sup>.

Nadchodził już jednak brunatny cyklon, który swoim niszczycielskim wirem nieuchronnie zaczął wciągać małą i faktycznie niezbyt wiele znaczącą, lecz położoną niespodziewanie w samym środku światowych wydarzeń, diecezję gdańską.

<sup>42</sup> Konsekration und Intronisation des Bischofs dr Carl Maria Splett am 24.08.1938 zu Danzig-Oliva, Akta Archidiecezji Gdańskiej (AAG), sygn. II/Kb/41; S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett. Biskup Gdański. Więzień specjalny PRL*, Gdańsk 1995, s. 24-31; S. Stępień, *Ludność polska...*, dz. cyt., s. 417-418.

<sup>43</sup> M. Pleniewicz, *Kościół katolicki w Wolnym Mieście Gdańsku 1933-1939*, Bydgoszcz 1980, s. 35-36.

<sup>44</sup> H. Misztal, *Polskie prawo...*, s. 137-138.

<sup>45</sup> Listy pasterskie biskupa K. M. Spletta, AAG, sygn. II/Bp/24, s. 103, 116-119, 124-125, 137.

W świetle tego wszystkiego, co zostało przedstawione powyżej, wolno nam uznać cały ów system za prześladowcę w rozumieniu prawa kościelnego i zauważyć w nim przyczynę męczeństwa osób, które stały się jego ofiarami. Co więcej, na zasadzie analogii zachodzącej pomiędzy nazizmem a innymi systemami totalitarnymi, np. komunizmem hiszpańskim czy meksykańskim, można i w nich rozpoznać prawdziwego prześladowcę<sup>46</sup>.

### 1.2.3. Działania gauleitera Alberta Forstera jako szczególnego prześladowcy polskiego duchowieństwa gdańskiego

Albert Forster jest jedną z najbardziej ponurych postaci wśród hitlerowskich przestępców wojennych, jacy stanęli przed Najwyższym Trybunałem Narodowym. Pochodził z Bawarii, gdzie urodził się w dniu 26 lipca 1902 roku w miejscowości Fürth. Już w wieku 21 lat został on członkiem NSDAP. W 1925 roku spotkał się z Hitlerem, który docenił walory młodego towarzysza partyjnego i niebawem wspólnie już z Goebbelsem, Göringiem, Streicherem i innymi ważnymi działaczami NSDAP odbywali podróże propagandowe po całych Niemczech. W wyniku tych kontaktów Forster bardzo szybko został wybrany na posła do parlamentu niemieckiego z ramienia partii hitlerowskiej<sup>47</sup>.

Gdy więc Hitler postanowił uporządkować stosunki w rozbitej i zwaśnionej wewnętrznie partii narodowych socjalistów w Gdańsku, wybór jego padł na 28-letniego Forstera, który na wniosek Göringa został mianowany w 1930 roku gauleiterem Gdańska. Jego energia i inicjatywa pozwoliły przybyłemu z Rzeszy do Gdańska, rankiem 24 października, nikomu nieznanemu osobnikowi w bawarskich skórzanych spodenkach i z tekturowym pudłem zamiast walizki opanować w krótkim czasie wszystkie ośrodki władzy w Gdańsku. Pamiętajmy, iż początkowo nie było tu zbyt wiele entuzjazmu dla hitleryzmu, gdyż bogaty patrycjat niemiecki Gdańska robił świetne interesy na handlu z Polską i obawiał się wszelkich zamieszek. Ciekawostką pozostaje fakt, iż witającej młodego przywódcę na Dworcu Głównym w Gdańsku delegacji przewodniczył Artur Greiser, późniejszy gauleiter Okręgu Kraju Warty<sup>48</sup>.

W dniu 1 września 1939 roku salwą z pancernika szkolnego „Schleswig-Holstein”, oddaną na polską placówkę na Westerplatte, rozpoczęła

<sup>46</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne aspekty...*, dz. cyt., s. 122-125.

<sup>47</sup> M. Podgóreczny, *Albert Forster gauleiter i oskarżony*, Gdańsk 1977, s. 5, 6, 425.

<sup>48</sup> Tamże, s. 21.

się agresja niemiecka na Polskę<sup>49</sup>. Strzały w Gdańsku rozpoczęły formalnie drugą wojnę światową, a tym samym drugi etap prześladowań Kościoła Gdańskiego.

Wolne Miasto Gdańsk zostało przyłączone do Rzeszy Niemieckiej. W swoim telegramie nadesłanym do Gdańska Hitler mianował Alberta Forstera, dotychczasowego szefa państwa (Staatsoberhaupt der Freien Stadt Danzig) i gauleitera NSDAP, szefem zarządu cywilnego dla obszaru Gdańska, przy dowódcy 3 armii. Te uprawnienia potwierdził, a nawet poszerzył o 4 armię, naczelnym dowódcą wojsk lądowych gen. płk Walter von Brauchitsch<sup>50</sup>. Kompetencje Forstera rozciągały się na wszystkie sprawy cywilne, podlegały mu wszystkie urzędy, nawet te, które w Rzeszy Niemieckiej były wyłączone spod władzy gauleiterów i namiestników, jak np. wymiar sprawiedliwości, poczta, kolej. Co więcej, wszelkie ważniejsze sprawy załatwiane przez trzech prezydentów rejencji musiały przechodzić drogą służbową przez kancelarię namiestnika. Uprawnienia te w swym założeniu miały być przejściowe, lecz praktycznie utrzymano je do końca wojny<sup>51</sup>. Jeszcze polscy obrońcy nie złożyli broni na Westerplatte i na Helu, gdy z wawo przystąpiono do zaprowadzania nowych porządków. Okazało się tu, jak przezornie i dalekowzrocznie postępował A. Forster, polecając już od dawna szkolić kierowników politycznych i administracyjnych w Wolnym Mieście Gdańsku, którego dawne, stosunkowo małe przecież terytorium celowo podzielono aż na 9 powiatów. Otóż umożliwiło to przygotowanie kilku grup aktywistów do objęcia przez nich rozmaitych funkcji politycznych i administracyjnych na anektowanych terenach, często wbrew nominacjom przyznawanym przez ministerstwo spraw wewnętrznych Rzeszy<sup>52</sup>.

Dowódca Okręgu Wojskowego Gdańsk - Prusy Zachodnie, gen. W. Heitz całkowicie biernie ustosunkowywał się wobec poczynań gdańskiego gauleitera. Natomiast bez wątpienia jednoznaczna postawę, zbieżną z linią postępowania Forstera, reprezentował jako Reichsführer SS i szef niemieckiej policji Heinrich Himmler. Uważny badacz historii może nawet dojść do wniosku, że trudno jest udzielić precyzyjnej odpowiedzi na

<sup>49</sup> M. Gilbert, *Second World War*, London 1983, s. 14.

<sup>50</sup> *Dokumente der Deutschen Politik*, Berlin 1940, t.7, cz. 2, s. 594n; W. Diewerge, *Der neue Reichsgau Danzig-Westpreussen*, Berlin 1940, s. 34n; W. Löbsack, *Albert Forster*, Danzig 1940, s. 54n.

<sup>51</sup> E. Cichy, *Faszizm w Gdańsku 1933-1945*, Toruń 1993, s. 84.

<sup>52</sup> W. Diewerge, *Der neue Reichsgau...*, dz. cyt., s. 38-39; W. Jastrzębski, J. Sziling, *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim w latach 1939-1945*, Gdańsk 1979, s. 110.

pytanie, na ile to, co działo się w Prowincji Gdańsk - Prusy Zachodnie w pierwszym etapie wojny było polityką forsterowską, a na ile himmlerowską, szczególnie w świetle późniejszych wypowiedzi Reichsführera SS<sup>53</sup>. Za koncepcją forsterowską przemawia w szczególności fakt, iż istniała możliwość zastosowania takiej samej polityki na innych obszarach okupowanych ziem polskich, a z okazji tej jednak nie skorzystano. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt bardzo bliskich na tej płaszczyźnie powiązań Forstera z Hitlerem. Znamiennym jest także fakt posłużenia się w akcji eksterminacyjnej i walce z Kościołem gdańskimi formacjami policyjnymi oraz miejscową ludnością pochodzenia niemieckiego<sup>54</sup>.

Na okupowanym obszarze Pomorza Gdańskiego realizowały swe zadania różne instytucje, organizacje i urzędy Rzeszy Niemieckiej, a w szczególności pion wojskowy, partyjny, policyjny i administracji państwowej. Działalność Alberta Forstera należy oceniać z jednej strony jako akcje gdańskiego przywódcy NSDAP, ale z drugiej jako realizację zbrodniczych idei państwa hitlerowskiego. Trzeba więc określić, na ile wyżej przedstawione formacje i zatrudnieni w nich ludzie byli użyteczni gdańskiemu gauleiterowi w realizacji jego zamysłów z jednej strony, a z drugiej – w jakim stopniu on sam formalnie ponosi odpowiedzialność za męczeństwo gdańskich kapłanów. Z pewnością data wejścia w życie hitlerowskiego dekretu (26 października 1939 roku) o przyznaniu pełnej władzy cywilnej namiestnikowi Forsterowi nie może być uznana jako moment ścisłego rozgraniczenia okresu odpowiedzialności pomiędzy Wehrmachem a administracją cywilną, gdyż Albert Forster posiadał przecież najwyższą władzę partyjną w gdańskim NSDAP od roku 1930<sup>55</sup>!

Na podstawie ukazanych powyżej faktów widzimy, że ta nowoczesna metoda walki systemu nazistowskiego zaczęła się zwracać nie tyle przeciwko polskiej mowie w Kościele, co – w pierwszej fazie – przeciwko duchownym (z powodu nienawiści do prawdy, którą głosili). Jakże trafnie określił to biskup gdański K. M. Splett, gdy w jednym ze swoich listów

---

<sup>53</sup> H. Himmler, *Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen. Herausgegeben von Bradley F. Smith und Agnes F. Peterson mit einer Einführung von Joachim Fest*, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1974, s. 115-119.

<sup>54</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa w Okręgu Rzeszy Gdańsk-Prusy Zachodnie (1939-1945)*, Bydgoszcz 1977, s. 240.

<sup>55</sup> D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1939-1945*, Gdynia 1967, s. 57.

pasterskich napisał: „Ciosy swe wymierza kapłaństwu, uderzyć zaś zamierza Boga i Jego królestwo ziemskie, święty Kościół katolicki...”<sup>56</sup>.

Po wskazaniu systemu nazistowskiego jako zbiorowego prześladowcy i ukazaniu działań Alberta Forstera jako osoby bezpośrednio odpowiedzialnej za śmierć polskich kapłanów w Wolnym Mieście Gdańsku przejdziemy do przedstawienia sylwetek zamordowanych duchownych, co zgodnie z prawem kanonizacyjnym, jest elementem niezbędnym przy dowodzeniu męczeństwa.

### 1.3. Prześladowani księży polscy w Wolnym Mieście Gdańsku

Spośród kilkunastu polskich kapłanów pracujących w Wolnym Mieście Gdańsku siedmiu zostało zamordowanych, chociaż prześladowania w różnej mierze dotykały ich wszystkich<sup>57</sup>.

Jednak wśród męczenników toczącego się procesu kanonizacyjnego bł. biskupa M. Kozala i Towarzyszy Męczeństwa znaleźli się tylko trzech kapłani z Archidiecezji Gdańskiej: księży Franciszek Rogaczewski, Bronisław Komorowski oraz Marian Górecki, którzy w wybitnym stopniu byli duchowymi przywódcami Polonii Wolnego Miasta Gdańska i to na długo przed wybuchem II wojny światowej<sup>58</sup>. To właśnie tymi trzema osobami zajmiemy się w sposób szczególny, a to dlatego, że w odniesieniu do nich wydają się istnieć przesłanki oraz stosowne dowody uprawniające do postawienia tezy, iż byli to męczennicy na płaszczyźnie wymogów prawa kanonizacyjnego. W tym celu pokrótce przedstawimy wszystkie osoby polskich duszpasterzy Wolnego Miasta Gdańska, po to, aby na tym tle uwypuklić tych trzech, których dotknęły szczególnie srogie prześladowa-

<sup>56</sup> *List pasterski na Wielki Post z dn. 2 lutego 1939 roku*, w: *Listy pasterskie bpa K. M. Spletta*, AAG, sygn. II/Bp/ 24.

<sup>57</sup> E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 87-88; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 100; J. Sziling, *Życie religijne w tak zwanym Okręgu Rzeszy Gdańsk-Prusy Zachodnie i Rejencji Katowickiej*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 80.

<sup>58</sup> Oprócz wymienionych do procesu kanonizacyjnego została włączona, jako pochodząca z terenu obecnej archidiecezji gdańskiej siostra, Alicja Kotowska (1899-1939), dominikanka, jednakże nie pracowała ona na terenie WMG i ówczesnej diecezji gdańskiej, lecz w pobliskim Wejherowie; H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty...*, dz. cyt., s. 59-64; tenże, *Prawnokanoniczne pojęcie kanonizacji w Kościele Zachodnim*, RNP t. VI, Lublin 1996, s. 101-103.

nia nazistów, w rezultacie czego ponieśli śmierć w pierwszych miesiącach wojny jako więźniowie obozu koncentracyjnego Stutthof.

Spróbujmy następnie wykazać, że śmierć księży Komorowskiego, Rogaczewskiego i Góreckiego nosiła cechy męczeństwa w rozumieniu prawa kanonizacyjnego.

### **1.3.1. Duszpasterze Polonii gdańskiej w „godzinie rozstrzygnięć”**

W okresie międzywojennym pełniło posługę duszpasterską w Wolnym Mieście Gdańsku szesnastu kapłanów polskich<sup>59</sup>. Pochodzili z diecezji gdańskiej, chełmińskiej oraz gnieźnieńsko-poznańskiej, jeden zaś był zakonikiem. Jedenastu spośród nich pracowało w duszpasterstwie związanym z parafią, czterech było prefektami, a jeden zajmował się wydawnictwem. Poza nimi wśród gdańskich księży było wielu, którzy znali język polski i niejednokrotnie posługiwali się nim w posłudze duszpasterskiej wśród Polaków. Kilku z nich nosiło nawet polskie nazwiska, narodowość ich była jednak niemiecka.

Czas pracy na terenie diecezji gdańskiej poszczególnych kapłanów polskich przedstawiał się zróżnicowanie. Dla większości formalnym, choć nie praktycznym kresem ich działalności był wybuch II wojny światowej. Wszystkich cechował szczególny zapał i szczerze zaangażowanie w służbie Kościoła i narodu.

Ze wspomnianych szesnastu polskich kapłanów, którzy pracowali w okresie międzywojennym w Wolnym Mieście Gdańsku, było ich w sierpniu 1939 roku jeszcze dwunastu. Dwóch bowiem zmarło: ks. Leon Miszewski (zm. 1930) – prefekt Gimnazjum Polskiego i aktywny działacz kościelno-narodowo-społeczny oraz ks. Wiktor Wysocki (zm. 1937) – wikariusz kilku gdańskich parafii i zarządca parafii Ostaszewo (dekanat Nowy Dwór), świetny kaznodzieja. Dwóch kolejnych opuściło diecezję gdańską dla pracy w innej diecezji w Polsce: ks. dr Stefan Kamil Kantak z archidiecezji poznańskiej – przebywał w Gdańsku jedynie czasowo od 1919 do 1924 roku pracując literacko dla dobra Kościoła i polskości, inicjując oraz organizując działalność wydawniczą i kulturalną Polonii i ks.

---

<sup>59</sup> Imienny ich wykaz został sporządzony na podstawie: A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919-1939*, dz. cyt.; pomocą służyły mi także opracowania: R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig, Münster-Westfalen 1959*; tenże, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt.; F. Wothe, *Carl Maria Splett Bischof von Danzig-Leben und Dokumente*, Hildesheim 1965.

dr Franciszek Komorowski, również z archidiecezji poznańskiej – przebywał w Gdańsku od 1930 do 1933 roku będąc prefektem Polskiego Gimnazjum w Gdańsku i organizując ośrodek duszpasterski dla Polaków przy nowo otwartej kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej w Gdańsku-Nowym Porcie.

Z dwunastki tej tylko dwóch uniknęło aresztowania dzięki temu, że nie było ich w dniu 1 września na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Gestapo jednak ich poszukiwało i musieli ukrywać się przez cały okres wojny. Byli to księża: Władysław Ciechorski nieustannie szykanowany przez nazistów za swą otwartą pro polską postawę, przebywający w dniu wybuchu wojny na zleconym mu przez biskupa Spletta urlopie na terenie Polski w Wąbrzeźnie, oraz Stanisław Nagórski – prefekt Gimnazjum Polskiego, kapelan polskich drużyn harcerskich i prezes Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, znajdujący się wówczas na Pomorzu w swej macierzystej diecezji chełmińskiej.

Okoliczności aresztowania i dalsze losy pozostałych dziesięciu polskich kapłanów gdańskich od chwili wybuchu II wojny światowej przedstawiały się w sposób następujący. W dniu 1 września 1939 roku aresztowani zostali w swoich mieszkaniach: palotyn ks. Leon Bemke – kapelan polskiej załogi na Westerplatte, a zarazem katecheta polskich szkół handlowych w Gdańsku, ks. Marian Górecki – rektor polskiej kaplicy pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Gdańsku Nowym Porcie, prefekt gimnazjum polskiego w Gdańsku, ks. Bronisław Komorowski – tytularny proboszcz polskiego kościoła pw. św. Stanisława w Gdańsku-Wrzeszczu, były radny miasta Gdańska, ks. Alfons Muzalewski – wikariusz przy polskim kościele pw. Chrystusa Króla w Gdańsku, katecheta polskich dzieci i opiekun harcerzy, ks. Franciszek Rogaczewski – tytularny proboszcz kościoła pw. Chrystusa Króla, prefekt w Gimnazjum Polskim, kapelan polskich kolejarzy i pocztowców, ks. Władysław Szymański – kapelan polskich dominikanek w Sopocie, katecheta polskich szkół handlowych w Gdańsku i ks. Bernard Wiecki – proboszcz parafii pw. św. Piotra i Pawła w Wocławach (Żuławy Gdańskie). Wszyscy zostali natychmiast po aresztowaniu przetransportowani do gmachu dawnej szkoły zwanej Victoria Schule, stanowiącej wówczas gdańską siedzibę gestapo, a wkrótce po przesłuchaniu – do obozu Stutthof. W miejscowości Piekło (Żuławy Gdańskie), która posiadała swój Polski Dom, aresztowano wraz



z trzema polskimi dominikankami<sup>60</sup> ks. Józefa Dydymskiego, ich kapelana, a zarazem katechetę w tamtejszej polskiej szkole.

Przeprowadzono również brutalne rewizje w miejscach zamieszkania polskich księży oraz w polskich kościołach i kaplicach. Szukano rzekomo ukrytej przez nich broni palnej. Miało to być potwierdzeniem przedwojennej jeszcze tezy propagandy hitlerowskiej, że kościoły polskie zamienione zostały na uzbrojone fortece. Stąd usprawiedliwione miało być zdobywanie ich siłą<sup>61</sup>.

Pierwsza fala aresztowań księży polskich nie objęła ks. Waltera Hoefta – wikariusza z kościoła pw. Chrystusa Króla w Gdańsku, a wcześniej w Sopocie i Pręgowie, który na dzień przed wybuchem wojny wyjechał do rodzinnego Wejherowa (teren Polski). Został jednak nieco później aresztowany i przydzielony do kompanii zakładników w Gdyni. Stamtąd został przewieziony do Gdańska do więzienia przy ul. Kurkowej (dawniej Schistange). Prawdopodobnie jeszcze w listopadzie 1939 roku został wywieziony do Piaśnicy koło Wejherowa, gdzie w okolicznych lasach został rozstrzelany wraz z innymi więźniami politycznymi<sup>62</sup>.

Ks. Jerzemu Majewskiemu także udało się uniknąć aresztowania w pierwszych miesiącach wojny. Po swym przybyciu w grudniu 1932 roku z diecezji chełmińskiej został inkardynowany do gdańskiej i jako wikariusz pracował kolejno w Pręgowie, w kościele katedralnym w Gdańsku-Oliwie, w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa we Wrzeszczu, a następnie w parafii pw. Gwiazdy Morza w Sopocie. Był on znany z dobrego kaznodziejstwa, a jego pogodne usposobienie i uczynność cenione były zarówno przez Polaków, jak i Niemców. Jako jedyny spośród polskich kapłanów mógł on jeszcze pełnić swe obowiązki duszpasterskie

---

<sup>60</sup> W Gdańsku aresztowano cztery dalsze siostry dominikanki, brutalnie wdzierając się do ich klasztoru. Wypada podkreślić, że dominikanki były jedynymi przedstawicielkami polskich zgromadzeń zakonnych na terenie diecezji gdańskiej i prowadziły ochronki. Wszystkie otrzymały wkrótce zgodę na wyjazd do domu generalnego w Białej Niżnej (krakowskie). Por. W. Makurath, *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*, w: „Studia Gdańskie”, 3(1978), s. 220; Ch. M. Schreiber, *Praca siostr dominikanek w Gdańsku od roku 1923-1939*, Biała Niżna 1971, mps. w archiwum domu generalnego Zgromadzenia Sióstr III Zakonu Św. Dominika w Białej Niżnej.

<sup>61</sup> A. Drzycimski, *Diecezja gdańska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>62</sup> W Piaśnicy rozpoznał zwłoki ks. Hoefta znajomy jego rodziny, Niemiec z pobliskiej wsi Leśniewo, który pilnował więźniów zakopujących ciała rozstrzelanych.

przez około piętnaście miesięcy. Jednak na skutek anonimowego donosu został i on aresztowany w dniu 19 listopada 1940 roku, umieszczony na krótko w Stutthofie, a następnie w obozie w Oranienburgu. Ostatnie miesiące swej katorgi spędził w obozie koncentracyjnym w Dachau, gdzie zmarł z wycieńczenia w dniu 22 sierpnia 1942 roku.

Z dziesięciu zaaresztowanych polskich duszpasterzy Polonii gdańskiej, siedmiu straciło życie na skutek prześladowań nazistowskich oprawców.

Z trzech pozostałych – ks. A. Muzalewski przetrzymywany był przez wszystkie lata wojny w obozach koncentracyjnych: do 15 kwietnia 1940 roku w Stutthofie, następnie wraz z grupą innych więźniów przetransportowany do Oranienburga, a w końcu 14 grudnia tegoż roku do obozu w Dachau, gdzie po latach cierpienia, poniżenia i poniewierki szczęśliwie doczekał się oswobodzenia w dniu 29 kwietnia 1945 roku. Ks. L. Bemke został zwolniony, gdyż jako kapelan pomocniczy na Westerplatte posiadał legitymację funkcjonariusza Komisariatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej i jako takiemu przysługiwał mu immunitet dyplomatyczny. Rankiem 7 września został on, wraz z innymi pracownikami Komisariatu, wywieziony autobusem pod eskortą z Gdańska do granicy litewskiej. Następnie przedostawszy się do Zachodniej Europy poprzez Wilno, Rygę i Szwecję, przebywał we Francji i Szwajcarii<sup>63</sup>. Ks. J. Dydymski po zaaresztowaniu w pierwszym dniu wojny został osadzony w więzieniu w Sztumie, gdzie przebywał do dnia 28 czerwca 1940 roku. Po wyjściu stamtąd ukrywał się, gdyż był poszukiwany przez gestapo gdańskie. W końcu udało mu się uciec przez „zieloną granicę” do Generalnej Guberni, gdzie szczęśliwie doczekał się końca wojny.

Na szczególne opracowanie zasługują jednak osoby trzech kapłanów, którzy zostali zaliczeni w poczet Błogosławionych w przeprowadzonym procesie Towarzyszy Męczeństwa bł. Michała Kozala. Są to księża: Franciszek Rogaczewski, Bronisław Komorowski i Marian Górecki.

---

<sup>63</sup> S. Knauff, urzędnik Komisariatu Generalnego RP utrzymuje, że do uwolnienia urzędników Komisariatu wydatnie przyczynił się ostatni wysoki komisarz Ligi Narodów w Gdańsku prof. Carl J. Burckhardt, który opuściwszy Gdańsk w dniu 1 września 1939 roku, poruszył za granicą opinię publiczną wieścią o zdeptaniu immunitetu dyplomatycznego w stosunku do urzędników Komisariatu Generalnego. Por. S. Knauf, *Wojna zaczęła się w Gdańsku*, Warszawa 1946, s. 138.

### 1.3.2. Ks. Franciszek Rogaczewski (1892–1940) – rzecznik utworzenia polskich parafii personalnych w Gdańsku

Ksiądz Franciszek Rogaczewski urodził się 23 grudnia 1892 roku w Lipinkach powiat Świecie, jako pierwsze dziecko Leonarda i Anny z Laskowskich<sup>64</sup>. Po trzech dniach od daty urodzenia został ochrzczony w kościele parafialnym w Płochocinie<sup>65</sup>. Rodzina Rogaczewskich nie należała do zamożnych, ojciec Franciszka pracował jako rzeźnik, a ponieważ ciężko mu było utrzymać powiększającą się rodzinę, w roku 1894 przeprowadzili się do Lubichowa w powiecie Starogardzkim<sup>66</sup>. Rodziców Franciszka cechowała prosta, ale zarazem głęboka wiara; dzieci swoje wychowali w duchu autentycznie chrześcijańskim i patriotycznym, podkreślając i wpajając dzieciom, że są Polakami i nie powinni się tego wstydić, nawet uczęszczając do jedynej, oczywiście niemieckiej, szkoły w miasteczku<sup>67</sup>.

Franciszek równoległe z pilną nauką w szkole pogłębiał swoją wiarę i utwierdzał się w pobożności służąc jako ministrant w parafialnym kościele, o czym świadczy piękna opinia księdza proboszcza z Lubichowa, skierowana do rektoratu Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie<sup>68</sup>.

Rodzice, spostrzegłszy zdolności syna, posłali go do Królewskiego Gimnazjum w Chełmnie Pomorskim, do którego uczęszczał przez trzy lata, a następnie uczył się w znanym i wysoko cenionym Collegium Marianum w Pelplinie<sup>69</sup>. Jeszcze jako uczeń w Gimnazjum przyjął w dniu 16 grudnia 1906 roku w katedrze pelplińskiej sakrament bierzmowania<sup>70</sup>.

Po zdaniu z wyróżnieniem matury w dniu 13 lutego 1913 roku, Franciszek zdecydował się wstąpić do seminarium w Pelplinie, gdzie w kwietniu 1913 roku rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne<sup>71</sup>.

Wybuch I wojny światowej zastał go podczas pobytu na wakacjach. Wówczas to zrodziła się w nim, podobnie jak w sercu wielu Polaków, nadzieja na odzyskanie niepodległości ojczyzny. Faktem jest, iż po ukończe-

---

<sup>64</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>67</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus (siostry ks. Rogaczewskiego) z dnia 18 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>68</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

<sup>69</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>70</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

<sup>71</sup> Tamże.

niu II roku studiów Franciszek wyjechał z seminarium i jako alumn podjął się pracy w szpitalu w Starogardzie. Nieco później, jako członek Czerwonego Krzyża wyjechał do Kwidzyna, by tam pracować w szpitalu jako pielęgniarz przy rannych. Swoje zajęcie traktował jako służbę Bogu w cierpiącym człowieku. W lipcu 1914 roku został służbowo przeniesiony do Olsztyna i tam zmilitaryzowany. Ze względu na ogólny stan zdrowia nie został wcielony do wojska, dlatego też po krótkim czasie powrócił do Pelplina, aby kontynuować formację seminaryjną<sup>72</sup>.

Rogaczewski jako alumn był bardzo odpowiedzialnym wychowankiem seminarium, nie sprawiał trudności wychowawczych ani też nie miał kłopotów z nauką, wszystkie swoje obowiązki spełniał sumiennie, dając tym samym przykład innym kolegom<sup>73</sup>.

Święcenia kapłańskie otrzymał w katedrze w Pelplinie w dniu 16 marca 1918 roku, a Mszę Świętą Prymicyjną odprawił w swym parafialnym kościele w rodzinnym Lubichowie trzy dni później<sup>74</sup>. Warto w tym miejscu przytoczyć bardzo istotny napis, jaki polecił wydrukować na swym obrazku prymicyjnym ksiądz neoprezbiter Rogaczewski: „A jam w Tobie nadzieję miał Panie; rzekłem: Tyś jest Bogiem moim: w rękach Twoich losy moje. Panie, Panie, mocy zbawienia mego: zasłoniłeś głowę moją w dzień wojny”<sup>75</sup>. Owo motto w wydatny sposób przybliżyło nam osobę księdza Franciszka.

Pierwszym miejscem posługi duszpasterskiej młodego kapłana stała się parafia św. Tomasza Apostoła w Nowym Mieście Lubawskim<sup>76</sup>. W ciągu dwóch lat pobytu ks. Franciszek okazał się tam gorliwym i pobożnym kapłanem. Wierni z Nowego Miasta zwykli go nazywać „aniołem”, garnęli się do niego wszyscy, a w sposób szczególny dzieci i ci, którzy byli w ciężkiej potrzebie. Jego osoba promieniowała dobrocią i miłością; relacje z wiernymi cechowała postawa otwartości i wyrozumiałości<sup>77</sup>.

Na początku kwietnia 1920 roku przyszedł Błogosławiony podjął pracę w parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Gdańsku Wrzeszczu<sup>78</sup>. Okres, w którym ks. Rogaczewski rozpoczynał swą posługę w Gdańsku,

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> *Schematyzm Diecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1975, s. 51.

<sup>75</sup> Obrazek prymicyjny ks. F. Rogaczewskiego, znajdujący się u autora.

<sup>76</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

<sup>77</sup> Na podstawie wspomnień Gertrudy Świniarskiej z dnia 10 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>78</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

był trudnym czasem formowania się administracji publicznej i politycznej Wolnego Miasta Gdańska jako swoistego tworu Traktatu Wersalskiego. Znamionnym jest fakt, iż gdańskie władze nie chciały ks. Franciszkowi, jako obywatelowi polskiemu, przyznać obywatelstwa Wolnego Miasta Gdańska, bez którego nie mógł on oficjalnie sprawować funkcji duchownego. Jego status został uregulowany dopiero po utworzeniu w 1925 roku diecezji gdańskiej, kiedy to otrzymał obywatelstwo gdańskie jako stały mieszkaniec miasta<sup>79</sup>.

Długi, siedmioletni okres posługi kapłańskiej we Wrzeszczu zakończyło w dniu 28 kwietnia 1927 roku przeniesienie na parafię św. Brygidy w Gdańsku. Mimo krótkiego okresu duszpasterskiej pracy w tymże miejscu, ks. Rogaczewski dał się poznać jako kapłan oddany sprawie polskiej, chętnie posługujący wśród Polaków, mimo nieprzychylnego im proboszcza Moske<sup>80</sup>.

Przez krótki czas ks. Franciszek pełnił funkcję prefekta w Gimnazjum Polskim Macierzy Szkolnej w Gdańsku, gdzie był także członkiem zarządu<sup>81</sup>. W okresie pobytu na tej parafii współpracował z przyszłym biskupem gdańskim, księdzem Karolem Marią Splett<sup>82</sup>.

Pomimo tego, że prowadził samodzielne życie, ks. Franciszek nigdy nie zapominał o swoim młodszym rodzeństwie, w wydatny sposób wspomagając moralnie oraz materialnie ich wychowanie. Prawdopodobnie stało się to przyczyną jego rezygnacji z propozycji otrzymania stypendium na studia w Rzymie<sup>83</sup>.

Parafia św. Józefa w Gdańsku stała się od 4 sierpnia 1928 roku następną placówką księdza Rogaczewskiego. Tu również nie była łatwą sprawą kapłańska posługa wśród Polonii gdańskiej; wypada nadmienić, że proboszczem tejże parafii był aktywny działacz niemieckiej partii Centrum ksiądz Sawatzki, pełniący również funkcję senatora w gdańskim senacie<sup>84</sup>.

„Dekretem z dnia 31 stycznia 1930 roku ks. Franciszek Rogaczewski został zamianowany przez biskupa Edwarda O'Rourke rektorem z tytułem proboszcza tytularnego mającego powstać kościoła pod wezwaniem Chry-

---

<sup>79</sup> A. Makurath, *Ks. Franciszek Rogaczewski budowniczy polskiego kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku*, „Studia Gdańskie”, 3(1978), s. 221.

<sup>80</sup> Akta personalne ks. Franciszka Rogaczewskiego, AAG, sygn. II/p/121.

<sup>81</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>82</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> A. Makurath, *Ks. Franciszek Rogaczewski budowniczy...*, s. 221.

stusa Króla w Gdańsku”<sup>85</sup>. Młody proboszcz świetnie sobie radził ze swoimi nowymi obowiązkami: oprócz tego, że był budowniczym kościoła, w dalszym ciągu działał w organizacjach religijnych oraz katechizował jako prefekt w Gimnazjum Polskim w Gdańsku, a następnie w Polskiej Szkole Handlowej<sup>86</sup>. Rozwój polskich placówek duszpasterskich skłonił Błogosławionego do podjęcia starań o formalne utworzenie polskich parafii personalnych<sup>87</sup>. Atmosfera życzliwości i otwartości, jaką wytwarzał wokół siebie ksiądz proboszcz, przyciągała wiernych do kościoła Chrystusa Króla, co z kolei powodowało, że tętniło tutaj życie duszpasterskie<sup>88</sup>.

W ciągu lata 1939 roku wśród Polonii gdańskiej rosło przekonanie o zbliżającej się wojnie<sup>89</sup>. Często poruszał ten problem w swoich rozmowach z księdzem Rogaczewskim jego bliski współpracownik, ksiądz Alfons Muzalewski<sup>90</sup>. To w pełni Bogu oddane i owocne duszpasterstwo księdza Franciszka Rogaczewskiego brutalnie przerwał wybuch wojny. Rano 1 września 1939 roku został on aresztowany i osadzony w słynnej Victoria Schule pod pretekstem przechowywania broni w swoim kościele<sup>91</sup>. Następnego dnia, wraz z innymi współwięźniami, przewieziono go do obozu koncentracyjnego Stutthof. Tam, w pobliskim lesie, przeszedłszy istną gehennę, wraz z księdzem Bernardem Wieckim oraz innymi skazanymi został w dniu 11 stycznia 1940 roku rozstrzelany przez hitlerowców<sup>92</sup>.

---

<sup>85</sup> G. Danielewicz, *W. kręgu Polonii gdańskiej*, Gdańsk 1996, s. 161-162; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>86</sup> S. Czyżewski, *Odczyt z uroczystości ku czci śp. ks. Franciszka Rogaczewskiego*, MDG, 3(1959), s. 686.

<sup>87</sup> A. Makurath, *Ks. Franciszek Rogaczewski budowniczy...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>88</sup> B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. I, Gdańsk 1984, s. 200-201, 235, 243, 282-283.

<sup>89</sup> H. Otto, *Ksiądz Rogaczewski walczył o polskość Gdańska*, „Przewodnik Katolicki”, 69(1963) nr 18, s. 219; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, dz. cyt., s. 288.

<sup>90</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, w: *Gdańsk 1939 - Wspomnienia Polaków - Gdańszczan*, red. B. Zwarra, Gdańsk 1984, s. 339.

<sup>91</sup> Tamże, s. 369.

<sup>92</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, Warszawa 1978, s. 12; por. *Komunikat OKBZH*, „Dziennik Bałtycki”, nr 261(1979) z dnia 29 IX 1979, s. 1-2; M. Kłusak, *Polscy księża w Stutthofie 1939-1945*, „Życie i Myśl”, 19(1969) nr 5, s. 52-56.

### 1.3.3. Ks. Bronisław Komorowski (1889–1940) – orędownik jedności Polonii gdańskiej

Ksiądz Bronisław Komorowski przyszedł na świat w średniozamożnej polsko-pomorskiej rodzinie chłopskiej w Barłożnie (w byłym powiecie starogardzkim Zaboru Pruskiego) w dniu 25 maja 1889 roku. Dwa dni później 27 maja został ochrzczony w kościele pw. św. Marcina w Barłożnie<sup>93</sup>. Jego rodzice, Jan i Katarzyna z domu Geńcza, przykładowie, w duchu chrześcijańskiej miłości wychowywali swoje dzieci<sup>94</sup>. Nic dziwnego, iż z liczego rodzeństwa Błogosławionego dwie jego siostry wstąpiły do Zgromadzenia św. Karola Boromeusza<sup>95</sup>. Bronisław ukończył szkołę podstawową w swej rodzinnej miejscowości, po czym rozpoczął naukę w słynnym Collegium Marianum w Pelplinie. Egzamin dojrzałości zdał z dobrymi wynikami w Chełmie w dniu 11 lutego 1910 roku, natomiast sakrament bierzmowania otrzymał wkrótce potem w katedrze pelplińskiej w dniu 3 kwietnia 1910 roku<sup>96</sup>.

Zaraz po maturze, po złożeniu wymaganych dokumentów<sup>97</sup> rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w seminarium duchownym w Pelplinie, których uwieńczeniem były święcenia kapłańskie. Bronisław Komorowski przyjął sakrament kapłaństwa w dniu 29 marca 1914 roku z rąk ordynariusza diecezji chełmińskiej biskupa Augustyna Rosentretera<sup>98</sup>. Mszę Świętą Prymicyjną odprawił w kościele w Barłożnie w dniu 30 marca 1914 roku<sup>99</sup>.

---

<sup>93</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>94</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72.

<sup>95</sup> Jego ojciec miał ze swoją pierwszą żoną siedmioro dzieci, a po jej śmierci ożenił się z Katarzyną z domu Geńcza, która powiła mu Bronisława oraz Annę. Na podstawie wspomnień Walerii Gierkiewicz (krewnej ks. Komorowskiego) z dnia 15 grudnia 1993 r. oraz wspomnień Marii Reinholtz z dnia 19 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>96</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72.

<sup>97</sup> W aktach personalnych ks. Bronisława w AAG zachowały się z tego okresu takie dokumenty, jak świadectwo chrztu, świadectwo bierzmowania, życiorys, prośba o przyjęcie do seminarium, świadectwo zdrowia oraz wartościowe świadectwo moralności wystawione przez proboszcza rodzinnej parafii, ks. Ulatowskiego, które przedstawia Bronisława jako młodzieńca bez wad, przykładowego w nauce, pracy i spełnianiu obowiązków religijnych, cieszącego się dobrą opinią; por. AAG, sygn. II/p/72.

<sup>98</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72.

<sup>99</sup> Obrazek prymicyjny ks. Bronisława Komorowskiego w posiadaniu świadka Marii Reinholtz.

Po święceniach kapłańskich ks. Bronisław rozpoczął swą pracę jako wikariusz w Łęgowie koło Pruszcza Gdańskiego, gdzie mieszkała duża grupa ludności polskiej. Następnie w latach 1915-1924 był wikariuszem w Gdańsku, gdzie w parafii pw. św. Mikołaja służył zarówno Polakom, jak i Niemcom, zwłaszcza dał się poznać jako gorliwy spowiednik<sup>100</sup>. Tutaj na tzw. „mszach polskich”, wprowadzonych w 1919 roku, głosił homilie w języku polskim. Ponadto od samego początku prowadził dla małej grupki polskich dzieci katechezę przygotowującą do sakramentów świętych, przy okazji ucząc języka i historii Polski<sup>101</sup>.

W okresie I wojny światowej udzielał się w pracy narodowej społeczeństwa polskiego w Gdańsku, będąc członkiem polskich rad działających w Wolnym Mieście. Rozumiejąc okrucieństwa wojny, był blisko tych wszystkich, którzy w tym trudnym czasie znaleźli się w potrzebie z powodu braku środków do życia czy oddalenia lub nawet śmierci na froncie mężów i ojców<sup>102</sup>.

Niestety, niewiele zachowało się przekazów o posłudze ks. Komorowskiego w parafii św. Mikołaja. Pewne wyobrażenia dają opinie proboszcza tejże placówki, ks. Teodora Maćkowskiego, datowane na 1 lipca 1920 roku oraz ówczesnego dziekana, ks. Sawatzkiego z dnia 2 lipca tegoż roku. Obydwaj kapłani podkreślali przede wszystkim uczciwość i prawość charakteru Błogosławionego, jak i jego sumienność oraz gorliwość w posłudze duszpasterskiej w społeczeństwie wielkemiejskim. Zauważono też, że młody wikariusz prowadził bardzo przykładne życie<sup>103</sup>.

Ks. Komorowski związał się na długie lata z Gminą Polską, która w swoich działaniach nie pomijała troski o życie religijne Polonii gdańskiej. Współpracował w przygotowaniu przez tą organizację dezyderatów domagających się równouprawnienia polskich katolików żyjących na te-

---

<sup>100</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>101</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy i przedstawiciele RP w WMG*, Gdańsk 1974, s. 86.

<sup>102</sup> Świadczy o tym choćby jedyny zachowany list ks. Komorowskiego, w którym dodaje otuchy swoim krewnym przeżywającym I Komunię Świętą jego siostrzenic, których to ojciec bierze udział w toczącej się wojnie, zapewnia też o swojej modlitwie w intencji całej rodziny. Por. B. Komorowski, *List do przyrodniej siostry Walerii z dnia 28 września 1917 roku*, kopia u autora pracy.

<sup>103</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72.



renie administracji apostolskiej ustanowionej dla Wolnego Miasta Gdańska<sup>104</sup>.

Polacy, którzy stanowili ok. 30% katolików Wolnego Miasta, przez szereg lat nie posiadali własnej świątyni. W celu rozwiązania tego problemu „działacze polonijni z ks. Komorowskim na czele zawiązali w 1923 r. z inicjatywy Komisarza Generalnego RP Towarzystwo Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku”<sup>105</sup>. Powołanie do życia towarzystwa, któremu przewodniczył, odgrywający wśród rodaków coraz większą rolę, wikariusz z parafii św. Mikołaja ks. Komorowski, było przełomowym momentem w życiu polonijnego Kościoła w Gdańsku. Dzięki pomocy Komisarza Generalnego RP udało się otrzymać na potrzeby katolickiej ludności polskiej budynek byłej pruskiej ujeżdżalni koni w koszarach telegrafistów we Wrzeszczu przy dzisiejszej alei Legionów (dawnej Heeresanger Str.)<sup>106</sup>. W wyniku rozmów przedstawiciele władz polskich w Wolnym Mieście Gdańsku z tutejszym administratorem apostolskim ksiądz Komorowski został w dniu 28 lipca 1924 roku zamianowany rektorem tej nowej placówki duszpasterskiej dla Polonii. Zakres jego obowiązków obejmował odprawianie nabożeństw dla katolickiej ludności polskiej oraz udzielanie sakramentów w porozumieniu z proboszczami odpowiednich parafii niemieckich, którym Polacy w dalszym ciągu formalnie podlegali<sup>107</sup>. Pomimo nowych odpowiedzialnych funkcji duszpasterskich ks. Komorowski został zobowiązany do dalszego wspomagania parafii św. Mikołaja i jednocześnie do pełnienia kapłańskiej posługi przy parafii Najświętszego Serca Jezusowego we Wrzeszczu, gdzie znajdował się jego kościół rektorski<sup>108</sup>.

Ksiądz Komorowski miał wszechstronny kontakt z Polonią gdańską, a jego obecność w jej życiu społecznym nikomu nie przeszkadzała, była natomiast świetną okazją do uczenia się chrześcijańskiej postawy i służby oraz modlitwy<sup>109</sup>. Błogosławiony „pomagał każdemu, kto był w potrzebie, a przychodzili do niego Polacy w różnych praktycznych sprawach. Ks. Bronisław mógł wiele pomóc, ponieważ był związany z władzami

<sup>104</sup> A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920-1933*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 187.

<sup>105</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>106</sup> G. Danielewicz, *W kręgu ...*, dz. cyt., s. 154; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo ...*, dz. cyt., s. 62-63; *Artykuł redakcyjny. 25-lecie parafii św. Stanisława Biskupa*, „Gwiazda Morza”, 370(1998) nr 1, s. 6.

<sup>107</sup> B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>108</sup> Akta personalne ks. Bronisława Komorowskiego, AAG, sygn. II/p/72; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>109</sup> G. Danielewicz, *W kręgu ...*, dz. cyt., s. 130, 133, 154.

polskimi Wolnego Miasta. Umiął pocieszyć ludzi”<sup>110</sup>. Z inicjatywy ks. rektora w krótkim czasie przy nowej polskiej świątyni powstało wiele organizacji religijnych i narodowych. Tu więc szybko skoncentrowało się życie społeczne i kulturalne Polonii<sup>111</sup>.

Wkrótce ksiądz Komorowski został wybrany delegatem kościelnym i patronem powołanej w dniu 15 listopada 1925 roku Ligi Katolickiej, która zabiegała o równouprawnienie polskiego duszpasterstwa na terenie Wolnego Miasta Gdańska<sup>112</sup>. W okresie od 1933-1934 roku był on jedynym polskim radnym miejskim Gdańska, a także kandydatem na posła do Parlamentu Gdańskiego<sup>113</sup>. Oprócz tego rektor pierwszego polskiego kościoła w Wolnym Mieście prowadził ożywioną działalność patriotyczną w Gminie Polskiej, w której był przez szereg kadencji wiceprezesem, oraz w różnych polskich stowarzyszeniach. Niezwykle skutecznie występował na rzecz zjednoczenia organizacji polonijnych w Gdańsku, co zaowocowało ich połączeniem w 1937 roku w jedną Gminę Polską – Związek Polaków, a ksiądz Komorowski został odąd członkiem Zarządu Głównego tej organizacji<sup>114</sup>.

Od roku 1935 ksiądz rektor kościoła pw. św. Stanisława Biskupa wspólnie z księdzem Franciszkiem Rogaczewskim prowadził starania o erygowanie polskich parafii personalnych w Gdańsku<sup>115</sup>.

---

<sup>110</sup> Na podstawie wspomnień Wandy Makurath z dnia 8 grudnia 1993 r., u autora. Ks. Bronisław Komorowski od 23 października 1924 roku przeszedł na etat państwa polskiego i pobierał z Komisariatu Generalnego RP pensję przysługującą VII kategorii płac urzędników polskich w Gdańsku. Pensja ta była, pomimo podwyżek w następnych latach, prawie o 1/2 niższa od uposażeń proboszczów gdańskich wypłacanych przez Senat WMG, A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>111</sup> Sytuacja ta trwała we Wrzeszczu przez przynajmniej kilka lat, tj. do wybudowania w Gdańsku w 1932 roku drugiego kościoła polonijnego pod wezwaniem Chrystusa Króla; por. A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>112</sup> Tamże, s. 89.

<sup>113</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>114</sup> J. Kukliński, *Obchody rocznic Konstytucji 3 Maja w latach 1920-1939 w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Universitas Gedanensis”, 6(1991), s. 52; A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>115</sup> S. Stępień, *Ludność polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1991, s. 416-417. Zob. także *Errichtung polnischer Personal Pfarre in Danzig*, AAG, sygn. II/Bp/36, nr 1-3; *Artykuł redakcyjny. 25-lecie parafii św. Stanisława Biskupa*, „Gwiazda Morza”, 370(1998) nr 1, s. 6.

Wielka sympatia oraz uznanie Polonii gdańskiej dla księdza Bronisława Komorowskiego za jego owocną posługę duszpasterską i społeczno-narodową zostały wyrażone w czasie obchodu jubileuszu 25-lecia jego kapłaństwa. W niedzielę 2 kwietnia 1939 roku zorganizowano manifestacyjną wprost uroczystość, w której wzięli udział dostojnicy kościołni, najwyżsi rangą przedstawiciele Polski w Wolnym Mieście, posłowie polscy do Senatu oraz przedstawiciele wielu organizacji polonijnych wraz z całą rzeszą rodaków. Nie zabrakło także licznych przyjaciół jubilata spośród niemieckiego społeczeństwa gdańskiego<sup>116</sup>.

Tymczasem druga połowa lat trzydziestych stawała się coraz bardziej niebezpieczna i trudna dla całej Polonii, której los w szczególnym znaczeniu dzielił ksiądz Komorowski. Nieraz zdarzało się, że naziści straszili go pogrózkami i obrzucali kamieniami kościół i plebanię<sup>117</sup>. Wreszcie poranną porą 1 września 1939 roku bojówki hitlerowskie wdarły się na plebanię, skąd pobitego kapłana w kajdankach wywiozły do Victoria Schule, gdzie jeszcze okrutniej go skatowano<sup>118</sup>. Następnego dnia, 2 września, Błogosławiony został jednym z pierwszych transportów przewieziony do obozu w Stutthofie<sup>119</sup>. W Niedzielę Palmową 1940 roku ksiądz Bronisław Komorowski został wraz z najwybitniejszymi przedstawicielami Polonii gdańskiej przeniesiony do kompanii karnej, która w dniu 22 marca (Wielki Piątek) została w pobliskich lasach rozstrzelana przez esesmanów<sup>120</sup>.

#### 1.3.4. Ks. Marian Górecki (1903–1940) – duszpasterz młodzieży polonijnej

Ks. Marian Górecki, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich kapłanów, nie pochodził z Pomorza Gdańskiego, lecz urodził się w dniu 21 maja 1903 roku w Poznaniu w rodzinie Tomasza (z zawodu elektrotechnika) i Petroneli z Szkiełdów. Sakrament chrztu św. otrzymał nazajutrz po urodzeniu, w dniu 22 maja, w kościele pw. św. Marcina w Poznaniu. Bierzmowanie przyjął pod koniec swojej edukacji w szkole po-

<sup>116</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>117</sup> S. Podlewski, *Wierni Bogu i Ojczyźnie*, Warszawa 1982, s. 44-45.

<sup>118</sup> R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 68; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>119</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>120</sup> S. Podlewski, *Wierni Bogu...* dz. cyt., s. 144; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, s. 69; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 95; H. M. Malak, *Klechy w obozach śmierci*, t. I, Londyn 1961, s. 89-91; Z. Wiecki, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XIII, s. 221, AMSt.; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, dz. cyt., s. 62.

wszechnej, tj. w dniu 12 czerwca 1916 roku w kościele pw. Bożego Ciała w Poznaniu. Następnie rozpoczął naukę w Szkole Handlowej, z której po roku przeniósł się do Państwowego Gimnazjum im. św. Jana Kantego w Poznaniu<sup>121</sup>.

W okresie wojny polsko-bolszewickiej w 1920 roku wstąpił do wojska jako ochotnik, aby wziąć czynny udział w obronie ojczyzny. Wkrótce znowu powrócił do swej edukacji, by pomyślnie zakończyć ją zdaniem egzaminów maturalnych w 1923 roku<sup>122</sup>.

Latem roku 1923 młody Marian Górecki decyduje się na wstąpienie do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Jeden z jego gimnazjalnych nauczycieli, ks. Zygmunt Kazanowski, wystawiając mu opinię do seminarium zauważył, że jego podopieczny „odznaczał się przez cały czas (...) pobożnością, powagą i wzorowym zachowaniem, tak iż przedstawia się on jako godny kandydat do stanu duchownego”<sup>123</sup>.

Szczyśliwie i owocnie przebywszy okres formacji seminaryjnej, alumn Marian Górecki otrzymał święcenia kapłańskie w dniu 1 lipca 1928 roku<sup>124</sup>. Na swoją pierwszą placówkę duszpasterską został skierowany jako wikariusz do Leszna. Następnie w latach 1929-1933 pracował jako prefekt, początkowo Państwowego Seminarium Nauczycielskiego w Koźminie, później w podobnej szkole w Wolsztynie<sup>125</sup>. W międzyczasie Poznańska Kuria Arcybiskupia w dekrecie z dnia 8 stycznia 1932 roku wyraziła zgodę na przejście księdza Mariana Góreckiego do duszpasterstwa wojaskowego<sup>126</sup>. Pod koniec 1932 roku w dniu 22 grudnia kardynał August Hlond mianował ks. Góreckiego kapelanem Wolsztyńskiej Drużyny Harcerskiej im. Tadeusza Kościuszki<sup>127</sup>.

Ksiądz Marian Górecki przybył do Gdańska we wrześniu 1933 roku na prośbę biskupa Edwarda O'Rourke skierowaną do kardynała Augusta

---

<sup>121</sup> Akta personalne ks. Mariana Góreckiego, AAP, sygn. KA/16169.

<sup>122</sup> Tamże.

<sup>123</sup> Świadectwo moralności dotyczące Mariana Góreckiego wystawione przez profesora Państwowego Gimnazjum im. św. Jana Kantego w Poznaniu ks. Zygmunta Kazanowskiego z dnia 29 VI 1923 r., AAP, sygn. KA/16169.

<sup>124</sup> *Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej na rok 1929*, Poznań 1929, s. 353; Akta personalne ks. Mariana Góreckiego, AAP, sygn. KA/16169.

<sup>125</sup> *St. Adalbert-Kalender*, Manden 1950, s. 50-59; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 77; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>126</sup> Akta personalne ks. Mariana Góreckiego, AAP, sygn. KA/16169.

<sup>127</sup> Tamże.

Hlonda<sup>128</sup>. Biskup gdański powierzył księdzu Góreckiemu administrację kaplicy pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Gdańsku Nowym Porcie oraz opiekę nad zamieszkałą w tym rejonie miasta Polonią. Zostając rektorem kaplicy, ksiądz Górecki przy pomocy wiernych dokończył jej remont i stopniowo wyposażał jej wnętrze<sup>129</sup>. Przed wszystkim jednak poświęcał się duszpasterstwu. Za zezwoleniem proboszcza miejscowej parafii św. Jadwigi udzielał sakramentu chrztu świętego polskim dzieciom, przyjmował je do pierwszej komunii św., błogosławił polskie małżeństwa<sup>130</sup>. Jako spowiednik był dokładny, ale i delikatny w poruszanych przez niego kwestiach<sup>131</sup>. Wszelkie nabożeństwa celebrowane przez księdza rektora w polskiej kaplicy w Gdańsku-Nowym Porcie napępniały uczestników wielką wiarą i pobożnością, nigdy nie było w nich pośpiechu lub braku skupienia<sup>132</sup>.

Poza codzienną posługą duszpasterską ksiądz Marian angażował się w pracy na rzecz katolickich stowarzyszeń społecznych obejmujących młodzież i dorosłych, a przykapliczne salki zawsze były dla takich celów otwarte<sup>133</sup>.

Od 16 listopada 1933 roku do wybuchu II wojny światowej ks. Górecki pełnił obowiązki prefekta Gimnazjum Polskiego Macierzy Szkolnej w Gdańsku oraz Polskiej Szkoły Średniej Macierzy Szkolnej w Gdańsku<sup>134</sup>. W związku z tą funkcją do jego obowiązków należało odprawianie mszy św. w kaplicy przy Gimnazjum Polskim dla młodzieży gimnazjalnej oraz polskich sióstr dominikanek<sup>135</sup>. Jednocześnie, obok funkcji prefekta,

---

<sup>128</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>129</sup> Na podstawie wspomnień Marii Mańnica z dnia 30 listopada 1993 r., u autora.

<sup>130</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 46, 69-70.

<sup>131</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> Na podstawie wspomnień Brunona Pionk. Zapewne znane były ks. Marianowi podobne formy pracy, jakie prowadziła choćby we Włoszech Akcja Katolicka, której przewodnimi ideami były: modlitwa, działanie, ofiara; więcej o tym w: H. Misztal, *Kościół drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem Watykańskim II*, Lublin 1996, s. 157, 159.

<sup>134</sup> *Gimnazjum Polskie Macierzy Szkolnej w Gdańsku (1929-1939). Księga Pamiątkowa w pięćdziesięciolecie założenia gimnazjum*, cz. I, red. B. Janik Gdańsk 1976, s. 137. Gimnazjum Polskie Macierzy Szkolnej w Gdańsku w roku szkolnym 1934/1935 przyjęło imię Józefa Piłsudskiego; zob. także H. Polak, *Szkolnictwo i oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1978, s. 160.

<sup>135</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 68.

ksiądz Górecki wypełniał obowiązki wychowawcy klasowego oraz opiekuna towarzystw młodzieżowych<sup>136</sup>. W oczach Polonii Wolnego Miasta Gdańska był on wychowawcą i nauczycielem zarówno w szkole, jak i poza nią. Często bowiem czas swój poświęcał także młodzieży pozaszkolnej, organizując dla niej odczyty i wykłady z języka, historii i kultury polskiej, przeradzające się niejednokrotnie w owocną dyskusję<sup>137</sup>. Prowadząc zajęcia z młodzieżą, zdarzało się, że ksiądz Marian odstępował od głównego tematu mówiąc o wartości ludzkiego życia i odpowiedzialnego doń podejścia<sup>138</sup>. To właśnie troska o wychowanie młodzieży zajmowała szczególnie ważną pozycję w kapłańskiej posłudze księdza Góreckiego. Świadczy o tym chociażby wygłoszony przez niego w roku szkolnym 1937/1938 referat pt. „Wychowanie moralne i społeczne młodzieży”<sup>139</sup>.

Przez okres dwóch lat (1934-1936) ksiądz Marian Górecki, jako kapelan pomocniczy Marynarki Wojennej w Gdyni, sprawował opiekę duchową nad polską załogą w Wojskowej Składnicy Tranzytowej na Westerplatte<sup>140</sup>.

Według relacji przedstawicieli gdańskiej Polonii ksiądz Górecki był gorliwym i wytrawnym duszpasterzem, dobrym organizatorem i starannym administratorem powierzonej mu w opiekę kaplicy, bez względu na sytuację starał się zachować spokój, opanowanie i serdeczność. Chętnie wygłaszał referaty na tematy religijne i narodowe. Dużo czasu poświęcał młodzieży, która go bardzo lubiła. Dla niej organizował różne spotkania, wycieczki krajoznawcze w okolice Wolnego Miasta Gdańska, wyświetlał wartościowe filmy, często dokładając do tych przedsięwzięć ze swoich własnych środków finansowych<sup>141</sup>.

Nic dziwnego, że wyżej ukazana postawa rektora kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej w Gdańsku Nowym Porcie nie mogła podobać się nazistowskim władzom Gdańska, które poddały go, podobnie jak i innych polonijnych księży, szczegółowej inwigilacji<sup>142</sup>. Faktem jest, że tuż przed wybuchem II wojny światowej Polacy namawiali księdza Mariana do powrotu w bezpieczniejsze rodzinne jego strony w poznańskim. On jednak

<sup>136</sup> G. Danielewicz, *W kręgu Polonii...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>137</sup> *Gimnazjum Polskie...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>138</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>139</sup> *Gimnazjum Polskie...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>140</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>141</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż oraz wspomnień Brunona Pionk; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>142</sup> *Gimnazjum Polskie...*, dz. cyt., s. 158.

stanowczo odpowiadał, że tego zrobić nie może, że musi być tu, w Wolnym Mieście z Polakami<sup>143</sup>.

Ksiądz Marian Górecki został aresztowany w swoim mieszkaniu w Gdańsku Nowym Porcie, było to już w dniu 1 września o godzinie 4 nad ranem<sup>144</sup>. Pierwszym miejscem kaźni stała się dla niego osławiona Victoria Schule, skąd w dniu 2 września został przetransportowany do zorganizowanego obozu koncentracyjnego w Stutthofie<sup>145</sup>.

W Niedzielę Palmową 1940 roku ksiądz Górecki wraz z księdzem Komorowskim i kilkudziesięcioma przedstawicielami Polonii gdańskiej zostali ulokowani w oddzielnym baraku obozowym, stanowiącym kompanię karną (Strafkompanie)<sup>146</sup>. W dniu 22 marca 1940 roku (Wielki Piątek) ksiądz Marian Górecki wraz z księdzem Bronisławem Komorowskim oraz innymi członkami kompanii karnej zostali w asyście oddziału esesmanów wyprowadzeni do pobliskiego lasu i tam rozstrzelani<sup>147</sup>.

Ukazane działania prześladowcze nazizmu niemieckiego oraz sylwetki kapłanów Wolnego Miasta Gdańska, którzy ponieśli śmierć, dają podstawy do pytania o ocenę tzw. czynnika personalnego w fakcie męczeństwa według prawa kanonizacyjnego.

Na podstawie powyższych faktów można uznać, iż przedstawiony prześladowca kapłanów gdańskich, zarówno zbiorowy, jak i indywidualny (w osobie A. Forstera), nosi cechy prześladowcy w płaszczyźnie prawa kanonizacyjnego. Nie ulega też wątpliwości, że życie księży B. Komorowskiego, F. Rogaczewskiego i M. Góreckiego jest dostatecznie udokumentowane. Nie są to osoby anonimowe, ale powszechnie znane w Wolnym Mieście Gdańsku nie tylko wśród katolików, lecz i wśród wyznawców innych religii. Wobec tego w dalszej części pracy pozostaje nam kwestia zbadania elementu moralnego ich śmierci, zwanego w prawie kanonizacyjnym przyczyną męczeństwa.

<sup>143</sup> Na podstawie wspomnień Marii Mańnica.

<sup>144</sup> R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>145</sup> J. Dunst, E. Fałow, *Relacje*, w: *Gdańsk 1939 – Wspomnienia Polaków - Gdańszczan*, dz. cyt., s. 130 i 142; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>146</sup> W. Gajdus, *Nr 20998 opowiada*, Kraków 1962, s. 182.

<sup>147</sup> *Schematyzm Diecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1975, s. 51; H. M. Malak, *Klechy...*, dz. cyt., s. 91-92; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 78.

## 2. Przyczyny prześladowań i problem „winy” prześladowanych

Wśród konstytutywnych elementów prawnego pojęcia męczeństwa element przyczynowy lub, innymi słowy, formalny jest bardzo ważny. Już św. Augustyn stwierdził, że nie kara, ale przyczyna czyni kogoś męczennikiem<sup>148</sup>. Gdyby fakt kary czynił kogoś męczennikiem, wówczas każdy cierpiący z jakiegokolwiek powodu mógłby uznać się za męczennika. Chrystus jednak powiedział, iż błogosławieni są ci, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości.

Istnienie prawdziwej przyczyny weryfikuje się różnymi metodami. Można tego dokonać poprzez zbadanie sentencji wyroku, w której niejednokrotnie zawarty jest motyw skazania. Również analiza przebiegu rozprawy, jeśli taka miała miejsce, może dostarczyć istotnych informacji o rzeczywistej przyczynie śmierci. Ponadto obiektywną przyczynę można rozpoznać poddając analizie ewentualne obietnice, jakie męczennikowi zostały złożone przez prześladowcę<sup>149</sup>.

### 2.1. Nienawiść do religii przyczyną prześladowania gdańskich kapłanów

Trafnie zauważa Bedrich Hoffmann, że „narodowosocjalistyczny rząd nie potrzebował Kościoła. Miał on bowiem swoją własną religię i usiłował ją ustanowić, usiłował wprowadzić swoją własną doktrynę jako religię dla ludzi”<sup>150</sup>. Środkiem do osiągnięcia tego celu stała się rozpętana na niesamowitą skalę polityka nienawiści.

#### 2.1.1. Proces oczyszczania Gdańska – walka z grupami religijnymi

Gauleiter Forster władający Okręgiem Rzeszy Gdańsk - Prusy Zachodnie prowadził bezpardonową walkę z wszelkimi przejawami polskości, z Polakami, ale i z wieloma grupami religijnymi bynajmniej nie tylko związanymi z Polonią gdańską. Przede wszystkim chciał oczyścić z jakichkolwiek śladów tego, co nie godzi się z nazizmem, swój dawny okręg

<sup>148</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 473; *New Catholic Encyclopedia*, t. IX, dz. cyt., s. 312-313.

<sup>149</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 480; tenże, *Prawo kanonizacyjne...*, dz. cyt., s. 50-52.

<sup>150</sup> B. Hoffmann, *And who will kill you*, Texas 1994, s. 12.



partyjny, jakim było Wolne Miasto Gdańsk. Terror hitlerowców względem tych grup ludności przybrał w pierwszych miesiącach wojny szczególnie bezwzględną formę. W żadnym z pozostałych regionów Polski nie zginęło tylu ludzi podczas masowych mordów dokonywanych przez Niemców w okresie od jesieni 1939 roku do wiosny 1940 roku, co właśnie na tym terenie<sup>151</sup>.

Kościół katolicki poniósł olbrzymie straty tak pod względem materialnym, jak moralnym i personalnym na całym terenie dawnego Wolnego Miasta Gdańska. Jesienią 1939 roku namiestnik Forster w imię tzw. ideologicznego i politycznego oczyszczenia korytarza usunął z parafii Pomorza Gdańskiego prawie wszystkich księży. Już 1 września, kiedy na terenie Gdańska trwały walki, gestapo wraz z członkami SS i SA rozpoczęło w mieście masowe aresztowania, według wcześniej opracowanej listy polskiej inteligencji, działaczy organizacji polonijnych i członków organizacji katolickich<sup>152</sup>. Wyeliminowano przywódców duchowych – wśród 98 księży diecezji gdańskiej, nie licząc 7 palotynów, w sierpniu 1939 roku było 12 księży polskich. Tylko dwóch z nich uniknęło aresztowania, ponieważ znajdowali się 1 września poza Gdańskiem. Gestapo poszukiwało ich jednak przez cały okres wojny zmuszając do stałego ukrywania się. Z dziesięciu księży polskich aresztowanych w pierwszych dniach wojny zamordowano siedmiu, jeden przetrzymywany był przez wszystkie lata wojny w obozach masowej zagłady, dwaj inni odzyskali wolność po krótszym pobycie w więzieniach<sup>153</sup>. Pozostała na wolności nieliczną grupę księży nieustannie inwigilowano<sup>154</sup>.

Zaraz po aresztowaniu duszpasterzy Polonii gdańskiej nastąpiła likwidacja polskiego kościelnego stanu posiadania i dezorganizacja życia religijnego. Jeszcze w pierwszym dniu września 1939 roku zamknięte zostały polskie kościoły, a więc: Chrystusa Króla w Gdańsku, św. Stanisława Biskupa we Wrzeszczu oraz kaplice Matki Boskiej Częstochowskiej w Gdańsku Nowym Porcie oraz w Domu Polskim w Piekle. W celu profanacji przeznaczono je na obiekty świeckie, jedynie kościół Chrystusa Króla przekazano po miesiącu niemieckim palotynom z Wrzeszcza. Przy tej okazji konfiskacie uległ również cały majątek kościelny, gotówkowy

<sup>151</sup> D. Steyer, *Eksterminacja ludności...*, dz. cyt., s. 7; A. Drzycimski, *Diecezja Gdańska...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>152</sup> J. Sziling, *Życie religijne...*, dz. cyt., s. 80; Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 300-301.

<sup>153</sup> E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 87-88; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 100; J. Sziling, *Życie religijne...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>154</sup> M. Podgóreczny, *Albert Forster gauleiter i oskarżony*, Gdańsk 1977, s. 357.

oraz księgi kasowe polskich stowarzyszeń kościelnych, a wkrótce parafialne majątki rolne<sup>155</sup>. Podczas rekwizycji majątku kościelnego zdarzały się kradzieże oraz profanacje naczyń liturgicznych i przedmiotów kultu. Już 10 września 1939 roku Forster wydał rozporządzenie nakazujące rozwiązanie polskich stowarzyszeń i organizacji o charakterze religijnym<sup>156</sup>.

Dalszym przejawem walki z Kościołem stało się poważne ograniczenie, a nawet zlikwidowanie nabożeństw i świąt kościelnych<sup>157</sup>.

Na obszarze diecezji gdańskiej w sposób najbardziej konsekwentny w stosunku do pozostałych ziem wcielonych został przeprowadzony w Kościele zakaz używania języka polskiego. W tym języku nie było wolno głosić kazań oraz modlić się i śpiewać. Wydano zarządzenie nakazujące natychmiastowe usunięcie z kościołów wszelkich przedmiotów z polskimi napisami i emblematami, w tym chorągwi i dzieł malarskich, a także polskich napisów z nagrobków. Zabroniono używania i przystąpienia do niszczenia polskich modlitewników, śpiewników, książek i prasy religijnej. Co więcej – na wiosnę 1940 roku zakazano używania języka polskiego przy spowiedzi<sup>158</sup>. Dewastacji uległy liczne cmentarze i przydrożne krzyże i kapliczki<sup>159</sup>.

Przez łapanki i wywożenie idących do kościoła na roboty do Rzeszy oraz rozpowszechnianie pogłosek o podminowaniu kościołów itp. praktyki starano się utrudnić wiernym uczęszczanie do kościołów. Zaś poprzez zakazanie kapłanom odwiedzania chorych, a niejednokrotnie odprawiania pogrzebów utrudniano im sprawowanie czynności kapłańskich<sup>160</sup>.

Nadto na każdym kroku czynniki administracyjne i partyjne, mieszając się w sprawy czysto kościelne, utrudniały pracę duszpasterską, starając się zredukować do minimum wpływ Kościoła na życie katolików. Co wię-

---

<sup>155</sup> Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 309-311.

<sup>156</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, s. 101.

<sup>157</sup> J. Doppke, *Kościół katolicki na terenie powiatu morskiego 1939-1945, w: Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i Studia ATK*, red. F. Stopniak, Warszawa 1985, s. 173; W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 372.

<sup>158</sup> Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 287-292; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 101; J. Doppke, *Kościół katolicki na terenie powiatu...*, dz. cyt., s. 173; W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 371.

<sup>159</sup> Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 313.

<sup>160</sup> M. Podgóreczny, *Albert Forster...*, dz. cyt., s. 359.

cej, poprzez demoralizację młodzieży i popieranie nowych sekt naziści usiłowali rozbić jedność Kościoła katolickiego<sup>161</sup>.

W niektórych parafiach księża niemieccy starali się przyjść z pomocą Polakom, spowiadając ich – mimo zakazu – po polsku, a nawet pocieszając i wlewając w serca nadzieję (np. ks. E. Karbaum). Było to możliwe, gdyż wielu niemieckich księży specjalnie uczyło się języka polskiego, aby móc wypełnić swą kapłańską posługę wśród polskich katolików. Niestety, spora część z nich przypląciła to życiem, gdyż „rozprawienie się” z opornym i przeciwnym ideologicznie Kościołem katolickim dosięgło także duchownych niemieckich. Oni także byli niejednokrotnie aresztowani, torturowani, osadzani w obozach koncentracyjnych czy rozstrzeliwani. Dziekan z parafii Mierzeszyn-Przywidz – ks. Jan Aeltermann został po męczarniach zastrzelony w Wisinie pod Skarszewami w dniu 22 listopada 1939 roku. Ks. Robert Wohlfeil z Kłodawy Gdańskiej, aresztowany dnia 1 września, był torturowany, następnie wysłany do Stutthofu, a stamtąd do Oranienburga, gdzie został zamordowany w dniu 13 czerwca 1940 roku. Proboszcza parafii Niedźwiedziówka – ks. Ernesta Karbauma zamordowano pałkami w Stutthofie w dniu 18 grudnia 1940 roku. Ks. Brunon Binnebesel, dr teologii, kurator parafii w Gdańsku-Brzeźnie, po aresztowaniu w dniu 3 listopada 1943 roku umieszczony został w więzieniu Brandenburg-Görden, gdzie po zamachu na Hitlera wytoczono mu proces pod zarzutem rozsadzania woli walki i obrony narodu niemieckiego; został skazany na śmierć – wyrok wykonano przez ścięcie w dniu 13 listopada 1944 roku<sup>162</sup>.

Osobną kwestią w Gdańsku było prześladowanie ludności pochodzenia żydowskiego. Jej odsetek był tu jednak niewielki, gdyż w momencie wybuchu II wojny światowej pozostała w mieście jedynie resztką kwitnącej niegdyś wielkiej gminy żydowskiej. Pozostali głównie staruszkowie i biedacy, których nie było stać na ucieczkę za granicę. Wśród nich było „wielu zasiedziały od dawna Gdańszczan, którzy nie chcieli opuścić ojczyzny swego dzieciństwa (...) byli oni ponadto, mimo smutnych i tragicznych okoliczności, w jakich się znaleźli, ciągle jeszcze przekonani, że mogą pozostać w Gdańsku, bo mają czyste sumienie. Nie zdawali sobie sprawy, że ludzie bez sumienia, jak Forster (...) niczego tak nie pragnęli, jak móc zameldować Hitlerowi, że stolica prowincji Danzig Westpreußen

<sup>161</sup> E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>162</sup> Na temat martyrologium niemieckich księży z diecezji gdańskiej zob. A. Drzycimski, *Diecezja Gdańska...*, dz. cyt., s. 108; E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 88; H. J. Karp, *Germanizacja czy duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 157-162; *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, Gdańsk 1996, s. 106-107.

jako pierwsze duże niemieckie miasto jest oczyszczone z Żydów (judenfrei)<sup>163</sup>. Jedynym wyjściem była dobrowolna emigracja, ale o tej, przynajmniej na masową skalę, w pierwszych miesiącach wojny nie mogło być mowy. Jednakże sytuacja Żydów w Gdańsku była, w odróżnieniu od Polski, znacznie szczęśliwsza. Otóż w początkach okupacji unikano tu masowych aresztowań i deportacji Żydów, choć na wzór Rzeszy coraz bardziej ograniczano ich prawa i nekano wydawanymi rozporządzeniami i ustawami<sup>164</sup>. Mimo początkowych złudzeń Niemcy nie pozostawili w spokoju ani żydowskiego domu starców, ani kwatery, do jakiej Żydzi byli zmuszeni się ukryć na niezamieszkałej i odrażającej Wyspie Spichrzy. Gestapo znalazło dojskie i do tej ostatniej kryjówki. Ostatecznie w marcu 1941 roku wysłano transport blisko 400 osób do getta w Warszawie, a w dalszej kolejności deportowano całą resztę do obozu koncentracyjnego w Teresinie. Ostatni transport wysłano w sierpniu 1943 roku do Bydgoszczy i z tym faktem gmina żydowska w Gdańsku przestała praktycznie istnieć<sup>165</sup>.

Z głównych wyznań i Kościołów zdecydowanie najmniej ucierpiał kościół ewangelicki, jego wyznawcom nie przeszkadzano w spełnianiu praktyk religijnych. Aczkolwiek i tutaj pojawiły się próby rozbicia go przez odłam narodowy, cenzury i przesłuchania duchownych. Największe represje dotknęły Kościół ewangelicko-augsburski<sup>166</sup>.

Przywódcy partyjni Rzeszy Niemieckiej niejednokrotnie stwierdzali, że jedną z przyczyn podziału w narodzie jest czynnik religijny. Z tego względu w imię interesów nazizmu starano się z niezwykłą nienawiścią i zawziętością zlikwidować ten czynnik rozdzielający. Uniwersalizm Kościoła rzymsko-katolickiego uderzał w zasady rasizmu i pozostałe idee partii NSDAP. Podobnie było z innymi religiami, które pozostając ponadnarodowymi nie posiadały statusu kościoła państwowego. Przekonanie o konieczności całkowitej eliminacji wpływów chrześcijaństwa w kreowanej przez nazistów „tysiącletniej Rzeszy” cechowało zarówno Hitlera,

---

<sup>163</sup> S. Echt, *Die Geschichte der Juden in Danzig, Leer/Ostfriesland* 1972, s. 229n.

<sup>164</sup> Tylko z okazji wizyty Hitlera w Gdańsku i przyjęcia w Dworze Artusa w dniu 19 września 1939 r. aresztowano wszystkich Żydów zamieszkujących w pobliżu trasy przejazdu wodza Rzeszy Niemieckiej. Mimo obietnicy zwolnienia ich po zakończeniu uroczystości znaleźli się jednak w Stutthofie, gdzie ślad po nich zaginął. Por. E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>165</sup> Tamże, s. 90-91.

<sup>166</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 372; E. Cichy, *Faszyzm...*, s. 91.

jak i wielu wyższych rangą funkcjonariuszy partii. Prześladowania religijne, jakie miały miejsce w Gdańsku, dokonywały się z rozkazu gauleitera Forstera, który był w tym mieście „wszystkim – panem życia i śmierci”, jak zauważył jeden z długoletnich jego podwładnych<sup>167</sup>.

### 2.1.2. Hitlerowska nienawiść do wiary i Kościoła w świetle listów pasterskich biskupów gdańskich 1927-1939

W Gdańsku, po rezygnacji z funkcji prezydenta senatu H. Rauschinga, która nastąpiła w dniu 29 listopada 1934 roku, urzędem tym kierował Arthur Greiser, protegowany Himmlera. Pod swymi nowymi rządami Senat Gdański politycznie został całkowicie podporządkowany gauleiterowi A. Forsterowi. Berlin stał się więc faktycznym ośrodkiem dyspozycyjnym dla wszystkich spraw Wolnego Miasta Gdańska.

W miarę narastania szowinizmu i wrogości hitlerowców do Kościoła w Wolnym Mieście, która przejawiała się w terrorze, aresztowaniach przeciwników, w masowej propagandzie i coraz to nowych zarządzeniach mających pognać i ograniczyć jego działalność, coraz trudniejsza stawała się sytuacja pierwszego biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke. Wierni dobrze zdawali sobie sprawę z jego stanowczej i zdecydowanej postawy wobec rodzącej się szaleńczej ideologii. Już w dniu 24 lutego 1927 roku wydał on list pasterski o nacjonalizmie, gdzie pisał: „O ile jakiś naród (...) pragnie siebie ubóstwiać, a inne narody traktować jako środek do realizacji własnych celów, wówczas zdrowa miłość ojczyzny przemienia się w niesprawiedliwy i bezbożny nacjonalizm (...). Staje się on jedną z głównych przyczyn przyćmienia chrześcijańskiego sumienia narodu. Matką bowiem nacjonalizmu jest egoistyczna pycha, źródło grzechów przeciwko miłości i sprawiedliwości. Pod wpływem nacjonalizmu może cały naród przejąć jakiś program jaskrawego egoizmu i niesprawiedliwości wobec innych narodów. Tworzy się wówczas odrębne prawa, niezgodne z wiecznymi prawami Bożymi, ujęte nieraz w pięknie brzmiące słowa, które są w gruncie rzeczy przeznaczone na to, by zaćmić istotne i ostateczne sprężyny działania (...). Z powrotem przeto do Chrystusa,

---

<sup>167</sup> Określenie pochodzi od sekretarza wydziału śledczego policji kryminalnej w Gdańsku, Niemca Gotharda Rebiszke, który był świadkiem na procesie Alberta Forstera w Gdańsku. Por. T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków Najwyższego Trybunału Narodowego*, Poznań 1962, s. 278; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 101.

z powrotem do prawdziwych chrześcijańskich zasad! Jako katolicy diecezji gdańskiej módlmy się o realizację tej przemiany!”<sup>168</sup>

Stanowcze ostrzeżenia przed ateistycznym nacjonalizmem i totalitaryzmem były stałym akcentem w wypowiedziach biskupa E. O'Rourke, gdzie śmiało piętnował on ich prymitywny dyletantyzm: „Są grupy, które otwarcie nazywają się neopogaństwem, a w istocie nie pragną nic innego, jak przywrócenia starogermańskich bogów. Są i takie, co odrzucając wszystko, co chrześcijańskie, szukają nowej religii zrodzonej z ducha germańskiego. A cóż za profanacja naszych świętości w ich szeregach! Bóg chrześcijański usunięty, bo rasowo obcy, Chrystus nie tylko jako zwykły człowiek, lecz jako syn nieślubny i jako truciciel germańskiej rasy napiętnowany, grzech pierworodny i nauka odkupienia nazwana największą zbrodnią dokonaną na ludzkości, moralność chrześcijańska wyszydzana jako zmiękczenie kości, miłość chrześcijańska ze swą pokorą, miłosierdziem, uległością i ascezą jako «dotkliwy cios duszy nordyckiej Europy zadany» ośmieszana, Papież jako znachor wyśmiany. Kościół stkiem ohydy i kłamstwa zbrukany, cała jego działalność wychowawcza jako przygotowanie «do zamknięcia w chrześcijańskim szpitalu dla złamanych dusz» (Bergmann) zelżona. Zniknąć powinien, tak głoszą dalej, krzyż z Golgoty z wieżyc naszych, stanąć powinien krzyż «Odyna jako zwycięski znak człowieka nordyckiego». I więcej jeszcze: „Wierność męża i nierozzerwalność małżeństwa jest prawie że dla rasy szkodliwa (...). Niewiasta, która nie porodziła jest bez czci. Czy w małżeństwie czy też poza nim w starym pojęciu pozostanie matką, nie odgrywała tu żadnej roli”. Czy nie poznajecie w tej mowie owej starej bestii? A wszystkie te szyderstwa i wszelkie te napaści i wszystkie te kłamstwa za pomocą potężnej organizacji, książek, gazet i kursów instruktorskich zanosi się aż do ostatniej wsi i chaty. Wprawdzie zapewnia się ciągle, że budowa na gruncie pozytywnego chrześcijaństwa dokonywać się będzie, ale gdyby tak istotnie było, to wtedy pytam, dlaczego pozwalać na takie przeciwchrześcijańskie zapędy, a nawet je przez towarzyszy partyjnych podsycać? Widzicie teraz, moi kochani diecezjanie, to niebezpieczeństwo? Zaiste zły duch działa, działa nawet więcej, niż kiedykolwiek. Nie lękamy się wprawdzie, gdyż zawsze dzieło jego o moc Chrystusową jak huczące fale morskie o skały się rozbijało! Lękamy się jednak o wasze wieczne zbawienie. Miejcie więc oczy otwarte, moi drodzy diecezjanie. Toczy się bój o wszystko, o niebo czy

---

<sup>168</sup> *List pasterski biskupa E. O'Rourke z dnia 24 lutego 1927 roku, w: Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 103.

piekło!”<sup>169</sup>. W dalszej części swego listu z dnia 22 lutego 1935 roku biskup upomina rodziców, aby czuwali nad swoimi dziećmi, bowiem „pragnie się im wydrzeć wiarę z serc, by je wypełnić pojęciami, jakie sprzeciwiają się duchowi Chrystusowemu. Toć przecież wydano hasło: «nie chcemy wyrwać Kościoła narodowi,- raczej chcemy Kościołowi wyrwać naród!» (...) Chcielibyście spokojnie patrzeć na to, jak dzieci wam psują i nawet w szkole na zohydzenie wiary pozwalają?”<sup>170</sup>

Nic dziwnego, że biskupa E. O'Rourke hitlerowcy traktowali jako osobistego wroga NSDAP i Senatu Gdańskiego, jednak nie odważyli się podjąć wobec niego drastycznych kroków. Ordynariusza chronił wysoki autorytet wśród hierarchii, szacunek diecezjan, a także arystokratyczne pochodzenie, które skrycie hitlerowcom imponowało.

Jeszcze wielokrotnie musiał on publicznie występować w obronie wolności zniewalanych sumień, jak choćby wobec katolickich stowarzyszeń młodzieży ośmieszanych i oczernianych przez funkcjonariuszy nazi-stowskiego systemu<sup>171</sup>.

„Odpowiedź” ze strony władz gdańskich na ten stanowczy protest hierarchy nadeszła szybko – w ciągu kilku tygodni w różnych miejscach diecezji dokonano profanacji krzyży<sup>172</sup>. Biskup O'Rourke pisał w swoim orędziu: „Jesteśmy wstrząśnięci przejawami tak dogłębszej nienawiści Boga i religii. Krzyż jest dla nas, chrześcijan, najważniejszym symbolem miłosierdzia i miłości Boga. Kto profanuje krzyż, bluźni samemu Bogu i naraża się, prędzej czy później, na karę sądu Bożego”<sup>173</sup>. Wydarzenia te, będące zapowiedzią nieodległej już w czasie eksterminacji ludzi, nie uciły odważnego ordynariusza z Gdańska. Poświadczeniem tego stał się jego list pasterski na niedzielę przewodnią 4 kwietnia 1937 roku, w którym ponownie wystąpił w obronie katolickiej młodzieży, tym razem zmuszanej do wstępowania do Hitlerjugend<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> *List pasterski biskupa E. O'Rourke z dnia 22 lutego 1935 roku*, w: tamże, s. 116-118.

<sup>170</sup> Tamże, s. 119.

<sup>171</sup> *List pasterski biskupa E. O'Rourke z dnia 16 lipca 1936 roku*, w: tamże, s. 120-121.

<sup>172</sup> S. Bogdanowicz., *Karol Maria Splett. Biskup gdański. Więzień specjalny PRL*, Gdańsk 1995, s. 16.

<sup>173</sup> *List pasterski biskupa E. O'Rourke z dnia 4 kwietnia 1937 roku*, w: *Listy biskupa...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>174</sup> S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett...*, dz. cyt., s. 17.

Drugi biskup gdański Karol Maria Splett, już nie tak stanowczy jak jego poprzednik, w swoim nauczaniu również zmuszony był do obrony kwestii wiary.

W liście pasterskim z dnia 19 października 1938 roku wyraził swe głębokie zaniepokojenie ograniczaniem praw uczniów do lekcji religii w szkole, nagminnie łamanych przez władze gdańskie, które wielokrotnie usiłowały wprowadzać na miejsce religii nazistowskie religioznawstwo<sup>175</sup>.

Surową ocenę sytuacji polityczno-społecznej panującej w roku 1939 w Gdańsku zawarł biskup K. M. Splett w liście pasterskim z okazji wielkiego postu datowanym 2 lutego 1939 roku, wydanym w językach niemieckim i polskim. Pisał w nim: „Nigdy jeszcze w dziejach chrześcijaństwa niedowiarstwo nie widziało tak wspaniałego żniwa jak za naszych czasów. Nigdy jeszcze od dni pierwszych prześladowań chrześcijan sposoby walki przeciw wszystkiemu, co chrześcijańskie, nie były tak podłe, tak brutalne, tak bezwzględne jak dzisiaj!”<sup>176</sup> W jego dalszej części biskup wyraził swój pasterski stosunek do kapłanów i jakby proroczo przewidywał ich zbliżające się już losy. Czytamy w nim: „Nie dziw, że nowoczesna walka niedowiarstwa przeważnie się zwraca przeciwko kapłaństwu katolickiemu, raz otwarcie, raz chytrze z tajnej zasadzki. Znają przecież bardzo dobrze wrogowie kapłaństwa starodawną regułę swej walki: «Uderzę w pasterza a rozproszą się owce» (Mk 14,27). Niedowiarstwo nienawidzi kapłaństwa, ponieważ nienawidzi prawdy. Ciosy swe wymierza kapłaństwu, uderzyć zaś zamierza Boga i Jego królestwo ziemskie, święty Kościół katolicki (...). Stąd dąży zatem, by na stan kapłański rzucić podejrzenia, uciskać go i prześladować, nawet wedle możliwości zdusić i wytepić (...). Nie ma innego stanu, któryby tak często, tak lekkomyślnie i - niestety! - tak bezlitośnie posądzano, czy to w rozmowie, wykładach lub prasie, jak właśnie stan duchowny!”<sup>177</sup>

Wydaje się, iż nawet w tych kilku zaledwie przytoczonych powyżej dokumentach, których autorami – nie wolno tego przeoczyć – wcale nie byli Polacy, istnieje aż nazbyt dużo ważnych i jednoznacznych dowodów na to, jaką nienawiścią do wiary chrześcijańskiej i Kościoła pałał system nazistowski. Pamiętajmy, iż na terenie Wolnego Miasta Gdańska działo się to wszystko, zanim jeszcze rozpoczęła się wojna, która dopełniła tego męczeństwa.

---

<sup>175</sup> Tamże, s. 32-34.

<sup>176</sup> *List pasterski biskupa C. M. Spletta z dnia 2 lutego 1939 roku, w: Listy pasterskie biskupa Spletta, AAG, sygn. II/Bp/24.*

<sup>177</sup> Tamże.



Spróbujmy następnie odpowiedzieć na pytanie o właściwy motyw prześladowań, czyli jaka była „wina” prześladowanych.

## 2.2. Problem „winy” prześladowanych

Zrozumiałym wydaje się być fakt, iż z chwilą rozpoczęcia się 1 września 1939 roku drugiego etapu martyrologii wybitnych przedstawicieli Polonii gdańskiej, szczególnie okrutny i gwałtowny atak skierowano w stronę polskiego duchowieństwa katolickiego, którego wpływ i działalność była dobrze znana hitlerowcom w Gdańsku. To właśnie Słudzy Boży swą gorliwą kapłańsko-patriotyczną posługą w niezwykłej mierze przyczynili się do utwierdzenia wśród Polonii gdańskiej nie tylko polskości, jak chce wielu autorów, ale przede wszystkim wiary katolickiej<sup>178</sup>.

Ksiądz Franciszek Rogaczewski, mimo krótkiego pobytu na swojej pierwszej parafii, dał się poznać jako gorliwy i pobożny kapłan, przywiązany do Boga i Kościoła. Pobyt jego zapamiętały w sposób szczególny dzieci, gdyż wspaniale potrafił się nimi zajmować, rozmawiać i bawić, ale przede wszystkim z sercem uczyć o Bogu. Przyjmował każdego, kto potrzebował pomocy, a ludzie garnęli się do niego chętnie, gdyż wszystkim okazywał dobroć i miłość<sup>179</sup>.

Pierwsze lata posługi duszpasterskiej w Wolnym Mieście Gdańsku pozwoliły zorientować się Błogosławionym w trudnym położeniu miejscowej Polonii. Doskonale widzieli i przeżywali lekceważenie słusznych żądań poprawy warunków opieki duszpasterskiej zarówno w mieście, jak i na wsi, w kwestii możliwości odprawiania nabożeństw w języku polskim. W wydatnej mierze taki stan rzeczy zależał od duchowieństwa wyższego zdominowanego przez księży niemieckich, którzy już wtedy ulegali znacznym wpływom propagandy narodowosocjalistycznej. Z tych też względów księża Komorowski i Rogaczewski wraz z innymi polskimi duchownymi powołali w dniu 25 listopada 1924 roku Ligę Katolicką, której zadaniem miało być ożywienie polonijnego życia katolickiego<sup>180</sup>. Inicja-

<sup>178</sup> Wielu historyków, polityków i publicystów wyznacza przyczynę prześladowań gdańskich kapłanów jedynie w płaszczyźnie narodowej, a więc związanej z ich patriotyczną postawą. Ta ostatnia, chociaż jest niepodważalna, to jednak ani jedyna, ani najistotniejsza. Por. Z. Zieliński, *Życie religijne w Polsce pod okupacją...*, dz. cyt., s. 109; J. Doppke, *Kościół katolicki na terenie powiatu...*, dz. cyt., s. 173; W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 370; D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim...*, s. 27; Z. Fijałkowski, *Kościół katolicki...*, s. 309.

<sup>179</sup> Na podstawie wspomnień Gertrudy Świniarskiej.

<sup>180</sup> A. Makurath, Ks. *Franciszek Rogaczewski budowniczy...*, s. 221.

tywa ta już w 1926 roku ożywiła i zdynamizowała pracę wcześniej założonych, chociaż szybko podupadłych Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży Męskiej i Żeńskiej<sup>181</sup>. Ponadto polscy duszpasterze zorganizowali przy parafiach, w których byli wikariuszami, różnego rodzaju polskie stowarzyszenia kościelne, takie jak: Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus, Anioła Stróża, Krucjatę Eucharystyczną czy Stowarzyszenie Ludowe „Jedność”; to ostatnie miało na celu rozbudzanie i umacnianie poczucia narodowego. W większości działania te sprowadzały się do popierania i szerzenia religijności, moralności, oświaty opartej na fundamencie religijnym w ścisłym związku z Kościołem<sup>182</sup>. Dowodem tego jest fakt, iż zarówno ksiądz Komorowski, jak i ksiądz Górecki byli opiekunami chorągwi harcerskich organizowanych wśród polonijnej młodzieży szkolnej Wolnego Miasta Gdańska<sup>183</sup>.

Mimo niejednokrotnego - niestety - doświadczania nieprzychylności ze strony księży niemieckich, ksiądz Franciszek i ksiądz Bronisław domagali się równouprawnienia dla katolików polskich. W tym celu powołano w 1928 roku do życia Komisję Kulturalno-Kościelną, której zadaniem było zbieranie z całego terenu diecezji gdańskiej skarg i wniosków polskiej ludności odnoszących się przede wszystkim do ograniczania wolności religijnej<sup>184</sup>. Ksiądz Komorowski związał się na długie lata z Gminą Polską, współpracując w przygotowaniu dezyderatów domagających się równouprawnienia Polaków na terenie administracji apostolskiej, obejmującej Wolne Miasto Gdańsk<sup>185</sup>.

W celu rozwiązania problemu braku własnych świątyń dla polonijnego duszpasterstwa ksiądz Komorowski działał na czele powołanego w 1923 roku Towarzystwa Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku<sup>186</sup>. Dzięki przychylności i znaczącej pomocy Komisarza Generalnego RP udało się otrzymać na potrzeby katolickiej ludności polskiej budynek byłej pruskiej ujeżdżalni koni we Wrzeszczu przy dzisiejszej alei Legionów

<sup>181</sup> A. Landowski, *Pro Christo et Patria*, „Gwiazda Morza”, 168(1990) nr 8, s. 1, 9.

<sup>182</sup> A. Drzycimski, M. Gajdziński, *Kościół polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Kierunki”, 36(1968) nr 38, s. 1, 4; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 31-32.

<sup>183</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>184</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek Rogaczewski...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>185</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>186</sup> G. Danielewicz, *W kregu...*, dz. cyt., s. 154; A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 88.

(dawniej Heeresanger Str.)<sup>187</sup>. W wyniku rozmów przedstawiciele władz polskich w Wolnym Mieście Gdańsku z tutejszym administratorem apostołskim ksiądz Komorowski został w dniu 28 lipca 1924 roku powołany na rektora tej nowej placówki duszpasterskiej dla Polonii. Okazał się on wielce zaradnym koordynatorem wysiłku, ochotnie podjętego przez ówczesną Polonię, przebudowy pruskiego budynku na kościół<sup>188</sup>. Bardzo zrecznie pozyskując fundusze na ten cel, był wspomagany przez różne grupy zawodowe i stanowe Polaków. Przykład pełnej poświęcenia pracy nowego rektora potęgował zaangażowanie wiernych przy budowie ich pierwszej w Wolnym Mieście własnej świątyni<sup>189</sup>, która stała się na okres kilku lat swoistym centrum życia religijno-narodowego gdańskiej Polonii<sup>190</sup>.

Z chwilą wręczenia w dniu 31 stycznia 1930 roku nominacji na rektora z tytułem proboszcza tytularnego mającego powstać kościoła pod wezwaniem Chrystusa Króla władza duchowna w osobie biskupa Edwarda O'Rourke wyraziła swoją aprobatę nie tylko dla potrzeby budowy tej drugiej świątyni dla Polaków mieszkających w samym Gdańsku, lecz potwierdzała tym samym słuszność obranych przez księdza Rogaczewskiego założeń i posunięć<sup>191</sup>. Młody proboszcz potraktował dzieło budowy nowego kościoła jako sprawę bardzo pilną<sup>192</sup>. Prace prowadzone sposobem gospodarczym posuwały się bardzo szybko. Na samym początku trzeba było usunąć ziemię z dawnych wałów fortyfikacyjnych. Na apel księdza Rogaczewskiego przyszła młodzież z Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej oraz członkowie innych stowarzyszeń kościelnych działających

---

<sup>187</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>188</sup> A oto ważniejsze etapy przeprowadzonej adaptacji: 1924 r. – udostępnienie kaplicy, przemienionej później na zakrystię, 1925 r. – poświęcenie kościoła, 1928 r. – ukończenie konstrukcji wieży kościelnej, 1934 r. – konsekracja świątyni przez biskupa E. O'Rourke, do wybuchu wojny w 1939 r. – wyposażanie świątyni, tamże.

<sup>189</sup> G. Danielewicz, *W kręgu Polonii...*, dz. cyt., s. 154; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, s. 51, 63-64.

<sup>190</sup> M. Koprowska, *W Wolnym Mieście Gdańsku*, „Gwiazda Morza”, 37(1985) nr 8, s. 1.

<sup>191</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 57; G. Danielewicz, *W kręgu...*, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>192</sup> „Pierwszy etap prac przewidywał wybudowanie dużej sali, z tymczasowym przeznaczeniem na kościół, wraz z plebanią przylegającą do sali (...). W drugim etapie miał powstać reprezentacyjny kościół (...). Opracowania projektu i pierwszego etapu prac podjął się inż. Czesław Świałkowski”, A. Makurath, *Ksiądz Franciszek Rogaczewski...*, dz. cyt., s. 223.

na terenie Wolnego Miasta Gdańska, których filie powoływał do życia już w trakcie budowy kościoła<sup>193</sup>. Osiągnął tym samym dalsze cele, poczynając od większego zbliżenia między sobą, jak i względem Kościoła nie tylko członków tychże organizacji, lecz również skupiając rozproszone nieco środowisko Polonii gdańskiej. Zaznaczyć wypada, że podczas wszystkich prac przy wznoszeniu nowej świątyni zawsze obecny był ksiądz Franciszek, który radził i, w miarę swych możliwości, pomagał. Dzieło przebiegało sprawnie i zgodnie z ustalonymi terminami<sup>194</sup>. Niestety, i w tym przypadku wystąpiły liczne ataki prasy niemieckiej, a i władze miasta nie były przychylnie realizacji budowy. Powodowało to jednak, że ksiądz Rogaczewski umacniał się w swym oddaniu Bogu i ludziom<sup>195</sup>. Przy realizacji pierwszego planu budowy, oprócz znacznego udziału Polonii gdańskiej, księdzu proboszczowi udało się, podobnie jak Słudze Bożemu Bronisławowi Komorowskiemu, zachęcić do współpracy artystów i malarzy, i to nawet z Polski; zadaniem ich miało być artystyczne wykończenie wnętrza kościoła<sup>196</sup>. Wreszcie, dzięki dużemu zaangażowaniu proboszcza, jak i ofiarności wielu wiernych, w dniu 30 października 1932 roku odbyło się uroczyste poświęcenie kościoła pw. Chrystusa Króla, w którym oprócz duchowieństwa i tłumu wiernych uczestniczył minister stanu Kazimierz Papée. Uroczystość ta przerodziła się w wielkie święto dla Polonii Wolnego Miasta Gdańska, gdyż w końcu spełniło się jej pragnienie posiadania własnego kościoła wraz z polskim duszpasterzem. Wielu, dzięki temu wydarzeniu, powzięło w swoim sercu nadzieję, że istnieje szansa, aby powstały nowe polskie kościoły i kaplice<sup>197</sup>. W celu zasilania funduszy w dalszym ciągu prowadziło swoją działalność powstałe uprzednio Polskie Towarzystwo Budowy Kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku. Przed wszystkim urządzało ono bazy, o terminie których ksiądz Rogaczewski, jako prezes Towarzystwa, powiadamiał i zapraszał biskupa O'Rourke<sup>198</sup>.

Według przedstawicieli Polonii gdańskiej również i ksiądz Marian Górecki był „dobrym organizatorem i starannym administratorem kapli-

<sup>193</sup> P. Toczek, *Działalność Polskich Organizacji Katolickich w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1978, s. 33, mps., biblioteka GSD; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 92-96; por. także wspomnienia Brunona Mionskowskiego z dnia 28 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>194</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek Rogaczewski...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>195</sup> Na podstawie wspomnień Bernarda Cywińskiego z dnia 14 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>196</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek Rogaczewski...*, dz. cyt., s. 223-224.

<sup>197</sup> Tamże, s. 224.

<sup>198</sup> Zob. *Sprawy polskie w wolnym Mieście Gdańsku*, AAG, sygn. II/Bp/19.

cy”<sup>199</sup>. Ta mała świątynia znajdowała się na terenie parafii św. Jadwigi w Nowym Porcie, gdzie ksiądz Górecki mieszkał, wraz ze swoimi rodzicami, wśród biedoty w jednym z domków koszarowych. Jego mieszkanie znajdowało się obok dawnej murowanej stajni, którą przemieniono właśnie na kaplicę dla ludności polskojęzycznej<sup>200</sup>. Przejmując administrację nad tą placówką od razu przystąpił do pracy, przy pomocy wiernych dołożył jej przebudowę i sukcesywnie wyposażał jej wnętrze<sup>201</sup>.

W ten sposób życie polskich organizacji katolickich w Gdańsku zogniskowało się teraz przy nowych świątyniach. Byłoby jednak niewłaściwym stawianie ostrej granicy między działalnością księży Franciszka Rogaczewskiego i Bronisława Komorowskiego, jaką prowadzili jako wikariusze przy różnych gdańskich kościołach, a okresem, w którym zostali mianowani rektorami polskich placówek, gdyż najczęściej rozpoczętą pracę kontynuowali nadal z tymi samymi ludźmi bądź też zrzeszonymi w nowych, założonych przez siebie filiach uprzednio już funkcjonujących stowarzyszeń. Ich organizowanie przychodziło teraz znacznie łatwiej, a to z powodu posiadanego już zaplecza lokalowego.

Dążąc do dotarcia do najszerszych warstw społecznych ksiądz Komorowski zorganizował we Wrzeszczu różnego rodzaju koła i oddziały organizacji stanowych. Młodzież pozaszkolną zachęcił do przystąpienia do Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, uczniów i studentów zaś do Akademickiej Sodalizacji Mariańskiej, której był moderatorem<sup>202</sup>. Pod jego opieką pozostawała też znajdująca się w pobliżu kościoła pw. św. Stanisława Biskupa ochronka Macierzy Szkolnej, którą kierowała siostra Tomazja, dominikanka<sup>203</sup>. Oprócz tego działał tu chór parafialny prowadzony przez profesora Tylewskiego<sup>204</sup>. Ksiądz Bronisław nieustrudzenie organizował też pielgrzymki polonijne<sup>205</sup>. Natomiast w funk-

---

<sup>199</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, s. 46.

<sup>200</sup> *Gimnazjum Polskie...*, dz. cyt., s. 158.

<sup>201</sup> Na podstawie wspomnień Marii Mańnica.

<sup>202</sup> A. Drzycimski, *Działacze polscy...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>203</sup> Na podstawie wspomnień Wandy Makurath; M. Koprowska, *W Wolnym Mieście...*, dz. cyt., s. 4; G. Danielewicz, *W kręgu...*, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>204</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>205</sup> A. Jarmakowski, A. Rybicki, *Wczoraj i dziś – 50 lat parafii św. Krzyża w Gdańsku Wrzeszczu*, Gdańsk 1980, dz. cyt., s. 18; S. Stępień, *Ludność polska w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920-1939*, Gdańsk 1991, s. 18.

cjonowaniu i zarządzaniu kościołem rektorskim wspomagał rektora powołany przez niego Zarząd Kościelny<sup>206</sup>.

Podobnie do księdza Komorowskiego z Wrzeszcza postępował ksiądz Rogaczewski w Śródmieściu Gdańska. Dla przykładu w roku 1932 w nagrodę za wydajną pracę przy budowie kościoła Chrystusa Króla, przekazał on dwa obszerne pokoje na świetlice dla Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej. Comiesięczne nabożeństwa miała w polskim kościele również Sodalicja Mariańska Akademików. Wypada odnotować, iż to właśnie w podziemiach kościoła Chrystusa Króla odbywał swoje próby chór parafialny oraz pierwsza orkiestra w Gdańsku, założona w 1933 roku z inicjatywy ks. proboszcza<sup>207</sup>. Aktywność tych wszystkich grup była wysoko ceniona wśród Gdańszczan<sup>208</sup>. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługuje fakt, iż w celu uzgodnienia kierunków i środków ich działania, w myśl wyrażonej zgody, otrzymanej od biskupa O'Rourke, ksiądz Franciszek Rogaczewski wykonał projekt założenia Centralnego Komitetu Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej. Z jego inicjatywy odbyło się w dniu 18 kwietnia 1934 roku spotkanie prezesów polskich stowarzyszeń religijno-kościelnych, które miało miejsce w ognisku Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej pod kościołem Chrystusa Króla. W skład Komitetu weszły między innymi: Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, Stowarzyszenie św. Zyty, chóry kościelne<sup>209</sup>. W skierowanym do biskupa gdańskiego piśmie z dnia 28 maja 1934 roku ksiądz Rogaczewski pisał: „Na prezesa wybrano moją osobę, co jestem gotów przyjąć dla dobra sprawy katolickiej i obrony oraz rozbudowy naszych organizacji religijno-kościelnych, które muszą nareszcie stanąć pod opieką i naczelnym kierownictwem Władzy Duchownej, względnie przez nią wyznaczonej osoby duchownej”<sup>210</sup>. Przesłany w załączniku tego pisma statut biskup O'Rourke zatwierdził dnia 4 września 1934 roku<sup>211</sup>.

<sup>206</sup> W skład zarządu wchodził: ks. B. Komorowski jako prezes, a także Anasztazy Wika-Czarnowski, Władysław Murszewski, Leon Grabowski, Alojzy Bębenek, Czesław Świąłkowski oraz Józef Żyłkowski; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>207</sup> W. Kmicic-Mieleszyński, *Polska kultura muzyczna w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1920-1939*, w: *Pomorze Gdańskie*, t. 2, Gdańsk 1965, s. 148n.

<sup>208</sup> A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście...*, s. 256.

<sup>209</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek...*, s. 224.

<sup>210</sup> *Sprawy polskie w Wolnym Mieście...*, AAG, sygn. II/Bp/19.

<sup>211</sup> Tamże.

Trzecim miejscem modlitw i spotkań Polonii gdańskiej była kaplica, w której posługę rektora pełnił ksiądz Marian Górecki. Z oddaniem poświęcał się on pracy w katolickich stowarzyszeniach społecznych zarówno ludzi dorosłych, jak i młodzieży. Umożliwiły to mieszczące się tuż przy kaplicy niedawno wyremontowane salki. Właśnie w nich odbywały się formacyjne spotkania o charakterze duszpastersko-patriotycznym, a także zabawy Polaków, w których nigdy nie brakowało rektora kaplicy. W szczególnym wymiarze korzystała z takich możliwości młodzież, gdyż było to spokojne miejsce, w którym bez obaw o kolejną nazistowską prowokację mogła się ona tu spotykać, poznawać swą katolicką wiarę, rozmawiać czy śpiewać po polsku. Warto nadmienić, że miały tu też swoje regularne spotkania towarzystwa zrzeszające Polonię, takie jak Towarzystwo Byłych Wojaków, Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół”, Towarzystwo Ludowe św. Jadwigi, Towarzystwo Śpiewu pw. św. Cecylii oraz Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej<sup>212</sup>. Poza tym ksiądz Marian wiele serca wkładał w swą posługę kołom Sodalicji Marińskiej oraz tworzonym chorągwiom harcerek<sup>213</sup>.

Księża Komorowski, Rogaczewski i Górecki z wielkim zaangażowaniem spełniali swą posługę nie tylko przy kościołach i kaplicach powierzonych im w opiekę. Otóż brali oni również czynny udział w ogólnym życiu organizacyjnym całej Polonii Wolnego Miasta Gdańska. Wiele swego czasu poświęcali działalności w naczelnej polskiej organizacji w Gminie Polskiej. Organizacja ta rozwinęła wszechstronną działalność w wielu aspektach politycznych, kulturalnych, patriotycznych i religijnych<sup>214</sup>. Ksiądz Franciszek był pierwszym, długoletnim wiceprezesem Macierzy Szkolnej w Gdańsku, kapelanem przy Gdańskiej Dyrekcji Kolei Państwowych oraz dla Polskich Pocztców<sup>215</sup>. Wspominano go również jako wspaniałego duszpasterza kobiet, gdyż z pełnym oddaniem pełnił funkcję diecezjalnego asystenta Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet oraz pomocnic domowych skupionych wokół Towarzystwa św. Zyty<sup>216</sup>. To ostatnie było skłonne sfinansować jego projekt domu spokojnej starości; jednak zamiaru wykupienia obszernego domu na ten cel nie udało się zrealizować ze względu na nieudzielenie zezwolenia przez władze gdańskie na kupno

<sup>212</sup> Na podstawie wspomnień Brunona Pionk.

<sup>213</sup> *Gimnazjum Polskie...*, s. 84.

<sup>214</sup> E. Cieślak, Cz. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1975, s. 530.

<sup>215</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, s. 57; por. także A. Landowski, *Pro Christo...*, dz. cyt., s. 1, 9.

<sup>216</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 57.

budynku<sup>217</sup>. Ksiądz Franciszek pełnił także odpowiedzialną funkcję wizytatora religii w polskich szkołach prywatnych<sup>218</sup>, a od 1936 roku był prezesem Towarzystw Śpiewu „Lutnia”<sup>219</sup>.

Również i całe dzieło oraz służba księdza Bronisława ukazują nam człowieka słowa i czynu. „Dwoił się i troił, będąc rzeczywistym, a nie tylko formalnym opiekunem wielu towarzystw, uczestnicząc w pracach Gminy Polskiej, Związku Polaków, Macierzy Szkolnej; wygłaszał rozważne i krzepiące, przepojone duchem ewangelicznym i patriotycznym kazania, jednocząc w swoim kościele nie zawsze zgodną Polonię”<sup>220</sup>. Był kuratorem najstarszej organizacji Towarzystwa Ludowego „Jedność”. Wydatnie przyczynił się także do założenia, z okazji setnej rocznicy powstania Collegium Marianum w Pelplinie, zrzeczenia byłych wychowanków tego gimnazjum<sup>221</sup>.

Nie sposób w tym punkcie ominąć księdza Mariana z Gdańska Nowego Portu, który reprezentował na gruncie gdańskim postępowy nurt katolicki, nie znosząc przejawów płytkiej dewocji. W swej pracy katechetycznej i pedagogicznej pośród całej niemal gdańskiej, polskojęzycznej młodzieży budował on mocne i dojrzałe osobowości. Zajęcia swoje prowadził nowoczesnymi, jak na tamte czasy, metodami; wyżej ceniąc u swych wychowanków rozumowanie oraz wiedzę niż bierną recepcję i jedynie sentyment do tradycji, często prezentował temat drogą dyskusji nad nim, w którą to umiejętnie wciągał młodzież<sup>222</sup>. Warto podkreślić, iż aktywny udział Błogosławionych w wielu szeroko pojętych płaszczyznach życia Polonii kształtował jej wysoki poziom świadomości religijnej i spoczywających na niej obowiązków moralnych<sup>223</sup>.

Atmosfera życzliwości i otwartości, jaka cechowała księży Bronisława, Franciszka i Mariana, przyciągała wiernych do polskich kościołów pw. Chrystusa Króla, św. Stanisława Biskupa i kaplicy pw. Matki Bożej Częstochowskiej, w których to coraz bardziej rozwijało się życie duszpasterskie, przejawiające się oprócz spotkań różnych grup, o czym wspo-

<sup>217</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek...*, dz. cyt., s. 224-225.

<sup>218</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>219</sup> S. Stępień, *Ludność polska...*, dz. cyt., s. 355.

<sup>220</sup> M. Koprowska, *W Wolnym Mieście...*, dz. cyt., s. 4; G. Danielewicz, *W kręgu...*, dz. cyt., s. 162; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 132-133; na podstawie wspomnień Brunona Mionskowskiego.

<sup>221</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 31-32.

<sup>222</sup> *Gimnazjum Polskie...*, dz. cyt., s. 158; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, dz. cyt., s. 167-168.

<sup>223</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, dz. cyt., s. 39.



mniano wcześniej, także w wielu nabożeństwach oraz organizowaniu pielgrzymek<sup>224</sup>. Do stałego programu wchodziły uroczyste, coroczne pielgrzymki do kościoła i relikwii św. Wojciecha, patrona Polski i misjonarza tutejszej ziemi<sup>225</sup>. W 1937 roku ksiądz Rogaczewski zorganizował wraz z Komitetem Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej pielgrzymkę do Częstochowy, w której brało udział aż około 800 osób<sup>226</sup>. Ksiądz Komorowski urządzał całodzienne wycieczki piesze w klimacie pątniczym do Matemblewa. Trzeba wiedzieć, iż kult Matki Bożej Brzemiennej nie był wtedy rozpowszechniony, funkcjonował jedynie lokalnie, a Błogosławiony należał do prekursorów rozpowszechniania tego nowego nabożeństwa<sup>227</sup>. Innymi celami pielgrzymowania były: Swarzewo, Warszawa, Kraków, Poznań, a także Lwów<sup>228</sup>. Niecodziennym wydarzeniem w życiu polonijnej wspólnoty Wolnego Miasta Gdańska była pielgrzymka do Rzymu na uroczystości kanonizacyjne św. Andrzeja Boboli<sup>229</sup>. Ostatnią pielgrzymkę na Jasną Górę księża polscy zorganizowali na wiosnę 1939 roku; jej pobyt w Warszawie przypadł na dzień 3 maja. Była to jednocześnie ostatnia przed wybuchem wojny grupa gdańskiej Polonii, która tak licznie odwiedziła ojczyznę<sup>230</sup>. Pamiętać trzeba, że pielgrzymki w tamtych warunkach były nie tylko manifestacjami religijnymi, lecz również patriotycznymi. Odgrywały dwojaką rolę – poza niewątpliwymi owocami duchowymi i pogłębieniem wiary, uczestnicy poznawali historię własnej ojczyzny i skarby polskiej kultury. Wszelkie przejawy działalności tego rodzaju były pomocą w trudnej pracy na terenie Gdańska, gdyż wzbudzały zachwyty i dodawały, szczególnie młodzieży, motywacji do dalszych wysiłków.

Nie sposób pominąć wkładu Błogosławionych Rogaczewskiego i Komorowskiego w rozwój polskich placówek duszpasterskich na terenie całej diecezji gdańskiej. Pomimo że istniały dwa samodzielne kościoły

<sup>224</sup> Procesja Bożego Ciała w 1939 roku prowadzona przez ks. F. Rogaczewskiego „była wtedy naszym polskim pokojowym przeciwstawieniem się hitlerowskiej agresywności. Nigdy nie było dotąd na nabożeństwie tylu uczestników, jak wtedy! (...) Widziałem także wielu Niemców (...) nie mogących się oprzeć temu nabożnemu nastrojowi...”, B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 282-283.

<sup>225</sup> *Gdańsk 1939...*, dz. cyt., s. 225; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 154.

<sup>226</sup> A. Makurath, *Ksiądz Franciszek...*, dz. cyt., s. 225.

<sup>227</sup> G. Danielewicz, *W. kręgu...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>228</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

<sup>229</sup> A. Makurath, *Ks. Franciszek Rogaczewski...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>230</sup> Tamże, s. 225-226.

i kilka kaplic, to jednak odczuwało się brak podstawowych praw dla polskich księży i wiernych. Wynikało to stąd, że ludność polonijna, chociaż zbierała się w polskich kościołach, kanonicznie nadal należała do parafii zarządzanych przez proboszczów narodowości niemieckiej. Taki stan rzeczy sprawił, że ksiądz proboszcz kościoła Chrystusa Króla bardzo otwarcie postawił wyżej wspomnianą kwestię podczas prac I Synodu Gdańskiego w 1935 roku. A mianowicie: apelował o przywrócenie w ośrodkach pomocniczych duszpasterstwa nad Polakami, poprzednio zniesionego porządku nabożeństw oraz, co stanowiło istotę sprawy, walczył dla tego duszpasterstwa o podstawowe prawa wobec swoich wiernych, zabezpieczenie egzystencji, a tym samym, możliwości owocnej posługi odpowiadającej tradycjom i zapotrzebowaniu ludu polskiego. Podjął również inną związaną z tą płaszczyzną kwestię – możliwości utworzenia polskich parafii personalnych<sup>231</sup>, lecz niestety nie było żadnego znaczącego odzewu. W związku z tym zwrócił się z ową sprawą do kardynała Hlonda, Prymasa Polski, który poparł memoriał i skierował go jeszcze w styczniu 1935 roku do papieża Piusa XI. W dniu 1 sierpnia 1935 roku ksiądz Franciszek Rogaczewski został przyjęty przez nuncjusza apostolskiego, który wyjaśnił, że wniesione postulaty muszą mieć poparcie biskupa gdańskiego. Wobec tego, tym razem z jasno już wyrażonym poparciem biskupa Edwarda O'Rourke, ksiądz Franciszek złożył kolejną petycję w Nuncjaturze Apostolskiej. Pismo to zostało skierowane do Stolicy Apostolskiej i w dniu 7 maja 1937 roku biskup E. O'Rourke oraz ksiądz F. Rogaczewski zostali przyjęci przez papieża Piusa XI i sekretarza stanu kardynała Pacellego. Rezultatem wizyty stało się pismo Sekretariatu Stanu z dnia 1 czerwca 1937 roku, skierowane do rąk biskupa gdańskiego, zawierające zgodę na erekcję czterech polskich parafii personalnych oraz odpowiednie w tym celu uprawnienia<sup>232</sup>. Ostatecznie jednak, w wyniku reakcji Senatu Gdańskiego zdominowanego przez niemieckich faszystów oraz nienawistnej kampanii prasy niemieckojęzycznej, próby utworzenia polskich parafii personalnych zakończyły się fiaskiem<sup>233</sup>.

Reasumując, można zauważyć, że Słudzy Boży mimo wielu obowiązków społecznych nie zaniebdywali tych, które wynikały z ich powołania kapłańskiego. Należy odnotować, że chociaż byli oni działaczami

<sup>231</sup> S. Stępień, *Ludność polska...*, dz. cyt., s. 416.

<sup>232</sup> Tamże, s. 416-417; zob. także *Errichtung Polnischer Personal Pfarrein in Danzig*, AAG, sygn. II/Bp/36, nr 1-3.

<sup>233</sup> B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 227.

patriotycznymi, to przede wszystkim kapłanami miłującymi ludzi, bez względu na pochodzenie i wyznanie<sup>234</sup>.

Dzielna i w pełni zaangażowana postawa księdza Rogaczewskiego była budująca dla ludzi powierzonych jego posłudze. Wierni cenili w nim otwartość, pogodę i głęboką wiarę. Był wrażliwy na ludzkie potrzeby, dlatego organizował i wspierał materialnie oraz duchowo wszelkie zbiórki dla biednych<sup>235</sup>.

„Ksiądz Górecki był kapłanem na wskroś głębokiej wiary, był gorliwym duszpasterzem, kochał swoje powołanie kapłańskie (...). Jego miłość do Boga i Kościoła wyrażała się w gorliwości wobec obowiązków kapłańskich (...). Mawiał, że jaka jest wiara, taki jest człowiek i jego życie. Swą postawą uczył odpowiedzialności za wiarę”<sup>236</sup>.

Słudzy Boży krzepili ludzi Słowem Bożym, mówiąc, że należy być wiernym ojczyźnie, gdyż kochając ojczyznę ziemską, Kochamy ojczyznę niebiańską<sup>237</sup>. W sposób szczególny zasłynął na tej płaszczyźnie ksiądz Komorowski, którego słowo nierzadko kierowane było do czołowych przedstawicieli władz polskich i działaczy polonijnych<sup>238</sup>. Niejednokrotnie dotyczyło ono tego, jak odpowiedzialna jest rola rodziców w wychowaniu religijnym i patriotycznym ludzi młodych. Nauka poprawnego języka polskiego, śpiewu, poznawanie obyczajów, historii i polskiej kultury, uczestniczenie w polskich nabożeństwach pod duchowym przewodnictwem zarówno księdza Komorowskiego, jak i Rogaczewskiego czy Góreckiego były ostoją dla każdego Polaka, swoistą kuźnią ducha do ochrony przed nazistowskimi, często ukrytymi, zakusami zniszczenia polskiej wiary<sup>239</sup>.

Bez względu na trudność osobistej sytuacji, w jakiej się nieraz znajdowali skutkiem urządzanej na polskich kapłanów nagonki propagandy hitlerowskiej, zawsze ufali Bogu i z Nim nade wszystko się liczyli. Świetnie ilustruje to choćby zdarzenie, jakie przytrafiło się znanemu ze swej troski o poszanowanie rzeczy świętych księdzu Komorowskiemu, który tak długo zwlekał z rozpoczęciem ceremonii ślubnej w swym kościele, aż

<sup>234</sup> A. Landowski, *Pro Christo...*, dz. cyt., s. 1, 9; na podstawie wspomnień M. Maśnica.

<sup>235</sup> Na podstawie wspomnień Bernarda Cywińskiego.

<sup>236</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>237</sup> Na podstawie wspomnień Brunona Mionskowskiego.

<sup>238</sup> A. Jarmakowski, A. Rybicki, *Wczoraj i dziś...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>239</sup> Ze szczególnej troski o piękno liturgii znany był przede wszystkim ks. Komorowski, natomiast ks. Górecki – ze swej pobożności; na podstawie wspomnień Alojzego Szulista z dnia 26 listopada 1993 r. oraz Ksawery Drożdż, znajdujących się u autora.

esesmani, przybyli na nią jako goście, nie zdjęli czapek ze swych głów<sup>240</sup>. Ksiądz Rogaczewski podkreślał, że siła i nadzieja jest tylko w Bogu; to dawało mu moc, aby pocieszać swoich wiernych, podtrzymywać ich na duchu w trudnych chwilach<sup>241</sup>. Ksiądz Górecki mimo coraz bardziej wzmagających się prześladowań nie zamierzał odstąpić od swojej działalności duszpasterskiej i polonijnej, gdyż „wiedział, że jest to jego święty obowiązek, że takie zadanie wyznaczył mu Bóg”<sup>242</sup>. Był bardzo odważny i nie bał się, że poprzez swoją kapłańską postawę i noszenie stroju duchownego nawet w podróżach pociągiem narażał się na ośmieszanie ze strony nazistów<sup>243</sup>. Co więcej, ksiądz Marian „był człowiekiem, który pokładał nadzieję w Bogu i innym mówił o zaufaniu wobec Boga, nawet w trudnych chwilach życia, że taka jest właściwa postawa katolika. On był tutaj ojcem, opiekunem, obrońcą, księdzem, co bardzo sobie Polacy cenili (...). Trudności życia znosił zawsze jako wolę Bożą, że taka jest wola Boża i że trzeba to wszystko Bogu oddać”<sup>244</sup>.

Postawą i zachowaniem swoim Słudzy Boży dawali wspierać przykład do naśladowania. W środowisku i czasach tak skomplikowanych byli krzewicielami spokoju, godności ludzkiej oraz poszanowania wszystkich ludzi<sup>245</sup>. Nigdy nie przejawiali niechęci wobec Niemców jako konkretnych ludzi, uczyli przede wszystkim miłości i szacunku<sup>246</sup>. Było to powodem, iż wielu niemieckojęzycznych mieszkańców Wolnego Miasta Gdańska, szczególnie katolików, żywiło wielki szacunek względem zarówno księdza Bronisława Komorowskiego, jak i księży Franciszka Rogaczewskiego czy Mariana Góreckiego<sup>247</sup>.

Ich miłość do wiary przejawiała się w heroicznym wręcz zaangażowaniu w kapłańskiej posłudze Kościołowi. Przed przewidywanym wybuchem wojny doradzano księdzu Komorowskiemu, aby wyjechał z Gdań-

<sup>240</sup> Na podstawie wspomnień Alojzego Szulista.

<sup>241</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

<sup>242</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>243</sup> Na podstawie wspomnień Brunona Pionk.

<sup>244</sup> Na podstawie wspomnień Marii Mańnica.

<sup>245</sup> Tamże.

<sup>246</sup> Dowodem takiego oddziaływania duszpasterzy gdańskiej Polonii są słowa jednego z jej przedstawicieli: „Nie czułem wówczas do Niemców nienawiści. Byłem wprawdzie jak niemal wszyscy moi rodacy pełen gotowości do stawienia im oporu, gdyby zamierzali nas zaatakować, lecz nie przyszło mi nigdy na myśl, by ich napaść”; B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. 1, dz. cyt., s. 285.

<sup>247</sup> Na podstawie wspomnień Zofii Makurath z dnia 7 grudnia 1993 r., u autora; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo...*, s. 52.

ska, lecz Błogosławiony pragnął być, niczym Dobry Pasterz, do końca z powierzonymi mu owieczkami. Na propozycję ucieczki ze swej placówki w Gdańsku Nowym Porcie również ksiądz Górecki stanowczo odpowiadał, że „tego zrobić nie może, że musi być tu z Polakami, że nie może nas zostawić i tego nigdy nie zrobi, będzie zawsze z nami”<sup>248</sup>.

Dzięki takiej postawie udało się zachować katolicyzm wśród Polonii gdańskiej, a i wyższe, niemieckie duchowieństwo diecezji z biskupem gdańskim na czele mogło przejrzeć w końcu prawdziwe motywy poczynań Senatu Gdańskiego, który bardzo szybko stał się biernym narzędziem polityki systemu nazistowskiego.

### **2.3. Ocena przyczyny męczeństwa polskich kapłanów w świetle prawa kanonizacyjnego**

Przyczyną męczeństwa po stronie ponoszącego śmierć jest zawsze wiara lub jakaś cnota jako motyw, dla którego ktoś zadaje śmierć. Nie musi to być koniecznie jakaś prawda wiary, która jest dogmatem, ale również prawda praktyczna dotycząca przeżywania tej wiary. U tego, który zadaje śmierć, przyczyną dokonanej zbrodni jest nienawiść do wiary lub do jakiegoś chwalebного i pożytecznego dzieła, u męczennika zaś przyczyną męczeństwa jest jego miłość do wiary<sup>249</sup>.

#### **2.3.1. Doktryna Benedykta XIV i współczesna praktyka Kongregacji**

Zgodnie z nauką papieża Benedykta XIV przyczyną prawdziwego męczeństwa jest wiara jako motyw, z powodu którego prześladowca zadaje śmierć męczeńską, a męczennik ją przyjmuje. Na przyczynę męczeństwa składają się więc: miłość do wiary po stronie męczennika oraz nienawiść do wiary po stronie prześladowcy<sup>250</sup>. Najpierw przybliżmy ten pierwszy aspekt męczeństwa. Otóż z definicji męczeństwa określonej przez Benedykta XIV wynika, że przyczyną męczeństwa może być wiara w Chrystusa lub inna cnota, jaka odnosi się do Boga. Papież w swoim nauczaniu rozróżniał *fides credendorum* – prawdy dogmatyczne, w które należy wierzyć oraz *fides agendorum*, czyli prawdy według których należy

<sup>248</sup> S. Podlewski, *Wierni Bogu...*, s. 44-45; Na podstawie relacji M. Masznica.

<sup>249</sup> H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>250</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne...*, dz. cyt., s. 138.

żyć (np. praktyczna realizacja cnót chrześcijańskich, unikanie grzechu)<sup>251</sup>. Podobne stanowisko zajmuje również współczesna kanonistyka i teologia<sup>252</sup>. W takim znaczeniu rozumiana miłość do wiary jest przyczyną męczeństwa. Z tego wynika, że nie jest męczennikiem człowiek umierający za jakąś prawdę naturalną np. z dziedziny nauki – fizyki, biologii lub za prawdę chociaż związaną z religią, ale przez Kościół dotąd nie uznaną, a także z przyczyn czysto filozoficznych, narodowościowych czy rasowych. Taka miłość do wiary może doprowadzić do spontanicznego ofiarowania się na śmierć lub do takiej prowokacji prześladowcy, by ten wydał wyrok śmierci. W tym ostatnim przypadku należy zachować w ocenie daleko idącą ostrożność; zaistniałe fakty rozpatruje trybunał kanonizacyjny, do którego należy wydanie opinii, czy prowokacja była nieroztropną i nierozważną, pochodzącą z ludzkiej jedynie inwencji, czy też była ona natchniona Bożą łaską<sup>253</sup>. Przyczynę męczeństwa po stronie męczennika określa pojęcie „amor fidei”<sup>254</sup>.

Benedykt XIV wyjaśnia, że przyczynę męczeństwa po stronie prześladowcy musi stanowić nienawiść do wiary – „odium fidei”, czy to rozumianej jako całość, czy też nienawiść do poszczególnej prawdy wiary lub czynu cnotliwego. Najczęściej prześladowca nie wyjawia wprost swej nienawiści, ale ją ukrywa pod postacią innej przyczyny czy przypisywanego męczennikowi przestępstwa, które pozornie nie jest związane z wiarą. Jeżeli owa nienawiść nie zostanie wyrażona słowami lub gestami, powstają trudności w jej udowodnieniu. Jeśli jednak skądinąd znana jest nienawiść prześladowcy w tym względzie, wówczas nie zmienia przyczyny męczeństwa ze strony prześladowcy<sup>255</sup>. Motywy działania prześladowcy zawsze są brane pod uwagę przez badających sprawę. Historia wskazuje na fakty, iż dawniej przypisywano męczennikom takie przestępstwa, jak dzieciobójstwo, podpalenie Rzymu, zuchwałość języka, później zaś wrogą politykę, jak np. w prześladowaniach japońskich – niebezpieczeństwo propagowania panowania portugalskiego; w hiszpańskich – przynależność do partii faszystowskich; w czasie II wojny światowej – spiskowanie przeciw narodowemu socjalizmowi (np. w sprawie bł. Tytusa Brandsmy czy bł. Michała Kozala) czy komunizmowi (np. w sprawie bł. Wincentego

<sup>251</sup> Por. Benedictus XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonisatione*, t. III, Prati 1840, 19.

<sup>252</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 480.

<sup>253</sup> Tamże; zob. tenże, *Prawo kanonizacyjne...*, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>254</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, s. 145-146.

<sup>255</sup> Zob. Benedictus XIV, *De servorum...*, t. III, dz. cyt., 13.

E. Bosiłkowa)<sup>256</sup>. Z drugiej strony, w praktyce spraw promotorzy nieraz celowo wysuwali inne przyczyny niż nienawiść do wiary, np. motywy polityczne, narodowościowe; natomiast postulatorzy mieli zadanie ukazać, że śmierć zadano jedynie z nienawiści do wiary<sup>257</sup>. Urząd Historyczno-Hagiograficzny poświęcił w tym celu wiele pracy na zbadanie kontekstu historycznego każdej sprawy wraz z analizą dokumentów, często zawierających motywy skazania<sup>258</sup>. W ten sposób Kongregacja wypracowała metody określania elementu przeważającego przy ustalaniu przyczyny męczeństwa po stronie prześladowcy<sup>259</sup>.

Jak widać w badaniu przyczyny męczeństwa jurysprudencja nadal opiera się na doktrynie Benedykta XIV. Jej celem jest udowodnienie „odium fidei” po stronie prześladowcy oraz „amor fidei” po stronie męczennika, występujące zawsze łącznie<sup>260</sup>.

Przypatrzmy się obecnie działalności prześladowczej A. Forstera w świetle omówionych wymagań prawa kanonizacyjnego.

### **2.3.2. Aspekty działań prześladowczych Alberta Forstera i jego osobistej odpowiedzialności za zbrodnie na duszpasterzach Polonii gdańskiej**

Gauleiter Albert Forster, władający Okręgiem Gdańsk - Prusy Zachodnie prowadził bezpardonową walkę z wszelkimi przejawami polskości oraz z Kościołem i to nie tylko polonijnym. Religia zajmowała w jego schemacie działań miejsce wyjątkowe, a to z racji szczególnej nienawiści, jaką żywił do niej ten wielki nazista. Wielokrotnie wskazywał na duchownych, których „należy w pierwszym rzędzie usunąć”<sup>261</sup>.

Pomimo wielu podobieństw w realizacji polityki Forstera na Pomorzu i na terytorium byłego Wolnego Miasta trzeba zauważyć szczególnie miejsce Gdańska w tych akcjach. Gdańsk, a precyzyjniej rzecz ujmując,

<sup>256</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 480.

<sup>257</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne...*, s. 141; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 51.

<sup>258</sup> H. Misztal, *Prawnokanoniczne pojęcie...*, dz. cyt., s. 158-182; J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, dz. cyt., s. 156-222; J. Bar, *Śmierć o. Maksymiliana...*, dz. cyt., s. 130n.

<sup>259</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>260</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, dz. cyt., s. 156; H. Misztal, *Prawno-kanoniczne pojęcie kanonizacji...*, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>261</sup> E. Cichy, *Faszyzm...*, dz. cyt., s. 128; M. Podgóreczny, *Albert Forster...*, dz. cyt., s. 357-359.

całe Wolne Miasto, będący od roku 1933 terenem brutalnej walki nazistów ze wszystkim, co polskie lub katolickie, był swoistym na skalę światową poligonem doświadczalnym dla tutejszego NSDAP, kształtującego pod przewodem Forstera własną kadre partyjną i administracyjną<sup>262</sup>.

Historyczne fakty dowodzą, iż prześladowanie Kościoła, a przede wszystkim jego duchownych, w tym również niemieckojęzycznych, miało na terenie ogarniętego wojną Wolnego Miasta Gdańska charakter wyjątkowy w stosunku do innych regionów okupowanej Polski i Europy, a to ze względu na rozmiary nienawiści i bestialstwo zastosowane w trakcie jego realizacji<sup>263</sup>. Okręg ten traktowany był przez hitlerowców jako wzorcowy tzw. Mustergau, a realizowana tutaj przez nazistów polityka eksterminacji i walki z Kościołem miała stać się wzorem do naśladowania na pozostałych terenach Polski i w innych krajach w okresie II wojny światowej<sup>264</sup>.

Co więcej, polska historiografia udowodniła, iż była to swoista polityka zastosowana przez Alberta Forstera za przyzwoleniem oraz przy pełnej aprobacie samego Adolfa Hitlera<sup>265</sup>. Zresztą u tego ostatniego gdański gauleiter cieszył się w pełni zasłużonym autorytetem, a to ze względu na zasługi poniesione dla ugruntowania wpływów narodowego socjalizmu w Wolnym Mieście Gdańsku<sup>266</sup>.

Warto w tym miejscu odnieść się też do tego, co w interesującej nas kwestii zostało zarzucone i udowodnione Forsterowi w trakcie jego procesu przed Najwyższym Trybunałem Narodowym w Gdańsku w kwietniu 1948 roku. Otóż prokurator Stefan Kurowski reasumując swoją mowę oskarżycielską stwierdził, że gdański gauleiter „odpowiada za to, że stosował dla zbrodniczych celów partii zalecane przez nią zbrodnicze metody, napiętnowane dzisiaj jako zbrodnie wojenne i zbrodnie przeciw ludzkości.(...) Odpowiada, bo jako jeden z najstarszych członków partii o jej programie wiedział i wytknięte przez nią cele znał, stosowane metody aprobował i wcielał w życie.(...) Odpowiada, bo w działalności swej nie ograniczał się jedynie do wykonywania rozkazów wodza, ale przejawiał

---

<sup>262</sup> *Życie religijne...*, dz. cyt., s. 108-109; zob. także S. Osiński, *V kolumna na Pomorzu Gdańskim*, Warszawa 1965, s. 65-90.

<sup>263</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>264</sup> D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>265</sup> Ciekawostką jest fakt, iż Gdańsk był w planach Hitlera przewidziany początkowo na spokojne zaplecze dla ewentualnej siedziby centrali partii NSDAP; T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków...*, dz. cyt., s. 276-277.

<sup>266</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 236.



inicjatywę, energię i zapał<sup>267</sup>. Choć z oczywistych względów nie zawsze osobiście uczestniczył we wszystkich czynach nazistów w podległym mu Okręgu Rzeszy Gdańsk - Prusy Zachodnie, to jednak poprzez planowanie, organizowanie, koordynację i kierownictwo działalnością partii NSDAP i administracji tegoż terenu jako namiestnik III Rzeszy ponosi za zbrodnie pełną odpowiedzialność<sup>268</sup>.

W drodze postępowania procesowego przyznano obiektywnie, że ani obóz koncentracyjny w Stutthofie, gdzie przecież męczeńską śmierć ponieśli gdańscy kapłani, ani inne tego typu placówki nie podlegały formalnie Forsterowi na płaszczyźnie administracyjnej. „To prawda – mówił prokurator - ale nie oskarżamy Forstera o czyny związane z samym zarządzaniem obozami i kierowaniem trybem życia w tych obozach. Oskarżamy Forstera o co innego. Oskarżamy go o to, że w wykonaniu swej polityki w stosunku do ludności polskiej z istnienia tych obozów korzystał, że z nich czynił instrument eksterminacji Polaków, że do tych obozów posyłał, że przekazywał ludność po to, aby się w tych obozach znalazła, a przecież wiedział, co ją tam spotka<sup>269</sup>. Były gdański gauleiter wymawiał się przed obliczem trybunału od odpowiedzialności za działalność SS i policji oświadczając, iż podlegała mu ona jedynie de jure, a nie de facto. Tymczasem przewód sądowy wykazał, że Albert Forster „odpowiada karne również za działanie SS i policji wówczas, gdy działa ona w ramach wytkniętych przez niego celów albo gdy własnym zachowaniem udzielał jej pomocy i całym swym aparatem administracyjnym z nią współpracował; albo wreszcie gdy świadomie godził się z jej działaniem i konsekwencjami tego działania<sup>270</sup>”.

Prokurator Mieczysław Siewierski, określając kwalifikację prawną czynów przestępczych Forstera przyznał, iż każdy czyn zarzucany byłemu

---

<sup>267</sup> Albert Forster był członkiem NSDAP już od roku 1923 posiadając bardzo niski numer legitymacji partyjnej tj. „1924” oraz jeszcze niższy numer w SS, a mianowicie: „158”, w której osiągnął stopień Obergruppenführera, T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków...*, dz. cyt., s. 274-275; zob. także M. Podgóreczny, *Albert Forster...*, dz. cyt., s. 412.

<sup>268</sup> M. Podgóreczny, *Albert Forster...*, s. 413; por. także argumentację uzasadniającą wyrok Najwyższego Trybunału Sądowego z dn. 29 kwietnia 1948 roku w: tamże, s. 426-427.

<sup>269</sup> Tamże, s. 414-415; T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków...*, dz. cyt., s. 295, 301-304.

<sup>270</sup> T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków...*, s. 315.

gdańskiemu gauleiterowi wypełnia istotę czynów przestępczych zawartych w powszechnym prawie karnym<sup>271</sup>.

W imieniu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 29 kwietnia 1948 roku Najwyższy Trybunał Narodowy w Gdańsku skazał Alberta Forstera na karę śmierci. Nie znaleziono żadnej podstawy do nadzwyczajnego złagodzenia kary, po pierwsze z tego względu, iż gauleiter sam działał często z własnej inicjatywy, a po drugie, że nawet w tych okolicznościach, kiedy działał z rozkazu i nakazu, zważywszy na jego wysokie stanowisko w partii NSDAP oraz pełniony przezeń urząd namiestnika w administracji, musiał przejawiać szczególną inicjatywę i aktywność robiąc chętnie to, co mu polecano. Przyczyna takiego jego postępowania tkwiła w tym fakcie, że był on fanatycznym, pełnym nienawiści wyznawcą nazizmu, pozbawionym wszelkich cech człowieczeństwa<sup>272</sup>.

Władza nazistowska czyniła wszystko, by zlikwidować przede wszystkim katolickie duchowieństwo, potem zaś wiarę. W programie nazistowskiej strategii społeczeństwo miało najpierw zatracić swe oparcie w wiarygodnym duchowieństwie, a następnie w zupełności zawierzyć narodowemu socjalizmowi<sup>273</sup>.

Śmiało można powiedzieć, że gdańscy księża – męczennicy byli małym ogniwem Kościoła powszechnego znajdującym się w samym centrum brunatnego, zbrodniczego cyklonu. Ogniwem, które wytrzymało napór siły nienawiści i zła tylko dzięki temu, że było zahartowane potęgą miłości i jedności życia w Bogu.

W świetle przedstawionych powyżej faktów wydaje się, że element formalny męczeństwa księży Franciszka Rogaczewskiego, Bronisława Komorowskiego oraz Mariana Góreckiego został spełniony zarówno po stronie ofiary, jak i prześladowcy. W jeszcze pełniejszym świetle ujrzymy argumenty za uznaniem prześladowań nazistowskich jako odpowiadających wymogom prawa kanonizacyjnego odnośnie do orzeczenia męczeństwa, gdy zapoznamy się z okolicznościami aresztowania i ofiary śmierci kapłanów z Wolnego Miasta Gdańska.

<sup>271</sup> M. Podgórczny, *Albert Forster...*, dz. cyt., s. 415.

<sup>272</sup> T. Cyprian, J. Sawicki, *Siedem wyroków...*, dz. cyt., s. 322.

<sup>273</sup> B. Hoffmann, *And who will...*, dz. cyt., s. 12.

### 3. Pozbawienie życia gdańskich kapłanów skutkiem anty-religijnych działań nazistowskich

W prawno-kanonicznym widzeniu śmierci męczeńskiej bierze się pod uwagę to wszystko w danym zdarzeniu, co dotyczy zmysłowego i rozumowego poznania człowieka, a więc czyny, słowa i zachowanie zewnętrzne. Stąd też nic dziwnego, iż nie można w procesie prawnym pominąć istotnych informacji związanych z udowodnieniem faktu śmierci i wszystkich okoliczności jej towarzyszących. Bez pewności co do faktu, że męczennik naprawdę zginął w następstwie prześladowań, nie można orzec męczeństwa<sup>274</sup>. Innymi słowy aspekt śmierci jest bardzo istotny dla Kościoła przy orzekaniu wewnętrznej, heroicznej miłości do Boga. Po przybliżeniu wymagań postawionych w związku z tym przez tradycyjną naukę Kościoła oraz rozwiązań stosowanych we współczesnej praktyce kanonizacyjnej podejmiemy próbę ich aplikacji w aspekcie śmierci księży: Franciszka Rogaczewskiego, Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego.

#### 3.1. Nauka Benedykta XIV o dowodzeniu faktu śmierci męczeńskiej

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa fakt śmierci męczennika musiał być pewny i udowodniony. Starano się o ustalenie daty zgonu i jego okoliczności. Naukę papieża Benedykta XIV dotyczącą kwestii śmierci możemy uszeregować w trzech aspektach, a mianowicie: konieczność śmierci, jej natura oraz sposoby uśmiercania.

##### 3.1.1. Konieczność śmierci

Według Benedykta XIV męczennik powinien posiadać pragnienie i mocne postanowienie poniesienia śmierci za wiarę w Chrystusa oraz autentycznie oddać w tym celu swe życie. W takim rozumieniu nie będzie prawdziwym męczennikiem skazany na śmierć, który ją dobrowolnie aprobuje, w rzeczywistości jednak nie zostaje zabity. Kościół zawsze wymaga faktu śmierci<sup>275</sup>. Wolno uznać za męczenników przebywających w więzieniu, znoszących wygnanie lub inne niedogodności, tylko wtedy, gdy są znoszone aż do śmierci. Do tej grupy można zaliczyć również te

<sup>274</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 478; tenże, *Prawo kanonizacyjne...*, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>275</sup> J. Lisowski, *Nowe teologiczno-prawne...*, dz. cyt., s. 134; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 48-49.

osoby, które skutkiem doznanych licznych i poważnych ran, w niedługim czasie oddają życie za wiarę. Jeśliby u kogoś rany te zostały zaleczone, to taki człowiek nie może być traktowany jako prawdziwy męczennik<sup>276</sup>. Wyjątkiem jest tu tylko św. Jan Ewangelista, któremu przysługuje tytuł męczennika, pomimo że próba śmiertelnego otrucia nie pozbawiła go życia; uznaje się jednak, że w przypadku św. Jana miała miejsce interwencja Boża<sup>277</sup>. Benedykt XIV z wielką ostrożnością zaakceptowałby możliwość męczeństwa, gdyby udowodniono, że rany były śmiertelne, a uzdrowienie cudowne, lecz męczennik wytrwał w praktyce cnót heroicznych aż do śmierci. Papież przypomniał, że w wypadku długotrwałych cierpień prowadzących do śmierci postulatorowie sprawy powinni mieć możliwość udowodnienia świętości życia. Musieli więc zbadać kwestię cierpliwego i cnotliwego zachowania się męczenników w czasie próby. Jeżeli owe cierpienia nie stały się przyczyną śmierci, należałoby raczej mówić o wyznawcach aniżeli męczennikach<sup>278</sup>. Benedykt XIV uważał także za męczenników te osoby, które wskutek zadanych cierpień lub podanych przez prześladowcę środków chemicznych popadły w stan demencji bądź w stan debilizmu umysłowego i w takim stanie, po pewnym czasie, z racji zadanych cierpień, zmarli. Kościół kanonizuje mając na względzie przykład danego Sługi Bożego dla wiernych, dlatego w celu uniknięcia wszelkich mogących się zrodzić w tym przypadku wątpliwości, męczennik powinien, jeszcze przed popadnięciem w stan „coma”, zaakceptować możliwość śmierci męczeńskiej<sup>279</sup>.

### 3.1.2. Natura śmierci jako kary

Benedykt XIV domagał się, żeby śmierć była naturalna, czyli realna i fizyczna. W takim ujęciu należy wykluczyć tzw. śmierć prawną, która polega np. na ekskomunice w prawie kanonicznym lub na pozbawieniu praw cywilnych i obywatelskich w prawie cywilnym. Zaznaczyć trzeba, że nie wystarczy tylko sam wyrok śmierci, wymaga się wykonania wyroku<sup>280</sup>.

<sup>276</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>277</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, s. 478.

<sup>278</sup> Benedictus XIV, *De Servorum Dei...*, dz. cyt., 12.

<sup>279</sup> J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa...*, dz. cyt., s. 116-117; H. Misztal, *Prawno-teologiczne aspekty procesu kanonizacyjnego męczenników...*, dz. cyt., s. 66-67.

<sup>280</sup> Tenże, *Nowe teologiczno-prawne...*, dz. cyt., s. 134; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 48-49.

Współcześnie rozważa się też problem męczeństwa białego czyli śmierci psychologicznej. Benedykt XIV i jego komentatorzy nie poruszyli tej kwestii. Chodzi tutaj o ten przypadek, gdy prześladowca przez zadanie cierpień fizycznych pozbawia celowo męczennika władz wolitywnych lub umysłowych, jednak bez zamiaru pozbawienia go życia biologicznego. Może doprowadzić swoją ofiarę do stanu demencji czy nieprzytomności, przy czym powodem takiego właśnie jego postępowania jest przewrotność – aby nie przysporzyć Kościołowi kolejnego męczennika. W obecnym stanie wiedzy wydaje się istnieć pewna rozbieżność nauki Benedykta XIV o naturze śmierci z tzw. białą śmiercią. Z tego właśnie powodu, jak zauważa ks. prof. H. Misztal: „Autorzy wprost nie rozwiązują tego problemu, ale zestawiają na równi pojęcie śmierci fizycznej czyli biologicznej, zadawanej wprost czy pośrednio z nowym XX-wiecznym pojęciem śmierci psychologicznej, też zadawanej wprost lub pośrednio, ale zawsze z niewiści do wiary”<sup>281</sup>.

### 3.1.3. Sposoby zadawania śmierci

W nauce Benedykta XIV można wyróżnić dwie podstawowe metody zadawania śmierci: śmierć zadaną wprost i bezpośrednio oraz śmierć zadawaną pośrednio<sup>282</sup>. Pierwszy sposób polega na pozbawieniu życia Sługi Bożego wprost przez samego prześladowcę albo przez wykonawcę wyroku, z użyciem takich narzędzi zbrodni, jak: gilotyna, miecz, rewolwer, trucizna itp. Śmierć może nastąpić po pewnym czasie, aczkolwiek przeważnie będzie to śmierć nagła np. w wyniku ścięcia czy rozstrzelania.

Drugi sposób zadawania śmierci jest związany z długotrwałym prześladowaniem. Najczęściej ma ono miejsce wtedy, kiedy męczennik jest skazany na więzienie, np. do obozu, kopalni, katorgi oraz wynikającą z tego konieczność niechybnego poniesienia śmierci. Innymi słowy, chodzi tu o tak mocne udręczenie, które powoduje śmierć. Udręczenie powinno być fizyczne, czyli materialne, takie, które wprost dotyczy ciała, bowiem z powodu samych tylko utrapień duchowych nie powstaje męczeństwo w rozumieniu Benedykta XIV. Udręczenia mogą więc dotyczyć: zmysłu dotyku (bicie), zmysłu słuchu (maltretowanie dźwiękiem), zmysłu smaku (trucie), zmysłu wzroku (oślepianie silnym światłem), może to być także przeszkadzanie w odpoczynku czy też uniemożliwianie snu. Udręczenia te muszą być kontynuowane aż do śmierci, a więc muszą ją spowodować. Niekiedy oba sposoby zadawania śmierci, mianowicie bezpośredni

<sup>281</sup> Zob. H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 479.

<sup>282</sup> Benedictus XIV, *De servorum Dei...*, dz. cyt., 12.

i pośredni mogą się kumulować w męczeństwie jednej osoby. W takim przypadku Kościół mówi o podwójnej koronie męczeństwa, które jednakże zostało tylko raz poniesione<sup>283</sup>.

### **3.2. Dowodzenie faktu śmierci w nowszych sprawach męczenników**

Uważna analiza akt procesowych najnowszych spraw męczenników umożliwia wyodrębnienie niektórych problemów związanych z faktem śmierci jako elementem koniecznym według tradycyjnego pojęcia męczeństwa. Możemy do nich zaliczyć między innymi problemy ustalania daty śmierci męczennika oraz jej okoliczności, a także sposoby zadawania śmierci. W tym celu Kongregacja, zgodnie z praktyką sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz wymaganiami zawartymi w nauce Benedykta XIV, stara się przede wszystkim precyzyjnie ustalić fakt śmierci i naświetlić okoliczności jej towarzyszące. Szczególne zasługi leżą po stronie Kolegium Relatorów (dawniej: Urzędu Historyczno-Hagiograficznego), posługującego się coraz to doskonalszym aparatem badań historycznych<sup>284</sup>.

### **3.3. Świadectwa o postawie gdańskich Błogosławionych w okresie poprzedzającym śmierć**

W świetle wyżej ukazanej nauki Benedykta XIV i praktyki Kongregacji, dotyczącej sposobów dowodzenia faktu śmierci w procesach męczenników Kościoła, podejmiemy próbę przedstawienia tego wszystkiego, co w sposób pośredni wpłynęło na fakt męczeńskiej śmierci księży Franciszka Rogaczewskiego, Bronisława Komorowskiego oraz Mariana Góreckiego.

#### **3.3.1. Aresztowania**

W dniu 1 września 1939 roku o godzinie 4.45 padły pierwsze strzały z niemieckiego pancernika „Schleswig-Holstein“, które rozpętały II wojnę światową. Prawie w tej samej chwili Gestapo wraz z członkami SS i SA rozpoczęło bezprawne i brutalne aresztowania w Wolnym Mieście Gdań-

<sup>283</sup> H. Misztal, *Martyrium...*, dz. cyt., s. 478-479.

<sup>284</sup> H. Misztal, *Dokument jako środek dowodowy w historycznych sprawach beatyfikacyjnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 5(1977), s. 227-230, 235-37; tenże, *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 1985, s. 153-170.

sku. Dokonywano tego według z góry przygotowanej listy przedstawicieli polskiej inteligencji, działaczy i członków polonijnych organizacji<sup>285</sup>.

Na liście tej znalazł się również ksiądz Rogaczewski, dlatego wczesnym rankiem pierwszego dnia wojny, po wyważeniu drzwi, gestapowcy wdarli się na plebanię polskiej placówki duszpasterskiej przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku. Po oznajmieniu o aresztowaniu proboszcza oraz jego wikarego księdza Alfonsa Muzalewskiego, przeprowadzono rewizję. Ksiądz Franciszek „z ledwością (...) ubrał się, bo przynaglali go brutalnie do wyjścia. Krzyczano na niego i z wielkim hałasem wyprowadzono go z plebani”<sup>286</sup>. Cała agresja Niemców była skierowana na osobę księdza Rogaczewskiego, któremu przyłożono pistolet do piersi<sup>287</sup>. Postawa księdza Rogaczewskiego podczas aresztowania była konsekwencją tego, czym żył w trudnych latach przedwojennych. Miał on świadomość zagrożenia prześladowaniem, a mimo tego pozostał w Gdańsku, aby być ze swoimi wiernymi<sup>288</sup>. Miejscem, w którym gromadzono aresztowanych Polaków z terenu Wolnego Miasta Gdańska, był budynek Victoria Schule przy ulicy Kładki (dawna Holzgasse) prowizorycznie przygotowany do tego celu; w latach wojny miał się on stać siedzibą gdańskiego Prezydium Policji. Tam to właśnie trafił ksiądz Rogaczewski wraz ze swoim współpracownikiem. Przywitano go z ironią: „Ach, «pochwalony Jezusek», też tutaj?”<sup>289</sup>

Ksiądz Komorowski został aresztowany na swej plebani we Wrzeszczu wczesnym rankiem również w dniu 1 września 1939 roku. Już w pierwszym momencie po wkroczeniu do mieszkania naziszi obeszlę się z nim bardzo brutalnie. Nie pozwalając mu się przebrać, wzięto go w nocnej koszuli, skrwawionego i zbitego, ze skutymi kajdankami rękoma do Victoria Schule. Tam oczekiwali już na wciąż dowożonych aresztantów licznie zgromadzeni faszyci. Ustawieni szpalerem w bramie szturmowcy,

---

<sup>285</sup> A. Baciński, *Martyrologia polskich kapłanów katolickich w Gdańsku w latach 1939-1945*, w: *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i studia*, z. 1, red. F. Stopniak, Warszawa 1973, s. 185. O poszczególnych fazach i metodach eksterminacji cywilnej ludności Pomorza Gdańskiego w początkowym okresie II wojny światowej zob. także D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej...*, dz. cyt., s. 53-95; W. Jastrzębski, J. Sziling, *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim...*, dz. cyt., s. 249-253.

<sup>286</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

<sup>287</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 369.

<sup>288</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

<sup>289</sup> A. Belling, *Relacje*, dz. cyt., s. 46.

dla satysfakcji gapiów, okładali pałkami wchodzących na dziedziniec więźniów<sup>290</sup>. Ksiądz rektor Komorowski przeszedł przez to miejsce wyprostowany, nie uchylając się przed uderzeniami<sup>291</sup>. Po dopełnieniu rutynowej rejestracji przed budynkiem szkoły, wepchnięto go do straszliwie już zatłoczonej piwnicy. Był okrutnie skatowany, jak wspominał jeden ze świadków<sup>292</sup>. W tym czasie bojówki hitlerowskie ogarnięte szałem nienawiści splądrowały kościół pw. św. Stanisława Biskupa, w którym duszpasterzował ksiądz Bronisław<sup>293</sup>.

Podobnie przebiegało aresztowanie księdza Góreckiego z Gdańska Nowego Portu. Hitlerowcy biciem i krzykami zmusili go do opuszczenia mieszkania, nie pozwalając mu się nawet do końca ubrać<sup>294</sup>. Prowokacyjnie, podczas rewizji Gestapo, podrzucono mu pistolet<sup>295</sup>. Tuż po wyprawieniu więźnia mieszkanie księdza rektora zostało zlikwidowane, a meblami wyposażono komendanturę obozu w Stutthofie<sup>296</sup>. Wzorem pozostałych kapłanów rektor polskiej kaplicy w Nowym Porcie także został odeskortowany do budynku Victoria Schule. Świadkowie zeznali, że ksiądz Marian był strasznie pobity, musiał bowiem, jak inni więźniowie, „przejsć przez szpaler hitlerowców, którzy bili pałkami jak popadnie”<sup>297</sup>.

Śludzy Boży nie byli jedynymi spośród duszpasterzy Polonii gdańskiej, którzy pierwszego dnia II wojny światowej zostali aresztowani i odtransportowani do osławionej Victoria Schule, gdyż oprócz nich znaleźli się tam księża tacy, jak: Władysław Szymański, Leon Bemke czy Alfons Muzalewski<sup>298</sup>. Wszyscy księża byli traktowani bardzo brutalnie: od mo-

<sup>290</sup> R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, s. 68; W. Ariet, *Relacje*, dz. cyt., s. 24.

<sup>291</sup> S. Knauff, *Wojna zaczęła się w Gdańsku*, Warszawa 1946, s. 32; M. Kempański, *Relacje*, dz. cyt., s. 210-211.

<sup>292</sup> „Po rejestracji, grupę, w której się znalazłem, skierowano do piwnicy tak zatłoczonej, że można w niej było tylko stać. Wśród zmaltretowanych zobaczyłem ks. Komorowskiego (...), miał on usta rozbite na krwawą miazgę”; W. Ariet, *Relacje*, dz. cyt., s. 24.

<sup>293</sup> Na podstawie wspomnień Alojzego Szulista.

<sup>294</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 7; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, s. 78; S. Knauff, *Wojna zaczęła się w...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>295</sup> *List ks. Dobromira Ziarniaka skierowany do Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z dnia 18 października 1947 roku*; AKMG, sygn. II/P/176.

<sup>296</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>297</sup> Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>298</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 92.



mentu odeskortowania ich tutaj byli na każdym kroku bici, zatrudniono ich też do czyszczenia dziedzińca, zalanego krwią katowanych więźniów. Świadek tych wydarzeń, Jan Gdaniec, wspomina, że gdy podszedł do hitlerowców, którzy pilnowali księży czyszczących plac i zaoferował swą pomoc, w odpowiedzi usłyszał: „Wy nie potrzebujecie, to muszą te polskie świny robić, oni nam dość krwi napsuli”<sup>299</sup>. Dopiero wieczorną porą umieszczono zaaresztowanych w małej sali gimnastycznej. Tak oto wspomina jeden ze świadków: „Zostałem tam płaczące dzieci, zatroskane kobiety oraz mężczyzn przeważnie pokaleczonych. (...) Na barłogu leżał ksiądz Komorowski półprzytomny, z opuchniętą twarzą, w koszuli nocnej i spodniach. Obok niego znajdował się tak samo ubrany ksiądz Górecki i dwie opiekujące się księdzem Komorowskim niewiasty”<sup>300</sup>. Ksiądz Muzalewski przyznał, że niemal przez cały dzień aresztanci nie otrzymali żadnego posiłku, a dopiero wieczorem dano im jakąś marną zupę<sup>301</sup>.

Podczas przesłuchania aresztowanego proboszcza Franciszka Rogaczewskiego, Niemcy nie szczędzili mu upokorzeń i cierpień. Jeden ze świadków z więzienia wspominał: „Do sali wepchnięto zataczającego się księdza, który zasłonił twarz opuchniętymi, krwawiącymi rękami. SS-owcy krzyczeli: «Ten leniwy ksiądz nie potrafił należycie wyczyścić wychodka!» Jeden z nich wszedł do sali i kopał leżącego, wrzeszcząc rozkazująco: «Jazda, zbieraj słomę z podłogi! Ale szybko!» Ksiądz proboszcz Rogaczewski odjął dłonie od twarzy i próbował zebrać żdźbła słomy z rozsypanych snopów uprzednio wrzuconych do sali. SS-owiec pogroził mu pałką i zatrzasnął drzwi (...). Ksiądz wydobył z przepaszystej sutanny swoje okulary i przywitał się z wszystkimi (...), potem zbliżył się do najbardziej skatowanego rodaka, dającego słabe oznaki życia. Ukląkł przy nim i zaczął odmawiać modlitwy”<sup>302</sup>. Nie baczył na to, że zgromadzonym więźniom surowo zakazano prowadzenia wszelkich rozmów. Był to jednak pierwszy piątek miesiąca, dlatego wszyscy księża, pomimo częstych kontroli gestapowców, słuchali spowiedzi świętej<sup>303</sup>.

<sup>299</sup> J. Gdaniec, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XV, s. 41, AMSt.

<sup>300</sup> J. Dunst, *Relacje*, dz. cyt., s. 130; Uzupełnia tę sytuację inne wspomnienie: „wieczorem przeniesiono nas do sali gimnastycznej, gdzie zastaliśmy m. in.: posła Lenziona, ks. Rogaczewskiego, ks. Komorowskiego i ks. Góreckiego. Wszyscy byli mocno pobici; najbardziej jednak ucierpiał ks. Komorowski”; E. Falow, *Relacje*, dz. cyt., s. 142.

<sup>301</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 370.

<sup>302</sup> B. Zwarra, *Gdańszczanie*, Gdańsk 1974, s. 164.

<sup>303</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 370.

Nastrój wśród więźniów w Victoria Schule był dobry, gdyż Polacy po odgłosach wystrzałów słyszeli, że broni się Poczta Polska w Gdańsku i placówka wojskowa na Westerplatte. W utrzymaniu pogody ducha pomagał swą postawą ksiądz Franciszek Rogaczewski, który pocieszał współwięźniów mówiąc: „Jak nas tu rozstrzelają, to zobaczymy się w niebie!”<sup>304</sup>

W dniu 2 września odbyła się selekcja aresztantów, w jej wyniku księża: Komorowski, Rogaczewski i Górecki znaleźli się wśród grupy więźniów, która została przeznaczona do pracy przy budowie baraków dla powstającego obozu w Stutthofie<sup>305</sup>.

### 3.3.2. Gehenna obozu koncentracyjnego

Stutthof był pierwszym obozem koncentracyjnym założonym i wybudowanym poza granicami III Rzeszy Niemieckiej<sup>306</sup>. W początkowym okresie wojny więziono w nim działaczy z Wolnego Miasta Gdańska oraz z terenu Prus Wschodnich i przy pomocy ich niewolniczej pracy powiększono stopniowo obszar obozu i sukcesywnie zabudowywano. W taki oto dramatyczny sposób opisuje tę katorgę jeden z jej uczestników: „Ręce więźniów wykarczowały kilkunastohektarowy bór w kształcie prostokąta. Ręce więźniów, omdlałe z upływu sił, wlokły od świtu do późnego wieczora ogromne konary drzew do pobliskiego tartaku. Ręce ich budowały baraki i obficie częstowane pałką gumową (...) stawały wysokie dwumetrowy płot, gęsto przeplatany drutem kolczastym”<sup>307</sup>. Następnie przywożono do obozu w Stutthofie polską inteligencję z Pomorza, z północnej części Mazowsza, z Białostockiego oraz transporty z Warszawy i Lublina. Wraz ze stopniowym rozszerzaniem się działań wojennych przychodziły transporty więźniów z różnych części Europy<sup>308</sup>. Obóz ten miał aż 36 swoich filii na terenie województw: gdańskiego, bydgoskiego, olsztyń-

<sup>304</sup> J. Schoennagel, *Relacje*, dz. cyt., s. 431.

<sup>305</sup> A. Baciński, *Martyrologia...*, dz. cyt., s. 199. „Tak więc i pod kamień węgielny obozu w Stutthofie obfite krople potu zmieszane z krwią wylali zaci duszpasterze Gdańska śp. ks. proboszcz Bronisław Komorowski z Wrzeszcza, śp. ks. Proboszcz Marian Górecki z Nowego Portu”, W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>306</sup> M. Gilbert, *Second World...*, dz. cyt., s. 14, 633-634; K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, Warszawa 1978, s. 12.

<sup>307</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>308</sup> *The New Encyclopaedia Britannica*, t. II, Cambridge 1991, s. 338.

skiego i koszalińskiego. W sumie przez gehennę Stutthofu przeszło ponad 120 tys. więźniów, a zginęło około 80 tys.<sup>309</sup>.

Księży Franciszka Rogaczewskiego, Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego wraz z grupą ok. 200 Polaków, w większości nauczycieli, urzędników, działaczy organizacji polonijnych i księży przewieziono na teren przyszłego obozu w Stutthofie w dniu 2 września 1939 roku<sup>310</sup>. Od początku swego tam pobytu ksiądz Rogaczewski został poddany przez oprawców hitlerowskich kolejnym represjom i upokorzeniom. Wydarzenia te wspominał więzień obozowy Franciszek Guziński: „Po kolacji była zbiórka w dwuszeregu. Wybrali dwóch ludzi: dra Kopczyńskiego i ks. Rogaczewskiego (...), związali im oczy białymi chustami i przez pół godziny kazali im skakać żabki. Potem popędzono nas do namiotów. Do czteroosobowego namiotu wpędzono 20 osób. W namiotach było trochę wrzosu, ale był taki tłok, że można było tylko stać”<sup>311</sup>. Kiedy skończono pierwszy etap budowy obozu, ksiądz Franciszek wraz księdzem Bronisławem trafili do grupy skrobaczy kartofli. Byli oni częstym celem ataków, szczególnie, gdy kontrola stwierdziła, że ziemniaków nie obrano wystarczająco dokładnie<sup>312</sup>. Dla księdza Komorowskiego głównym zajęciem było jednak łupanie kory z beli sosnowych<sup>313</sup>. Natomiast ksiądz Górecki pracował w obozie jako szklarz oraz przy wyrębie drzewa w lesie<sup>314</sup>.

Księża początkowo mieszkali w wydzielonym baraku XII wraz z nauczycielami. Ta grupa specjalna „używana była głównie w godzinach wieczornych i nocnych. Musieliśmy – wspomina jeden z więźniów – rozładowywać samochody przywożące materiał na dalszą rozbudowę obozu. Ciężarówki zatrzymywały się z reguły przed bramą obozu. Na głównej ulicy obozowej – od bramy aż do miejsca składu – a więc na odcinku około trzystu metrów, rozstawiono posterunki. Tym szpalerem musieliśmy nosić biegiem materiały budowlane, najczęściej belki i deski. Strażnicy

<sup>309</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, dz. cyt., s. 136; J. Matynia, *Na szlakach walki i męczeństwa województwa gdańskiego 1939-1945*, Gdynia 1967, s. 160-167; W bardzo realistyczny sposób warunki życia w obozie opisuje B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. II, dz. cyt.

<sup>310</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>311</sup> F. Guziński, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XII, s. 120, AMSt.

<sup>312</sup> A. Góralczyk, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XII, s. 103, AMSt.

<sup>313</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 110-116.

<sup>314</sup> W. Lewandowski, *Relacje*, dz. cyt., s. 308; J. Schoennagel, *Relacje*, dz. cyt., s. 430.

poganiali nas krzykiem, kopniakami i kijami”<sup>315</sup>. „Szczególnie jednak rzucono się w pierwszym rzędzie na kler”<sup>316</sup>. W późniejszym okresie księżom przydzielono osobny barak nr V<sup>317</sup>. Nie zagwarantowano im żadnych warunków higienicznych, np. bieżącej wody, mydła, a to w konsekwencji stawało się przyczyną częstych chorób zakaźnych. Zaharowani więźniowie wracali na spoczynek do baraków, zupełnie nie nadających się na noclegi – „mizerne baraki budowane z cienkich desek, przez które dziurami przenikał mróz, były wyjątkowo przeładowane ludźmi. Leżeli oni na gołej słomie (...) ci, którzy nie pomieścili się na słomie siedzieli do połowy nocy na zsuniętych do środka deskach (...), a potem kładli się na słomie na miejsce tych, którzy ich według ustalonej kolejności zmieniali”<sup>318</sup>. Pomimo morderczej pracy więźniom wydzielano bardzo mizerne racje żywnościowe, często szkodliwe dla zdrowia<sup>319</sup>. To wszystko składało się na to, iż w obozie panowała wysoka umieralność<sup>320</sup>.

Jesienią 1939 roku władze obozowe wprowadziły specjalny typ oznakowania dla osób duchownych. Stały się nimi umieszczone na lewym ramieniu wstążki. Księża pracowali w różnych komandach pracy, lecz jedna czynność była zarezerwowana wyłącznie dla nich, a mianowicie czyszczenie ustępów<sup>321</sup>. Jeden z więźniów potwierdził, że strażnicy zmuszali księdza Rogaczewskiego do usuwania nieczystości z latryny ustawionej pomiędzy barakami<sup>322</sup>. Co więcej, jeden ze współwięźniów – Roman Bellwon – w taki oto sposób zrelacjonował sytuację, w jakiej znalazł się ksiądz Komorowski: „Starano się zrobić z niego obozowe pośmiewisko przez mianowanie go kapem kolumny roboczej, czyszczącej kloaki obozowe. Chciano go przy tym zmusić, aby znęcał się nad współwięźniami. Lecz on okazał Chrystusową miłość wobec nich, pomagając najbardziej wycieńczonym, dzieląc się z nimi każdą strawą. Sam maltretowany i okrutnie dręczony, do końca zachował dla wszystkich otwarte serce i uśmiechniętą twarz. Stale podtrzymywał nas na duchu, zachowując po-

<sup>315</sup> W. Gębik, *Droga do Polski*, w: *Pamiętniki nauczycieli*, red. K. Bidakowski, T. Wójcik, Warszawa 1962, s. 48.

<sup>316</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>317</sup> H. M. Małak, *Klechy w obozach...*, dz. cyt., s. 89; zob. także W. Gębik, *Droga do...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>318</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, s. 49.

<sup>319</sup> F. Kuczora, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. IX, s. 28, AMSt.

<sup>320</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Stutthof*, s. 51.

<sup>321</sup> A. Góralczyk, *Relacje i wspomnienia więźniów*, s. 103, AMSt; dopiero w późniejszym okresie czyszczenie kloak poruczano Żydom; Z. Wiecki, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XIII, s. 222, AMSt.

<sup>322</sup> A. Sikorski, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XV, s. 201, AMSt.

stawę prawdziwie polską i kapłańską<sup>323</sup>. Natomiast zapytany przez księdza Wojciecha Gajdusa o swoje wrażenia z tak upadającego obowiązku wypełnianego na oczach całego obozu, Błogosławiony z dobrotliwym uśmiechem odpowiedział: „Czułem się jak na ambonie na oczach więźniów i dbałem o to, żeby kazanie dobrze wypadło. Myślę, że to były moje najlepsze kazania”<sup>324</sup>.

Kapłani Polonii Gdańskiej byli ulubionym celem ataków ze strony oprawców hitlerowskich, którzy bili ich na każdym kroku i publicznie poniżali wiedząc, że są duchownymi. Mimo to Słudzy Boży znosili wszelkie poniżenia z chrześcijańską pogodą ducha, a umożliwiały im to ich wielka wiara i pokora<sup>325</sup>. Dzięki temu, iż w obozie Stutthof księża zostali zakwaterowani w jednym baraku, mogli wspólnie odmawiać różaniec, litanie czy odprawiać rozmyślenia kapłańskie<sup>326</sup>. Niemcy często nakazywali księżom śpiewać pieśni pogrzebowe idąc za zwłokami zabitego więźnia – współtowarzysza obozowej niedoli. Natomiast wszelkie próby kapłańskiego dodawania otuchy, rozmów czy tym bardziej spowiedania najczęściej kończyły się pobiciem<sup>327</sup>.

Widzimy, iż w warunkach obozowych Stutthofu prowadzenie jakiegokolwiek duszpasterstwa czy też najskromniejszej kapłańskiej posługi okazało się niemal niemożliwe. Przyczyną tego stanu rzeczy był też fakt, że kontakt z więźniami ograniczono tylko do apeli, a zakazy odnoszące się do sprawowania posług religijnych były egzekwowane z całą surowością<sup>328</sup>. Wbrew tym restrykcjom, jak pisze ksiądz Z. Kropidłowski, „zbiorowe życie religijne rozwijało się w różnych fazach funkcjonowania obozu. Zaczęło się od wspólnych modlitw ukradkiem powtarzanych w pamięci w czasie apeli i wieczorami w barakach. Towarzyszyły im akty strzeliste, rozmowy o celowości i sensie cierpienia, o życiu wiecznym i świętych obcowaniu (...), największym pragnieniem księży była eucharystia”<sup>329</sup>. Prezbiterzy odprawiali nabożeństwa w niedziele, oczywiście w tajemnicy

<sup>323</sup> A. Drzycimski, *Symbol polskości*, „Wrocławski Tygodnik Katolicki”, 9(1973), s. 5.

<sup>324</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>325</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 372.

<sup>326</sup> W. J. Wysocki, *Bóg na nieludzkiej ziemi*, Warszawa 1982, s. 52.

<sup>327</sup> Na podstawie wspomnień L. Lenziona z 16 grudnia 1993 r., u autora.

<sup>328</sup> K. Steyer, *Samobrona, sabotaż i inne formy oporu więźniów*, w: *Stutthof - hitlerowski obóz koncentracyjny*, red. W. Michalak, E. Szafrąńska, Warszawa 1988, s. 283.

<sup>329</sup> Z. Kropidłowski, *Eucharystia w KL Stutthof*, „Gwiazda Morza”, 125(1988) nr 18, s. 7.

przed strażnikami<sup>330</sup>. Jeden z więźniów wspominał, że ksiądz Franciszek skutecznie przychodził strapionym z pomocą poprzez sakrament spowiedzi świętej<sup>331</sup>.

Represje względem księdza Rogaczewskiego oraz pozostałych księży - więźniów obozu nie ustawały, a można rzec, że wzmogły się po ich „wizycie” w gmachu gestapo w Gdańsku. Na spotkaniu tym, które odbyło się pod koniec września 1939 roku, ksiądz prałat Klemens Fedtke poinformował ich, że biskup Karol M. Splett, świadomy ich obozowej gehenny, czyni starania, aby uzyskali zwolnienie ze Stutthofu i tymczasem modli się za nich<sup>332</sup>.

Paradoksalnie, kilka dni później, jeden z obozowych SS-manów, niejaki Neubauer, wezwał księży z Gdańska do siebie oznajmiając im, że w ich kościołach znaleziono broń, więc jeśli się do tego faktu nie przyznają, zostaną rozstrzelani. Była to jawna prowokacja, w wyniku której księży: Rogaczewski, Komorowski, Górecki i Wiecki zostali wrzuceni do pojedynczych bunkrów, aby tam pozostać bez jedzenia i picia przez trzy dni. Poddano ich okrutnym torturom, aby siłą wymóc na nich przyznanie się do oszczerczego faktu przechowywania broni w kościołach<sup>333</sup>.

Możliwość kontaktu najbliższej rodziny z więźniem była bardzo utrudniona. Pozwalano jedynie na przesyłanie paczek i listów, i to nie wszystkim<sup>334</sup>. Z tego względu Wiktoria, siostra księdza Rogaczewskiego, udała się w dniu 2 grudnia 1939 roku z prośbą do biskupa gdańskiego, aby on dopomógł jej w uzyskaniu zgody na widzenie się z bratem<sup>335</sup>. Dzięki osobistej interwencji biskupa Karola M. Spletta pani Wiktoria mogła w dniu 4 grudnia 1939 roku udać się do obozu na spotkanie z bratem, które odbyło się przy bramie obozowej i trwało zaledwie kilka minut. Ksiądz Franciszek otrzymał od siostry paczkę z bielizną i żywnością. Wiktoria natomiast zapamiętała z tego spotkania obraz swego brata, „który nie upa-

<sup>330</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 371.

<sup>331</sup> Na podstawie wspomnień Brunona Mionskowskiego.

<sup>332</sup> A. Muzalewski, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. IX, s. 148-149, AMSt. Przywiezienie kapłanów do Gdańska było celową taktyką władz hitlerowskich, naziści chcieli bowiem tą drogą uspokoić biskupa C. M. Spletta, który rzeczywiście starał się o zwolnienie gdańskich księży; zob. *Gdańsk 1939...*, dz. cyt., s. 634.

<sup>333</sup> A. Muzalewski, *Relacje i wspomnienia więźniów*, s. 148-150, AMSt.

<sup>334</sup> Np. odmówiono przyjęcia i przekazania paczki ks. Góreckiemu, o czym poświadczyła pani Ksawera Drożdż, która usiłowała tego dokonać na prośbę matki ks. Góreckiego. Na podstawie wspomnień Ksawery Drożdż.

<sup>335</sup> Na podstawie wspomnień Wiktorii Golus.

da na duchu i jest dobrej myśli”<sup>336</sup>. Był takim mimo tego, iż dobrze wiedział o tym, że późną jesienią zaczęły się bezpowrotne wywózki niektórych grup więźniów z obozu w nieznanym kierunku, wobec czego pozostali przeczuwali najgorsze<sup>337</sup>.

Święta Bożego Narodzenia 1939 roku księża spędzili przy znojnym odśnieżaniu całego placu obozowego. Nie obyło się przy tym bez szykan i bicia. Przyczyną tego stało się śpiewanie polskich kolęd w wieczór wigilijny; władze obozowe były przekonane, że inspiracja śpiewu musiała wyjść z kręgu duchownych<sup>338</sup>.

W Stutthofie szczególnym sadystą wobec duchownych okazał się wspomniany uprzednio Neubauer. Jeden z współwięźniów wspominał, jak to ów SS-man „któregoś dnia ujrzał z dala księdza Góreckiego, umykającego chyłkiem do baraku. Wpadł za nim właśnie ów Neubauer – i ryknął: «Górecki?» «Hier» – woła ofiara. «Nachyl się!» Bykowiec póty świszczwał w powietrzu, póki Neubauera pasja nie przeszła”<sup>339</sup>.

W pierwszej połowie stycznia 1940 roku wywołano podczas wieczornego apelu kilkunastu gdańskich działaczy z księżmi Rogaczewskim i Wieckim na czele. Pozostali więźniowie dowiedzieli się, że grupa ta zostanie rozstrzelana<sup>340</sup>. Na krótko przed swoją śmiercią, podczas nocnej rozmowy z księdzem Alojzym Muzalewskim, ksiądz Franciszek wypowiedział pamiętne słowa: „Wiesz, czuję jednak, że zginę. Gdy po wojnie wrócisz, powiedz ukochanym wiernym w kościele Chrystusa Króla, że chętnie oddałem swe życie pro Christo et Patria”<sup>341</sup>.

W pierwszej połowie marca 1940 roku władze obozowe zdecydowały o wywiezieniu księży do pracy w kamieniołomach w Grenzdorfie<sup>342</sup>.

---

<sup>336</sup> Tamże.

<sup>337</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 371.

<sup>338</sup> Tamże, s. 372.

<sup>339</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, s. 127.

<sup>340</sup> Z. Wiecki, *Relacje i wspomnienia więźniów*, s. 216, AMSt.

<sup>341</sup> A. Muzalewski, *Kazanie z dnia 11 października 1959 roku*, MDG, 3(1959), s. 505.

<sup>342</sup> Grenzdorf (Graniczna Wieś) w pobliskiej Gdańsku gminie Trąbki Wielkie mieściła filię obozu Stutthof. Obóz pracy założono tu we wrześniu 1939 roku; funkcjonował on do roku 1942. Por. J. Matynia, *Na szlakach...*, dz. cyt., s. 153; M. Kłusak, *Polscy księża...*, dz. cyt., s. 59, tutaj Autor omyłkowo określa, iż wydarzenie to zaszło na przełomie marca i kwietnia. Wydaje się jednak to być niemożliwym, gdyż ks. W. Gajdus w swojej książce pt. *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 181, przy okazji relacjonowania wydarzeń, jakie miały miejsce w obozie Stutthof w dzień Palmowej Niedzieli tj. 17 marca

Wkrótce jednak decyzję cofnięto z obawy przed reakcją okolicznej ludności, która bardzo szybko dowiedziała się o tym, że w pobliskich kamieniołomach zatrudniono katolickich duchownych. Skutkiem tego kapłani wrócili do obozu w Stutthofie<sup>343</sup>.

Wkrótce po powrocie z Grenzdorfu rozpoczęły się przesłuchania więźniów pochodzących z kręgów inteligencji polonijnej oraz księży z Wolnego Miasta Gdańska<sup>344</sup>. Po kilku dniach – 17 marca 1940 roku – wyselekcjonowano spośród przesłuchiwanym 45 osób, w tym także księży Komorowskiego i Góreckiego, tworząc specjalną kompanię<sup>345</sup>. O jej losach wspominał ksiądz W. Gajdus: „w Palmową Niedzielę wyłączono (...) kilkudziesięciu najznakomitszych przedstawicieli Polonii gdańskiej, umieszczono ich w pierwszym, przylegającym do komendy baraku i nazwano kompanią karną (zwaną w skrócie SK – Strafkompagnie). Pozbawiono ich oczywiście, drogą rabunkowej rewizji, wszystkich zapasów bielizny, ubrań, a zostawiono im to tylko, co mieli na sobie. Od poniedziałku rano mieliśmy wtedy nowe widowisko: karne ćwiczenia tej grupy skazańców. Gdziekolwiek była jakaś robota nagła, ciężka, przykra i niebezpieczna, tam wołano SK. Nie wolno im było chodzić krokiem, wszystko dokonywało się biegiem (...). Straszny tym ćwiczeniom towarzyszyło bezsilne współczucie całego obozu. Ze szczególną zaciekłością odnosili się strażnicy do dwóch kapłanów, którzy tak, jak wszyscy inni więźniowie po trzech dniach opadli zupełnie z sił, podobni zagonionym na śmierć zwierzętom. Utrzymywali się na nogach ostatkiem nerwów i rozpaczliwym wysiłkiem woli. Krzyki rozwścieczonych strażników, tupot nóg ganianych do nocy gdańszczan mieszał się w dziwny sposób z modłami wielkotygodniowymi, odmawianymi w naszym baraku”<sup>346</sup>.

W Wielki Czwartek tj. 21 marca 1940 roku w kapłańskim baraku nr V odprawiona została pierwsza w obozie Stutthof Msza św.<sup>347</sup> Celebrował ją ksiądz Piechowski, a asystował mu ksiądz Frelichowski<sup>348</sup>.

1940 roku, a dotyczących faktu przesłuchiwania gdańskiej inteligencji, zaznacza, że rozpoczęły się one w kilka dni po powrocie księży z Grenzdorfu.

<sup>343</sup> Z. Wiecki, *Relacje i wspomnienia więźniów*, s. 221-222, AMSt.

<sup>344</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 181-182.

<sup>345</sup> A. Baciński, *Księża diecezji gdańskiej umęczeni w okresie II wojny światowej (1939-1945)*, MDG, 7(1965), s. 259; W. Gajdus, «*Polnische Pfaffen*» *święcą Wielkanoc*, „Tygodnik Powszechny”, 16(1957), s. 6-7.

<sup>346</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, s. 182; por. B. Zwarra, *Wspomnienia gdańskiego bówki*, t. II, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>347</sup> W. J. Wysocki, *Bóg na nieludzkiej ziemi...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>348</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, s. 185.



W trakcie Eucharystii rozdawano komunię św.: „cicho, prawie bezszelestnie rozsuwają się drewniane zagrody obrzeżające legowiska więźniów. Do ołtarza na klęczkach podchodzą cienie. Idą do stóp Pana, by w Jego pocałunku wziąć moc. To ich wiatyk, ostatni posiłek, na ostatnią dla wielu drogę. Dwóch z nich ksiądz Bronisław Komorowski i ksiądz Marian Górecki, proboszczowie z Gdańska, wysuwają się na chwilę ze swojego karnego baraku i przychodzą do nas na komunię świętą”<sup>349</sup>.

Piękne i niezwykle istotne świadectwo, co do faktów zaszłych w ostatnich dniach życia księdza Góreckiego, złożył jeden ze współwięzionych kapłanów. Otóż wyznał on, iż „w przeddzień egzekucji ksiądz profesor Górecki w rozmowie ze mną był świadom swej śmierci. Wypowiadał się przykładowo i zdał się na wolę Bożą”<sup>350</sup>.

### **3.4. Śmierć duszpasterzy Polonii Wolnego Miasta Gdańska – czas i okoliczności**

W zakresie ustalenia samego faktu śmierci zasady ustalone przez Benedykta XIV są w dalszym ciągu aktualne w pracach Kongregacji. Istotnym jest tutaj jak najbardziej precyzyjne ustalenie daty i okoliczności śmierci. W wydatnej mierze ułatwia to zadanie możliwość zastosowania przez Kolegium Relatorów metody naukowej. A zatem w tym świetle wypada teraz dokonać prezentacji i analizy tego wszystkiego, co w sposób bezpośredni przyczyniło się do śmierci gdańskich duszpasterzy Polonii.

#### **3.4.1. Dopelnienie ofiary z życia księdza Franciszka Rogaczewskiego**

Trzeba przyznać, iż pewną trudność sprawia precyzyjne ustalenie daty i miejsca śmierci księdza Franciszka Rogaczewskiego.

Księża Wiecki i Rogaczewski zostali wywiezieni z obozu w Stutthofie w dniu 11 stycznia 1940 roku. Wraz z grupą kolejarzy, pocztowców oraz kilku polskich działaczy gdańskich załadowano ich na ciężarówkę

---

<sup>349</sup> Tenże, *«Polnische Pfaffen»...*, dz. cyt., s. 7; por. też H. Malak, *Klechy w obozach...*, dz. cyt., s. 89; E. Nowicki, *List pasterski Ks. Biskupa Gdańskiego w trzydziestą rocznicę śmierci ks. Bronisława Komorowskiego, proboszcza kościoła parafialnego św. Stanisława w Gdańsku-Wrzeszczu*, MDG, 5(1970), s. 113-117.

<sup>350</sup> D. Ziarniak, *List skierowany do Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej z dnia 18 października 1947 roku*, AKMG, sygn. II/P/176.

i wywieziono w nieznanym kierunku<sup>351</sup>. Wiadomym jest, że ksiądz Franciszek przebywał w obozie do końca wraz ze swoim współpracownikiem z kościoła Chrystusa Króla, księdzem Alojzym Muzalewskim. On to właśnie twierdził, iż od momentu, kiedy wywieziono z obozu wspomnianą wyżej grupę więźniów nie spotkał już więcej swego proboszcza<sup>352</sup>. Ksiądz Muzalewski był przekonany, że – jak sam wspomina – „więźniowie ci zostali zamordowani w Piaśnicy, gdyż zapytany o ich los szef naszej kuchni zrobił wtedy znaczący ruch ręką i powiedział, że wywieziono ich w kierunku Wejherowa”<sup>353</sup>. Z relacji księdza prałata Zygmunta Wieckiego, bratanka śp. księdza Bernarda Wieckiego wiadomo, że wspomniany powyżej transport sztutowski przybył wówczas do Gdańska-Nowego Portu, gdzie znajdował się również pomocniczy obóz. Przebywał w nim wtedy właśnie autor relacji, który pamiętał, że do transportu tego dołączono w Nowym Porcie księdza Władysława Szymańskiego i grupę działaczy gdańskich, przede wszystkim członków Polskiej Rady Portu, i wywieziono ich w niewiadomą stronę. Odtąd wszelki ślad po nich zaginął<sup>354</sup>. Tę ostatnią opinię potwierdził także inny ówczesny więzień Stutthofu, ksiądz Bernard Goebel, od lat czterdziestych przebywający w Teksasie w Stanach Zjednoczonych Ameryki<sup>355</sup>.

Datę śmierci księdza Rogaczewskiego podawano jako dzień 12 stycznia 1940 roku<sup>356</sup>, lecz pojawiły się pogłoski i twierdzenia, że ksiądz Franciszek przebywał jeszcze na terenie obozu po dniu 10 stycznia 1940 roku, a to dlatego, iż widziano go rzekomo w dniu 16 stycznia tegoż roku przy usuwaniu śniegu z placu przed obozem w Stutthofie<sup>357</sup>. Trudno jednak jest wierzyć odosobnionym spostrzeżeniom, co gorsza uczynionym z pewnej odległości, która zakłada sama przez się poważną możliwość pomyłki co do rozpoznania konkretnej osoby. Pojawiły się także opinie, że ksiądz Rogaczewski został rozstrzelany w dniu 22 marca 1940 roku, w pamiętny Wielki Piątek, wraz z inną grupą polskich księży<sup>358</sup>. Bezsporne jest wszakże, że ksiądz Franciszek zniknął w drugiej dekadzie stycznia

<sup>351</sup> J. Piotrowski, *Sługa Boży Ksiądz Franciszek Rogaczewski Męczennik Gdański (1892-1940)*, Warszawa 1995, s. 55, mps., biblioteka GSD.

<sup>352</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego...*, z. 4., dz. cyt., s. 238.

<sup>353</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 372.

<sup>354</sup> A. Baciński, *Martyrologia polskich kapłanów...*, dz. cyt., s. 200; por. A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 372.

<sup>355</sup> Na podstawie wspomnień ks. Bernarda Goebela z dnia 29 czerwca 1997 w San Antonio, Texas, w posiadaniu autora.

<sup>356</sup> W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>357</sup> A. Landowski, *Pro Christo...*, dz. cyt., s. 1,9.

<sup>358</sup> A. Muzalewski, *Relacje*, dz. cyt., s. 375.

z otoczenia księdza Muzalewskiego i tym samym nie mógł zginąć dopiero w Wielki Tygodniu.

Sprecyzowanie daty śmierci księdza Franciszka Rogaczewskiego nastąpiło dopiero w dniu 20 listopada 1979 roku, kiedy to Okręgowa Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Gdańsku wydała komunikat o dokonanej ekshumacji zbiorowego grobu odnalezionego w bliskiej okolicy terenu dawnego obozu Stutthof. Ekshumację przeprowadzono w dniach od 10 do 12 maja 1979 roku i w jej wyniku odnaleziono szczątki ciał 22 ludzi, którzy zostali rozstrzelani. Komunikat podaje listę zamordowanych osób, a wśród nich wymienia trzech kapłanów diecezji gdańskiej: księdza Franciszka Rogaczewskiego, tytularnego proboszcza kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku, księdza Władysława Szymańskiego z Sopotu oraz księdza Bernarda Wieckiego, proboszcza parafii św. Piotra i Pawła z Wocław<sup>359</sup>. Z oświadczenia Komisji wynika też, że każda została dokonana przez hitlerowskich oprawców w dniu 11 stycznia 1940 roku<sup>360</sup>. Niestety, nazistowski prześladowca, chcąc zatrzeć ślady swej zbrodni, wkrótce po niej rozstrzelał wszystkich biernych świadków egzekucji z dnia 11 stycznia 1940 roku; świadczy o tym postanowienie o zawieszeniu śledztwa prowadzonego przez Okręgową Komisję Badania Zbrodni Hitlerowskich w Gdańsku z dnia 30 marca 1984 roku<sup>361</sup>. Egzekucja, w której wraz z grupą gdańskich działaczy polonijnych i dwóch kapłanów diecezji gdańskiej zginął ksiądz Rogaczewski, była pierwszą zbiorową egzekucją więźniów obozu Stutthof i zapoczątkowała następne zbiorowe mordy.

---

<sup>359</sup> *Komunikat OKBZH*, „Dziennik Bałtycki”, z dnia 20 XI 1979 r., s. 1-3 oraz „Dziennik Bałtycki”, z dnia 10 XII 1979 r., s. 1-2.

<sup>360</sup> Tamże.

<sup>361</sup> Postanowienie o zawieszeniu śledztwa w sprawie dokonanych przez hitlerowców masowych morderstw pracowników oraz działaczy instytucji polskich działających w Wolnym Mieście Gdańsku z dnia 30 marca 1984 r., [podpisane przez wiceprokuratora wojewódzkiego W. Ciechocińskiego], *Akta OKBZH w Gdańsku*, sygn. S/1/82.

### 3.4.2. Krwawy Wielki Piątek księży Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego

W Wielki Piątek w dniu 22 marca 1940 roku ksiądz Bronisław Komorowski i ksiądz Marian Górecki wraz z grupą kilkudziesięciu osób zostali wywołani po zwyczajowym porannym apelu i pod eskortą oddziału esesmanów wyprowadzeni w pobliskie lasy i w odległości ok. 2,5 km od bramy obozu rozstrzelani<sup>362</sup>. Plutonem egzekucyjnym, który składał się z żołnierzy kompanii wartowniczej dowodził SS-Obersturmführer Richard Reddig<sup>363</sup>.

Pewne wątpliwości mogą w tym miejscu nasunąć rozbieżności u autorów co do ilości osób, które objęła ta egzekucja, oraz jej daty. I tak np.: S. Podlewski<sup>364</sup> podaje, iż karna kompania wybrana w Niedzielę Palmową 1940 roku liczyła 48 osób oraz że w kilka dni później tj. w Wielki Piątek przeprowadzono egzekucję rozstrzeliwując 63 najznamienitszych przedstawicieli Polonii gdańskiej. Wydaje się, że raczej należy przyjąć, iż naziści zaplanowali egzekucję całej karnej kompanii oraz 19, a nie 15 (jak chce Podlewski), dodatkowych osób z obozu w Stutthofie. Ogólna liczba zamordowanych wyniosłaby wtedy 67 więźniów i jest zgodna z orzeczeniem Okręgowej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Gdańsku<sup>365</sup>. W kwestii daty śmierci księży Komorowskiego i Góreckiego „Schematyzm Diecezji Gdańskiej”<sup>366</sup>, a także autorowie: H. Malak, W. Kopczyński, R. Stachnik czy świadek B. Goebel<sup>367</sup> wskazują jako taką dzień 22 marca 1940 roku. Z kolei W. Gajdus w swoich opracowaniach konse-

<sup>362</sup> R. Bolduan, *Krwawy Wielki Piątek*, „Dziennik Bałtycki”, 69(1965), s. 3.

<sup>363</sup> W. Lewandowski, *Relacje*, dz. cyt., s. 309; *Postanowienie o zawieszeniu śledztwa...*, dz. cyt., s. 7, sygn. S/1/82; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 69-78; H. Malak, *Klechy w obozie...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>364</sup> S. Podlewski, *Wierni Bogu...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>365</sup> *Postanowienie o zawieszeniu śledztwa...*, dz. cyt., s. 8, sygn. S/1/82.

<sup>366</sup> *Schematyzm Diecezji Gdańskiej na Jubileuszowy Rok 1975*, Gdańsk 1975, s. 51.

<sup>367</sup> H. Malak, *Klechy w obozie...*, dz. cyt., s. 91-92; W. Kopczyński, *Relacje i wspomnienia więźniów*, t. XII, dz. cyt., s. 135, AMSt; R. Stachnik, *Danziger Priesterbuch...*, dz. cyt., s. 69-78; Na podstawie wspomnień ks. Bernarda Goebela, z dnia 29 czerwca 1997 w San Antonio, Texas, w posiadaniu autora. Ksiądz B. Goebel jest ostatnim z żyjących jeszcze kapłanów-więźniów baraku V z obozu w Stutthofie, którzy byli tam w tym samym okresie, co służył boży.

kwentnie podaje datę 21 marca 1940 roku, a więc Wielki Czwartek<sup>368</sup>. Wobec tych rozbieżności słuszniejszym wydaje się pójść za postanowieniem OKBZH w Gdańsku i jako datę wykonania egzekucji i męczeńskiej śmierci Błogosławionych uznać dzień 22 marca 1940 roku<sup>369</sup>.

Istotnym jest tu fakt, iż zarówno data ta, jak i dokładna ilość rozstrzelanych osób zostały ustalone na podstawie ekshumacji i oględzin masowego grobu zamordowanych więźniów. Zostały one przeprowadzone w dniach 28 listopada do 4 grudnia 1947 roku przez specjalnie w tym celu powołaną komisję. Stało się to możliwe dzięki pewnej Niemce, pracownicy leśnej, która z ukrycia, z pewnego dystansu śledziła przebieg egzekucji i w 1946 roku powiadomiła o miejscu powyższej tragedii władze polskie<sup>370</sup>.

Niestety, nie zachował się żaden raport z okoliczności udzielenia tej, tak cennej przecież, informacji. Nie ma też opisu samej egzekucji. Pewne światło rzuca tu jedynie zeznanie, jakie złożył przed OKBZH w Gdańsku były więzień obozu Stutthof Tadeusz Masie: „W miesiącu marcu (...) 1940 r. zgłosiłem się do dodatkowej pracy, aby otrzymać dodatkową porcję kolacji. Było to w godzinach przedwieczornych. Na rozkaz kapo ja wraz z kilkoma więźniami wzięliśmy z magazynu łopaty i szufle, i około półtoręj godziny czekaliśmy koło obozu. Po pewnym czasie usłyszeliśmy w pobliskim lesie strzały, początkowo była cała seria strzałów, a potem kilka pojedynczych. Po tych strzałach z budynku komendantury wyszli esesmani i biegiem popędzili nas do lasu na odległość około półtora kilometra. Kiedy zatrzymaliśmy się, ujrzałem przed sobą rów około 20 metrów i szerokości około 2 metrów, w którym zauważyłem ciała ludzkie przysypane częściowo ziemią. Ile było ludzi w rowie nie mogę powiedzieć, ale w rozmowach z więźniami ustaliliśmy wspólnie, że wymordowani wówczas w lesie byli członkami karnego oddziału. Od tego dnia nie pojawił się więcej oddział karny. Po zasypaniu rowu posadziliśmy kilka drzewek. Tego samego wieczoru kapo wzywał wszystkich więźniów pracujących przy zasypywaniu rowu do podania swoich numerów. Ja i kolega (...) nie podaliśmy swoich numerów. Zaobserwowałem później, że ci, którzy podali swoje numery, karani byli za najdrobniejsze przewinienia”<sup>371</sup>.

Nazistowscy prześladowcy bardzo się starali stopniowo pozabijać wszystkich biernych świadków likwidujących same tylko skutki zbrodni. Mimo tych zapobiegawczych środków wiadomość o wymordowaniu kar-

<sup>368</sup> W. Gajdus, *Nr 20998...*, s. 186; tenże, *«Polnische Pfaffen»...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>369</sup> *Postanowienie o zawieszeniu śledztwa...*, dz. cyt., s. 8, sygn. S/1/82.

<sup>370</sup> A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>371</sup> *Postanowienie o zawieszeniu śledztwa...*, dz. cyt., s. 7-8, sygn. S/1/82.

nej kompanii błyskawicznie obiegła obóz. Jeden z więźniów Stutthofu, F. Kuczora, pamiętał, że o wydarzeniu poinformowali go w Wielki Piątek w marcu 1940 roku jacyś obcokrajowcy, z którymi miał styczność w obozie<sup>372</sup>. Z kolei inny ze współtowarzyszy niedoli, ks. Z. Wiecki, tak wspominał o wywiezionych w Wielki Piątek ze Stutthofu: „Samochodem przywieźli z powrotem ubrania po rozstrzelanych. Przy przerzucaniu koksu dowiedziałem się od szoferów, że zostali rozstrzelani. Przypuszczam, że było to wczesnym rankiem, bo przed południem zostaliśmy wezwani do pracy przy koksie i wtedy samochody już były”<sup>373</sup>. O tym, że ciężarówki wróciły z lasu po ok. 1/2 godzinie i były zbroczone krwią, mówił ks. B. Goebel dodając, iż w Wielki Piątek rano, przed spodziewaną egzekucją członkom karnej kompanii zabrano wszystkie nawet najdrobniejsze osobiste rzeczy<sup>374</sup>.

O fakcie śmierci swoich najbliższych dowiedziały się wkrótce rodziny pomordowanych Błogosławionych<sup>375</sup>.

### 3.5. Prawno-kanoniczna ocena śmierci gdańskich kapłanów w aspekcie procesu beatyfikacyjnego

Wiadomości o śmierci najpierw księdza Franciszka Rogaczewskiego, a następnie księży Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego bardzo szybko rozeszły się wśród Polonii gdańskiej. Od pierwszych dni zgodnie uważano ich jako męczenników za wiarę i ojczyznę.

Wydaje się, iż w świetle przedstawionych powyżej okoliczności śmierci gdańskich Błogosławionych możemy mówić, że przez skazanie ich na obóz pośrednio wymierzono im karę śmierci. Złożyły się na to podobnie, jak w przypadku T. Brandsmy czy M. Kolbe, fakt aresztowania i natychmiastowe wywiezienie do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Bezpośredni sposób wymierzenia kary księdzu Rogaczewskiemu został zawarty w wyroku śmierci ogłoszonym podczas jednego z wieczornych apeli na placu obozowym, w pierwszej dekadzie stycznia, kiedy to więźniowie dowiedzieli się, że zostaną straceni. Natomiast w przypadku kapłanów Komorowskiego i Góreckiego bezpośrednią formą wymierzenia kary stało się przydzielenie ich do karnej kompanii w Niedzielę Palmową dnia 17 marca 1940 roku. To, w jaki sposób traktowano ową 48 osobową grupę więźniów nie pozostawiało nikogo (zarówno po stronie więźniów, jak

<sup>372</sup> F. Kuczora, *Relacje i wspomnienia...*, dz. cyt., s. 30, AMSt.

<sup>373</sup> Z. Wiecki, *Relacje i wspomnienia...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>374</sup> Na podstawie wspomnień ks. Bernarda Goebela.

<sup>375</sup> Na podstawie wspomnień Marii Reinholtz.

i prześladowców) w obozie w nieświadomości, co do tego faktu, że stworzono ją, aby uśmiercić wszystkich do niej przydzielonych.

Sposobem egzekucji wyroku śmierci było rozstrzelanie. Jako najbardziej prawdopodobną datę śmierci możemy przyjąć dzień 11 stycznia 1940 roku w odniesieniu do Błogosławionego księdza Rogaczewskiego oraz 22 marca 1940 roku dla Błogosławionych księży Komorowskiego i Góreckiego. Pewne wątpliwości co do dokładnej daty śmierci i jej miejsca (to drugie tylko w przypadku księdza Rogaczewskiego) zostały ostatecznie rozwiązane na podstawie oświadczenia komisji badającej zbrodnie hitlerowskie. Zachodzi tu pewna analogia do sprawy okoliczności i daty śmierci karmelitanki siostry Marii Teresy od Krzyża, gdzie udało się wykazać pewność moralną, na podstawie dokumentu wydanego przez Muzeum w Oświęcimiu, że historyczny fakt śmierci miał miejsce.

Jest tu też pewne „novum w relacji do większości wyniesionych na ołtarze więźniów obozów koncentracyjnych. Otóż dzięki ekshumacji odnaleziono dopiero w maju 1979 roku miejsce masowego grobu wraz ze szczątkami – między innymi – księdza Rogaczewskiego. Przyczyną tego był fakt, iż ksiądz Franciszek Rogaczewski zginął w pierwszej zbiorowej egzekucji więźniów obozu Stutthof, która miała jednak miejsce na terenie leśnym, poza samym obozem. Podobnie księża Bronisław Komorowski i Marian Górecki – zostali straceni w egzekucji mającej miejsce w pewnym oddaleniu od bramy obozu. W tym drugim jednak przypadku dysponujemy pewnymi pośrednimi relacjami co do okoliczności zadania im śmierci. Co więcej, wiemy nawet, kto dowodził plutonem egzekucyjnym – był nim SS-Obersturmführer Richard Reddig urodzony w dniu 27 września 1896 roku. Początkowo pełnił on funkcję komendanta podobozu Stutthofu w Grenzdorf (Graniczna Wieś), a następnie dowódcy jednej z kompanii wartowniczych w Stutthofie. Wkrótce został awansowany na SS-Hauptsturmführera<sup>376</sup>.

Wobec braku naocznych świadków śmierci księdza Rogaczewskiego tajemnicą pozostanie jego zachowanie się w momencie egzekucji. Niemniej całe jego życie, praca duszpasterska, a szczególnie jego słowa - testament, które krótko przed faktem wywiezienia go na miejsce kaźni przekazał swemu towarzyszowi obozowej gehenny, księdzu A. Muzalewskiemu, stanowią niepodważalny dowód na to, że śmierć swoją przyjął w duchu ofiary za wiarę w Boga i za ojczyznę, którym w duchu miłości służył do samego końca, co więcej, że była to śmierć męczeńska.

---

<sup>376</sup> K. Dunin-Wąsowicz, *Obóz koncentracyjny...*, s. 61-62.

Podobnie nieznanym pozostanie zachowanie się księży Bronisława Komorowskiego i Mariana Góreckiego w momencie męczeńskiej śmierci. Pracownica leśna, owa Niemka, która jedynie z oddali i ukrycia śledziła egzekucję, chociaż bezbłędnie określiła jej miejsce, to jednak nie pozostawiła żadnej rzeczowej relacji co do poszczególnych osób z grupy rozstrzelanych. Aczkolwiek wszystkie znane nam fakty życia i duszpasterskiej posługi zamordowanych kapłanów, znoszenie przez nich cierpień obozowych, a szczególnie przeżyty przez nich nabożnie dzień poprzedzający fakt śmierci, a więc Wielki Czwartek, w którym przyjęli Eucharystię, pozwalają z moralną pewnością stwierdzić, że do chwili śmierci obydwaj księża pozostali wierni Bogu<sup>377</sup>. Taką opinię posiadają też świadkowie życia: „Na podstawie znajomości księdza Góreckiego jestem pewny, że jedyne co powiedział w obliczu śmierci wobec swoich prześladowców to słowa z Ewangelii – tak jak powiedział św. Szczepan – «Panie nie policz im tego grzechu» (por. Dz. 7,60). Nie byłem przy śmierci księdza Góreckiego, nie słyszałem od nikogo nic więcej na ten temat, ale jestem przekonany, że takie słowa mogły jedynie cisnąć się na usta, bo to wyływa z całej postawy i wielkości człowieka (...) głębokiej wiary, który żył Ewangelią na co dzień»<sup>378</sup>. Z kolei inny świadek określił księdza Komorowskiego, że był jak „dobry pasterz, który daje życie swoje za owce” (por. J 10, 11-12)<sup>379</sup>. Bardzo wymowne jest też następujące świadectwo o księdzu Marianie Góreckim i zabitym z nim księdzu Bronisławie Komorowskim, które pozwala „wnioskować, znając kim był, jakim był zawsze, że przyjął śmierć godnie, jak kapłan, z powagą, umierał jak Chrystus w Wielki Piątek, tak on i inni kapłani rozstrzelani tego dnia, umierali godnie, z powagą, jak wierni księża, oddając swoje życie Bogu, tak oceniam, na podstawie jego duchowości, życia, zachowań przed aresztowaniem i w czasie pobytu w obozie (...). Uważam go za męczennika, który oddał życie za wiarę, swoje kapłaństwo za Polaków, którym wiernie służył do końca»<sup>380</sup>.

Symboliczne groby gdańskich męczenników znajdują się na cmentarzu zasłużonych „Na Zaspie” w Gdańsku Wrzeszczu. Tam też, jako znak

---

<sup>377</sup> Wiemy też, jak już zostało to wspomniane, że ksiądz Górecki przystąpił w przeddzień swojej śmierci do sakramentu pokuty. Prawdopodobnie z tej możliwości skorzystał także ksiądz Komorowski; chociaż nie zachowała się co do tego faktu żadna relacja, to jednak przyjęcie komunii św. świadczyło o stanie łaski uświęcającej.

<sup>378</sup> Na podstawie relacji Brunona Pionk.

<sup>379</sup> Na podstawie relacji Alojzego Szulista.

<sup>380</sup> Na podstawie relacji Ksawery Drożdż.



pamięci, ustawiono kamienne krzyże z wypisanym nazwiskiem, datą życia i śmierci Błogosławionych.

W ramach wniosków końcowych do tych dowodów należy więc stwierdzić, iż śmierć omawianych trzech gdańskich kapłanów nosi cechy śmierci męczeńskiej w rozumieniu prawa kanonizacyjnego.

## Zakończenie

Po zamknięciu prac procesowych w Polsce w dniu 26 stycznia 1994 roku we Włocławku przez biskupa Bronisława Dembowskiego, niezwykle obszerna dokumentacja zgromadzona przez trybunał włocławski i współpracujących z nim 17 trybunałów rogatoryjnych została niezwłocznie przekazana do dalszego rozpatrzenia przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Następnie podjęto intensywne prace w Kongregacji nad sprawdzaniem ważności przeprowadzonych procesów i opracowaniem „pozycji” o męczeństwie (*positio super martyrio*). Dopiero tak przygotowany dokument można było poddać całościowej dyskusji na temat męczeństwa tychże Sług Bożych. Po uzyskaniu pozytywnej oceny komisji historyków, a także od strony merytorycznej – konsultorów teologów, sprawa została przedłożona do głosowania kardynałom i biskupom członkom Kongregacji. Po pomyślnym głosowaniu w tejsze Kongregacji Papież podjął decyzję o wydaniu dekretu męczeństwa<sup>381</sup>.

Reasumując, na podstawie materiału zgromadzonego w trakcie procedury kanonizacyjnej można było zakwalifikować śmierć trzech polskich duchownych z Wolnego Miasta Gdańska jako noszącą cechy męczeństwa w rozumieniu prawa kanonizacyjnego. Stało się to możliwym dlatego, że zarówno element personalny, jak i formalny, a także materialny i moralny w odniesieniu do ich śmierci odpowiadały aktualnej nauce Kościoła na temat męczeństwa i ponadto okazały się zgodne z obecną praktyką Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, czyli stylem prowadzenia spraw męczenników przez Kurię Rzymską. Ostatecznie papież Jan Paweł II w dniu 13 czerwca 1999 roku w Warszawie dokonał beatyfikacji 108 Męczenników, a wśród nich trzech gdańskich kapłanów. Są oni pierwszymi błogo-

---

<sup>381</sup> H. Misztal, *Prawnokanoniczne pojęcie kanonizacji...*, dz. cyt., s. 102-103; tenże, *Sprawa beatyfikacji męczenników polskich okresu II wojny światowej*, „L'Osservatore Romano”, 18(1997) nr 11, s. 59; tenże, *Biegli w postępowaniu...*, dz. cyt., s. 159-170.

ślawionymi związanymi ściśle z diecezją gdańską, w której pracowali i oddali swoje życie<sup>382</sup>.

Niestety, niejednokrotnie dosyć szybko idą w zapomnienie fakty, dokonania i specyfika osobowości kandydatów na ołtarze. Tym bardziej nie wolno nam ich męczeństwa zapomnieć. Przeciwnie, wskazane są dalsze pogłębione studia nad eksterminacją nie tylko kapłanów ale i świeckich wiernych na całym terenie Pomorza Gdańskiego, których śmierć zadana przez system hitlerowski z pewnością niejednokrotnie nosi cechy męczeństwa w rozumieniu prawa kanonizacyjnego.

### Summary

Martyrdom is a constant and timeless phenomenon. It decides about the truthfulness of the Church also in our times. In this respect a martyr is a teacher and an example to follow while the Church is obliged to be concerned about the cult of martyrs.

In order to prove that a certain death can be classified as martyrdom in the light of canon law during the process of canonisation, it is not enough to consider only the fact of death. All the formal and legal elements demanded by the canonisation procedure, as necessary to decide about the martyrdom should be taken into account. Thus a discussion of two elements: personal (the persecutor and the martyrs) and formal (i.e. the reasons of martyrdom on both sides — persecutor's and martyrs') must precede the estimation of the death itself in the light of the canon law. The aim of this study is to show and explain why — on the basis of the materials collected during the canonisation procedure — the death of three Polish priests from the Free Town of Gdansk — F. Rogaczewski, B. Komorowski and M. Górecki — could be classified as martyrdom.

It was possible because both the personal and formal, as well as the material and moral elements in respect to their deaths agreed with the current teaching of the Church about martyrdom. Furthermore, they appeared to agree with the present practice of Sacred Congregation for Causes of Saints, i.e. the style in which the canonisation processes are carried on by the Roman Curia. Eventually, on June 13<sup>th</sup>, 1999 the Pope John Paul II beatified 108 Martyrs, among them the three priests from Gdansk. They are

---

<sup>382</sup> T. Goćłowski, *Dar Bożej Opatrzności dla Kościoła Gdańskiego w wigilię Wielkiego Jubileuszu*, w: *Błogosławieni Kościoła Gdańskiego*, red. R. Kasyna, Gdańsk 1999, s. 5.

the first blessed connected strictly with the diocese of Gdansk where they worked and died.

The proper understanding of the problem discussed in this study teaches us to look at the time of war not so much as the time of terror, destruction and death but — in a different, supernatural perspective — as the time of heroic love, sainthood and virtue, which still bring good fruit in the Church, against the will of the persecutors.



KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI

## ONTOGENEZA POSTAW „BYĆ” I „MIEĆ” – WSTĘPNE POSZUKIWANIA EMPIRYCZNE

W ostatnim czasie wzrasta ogromnie, zwłaszcza w obrębie nauk społecznych (psychologia i socjologia), zainteresowanie zagadnieniem postaw „być” i „mieć”<sup>1</sup>. To zainteresowanie powodowane jest z jednej strony pragnieniem odnalezienia czynników kształtujących najbardziej podstawową, ogólną i najgłębszą zarazem motywację człowieka<sup>2</sup>, z drugiej zaś poszukuje się dziś psychospołecznych uwarunkowań postaw i wartościowań człowieka<sup>3</sup>. Do tej pory nie poszukiwano czynników wpływających na

---

<sup>1</sup> Zob. np. M. Braun-Gałkowska, I. Ulfik, *Zabawa w zabijanie*, Warszawa 2000; M. Dudzikowa, *O trudnej sztuce tworzenia samego siebie*, Warszawa 1985; E. Fromm, *Mieć czy być*, Warszawa 1989; B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, Lublin 1996; B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998; B. Grulkowski, *Metoda pomiaru i psychologiczna charakterystyka postaw „być” i „mieć”*, „Roczniki Filozoficzne”, XLIII(1995) z. 4, s. 171-222; B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” w filozofii*, w: *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski, Lublin 1998, s. 145-185; B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” w psychologii*, „Roczniki Filozoficzne”, XLIV(1996) z. 4, s. 5-35; B. Grulkowski, *Przeżywanie czasowości w postawach „być” i „mieć”*, „Studia Gdańskie”, 12(1999), s. 229-256; P. Oleś, *Psychologia przełomu połowy życia*, Lublin 2000; *Człowiek – pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987; D. M. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999.

<sup>2</sup> Zob. np. B. Grulkowski, *Elementy...*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Zob. np. *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych*, red. B. Wojciszke, M. Jarymowicz, Warszawa 1999; G. B. Moskowitz, *Individual Differences in Social Categorization: The Influence of Personal Need for Structure on Spontaneous Trait Inferences*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 65(1993) nr 1, s. 132-142.

ontogenezę postaw „być” i „mieć” oraz na proces ich kształtowania się<sup>4</sup>. Dlatego interesujące wydaje się poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, jak przebiega proces (ontogenetyczny) różnicowania się postaw egzystencjalnych („być” i „mieć”), które to czynniki pojawiają się jako pierwsze istotnie różniące ludzi w ich egzystencjalnych odniesieniach, które pojawiają się później, i jak należy je interpretować. Wydaje się że z tego punktu widzenia, szczególnie interesujący jest okres szeroko rozumianego dojrzewania człowieka. Jest to bowiem okres, w którym człowiek określa swoją tożsamość. W tym okresie rozstrzyga się także to, jak człowiek będzie się odnosił do świata poza sobą, czy będzie na przykład zdolny do nawiązywania bliskich, ciepłych relacji<sup>5</sup>. Dlatego w referowanych poniżej badaniach objęto młodzież w wieku 15-19 lat uczącą się w jednym z gdańskich liceów<sup>6</sup>. Łącznie otrzymano wyniki 34 osób. Osoby te wypełniały *Skalę Postaw „Być” i „Mieć”*<sup>7</sup>.

## 1. Wyniki badanych osób

Wyniki uzyskane przez wszystkie osoby.

Osoby zaliczone do grupy „być” („B”) oraz te z grupy „mieć” zostały przedstawione w tabelach 1 i 2 oraz na wykresie. Średni wynik dla wszystkich 34 osób wyniósł 104,5 punktu (przy maksymalnym możliwym

<sup>4</sup> Wyjątkiem są tu pewne poszukiwania teoretyczne B. Grulkowskiego (zob. *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt.; *Postawy „być” i „mieć” w psychologii*, art. cyt. Także Erich Fromm wskazywał na pewne czynniki, zob. *„Mieć” czy „być”*, dz. cyt.).

<sup>5</sup> Zob. E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, s. 197-287; por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 96-99.

<sup>6</sup> W tym miejscu pragnę bardzo serdecznie podziękować Panu Zbigniewowi Dymowskiemu i Pani Dyktor Gdańskiego Liceum Programów Indywidualnych Ewie Muszyńskiej za zaproszenie na spotkanie z młodzieżą. Młodzieży tegoż liceum bardzo dziękuję za interesującą dyskusję na temat „być” i „mieć” oraz za wypełnienie (z własnej inicjatywy, przed spotkaniem) *Skali Postaw „Być” i „Mieć”*.

<sup>7</sup> Autor tej skali zastrzegł co prawda, że służy ona badaniu postaw egzystencjalnych osób w wieku 25-45 lat, żyjących w związkach małżeńskich i pracujących (zob. B. Grulkowski, *Elementy Motywacyjne...*, dz. cyt.; *Metoda pomiaru...*, dz. cyt.), tym niemniej uznano, że metoda ta będzie wartościowym narzędziem badawczym w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione w artykule pytania badawcze. Do wyników należy jednak podchodzić z pewną ostrożnością.

161 i minimalnym możliwym 23)<sup>8</sup>. Najniższy uzyskany wynik wyniósł 69, a maksymalny 131 punktów (odchylenie standardowe uzyskanych wyników wynosi 16, 15). Dla wyodrębnienia grup „B” i „M” obliczono odchylenie ćwiartkowe i kwartyle. Osoby, które uzyskały wyniki poniżej kwartyła pierwszego (Q1=95,5) zaliczono do grupy „M”, osoby, które uzyskały wyniki powyżej kwartyła trzeciego (Q3=116,75) zaliczono do grupy „B”<sup>9</sup>. W tak wyodrębnionych grupach obliczono średni wynik (M) i odchylenie standardowe (s) dla każdego twierdzenia i określono statystyczną istotność różnic międzygrupowych (przy zastosowaniu t-Studenta; zob. tabela 1).

Tabela 1. Średnie wyniki (M), odchylenia standardowe (s) grup „B” i „M” uzyskane w *Skali Postaw „Być” i „Mieć”*, i istotne różnice międzygrupowe.

Numer twierdzenia	GRUPY				Istotne różnice międzygrupowe
	„B”		„M”		
	M	S	M	S	
1	4,8	1,99	3,5	1,72	n. i.
2	5,3	2,26	5,7	1,34	n. i.
3	2,1	0,87	2,1	0,37	n. i.
4	5,0	2,58	2,2	1,75	0,03
5	3,9	2,42	1,7	1,06	0,001
6	6,1	0,74	3,5	1,96	0,005
7	6,4	1,58	5,0	2,54	n. i.
8	5,8	1,16	3,8	1,99	0,009
9	5,7	1,25	2,5	2,07	0,0008
10	5,2	1,55	2,2	1,40	0,0002
11	5,1	1,59	4,1	2,23	n. i.
12	6,2	1,32	3,8	1,55	0,002
13	6,1	1,91	5,5	1,78	n. i.

<sup>8</sup> Każde twierdzenie było oceniane przez badaną osobę w dziedzinie podobieństwa jego treści do jej własnych postaw i przekonań na siedmiostopniowej skali (1 - zupełnie niezgodne, 7 - zupełnie zgodne). W twierdzeniach bezpośrednio wskazujących na postawę „mieć” (w załączniku twierdzenia o numerach: 1, 3, 5, 6, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 22) stosowano punktację odwrotną. To znaczy, gdy ktoś zaznaczył w tych twierdzeniach 1 w obliczeniach dawano mu 7 punktów, gdy zaznaczył 7 dawano mu 1 itd. Więcej informacji na temat wersji skali zastosowanej w tych badaniach znaleźć można w: B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć”...*, dz. cyt., s. 52-53.

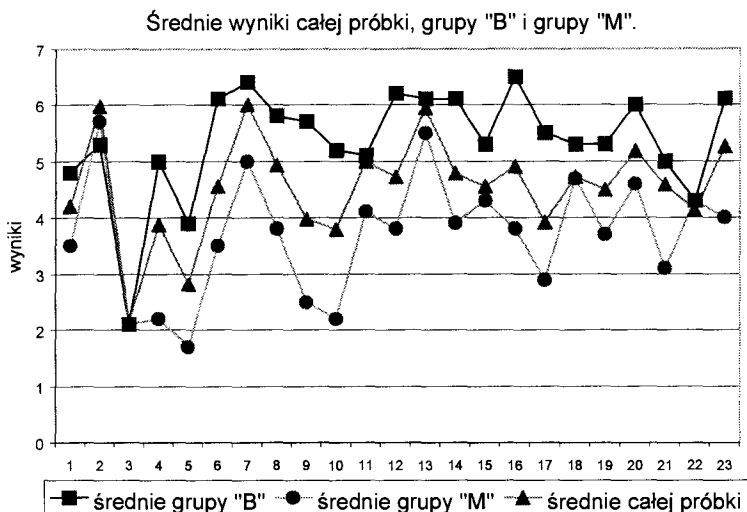
<sup>9</sup> Ponieważ w obydwu grupach znalazło się po 9 osób, do każdej dodano po niedostateczny osobie, której wynik był najbliższy danego kwartyła.

14	6,1	1,10	3,9	2,38	0,007
15	5,3	1,95	4,3	2,16	n. i.
16	6,5	0,85	3,8	2,30	0,002
17	5,5	2,17	2,9	1,73	0,002
18	5,3	1,89	4,7	1,95	n. i.
19	5,3	1,70	3,7	1,57	0,02
20	6,0	1,05	4,6	1,07	0,002
21	5,0	1,56	3,1	1,66	0,01
22	4,3	2,05	4,3	2,06	n. i.
23	6,1	1,59	4,0	1,49	n. i.

Tabela 2. Wyniki (suma), średnie wyniki i korelacje poszczególnych twierdzeń z ogólnym wynikiem w SPBiM wszystkich badanych osób.

Numer twierdzenia	Suma wyników (N=34)	Średnia wynik uzyskany w danym twierdzeniu	Korelacja twierdzenia z wynikiem ogólnym
1	143	4,20	0,19
2	203	5,97	-0,06
3	73	2,15	0,05
4	132	3,88	0,48
5	96	2,82	0,45
6	155	4,56	0,43
7	204	6,00	0,41
8	168	4,94	0,57
9	135	3,97	0,58
10	129	3,79	0,62
11	170	5,00	0,27
12	161	4,73	0,55
13	202	5,94	0,17
14	163	4,79	0,48
15	155	4,56	0,37
16	167	4,91	0,54
17	133	3,91	0,49
18	161	4,73	0,23
19	153	4,50	0,45
20	176	5,18	0,35
21	156	4,59	0,41
22	140	4,12	-0,07
23	179	5,26	0,46





Na podstawie uzyskanych wyników możemy stwierdzić, że wyniki osób z grup „B” i „M” różnią się w sposób statystycznie istotny w 13 (na 23) twierdzeniach. Na podstawie analizy treści tych twierdzeń można określić, jakie czynniki pojawiają się najwcześniej w ontogenezie postaw „być” i „mieć” i decydują już u młodzieży o odmiennych nastawieniach egzystencjalnych.

## 2. Próba psychologicznej interpretacji uzyskanych wyników

Na podstawie uzyskanych wyników widzimy, że osoby z grup „B” i „M” nie różnią się w podejściu do kwestii kontroli innych ludzi (twierdzenie 1), do kwestii wartości ludzkiego życia (twierdzenia 2, 7, 23), własnej satysfakcji z pomagania innym (twierdzenie 3), stopniu niewiary w sens uczciwości (twierdzenie 11), przekonaniu o przeżywaniu w swoim życiu wielkich chwil szczęścia (twierdzenie 13), przekonaniu o tym, że praca jest dobrem społecznym (twierdzenie 15), przekonaniu o tym, że życie człowieka może mieć sens (twierdzenie 18) i podejściem do rywalizacji (twierdzenie 22).

Osoby z obydwu grup różnią się natomiast istotnie w przekonaniu o jedności ludzkości (twierdzenie 4), podejściu do przyjemności (twierdzenie 5), poczuciu niepokoju o rzeczy (twierdzenie 6), samorefleksji (twierdzenie 8), stopniem przekonania o bezsensowności własnego (ewentualnego) cierpienia (twierdzenie 9). Osoby z obu grup różnią się

stopniem przekonania o pewnej jedności ze wszechświatem (twierdzenie 10), przekonaniem o wadze postępu technicznego i ekonomicznego (twierdzenia 12 i 16), koncentracją na sobie (twierdzenie 14), motywacją do pracy (twierdzenie 17), poczuciem uciążliwości życia (twierdzenie 19), stopniem zaangażowania w pomoc innym (twierdzenie 20), przekonaniem o istnieniu absolutnych wartości (twierdzenie 21). Poszukując całościowej interpretacji uzyskanych wyników należy odwołać się do pojęcia podmiotowości, przedmiotowości i wartości.

### **a) Poczucie podmiotowość badanych osób**

Osoby z grup „B” i „M” w podobnym stopniu odczuwają własną podmiotowość, są o niej przekonane, uważają, że wiele w ich życiu zależy od nich. Są przekonane, że mają wpływ na innych ludzi, że wysiłek człowieka ma sens nawet w sytuacji walki z nieuleczalną chorobą, wierzą, że mogą pomagać innym, że życie człowieka ma nienaruszalną wartość, że potrafią doświadczać chwil wielkiego szczęścia, że są zdolne do pracy, że potrafią odnaleźć sens cierpienia, że potrafią rywalizować i rywalizacji się nie boją. Za zagrożenie własnej podmiotowości uważają brak jasnych reguł w świecie (brak wiary w sens uczciwości). Można więc powiedzieć, że zarówno osoby o postawie „być” jak i te zorientowane na „mieć” mają poczucie własnej tożsamości, wiedzą co znaczy własna odpowiedzialność, poczucie działania, refleksja. Charakter tej podmiotowości okazuje się jednak różny, gdy uwzględnimy kwestię stosunku do świata poza sobą, który to stosunek jest tu rozumiany jako przedmiotowość.

### **b) Stosunek do przedmiotowości**

Na podstawie treści twierdzeń, w których między grupami „B” i „M” wystąpiły istotne różnice, możemy stwierdzić, że podmiotowość osób o postawie „być” ma charakter „otwarty”; jest ona budowana w oparciu o dialog ze światem zewnętrznym względem własnej osoby. Osoby te mają poczucie pewnej jedności ze światem, zwłaszcza innymi ludźmi, mają poczucie odpowiedzialności nie tylko za swoje życie, ale także za wiele innych spraw, nie przeceniają wagi postępu ekonomicznego i technicznego; są otwarte także na inne wymiary rzeczywistości i ludzkiej aktywności (na przykład pracy). Są gotowe pomagać innym, nawet z pewnym stopniem zaangażowania. Nie widzą życia jako ciężaru. Można powiedzieć, że podmiotowość tych osób jest „uprzedmiotowiona”, to znaczy związana ze współdziałaniem i otwarciem, zaangażowaniem się w świat poza sobą.

Zupełnie inny charakter ma podmiotowość osób o postawie „mieć”. Ma ona charakter „zamknięty” i oparta jest na przeciwstawieniu własnej osoby światu zewnętrznemu. Dlatego występuje tu silne poczucie odrębności, koncentracja na własnych sprawach, unikanie poświęcenia dla innych, koncentracja na celach materialnych, oparcie poczucia sensu życia na pewnych sprawnościach. Można powiedzieć, że jest to podmiotowość „izolowana”, obronna, taka, w której występuje wyraźne oddzielenie od przedmiotowości i poczucie pewnego zagrożenia przez tę ostatnią. Takie nastawienie jest wyrazem pewnej niedojrzałości<sup>10</sup>.

Tak odmienny charakter podmiotowości związany jest z różnym stosunkiem do wartości.

### c) Stosunek do wartości

W obu grupach ujawnia się różny stosunek do wartości. Dla osób o postawie „być” pewne wartości mają charakter absolutny, nie dotyczą tylko wymiaru materialnego i nie sprowadzają się do szukania przyjemności. Poprzez wartości człowiek może odkryć nawet sens cierpienia. One (altruizm) otwierają i czynią wrażliwym na innych ludzi. Ich poznanie i akceptacja związana jest z własną samorefleksją i poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość.

Zupełnie inaczej są widziane wartości w grupie „M”. Są one sprowadzane często do szukania przyjemności<sup>11</sup>. Są też rozumiane materialnie. Nie mają charakteru absolutnego i ich siła motywacyjna jest stosunkowo mała (nie są w stanie nadać sensu, na przykład, cierpieniu, czy utracie zdrowia).

## Zakończenie

Podjęte badania empiryczne, bardzo wstępne i niedoskonałe, dotyczące ontogenezy postaw „być” i „mieć” wskazują, że podstawy ich kształtują się już w okresie dojrzewania. Podstawą zróżnicowanego podej-

<sup>10</sup> Na temat roli poczucia przedmiotowości i podmiotowości w osobowości człowieka zob. Z. Uchnast, *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*, Lublin 1983.

<sup>11</sup> Co może wskazywać na większą rolę w przeżywaniu wartości czynników emocjonalnych (poszukiwanie przyjemnych stanów emocjonalnych) niż poznawczych. Należy zauważyć, że człowiek często akcentuje szczególnie mocno rolę czynników emocjonalnych w sytuacji poczucia zagrożenia lub przeżywania innych negatywnych stanów emocjonalnych.

ścia do rzeczywistości staje się wtedy stopień akceptacji i otwarcia na zewnętrzną względem siebie rzeczywistość. Ten stopień otwartości uzależniony jest nie tyle od poczucia podmiotowości, ile od tego jak się spstrzeżę rzeczywistość zewnętrzną (jako zagrażającą czy jako fascynującą) i od tego jaki jest system wartości danej osoby. Wydaje się, że szczególnie ważny jest tu ten ostatni czynnik. Decydujący jest tu wpływ wartości, ich rozumienia, stopnia ich realizacji i siły przekonania o bezwarunkowym charakterze niektórych z nich. To odkrycie i empiryczne potwierdzenie stawia pytania o psychospołeczne czynniki wpływające na kształtowanie się postaw „być” i „mieć”. Wiadomo bowiem, że wartości w ontogenetycznym rozwoju są mocno uwarunkowane od środowiska rodzinnego i wychowawczego<sup>12</sup>. W kontekście uzyskanych wyników empirycznych można, na przykład, wyrazić uzasadnione przypuszczenie, że przesadne akcentowanie w wychowaniu podmiotowości człowieka<sup>13</sup>, odwoływanie się do jego praw, przy zupełnym milczeniu na temat jego obowiązków i odpowiedzialności za świat relacji do Boga, innych ludzi, przyrody, może prowadzić do ukształtowania się postawy „mieć”. Podobne skutki może mieć zakwestionowanie podmiotowości człowieka, jego godności. Wówczas może się ukształtować postawa obronna („mieć”). Właściwą „proporcję” podmiotowości i przedmiotowości w wychowaniu zdolny jest zapewnić tylko właściwy, płynący z antropologii chrześcijańskiej, system wartości i świadectwo życia nim. Problem ten wymaga, od strony psychologicznej, podjęcia dalszych badań empirycznych.

## Aneks 1

Twierdzenia Skali Postaw „Być” i „Mieć” (SPBiM):

1. Lubię kontrolować innych ludzi.
2. Lekarze powinni walczyć o życie każdego człowieka, nawet nieuleczalnie chorego.
3. Gdy pomagam innym ludziom odczuwam radość głównie z tego powodu, że otrzymali oni pomoc ode mnie.

<sup>12</sup> Zob. np. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” w psychologii*, art. cyt.; S. I. Greenspan, *Rozwój umysłu*, Poznań 2000, zwłaszcza część druga (s. 193-359).

<sup>13</sup> Na przykład przez swoisty, współcześnie uprawiany, „kult” asertywności. Na temat jej ograniczeń i pewnych związanych z nią zagrożeń zob. np. M. Oleś, *Asertywność u dzieci*, Lublin 1998, s. 57-86. Por. B. Grulkowski, *Katolik a asertywność*, „Studia Gdańskie”, 11(1998), s. 161-174.

4. Ludzkość stanowi jedną wielką rodzinę.
5. Celem ludzkiego życia jest przeżycie jak najwięcej przyjemności.
6. Odczuwam duży niepokój o rzeczy, które posiadam.
7. Nikt nie ma prawa odbierać człowiekowi życia.
8. Zastanawiam się często nad tym, kim jestem.
9. Utrata zdrowia lub kalectwo byłoby dla mnie równoznaczne z utratą sensu życia.
10. Odczuwam pewnego rodzaju jedność z całym wszechświatem.
11. Jest rzeczą niemożliwą, aby człowiek uczciwy doszedł do czegoś w świecie.
12. Rozwiązanie problemów ludzkości zależy przede wszystkim od postępu technicznego i ekonomicznego.
13. Doświadczam w swoim życiu takich chwil szczęścia, radości i zachwytu, których nie można wyrazić w żadnych słowach.
14. Nasza odpowiedzialność za świat kończy się z zapewnieniem sobie samym dobrobytu.
15. Miernikiem wartości społecznej człowieka jest jego zdolność do pracy.
16. Społeczeństwo zawdzięcza dużo więcej kupcom i przemysłowcom niż artystom i uczonym.
17. Praca powinna stanowić przede wszystkim źródło utrzymania.
18. Myślę, że cierpienie, którego nie można uniknąć, ma sens, który człowiek może odkryć.
19. Życie oznacza dla mnie głównie ciężar znoszenia różnych utrapień.
20. Staram się pomagać potrzebującym nawet wtedy, gdy to wymaga z mojej strony poświęcenia.
21. Istnieją takie wartości, dla których czasami trzeba poświęcić nawet życie.
22. Rywalizacja jest bardziej naturalna dla kontaktów międzyludzkich niż współpraca.
23. Myślę, że życie ludzkie jest darem, który należy wykorzystać dla dobra wszystkich.

W niniejszym artykule podjęto pierwszą próbę zbadania ontogenezy postaw „być” i „mieć”. W tym celu objęto badaniami 34 osoby w wieku 15-19 lat. Na ich podstawie stwierdzono, że nie występują różnice między

osobami o postawach „być” i „mieć” w przeżywaniu własnej podmiotowości. Natomiast ujawniają się różnice w podejściu do świata zewnętrznego (przedmiotowość). U osób o postawie „być” jest to nastawienie otwarte i zaangażowane, wielowymiarowe. Osoby zorientowane na „mieć” przyjmują postawę „zamkniętą” i obronną, jednowymiarową. O takiej orientacji (odmiennej w „być” i „mieć”) decyduje rozumienie i przeżywanie wartości oraz ich hierarchia, różne w obydwu orientacjach egzystencjalnych i zależne od środowiska rodzinnego i, szerzej ujmując, wychowawczego. Problem psychospołecznych czynników w ontogenezie postaw „być” i „mieć” wymaga dalszych badań empirycznych.

### Summary

The main purpose of this article was seeking determinants of development of „to be” and „to have” attitudes. There was undertaken an empirical research of 34 persons with using *The Scale of „to be” and „to have” attitudes*. The results of this research show that people concentrated on „to have” and these concentrated on „to be” do not differ in level of self-esteem. The significant differences between these two groups are connected with a type of orientation toward an external world („to be”: open; „to have”: closed) and understanding and experience of the values. The results suggest need of further empirical researches and seeking of psychosocial determinants of attitudes „to be” and „to have”.

KS. WOJCIECH CICHOSZ

## IMPLIKACJE PEDAGOGICZNE ANTROPOLOGII JACQUESA MARITAINA

### Wstęp

We współczesnym dyskursie teoretycznym podkreśla się, że żyjemy w czasie istotnych przemian<sup>1</sup>. Zmiany kulturowe zachodzące na przełomie XX i XXI wieku ujawniają się również w zakresie hierarchii wartości oraz wychowania młodych pokoleń. Prąd przeobrażeń i rozwoju porwał ze sobą wielu ludzi. W tym kontekście nigdy dotąd tak często i tak głośno nie mówiono o kryzysach. Najbardziej tragiczne w skutkach okazuje się, że do trudności gospodarczych, społeczno-politycznych dołączył również kryzys osobowy - kryzys samego człowieka. Na co dzień można doświadczyć faktu, iż wychodzenie z problemów gospodarczych wcale nie musi iść w parze z pokonaniem kryzysu osobowego. Żadne gwarancje ogólnoeuropejskie, żadne organizacje czy nawet sojusze nie są w stanie być gwarantem poszanowania godności i wielkości człowieka. Dzieje się tak dlatego, że zapomina się, iż właściwe rozumienie i pojęcie osoby ludzkiej powinno znajdować się w centrum wszystkich problemów naszej kultury i cywilizacji. Wiele dziedzin nauki, takich jak np.: filozofia, teologia, pedagogika musi zająć stanowisko w tej kwestii. Stąd też jak bumerang wracają pytania zasadnicze i podstawowe, pytania, obok których nie można

---

<sup>1</sup> W. Cichosz, *Postmodernistyczny dyskurs o wolności we współczesnej edukacji*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu «Nauka na przełomie wieków»*, red. W. Deptuła i W. Dyk, Szczecin 1999; tenże, *Czy szkoła katolicka może ulegać postmodernizmowi?*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i ks. A. Dymier, Szczecin 2000.

przejsć obojętnie: *Kim jestem - ja, człowiek? Jak rozumieć wolność? Czym jest pedagogika i co stanowi sens wychowania?*

## 1. Personalistyczna koncepcja człowieka

Wobec tych fundamentalnych kwestii stanowisko musi zająć również - współcześnie tak modny i potrzebny - personalizm chrześcijański. Zasadne więc będzie postawienie istotnego pytania: *Co to jest personalizm?* Czytając *Słownik Pojęć Filozoficznych* odnajdujemy informację, że personalizm to „zespół koncepcji filozoficznych (wchodzących w zakres antropologii). Wspólnym punktem wyjścia wszelkich kierunków personalistycznych jest metafizyczne pojmowanie osoby jako autonomicznego bytu natury duchowej”<sup>2</sup>. Powyższe stwierdzenie wcale nie suponuje, by nurt filozoficzny zwany personalizmem był w swej strukturze jednolity i jednorodny. Wielu autorów zajmując się tym zagadaniem wskazuje, że personalizmów jest dziś wiele i niejednokrotnie trudno wnikać w skomplikowane różnice między nimi. Analizując jednak liczne wypowiedzi autorów z kręgu filozofii i pedagogiki personalistycznej można stwierdzić, iż na gruncie europejskim skryształizowały się zasadniczo dwie koncepcje będące wyrazem personalistycznej wizji człowieka. Jedną z nich reprezentuje Emmanuel Mounier<sup>3</sup>. Jest to tzw. personalizm otwarty, określane również mianem personalizmu społecznego zaangażowania<sup>4</sup>. Autorem drugiej

<sup>2</sup> L. Gawor, *Personalizm. Słownik pojęć filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1996, s. 149; S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 290: „Personalizm to pogląd, że osoba ludzka i jej problemy są głównym przedmiotem filozofii człowieka. Personalizm rozwinął się głównie na gruncie filozofii chrześcijańskiej, m. in. u Jacquesa Maritaina (1882-1973), Emmanuela Mouniera (1905-1950) i Karola Wojtyły”; *Katholiches Sozial Lexikon*, Tyrolia Styria 1980, s. 2105: „Das Wort Personalismus geht auf F. Schleiermacher zurück. Dieser grenzt damit «die ihm entgegen gesetzte pantheistische Vorstellungsart» ab, das Christentum gegen jedliche allg. Religiosität. Personalismus bezeichnet hier den Glauben an einen persönlichen Gott (...). Im französischen Sprachbereich erwies sich die Verbindung von Neuscholastik und Personalismus als sehr fruchtbar (J. Maritain, E. Gilson, E. Mounier)”.

<sup>3</sup> Emmanuel Mounier urodził się w Grenoble 1 kwietnia 1905 roku. Jest on autorem wielu książek i artykułów, których wybory ukazały się również w przekładach polskich: *Co to jest personalizm?* (1960 r.), *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* (1964 r.), *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu* (1968 r.). Zob. T. Płużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 7-12.

<sup>4</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Warszawa 1960; tenże, *Liberté sous conditions*, Paris 1946; tenże, *Traité du caractère. Anthropologie*, Paris 1974.



koncepcji jest Jacques Maritain<sup>5</sup>, tworzący swój słynny humanizm integralny<sup>6</sup>. Bardzo ważne okazuje się tu stwierdzenie, że człowiek to byt cielesno-duchowy, a co za tym idzie, istota obdarzona wolnością i moralną odpowiedzialnością, świadomością i wolą<sup>7</sup>.

Zdaniem filozofii personalizmu chrześcijańskiego, kryzys osobowy jest życiem w iluzji, w bezsensie i pseudoobiektywnych oraz pseudoabsolutnych wartościach<sup>8</sup>. W koncepcji personalistycznej kryzys osoby wymaga zwrotu ku „wyostrzonej humanizacji wychowania” poprzez:

- ukierunkowanie się na osobową koncepcję człowieka i wypływające z niej cele oraz ideały wychowania;
- personalizowanie relacji: wychowanek - wychowawca, uczeń - mistrz;
- dobór odpowiednich metod i technik wychowawczych.

---

<sup>5</sup> Jacques Maritain należy do grona najbardziej reprezentatywnych współczesnych filozofów katolickich o orientacji personalistycznej. Urodził się w Paryżu 18.11.1882 roku. Obszerną notę biograficzną znajdziemy m.in. w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 7-19; R. Maritain, *Wielkie przyjaźnie*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska i M. Wańkowiczowa, Warszawa 1962; M. Maurin, *Jakub i Raissa Maritain - droga i duchowe orędzie*, tłum. J. Klukowski, „W Drodze”, 11 (1990), s. 31-42.

<sup>6</sup> Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, brak tłumacza, Londyn 1960; tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt.; tenże, *L'educazione al bivio*, Brescia 1984; tenże, *L'educazione della persona*, Brescia 1985; tenże, *The Conquest of Freedom*, London 1942.

<sup>7</sup> Por. np. J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1944, s. 15-16: „Quand nous disons qu'un homme est une personne, nous ne voulons pas dire seulement qu'il est un individu comme un atome (...). C'est l'esprit qui est la racine de la personnalité. La notion de la personnalité connote ainsi celle de totalité et d'indépendance (...). Dire que l'homme est une personne, c'est dire que dans le fond de son être il est plus un tout qu'une partie, et plus indépendant que serf. C'est dire qu'il est un minuscule fragment de matière qui est en même temps un univers, un être mendiant qui communique avec l'être absolu”; tenże, *L'educazione al bivio*, s. 20-21: „Dal punto di vista esclusivamente filosofico, il principale concetto sul quale dobbiamo insistere qui è quello della persona umana. (...) E' questo mistero della nostra natura che il pensiero religioso esprime quando dice che la persona umana è fatta ad immagine di Dio”.

<sup>8</sup> Por. W. Dyk, *Personalistyczna perspektywa wychowania*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 2.

Zgodnie z tezą personalizmu chrześcijańskiego: „Pojęcie indywiduum - jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. (...) Stąd jako jednostki, jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią (...). Jako indywidualności podlegamy gwiazdom, ale jako osoby panujemy nad nimi”<sup>9</sup>. Takie stwierdzenie sprawia, że nowoczesna myśl filozoficzna - a przede wszystkim personalistyczna - dopatruje się w człowieku pewnego rodzaju świata samego w sobie, mikrokosmosu<sup>10</sup>. W tej perspektywie człowiek jawi się jako integralna całość. „Dusza i ciało to dwa substancjalne współprzewidywania jednego i tego samego bytu, jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości, której na imię człowiek”<sup>11</sup>. Tego momentu nie wolno przeoczyć lub zagubić w wielkim dziele wychowania i personalizowania relacji osobowych. Czesław Strzeszewski następująco odczytał intencje J. Maritaina: „Istotą Maritainowskiej teorii humanizmu integralnego jest potraktowanie człowieka jako harmonijnej i nierozdzielnej całości materialno-duchowej. Humanizm integralny docenia i chroni godność osobową człowieka, zapewniając mu jego potrzeby zarówno materialne jak i duchowe, i wcielając ducha ewangelicznego w życie społeczne”<sup>12</sup>. Człowiek zatem nie jest rozbitą na dwa światy, ale „(...) w głębi swej istoty jest całością, nie częścią. Bardziej niezależny niż poddany, małeńki fragment materii, który jest jednocześnie wszechświatem. Żdźbło słomy, w które wnika niebo”<sup>13</sup>. To ostatnie personalistyczne stwierdzenie jest bardzo ważne, gdy idzie o właściwe rozumienie wolności i godności człowieka, który realizuje swe powołanie poprzez nieustanną samotranscendencję ku bliźnim, ku światu stworzonemu, a ostatecznie ku Bogu<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1928, s. 31.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, „Tygodnik Powszechny”, 51-52 (1951), s. 1: „Jest ów mikrokosmos prawdziwym ładunkiem, w którym formy i energie makrokosmosu skupiają się i konsolidują w szczególny sposób”.

<sup>11</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 331.

<sup>12</sup> Cz. Strzeszewski, *Humanizm integralny Jacquesa Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1(1983), s. 73; J. Maritain, *Humanizm integralny*, dz. cyt., s. 14 n.

<sup>13</sup> J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 16: „Dire que l'homme est une personne, c'est dire que dans le fond de son être il est plus un tout qu'une partie, et plus indépendant que serf. C'est dire qu'il est un minuscule fragment de matière qui est en même temps un univers - un être mendiant qui communique avec l'être absolu - une chair mortelle dont la valeur éternelle - un brin de paille dans lequel entre le ciel”.

<sup>14</sup> Por. np. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, Gdańsk 1989, s. 244.

Osoba ludzka jest więc istotą zorientowaną na bezpośrednią bliskość ze swym Stwórcą (*desiderium naturale in visionem beatificam*)<sup>15</sup>.

## 2. Osobowa interpretacja wolności

J. Maritain, idąc śladem Mikołaja z Kuzy, stwierdza, że „człowiek to źdźbło słomy, w które (*dans lequel*) wnika niebo”<sup>16</sup>. Szkoda, że twierdzenie powyższe nie znalazło – jak dotąd – należytego oddźwięku w polskich opracowaniach. Słowa francuskiego filozofa tłumaczy się często błędnie, mówiąc, że to człowiek będąc źdźbłem słomy wnika w niebo. Być może jest to rezultat dużego wpływu myśli B. Pascala. Niemniej jednak określenie J. Maritaina jest niezwykle ważne z tej racji, iż odzwierciedla ono poglądy współczesnych dogmatyków i tym samym koresponduje z teologiczną i pedagogiczną myślą katolicką XX wieku. Zdaniem teologów katolickich, to Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie, pierwszy wyciąga rękę, oferując dialog<sup>17</sup>. Człowiek w ten sposób zostaje zobowiązany do udzielenia odpowiedzi, będąc jednak zawsze wolnym w swym wyborze<sup>18</sup>. K. Rahner mówi, że „wolność jest ostatecznie otwartością na wszystko bez wyjątku: otwartością na absolutną prawdę, na absolutną miłość, na absolutną nieograniczoną ludzkiego życia w bezpośredniej bliskości z tym, którego nazywamy Bogiem”<sup>19</sup>. Przyjęcie przez człowieka Bożego zaproszenia realizuje się i przejawia w postawie wiary, czyli pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boże. Zatem inicjatorem dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem - podkreślmy to raz jeszcze - jest zawsze Bóg. „Trzeba nam paść na ziemię - mówi J. Maritain - i obumierać, aby poznać swoje

---

<sup>15</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 244; H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 147-161.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 16: „Un brin de paille dans lequel entre le ciel. C'est ce mystère métaphysique que la pensée religieuse désigne en disant que la personne est l'image de Dieu”. Należy w tym miejscu przypomnieć, że Bóg będąc Dawcą istnienia wyprzedza Swoją łaską każde ludzkie działanie (por. Flp 2, 13; Dz 17, 28; Ps 139, 4 n.). W tym kontekście trzeba rozumieć sformułowanie J. Maritaina.

<sup>17</sup> M. Schmaus, dz. cyt., s. 249; K. Rahner, dz. cyt., s. 101-118; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 162-169; J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 15-21; tenże, *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1947, s. 205; tenże, *Primauté du spirituel*, Paris 1927, s. 51-57.

<sup>18</sup> Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 82-92; M. Schmaus, dz. cyt., s. 251.

<sup>19</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 325.

własne oblicze, gdy przyjmujemy biały kamień, na którym Bóg napisał nasze nowe imię<sup>20</sup>.

Bardzo ważne okazuje się tu stwierdzenie E. Mouniera, że każdy z nas musi nauczyć się „zawodu człowiek”. Dalej dopowie J. Maritain: jesteśmy osobami, ale stajemy się ludźmi. By mówić o wychowaniu i o człowieku w ogóle, trzeba najpierw poznać odpowiedź na pytanie: kim się jest? – aby wiedzieć, co trzeba czynić. W ujęciu personalizmu chrześcijańskiego wychowanie nie ujawnia relacji człowieka do dóbr materialnych, gdyż świat przedmiotów jest tu postrzegany jako bezosobowy, ale dotyczy bezpośrednio relacji interpersonalnych. Wychowaniu towarzyszy następująca hierarchia wartości: od materialnych poprzez duchowe ku absolutnym. Wartością absolutną nie jest tu wolność pojęta jako samowola, wolność bez granic: indywidualizm, egoizm, relatywizm, przesadna tolerancja. Wartością tą nie jest również intelekt i rozum: zdobywanie tylko wiedzy o świecie i człowieku, nie są także techniki wychowawcze, ale zdobywanie wolności duchowej, wewnętrznej przez poznanie, mądrość i miłość oraz sięganie do szczytów wolności zewnętrznej przez podporządkowanie się wartościom zapewniającym rozwój osoby<sup>21</sup>.

J. Maritain budując swą koncepcję człowieka zawsze ma na uwadze cały byt ludzki. Człowiek jest jednostką i osobą równocześnie - na mocy swej ontycznej budowy<sup>22</sup>. Zatem jego działanie musi przejawiać te cechy, które wynikają z jego człowieczeństwa. Człowiek widziany przez pryzmat osoby, wciąż rozwija i bogaci swoją godność przez właściwe sobie wolne i świadome działanie<sup>23</sup>, które „łączy go ściśle z aktami właściwego człowiekowi poznania i specyficznej dla niego miłości, przez które może ogarniać cały świat i dawać siebie całego<sup>24</sup>”. Wśród bytów przygodnych jedynie człowiek jest zdolny do prawdziwej miłości, pojętej na wskroś personalistycznie, gdyż, „aby być zdolnym do dawania siebie - pisze J. Maritain - trzeba najpierw istnieć i to nie tylko jak dźwięk drgający w powietrzu lub idea pojawiająca się w umyśle, lecz jako rzecz, która subsystuje i która sama przez się spełnia istnienie. I trzeba istnieć nie tylko jak

<sup>20</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 36.

<sup>21</sup> Tenże, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1959, s. 28.

<sup>22</sup> Tenże, *Trzej reformatorzy*, dz. cyt., s. 30.

<sup>23</sup> Tenże, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 15; S. Kowalczyk, *Demokracja personalistyczna w ujęciu J. Maritaina*, „Ateneum Kapłańskie”, 2(1991), s. 224-230.

<sup>24</sup> J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, dz. cyt., s. 15; por. także: L. Wciórka, *Personalizm Jacquesa Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijańin w Świecie”, 1(1983), s. 56 n.

inne rzeczy, trzeba istnieć w sposób wybitny, trzymając siebie samego w rękę i dysponując sobą; to znaczy trzeba istnieć przez istnienie duchowe, zdolne objąć siebie zrozumieniem i wolnością, zdolne do nad-istnienia w poznaniu i w nieskrępowanej miłości”<sup>25</sup>.

### 3. Dialogiczna struktura bytu ludzkiego

Każda istota ludzka, jako byt zintegrowany, ze swej istoty stara się komunikować z innymi osobami, aby je poznać i kochać. Dla osobowości ludzkiej istotne jest szukanie dialogu, w którym osobowość ta rzeczywiście będzie siebie dawać, i w którym jest przyjmowana<sup>26</sup>. Człowiek w spotkaniu z drugim odkrywa, że jest osobą, i że musi uznać taką samą, równą jego własnej godności – godność innych ludzi. To wszystko sprawia, że osoba ludzka jest istotą relacyjną, zawsze żyje „wobec”, również wobec wychowania i wartości.

Nie do pomyślenia jest – ani psychologicznie, ani metafizycznie – aby byt ludzki był odizolowany. Potrzebuje bowiem zrozumienia, uczucia, szacunku i środowiska. Aby człowiek prawdziwie był sobą, musi być „ten drugi”. Zdaje się to wyjaśniać, dlaczego tak istotną rzeczą w wychowaniu jest dla J. Maritaina prowadzenie człowieka do dynamicznego rozwoju, w trakcie którego staje się on coraz bardziej ludzką osobowością<sup>27</sup>. Trzeba zapewnić rozwój całemu człowiekowi, tzn. rozwój i od strony jednostkowej, i osobowej, należy „mieć respekt do duszy i ciała, mając na uwadze bogactwa wewnętrzne, głębię istoty oraz pewien rodzaj świętej i czulej uwagi na tajemnicę tożsamości człowieka, rzeczy ukrytej, której żadna technika nie jest w stanie osiągnąć”<sup>28</sup>. Na tej płaszczyźnie wychowania łatwo wyróżnić trzy wymiary, które ciągle należy łączyć i integrować: wychowujący, wychowywany, zadanie.

---

<sup>25</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 333.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 334; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 61-84.

<sup>27</sup> J. Maritain, *L'educazione della persona*, dz. cyt.; tenże, *L'educazione al bivio*, dz. cyt.; tenże, *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Paris 1935, s. 457.

<sup>28</sup> Tenże, *L'educazione al bivio*, dz. cyt., s. 22.

#### 4. Podstawy podmiotowości człowieka

W podejmowanym procesie wychowania należy akcentować, że człowiek jest podmiotem, choć trzeba zawsze mieć na uwadze, iż - według personalizmu chrześcijańskiego - ten sam człowiek jest narzędziem w ręku Boga. Przeżywając współcześnie renesans podmiotowości i pamiętając, że jest ona kategorią pedagogiczną, pytamy, jak wyzwalać i rozwijać podmiotowość? Czy człowiek będąc osobą może być „przedmiotem”? Kiedy wychowanek może być przedmiotem wychowania? Myśl personalistyczna głosi, że podmiotowość jest cechą immanentną i możemy ją widzieć jakby w trójwymiarze:

- daną (inicjalna),
- zadaną (celowa),
- finalną.

Człowieka określamy podmiotem, gdyż posiada:

- zdolność do subiektywnego przeżywania świata,
- autorefleksję (samoświadomość),
- wolność wyboru (podejmowanie decyzji),
- celowe kierowanie sobą (autoteleologia),
- zdolność odróżniania dobra od zła (etyczne wartościowanie).

Osoba ludzka nie jest więc nigdy środkiem, ale celem, zaś wychowanie jest normą społeczną. W takiej perspektywie istotne jest określenie Kanta, że podmiotowość jest warunkiem przedmiotu. Mówiąc z kolei o relacji między wychowawcą i wychowankiem możemy pokusić się o sformułowanie A. Krapca: relacja jest to jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek czemuś. I tylko w takim kontekście można mówić, że wychowanek staje się „przedmiotem”: w relacji uczeń - mistrz. Niemniej jednak zawsze dochodzi do spotkania osób: tej wychowującej i tej wychowywanej. Wychowanie musi zawsze dotyczyć wartości osobowych. Najważniejszą wartością nie jest tu rozum i absolutna wolność, ale „spotkanie osób, mistrza i ucznia, poprzez które otwiera się horyzont wartości, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem, bez względu na ideologię czy system społeczny”<sup>29</sup>. W wychowaniu personalistycznym mistrz-nauczyciel prowadzi ucznia - wychowanka ku triadzie wartości: dobra, prawdy, piękna.

---

<sup>29</sup> T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak”, 9(1991), s. 64.

Najważniejszy dla wychowania i postępu istoty ludzkiej w porządku moralnym i duchowym jest pierwiastek wewnętrzny, czyli natura i łaska<sup>30</sup>. Człowiek musi urzeczywistniać przez cały czas swoje powołanie, tj. musi stawać się coraz bardziej człowiekiem poprzez opanowywanie życia namiętności i zmysłów na rzecz życia ducha i wolności<sup>31</sup>. Za M. Gogaczem można postawić tezę, że „jednostka jest dana, natomiast osoba jest zadana”<sup>32</sup>. Człowiek coraz bardziej się doskonali poprzez nabywanie zdolności i umiejętności, rozwijając tym samym swoją osobowość. Adekwatnie referuje myśl J. Maritaina E. Welty, gdy stwierdza, że zarówno pojęcie indywiduum, jak i pojęcie osoby dotyczą całego człowieka, a więc zarówno jego materialnej, jak i duchowej strony<sup>33</sup>. Przypomnijmy raz jeszcze słowa J. Maritaina: „Nie ma we mnie jednej rzeczywistości zwanej moją jednostkowością i drugiej zwanej moją osobowością. Jest to ta sama niepodzielna istota, która w jednym sensie jest jednostką, a w innym sensie osobą. Jestem w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuję z materii, i jestem w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuję z ducha: dokładnie tak, jak malowidło jest w swojej niepodzielności zespołem fizyczno-chemicznym ze względu na barwny materiał, z którego zostało skomponowane, i tworem piękna ze względu na sztukę malarza”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 336-337.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 335 n.

<sup>32</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 198. Zdaniem M. Gogacza człowiek staje się osobą dzięki działaniom doskonalącym go jako jednostkę. Człowiek zatem staje się osobą dzięki nabywaniu przypadłości. Gogacz zarzuca Maritainowi, że nie widzi jasno relacji między istotą (naturą) i przypadłościami (działaniami) doskonalącymi substancję rozumną w kierunku uzyskania przez nią tej pełni, którą jest osoba. Oddając sprawiedliwość J. Maritainowi, należy stwierdzić, że człowiek jest dla niego i jednostką, i osobą równocześnie, choć poprzez realizację swego osobowego powołania coraz bardziej doskonali swoją osobowość. Myśl M. Gogacza imputuje, że człowiek jest osobą w stanie potencjalnym, a wiadomo skądinąd, iż człowiek jest osobą z racji ontycznej budowy.

<sup>33</sup> E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg (brak roku wydania), s. 128-129: „Trotz der Individuierung aus der Materie wäre es grundfalsch die Individualität zu beschränken auf den sinnhaften Teil im Menschen. Die Einzigheit umfasst das ganze Sein des Menschen, auch den Geist”; tamże, s. 126: „Individualität und Personalität, dürfen keineswegs aufgefasst werden als zwei getrennte Sphären. Individualität und Personalität teilen den Menschen nicht in zwei Hälften. (...) Das wäre eine grobsinnhafte Vorstellung”.

<sup>34</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 335.

Dotychczasowe rozważania wskazują, że byt ludzki jawi się jako całość istniejąca na wielu płaszczyznach. Nienaruszalne prawa człowieka wynikają z całej jego natury, a więc nie tylko z jego osobowego, duchowego wymiaru, nieśmiertelnego ducha<sup>35</sup>. Istotę człowieka trzeba zrozumieć i służyć nie tylko jego wartościom osobowym, lecz i materialno-gospodarczym. Odrywanie w człowieku wartości materialnych od osobowych (osoba pojęta jako byt duchowy) prowadzi bezpośrednio do usunięcia wartości duchowych z zakresu życia społecznego. Wypadałoby zatem mocno zaakcentować, iż byt ludzki – jako integralna całość – nie może być ukazywany w sposób ani zbyt naturalistyczny, ani zbyt anielski, gdyż byłoby to sprzeczne z samą jego naturą<sup>36</sup>. Oczywiście jest, że istnieje wiele elementów łączących człowieka z otaczającymi go bytami świata zwierzęcego i roślinnego, niemniej jednak człowiek jest czymś daleko więcej, czymś, co ma swoją podstawę i uzasadnienie w osobowej sferze jego egzystencji<sup>37</sup>. Człowiek dzięki temu, że jest bytem osobowym, posiada w swej ontycznej strukturze element transcendentny, który przez Biblię określany jest jako „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27). Ten tzw. odboski element osoby sprawia, że osoba jest dana i zadana człowiekowi przez Boga. Człowiek ma zatem obowiązek, aby tę osobę w sobie realizować. A realizuje ją będąc zakorzenionym we wspólnocie.

<sup>35</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 578.

<sup>36</sup> B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 1989, s. 161: „Niebezpieczne jest zanadto pokazywać człowiekowi, jak bardzo podobny jest zwierzętom, nie wskazując mu jego wielkości. Również niebezpieczne jest zanadto mu ukazać jego wielkość bez jego nikczemności (...). Nie trzeba, aby człowiek mniemał, że jest równy bydłom ani aniołom, ani żeby nieświadom był jednego i drugiego, ale aby widział jedno i drugie”.

<sup>37</sup> J. Maritain, *L'educazione al bivio*, dz. cyt., s. 20-21: „Egli non esiste soltanto come un essere fisico: c'è in lui un'esistenza più nobile e più ricca: la sovrastistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore. Egli è così, in un certo senso, un tutto, e non soltanto una parte; è un universo a se stesso, un microcosmo, in cui il grande universo intero può essere racchiuso mediante la conoscenza. E mediante l'amore egli può donarsi liberamente ad esseri che sono per lui come degli altri se stesso. (...) Se ricerchiamo la radice prima di tutto ciò, siamo condotti a riconoscere la piena realtà filosofica di questo concetto dell'anima, tanto ricco di connotazioni, che un Aristotele descrivera come il primo principio della vita di ogni organismo e vedeva dotata nell'uomo di un intelletto sopra-materiale, e che il cristianesimo ha rivelata come il tempio di Dio e come fatta per la vita eterna”.



## 5. Wychowanie - spotkanie osób

Myśl personalistyczna wskazuje, że podstawowym miejscem wychowania jest rodzina, następnie szkoła i wreszcie społeczeństwo. Zachowanie powyższej hierarchii okazuje się brzemienne w skutkach, gdyż wobec powyższego szkoła jest wspólnotą wspomagającą rodzinę, a nie ją zastępującą i wyręczającą. Niezwykle istotnym warunkiem wypełnienia przez szkołę swej misji jest więc bliska współpraca z rodzicami i docenianie niezastąpionej i pierwszoplanowej roli właśnie rodziny w wychowaniu. Personalistyczne ujmowanie procesu edukacji wskazuje na przechodzenie od modelu szkoły-instytucji do szkoły-wspólnoty. Zwróćmy uwagę na wymiar szkoły jako wspólnoty wychowującej, a nie tylko kształcącej, czy jako miejsca zdobywania wiedzy. Według koncepcji personalistycznej szkoła to wspólnota miłości osób: uczniów, rodziców i nauczycieli. Współczesny człowiek i całe społeczeństwa żyjące w świecie dehumanizacji, kiedy niejednokrotnie dominują wartości miałkie i pozorne, gdy neguje się i odrzuca moralność, przeżywają kryzys wychowania. Dzieje się tak dlatego, że kryzys ten dotyka wspomnianej triady: uczniów, rodziców i wychowawców. Droga uzdrowienia wychowania musi więc poprzez uleczenie relacji międzyosobowych wewnątrz tejże triady.

W programie wychowania chrześcijańskiego – jak zauważa J. Tarnowski - istnieje wielki potencjał: „istota człowieka może wydobyć się z podświadomości i stać się świadomie kierującą poruszeniami „ja” psychicznego”<sup>38</sup>. Wychowanek – jak każda osoba – potrzebuje miłości i zrozumienia, by ten potężny potencjał mógł urzeczywistnić, a do tego potrzebuje wspólnoty, właśnie wspólnoty wychowującej. W procesie wychowania - zdaniem personalistów - należy przede wszystkim przywrócić należne miejsce prawdzie – „*summum bonum*” – a prawda z kolei może zaistnieć – jak powie R. Ingarden – tylko w atmosferze uczciwości. Wychowanie, które sprawia, że człowiek w pełni staje się człowiekiem, można rozpatrywać w optyce funkcjonariusza, bądź też w optyce życia osobowego<sup>39</sup>. Według tej pierwszej wychowanie stwarza specyficzny obraz, kiedy to wychowawca staje się najemnikiem, urzędnikiem i funkcjonariuszem, a proces wychowawczy przybiera tu przedmiotowy sposób traktowania ucznia. Przykładem takiego właśnie podejścia jest nastawienie ucznia i wychowawcy na realizację programu, na teoretyczne poznanie

---

<sup>38</sup> J. Tarnowski, *Człowiek - Dialog - Wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej*, „Znak”, 9(1991), s. 72.

<sup>39</sup> W. Dyk, art. cyt., s. 6; T. Gadacz, dz. cyt., s. 64.

i opanowanie materiału. Myśl personalistyczna wskazuje, że taki model zagubił wolność pojętą „od – do”, gdyż miernikiem jest tu prawo, system społeczny, ideologia, kontrola, przepis, czy zarządzenie. Bardzo negatywny – o czym mówi personalizm – jest przyjęty model autorytetu: autorytetu władzy i siły. To sprawia, że rola i wartość wychowawcy trwają tak długo, jak „długo trwa porządek, którego strzeże, lub osoba, którą reprezentuje”<sup>40</sup>. Wychowanie takie chociaż przynosi szybkie owoce, jednak mało angażuje pedagoga i jest nietrwałe. Wraz ze zmianą wychowawcy-rodzica rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokiełznane pragnienie odwetu za „czas ucisku” czy zniewolenia.

W optyce osobowej z kolei, wychowanie jest zawsze spotkaniem osób. Dokonuje się to na potrójnej płaszczyźnie, a zaangażowane są trzy podmioty: uczeń, rodzice, wychowawca. Mistrz-wychowawca jawi się zawsze jako odsłaniający świat wartości i pomagający uczniowi w dokonaniu wyboru większego dobra. Prowadzi wychowanka ku triadzie: prawdy, dobra i piękna. Mistrz staje się prawdziwym pedagogiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż etymologicznie pedagog (gr. *παιδαγωγος*) to ten, który prowadzi chłopca, ucznia. Wychowawca zdobywa autorytet nie siłą i pozycją społeczną, ale „byciem” poprzez autentyczność (nie ma tu mowy o masce i graniu roli) i szczerłość (słowa i ich odzwierciedlenie w życiu). W takiej perspektywie relacja mistrz – uczeń prowadzi do wychowania ku wolności, a nie wychowania od wolności. Wychowawca i wychowanek są wolni w swych działaniach i aktywni w procesie zdobywania wartości: od materialnych poprzez duchowe ku wiecznym. Rodzą się tu silne więzy, których nie jest w stanie zniszczyć zmiana czy brak wychowawcy. Stąd też takie działania określamy mianem twórczych i żywych, skutecznych i dynamicznych. T. Gadacz następująco charakteryzuje powyższe drogi wychowawcze: „Wychowawca w optyce funkcjonowania oddziałuje jedynie na intelekt i pamięć wychowanka, gdyż jego celem jest przyswojenie mu zasad i przyzwyczajenie do nich. Wychowawca wychowujący osoby kieruje swój apel do całej osoby, szczególnie do jej uczuć, a jego celem jest uzdolnienie wychowanka do samodzielnego formułowania sądów o rzeczywistości”<sup>41</sup>. Zauważamy, że proces wychowania jest tu rozumiany jako „stawanie się”, wymaga czasu i wielu zabiegów ze strony wychowujących.

---

<sup>40</sup> T. Gadacz, dz. cyt., s. 67.

<sup>41</sup> Tamże, s. 68.

## Zakończenie

Podsumowując powyższe rozważania, należy raz jeszcze podkreślić, że personalistyczna myśl chrześcijańska proponuje w procesie wychowania budowanie ciągłej relacji: JA – TY, TY -- JA. Wychowawca jest mistrzem prowadzącym ucznia-wychowanka, jest również autorytetem, który zdobywa nie swoją pozycją, ale „samym sobą”. Wychowanie personalistyczne potrzebuje dialogu, a nie monologu czy terroru, gdyż „kto w atmosferze prawdziwej rozmowy kieruje się myślą o własnym oddziaływaniu jako mówcy tego, co powinno samo przez niego przemówić, ten działa jak niszczyciel”<sup>42</sup>. Na początku takiej drogi umiera dialog, ustaje rozmowa, a ostatecznie giną relacje międzyosobowe. Gdy celem jest budowanie relacji: JA – TY, TY – JA, wtedy dokonuje się osobliwa, gdzie indziej nie pojawiająca się społeczna twórczość. Ich słowa nabierają stopniowo substancjalności, a oni sami są pochwyceni i otworzeni w swej głębi przez dynamikę elementarnego bycia razem. Istnieją dwa sposoby oddziaływania na człowieka. W pierwszej metodzie, w procesie wychowawczym wychowanek akceptuje przyjęte z zewnątrz przekonania i sądy jako własne. W drugiej zaś, uczeń sam odnajduje w wychowawcy wartości, które pragnie zinterioryzować jako własne. Pierwszy dokonuje się przez pouczenie i pośrednictwo, a drugi poprzez interpersonalne spotkanie. Dotykamy tu propagandy i nauczania w prawdzie, przedmiotowego i podmiotowego traktowania procesu wychowania, heraklesowskiego modelu tresury nastawionej na szybki i widoczny sukces oraz dobrowolnego i świadomego spotkania osób.

Wszystkim znane jest słynne powiedzenie Heraklita: *panta rei* - wszystko płynie (*παντα ρει*) i właśnie ono wyeksponowane jest w wychowaniu personalistycznym. Podkreśla się bowiem niepowtarzalność pedagogicznych wysiłków i działań. Jak głosi powiedzenie: „Nie można wejść dwa razy do tej samej wody”. Dynamiczny rozwój wychowanka w perspektywie personalistycznej pociąga za sobą wielość i złożoność, niejednokrotnie skomplikowanych, zabiegów i działań pedagogicznych ku triadzie: dobra, prawdy i piękna, zawsze w hierarchii od wartości doczesnych poprzez duchowe ku absolutnym.

---

<sup>42</sup> M. Buber, *Życie między osobą a osobą*, „Więź”, 5(1980), s. 22.

## Zusammenfassung

Im Vordergrund aller Probleme unserer Kultur und Zivilisation steht das Verstehen und Begreifen des menschlichen Wesens. Jede Wissenschaft, z. B. Philosophie, Theologie, Pädagogik nimmt zu dieser Frage Stellung. Wie ein Bumerang kommen die wesentlichen Fragen zurück, die man nicht unbeantwortet lassen darf: *Wer bin ich – der Mensch? Wie soll man die Freiheit verstehen? Was ist die Pädagogik und worin besteht der Sinn der Erziehung?*

In Europa sind hauptsächlich zwei Konzeptionen entstanden, die den Menschen im personalen Aspekt darstellen. Der Vertreter des sogenannten *offenen Personalismus* oder anders *genannt Personalismus des sozialen Engagements* ist Emmanuel Mounier. Die zweite Konzeption gründet sich auf den berühmten integralen Humanismus von Jacques Maritain. Als wichtig gilt hier die Feststellung, der Mensch sei ein leiblich-geistiges Wesen, dh. das Wesen, dem Freiheit, moralische Verantwortung, Bewußtsein und Wille gegeben wurden. E. Mounier stellt heraus, daß jeder von uns den *Beruf des Menschen* lernen muss. Dazu fügt J. Maritain hinzu: wir sind Personen, aber wir werden zu Menschen. Mit der Erziehung ist folgende Hierarchie der Werte verbunden: von materiellen, über geistige bis hin zu absoluten. Der absolute Wert, dh. die Freiheit wird hier nicht als Eigenwille, Freiheit ohne Grenzen, Individualismus, Egoismus, Relativismus oder übertriebene Toleranz verstanden.

Die christlich-personale Konzeption schlägt im Erziehungsprozeß das ständige Aufbauen der *Ich – Du, Du – Ich* Beziehung vor. Der den Schüler-Zögling führende Erzieher-Meister wird zur Autorität, die ihr Ansehen nicht dank ihrer Position, sondern ihrer Persönlichkeit gewinnt. Die personalistische Erziehung benötigt den Dialog und nicht den Monolog oder den Terror. Es gibt zwei Methoden der Einwirkung auf den Menschen. Bei der ersten akzeptiert der Zögling die Überzeugungen, die ihm im Erziehungsprozeß eingeprägt wurden, und identifiziert sich mit ihnen. Bei der zweiten dagegen findet der Schüler bei dem Erzieher Werte, die er als seine eigenen zu erklären versucht. Im ersten Fall kommt es zur Identifizierung mit den eingeprägten Überzeugungen durch Belehrung und Vermittlung. Im zweiten Fall dagegen geschieht die Erklärung der Werte seines Erziehers durch den Zögling dank dem interpersonalen Zusammen treffen. Man stößt hier auf die Propaganda, das heißt, die Unterweisung in der Wahrheit, und sachlich-persönliche Betrachtung des Erziehungsprozesses. Einerseits ist das Herakles Konzeption der Abrichtung, die auf den

schnellen und sichtbaren Erfolg zielt. Andererseits hat man hier mit freiwilligem und bewußtem Zusammentreffen beider Personen zu tun.

Allen ist der von Heraklide berühmte Sinnspruch *panta rei* (*παντα ρει* – *es läuft alles*) bekannt, der im Vordergrund der personalen Erziehung steht. Die pädagogischen Anstrengungen und Bemühungen sind einzigartig, so wie es ein Sprichwort sagt. „Man kann nicht zwei mal in das gleiche Wasser treten“. Die dynamische Entwicklung des Zöglings in der personalen Perspektive steuert hin zur Triade der Werte: des Guten, der Wahrheit und des Schönen, immer in der Hierarchie von den irdischen über geistige bis zu den absoluten Werten.



Ks. WOJCIECH CICHOSZ

## KONCEPCJA OSOBY LUDZKIEJ W FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

### 1. Założenia semantyczno-metodologiczne

Czytając bogatą literaturę naukową na temat człowieka, często napotykałyśmy na takie określenia jak: *osoba* czy *personalizm*<sup>1</sup>. Chcąc je właściwie odczytać i zinterpretować na gruncie interesującej nas filozofii chrześcijańskiej, nie można przejść obojętnym krokiem obok koncepcji osoby wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ta propozycja wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się współczesnych dyskursów chrześcijańskich z zakresu filozofii, antropologii, socjologii czy pedagogiki. Stąd też tomistyczną koncepcję osoby ludzkiej należy traktować jako *conditio sine qua non* do dalszych poszukiwań intelektualnych w fundamentalnej opcji teistycznej. Na samym wstępie trzeba jednak zauważyć, że jednoznaczne odczytanie i zrozumienie powyższych pojęć nie jest do końca możliwe. Wyraz *osoba* pochodzący od słowa greckiego *prosopon* (προσopon) i łacińskiego *persona* posiada bogatą historię i treść. Podobnie jest ze słowami: *osobowość* i *personalizm* – pochodzącymi od tego pierwszego. Niemniej jednak pewne jest, że wszystko zaczęło się w starożytnej kulturze greckiej. Najpierw grecki *prosopon* oznaczał maskę, której używał aktor na scenie w odgrywaniu roli mitycznego bohatera lub bogów. Z upływem czasu terminem tym zaczęto określać samego aktora. Bardzo znaczącym impulsem w krystalizowaniu treści słowa *osoba* była religia chrześcijańska. Przypomnijmy, że w Piśmie Świętym osobą jest Bóg. Hebrajski wyraz *phaneh* należy tłumaczyć jako: *postać, oblicze wy-*

---

<sup>1</sup> Zob. W. Cichosz, *Czy szkoła katolicka może ulegać postmodernizmowi?*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i ks. A. Dymier, Szczecin 2000.

rażające całą jednostkę ludzką lub samego Boga<sup>2</sup>. Znaczące jest tutaj twierdzenie, że Bóg w Trójcy Jedyny jest osobą oraz że Bóg stał się Człowiekiem – prawda o Wcieleniu. Takiego rozwiązania bali się myśliciele greccy. Korzystając ze słowa *prosopon*, przetłumaczonego jako *maska*, mieli wątpliwości, czy tym terminem można określać Boga. Stąd też powstał nowy termin – *hipostasis* (*ἵπποστασις*), co z kolei łacinnicy przełożyli na *substantia*. Ale i takie rozwiązanie zrodziło kolejne spory. Dopiero św. Grzegorz z Nazjanzu (żył w latach 329-390) terminów *hipostasis* i *persona* używa zamiennie, nadając im taką samą treść. Dziś – z perspektywy czasu – może jawić się to jako bezprzedmiotowe i błahe, ale ówczesny kontekst historyczno-kulturowy (*Sitz im Leben*) stwarzał płaszczyznę do takich dyskusji i wnikliwych analiz.

Odpowiadając na zawarte w temacie pytanie, wybrałem metodę analityczno-historyczną. Ta dwudziestowieczna tradycja uprawiania nauki w oparciu o analizy językowe sięga brytyjskiej szkoły analitycznej działającej na początku stulecia (George Edward Moore w Cambridge i John Cook Wilson w Oxfordzie). Pozwala ona (*filozofia lingwistyczna* jako metoda filozoficzna) przy pomocy analiz językowych podjąć próbę rozwiązania filozoficznych problemów. Przyjmuję pewne aksjomaty i z nich wyciągam wnioski, które implikują kolejne ( $A \Rightarrow B \Rightarrow C \dots$ ). W tak przyjmowanej koncepcji wnioskowania jedna teza zależy od drugiej i warunkuje kolejną. Przy poszukiwaniu i stosowaniu narzędzi badawczych pomocną okazała się bliska pierwszej *filozofia języka*, której przedmiotem zainteresowań jest właśnie język. Szczególną uwagę poświęcono takim pojęciom jak: *znaczenie*, *odniesienie*, *gramatyka* czy *struktura*. W mojej ocenie jest to niesłychanie ważne, gdyż często używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy. Wracając do przyjętej metody, mogę stwierdzić, że dzięki niej miałem możliwość wyeksponowania tych poglądów, które legły u podstaw filozofii tomistycznej; pokazania korzeni, z których wyrasta koncepcja św. Tomasza z Akwinu.

---

<sup>2</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55.



## 2. Holistyczna interpretacja osoby jako *compositum humanum*

Współczesny dyskurs antropologiczny z perspektywy historycznej wskazuje, że już od starożytności – choć wówczas nie wypracowano jeszcze dokładnego określenia osoby – panuje przekonanie, iż człowiek jest istotą rozumną i świadomą, niepowtarzalną i indywidualną. Jako podstawowe przyjęło się traktować ujęcie Boecjusza, którego definicja osoby, bardzo często uznawana za fundamentalną, posłużyła do dalszego rozwoju tego pojęcia<sup>3</sup>. W traktacie wspomnianego myśliciela czytamy: *persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>4</sup>, czyli osoba jest jednostkową substancją o naturze rozumnej. Natura z kolei jest tu pojęta jako „oznaczona gatunkowa właściwość jakiegokolwiek substancji”<sup>5</sup>. Widzimy więc, że osoba ludzka według Boecjusza jest ukonstytuowana przez kilka elementów. Najważniejszym jej składnikiem jest substancjalność. Takie rozumienie osoby ściśle łączy się z esencjalistyczną teorią bytu. Substancjalność oznacza, iż osoba posiada zdolność do samodzielnego istnienia. U wszystkich istot przygodnych jest to istnienie względne. Jedynie Bóg posiada istnienie o charakterze bezwzględny<sup>6</sup>. W Boecjańskiej analizie byt jest rozumiany „jako zespół ukwalifikowań treściowych, których posiadanie wystarcza, aby być danym bytem”<sup>7</sup>. Przypomnijmy, że osoba to substancja jednostkowa natury rozumnej, zatem byt osobowy musi charakteryzować cecha rozumności, zaś by być substancją konieczne jest posiadanie ontycznej struktury materii i formy. Dysponowanie tymi „zespołami treści-

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.

<sup>4</sup> A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu: filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1927, s. 229; *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CXVII, Indices I-IV*, ed. J. P. Migne, Paris 1878-1890, t. 64, 1343 C.

<sup>5</sup> Tamże, 1338. Boecjusz w swej księdze *De persona et duabus naturis* (Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego) zaznacza, że analizy pojęcia osoby niosą z sobą wielkie trudności i pewne niejasności, aczkolwiek rozważania te są konieczne, aby wykazać różnicę pomiędzy naturą i osobą (*usia* i *hipostasis*) oraz wskazać, w jakim znaczeniu należy tych terminów używać; tamże, s. 207-249; *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CXVII, Indices I-IV*, dz. cyt., 1337-1354; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 57.

<sup>6</sup> Por. J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, „Studia Sandomierskie”, 1980 nr 1, s. 267.

<sup>7</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36.

wymi” (rozumnością, materią i formą) wystarcza, by być samodzielnym bytem osobowym<sup>8</sup>.

Innym wyróżnikiem *Boecjańskiej osoby* jest jednostkowość. Określenie osoby jako substancji jednostkowej oznacza, że osoba ludzka jest bytem „oddzielnym, wyodrębnionym od wszystkich innych, a zarazem bytem zwartym i w sobie niepodzielnym”<sup>9</sup>. Osoba nie jest jedynie logicznym pojęciem ogólnym, odnoszącym się do wszystkich tego rodzaju jednostek, ale jest bytem realnym, istniejącym we właściwy sobie sposób. Osoba ludzka ze względu na swą indywidualność jest substancją zupełną, podczas gdy samo ciało i sama dusza są substancjami niezupełnymi, bowiem już u swych podstaw nastawionymi na bytowanie wspólne, na wzajemne zespolenie w człowieku<sup>10</sup>. Człowiek jest całkowicie zintegrowany, gdyż jego jednostkowość oznacza również jedność organiczną i psychiczną. Indywidualność jest niezwykle ważną cechą, która różnicuje rzeczy w świecie, a zarazem końcowym etapem konkretyzacji pojęcia *człowiek*<sup>11</sup>. Jest również odmianą jedności, którą od czasów Arystotelesa uważa się za transcendentalną właściwość bytu. „Każdy byt jest jeden”, co znaczy, że jest wyodrębniony spośród innych bytów, posiadając sobie tylko właściwą strukturę i własne istnienie. Stąd też pochodne słowo: *individuum* – oznacza substancję jednostkową, niepodzielną, która stanowi pewną zamkniętą całość. Zatem twierdzenie: *scientia est universalium, individuum est ineffabile* (wiedza jest powszechna, jednostka jest niewyrażalna)<sup>12</sup> oznacza, że nie jesteśmy w stanie w sposób adekwatny oddać jej szczegółowych właściwości. Osoba ludzka jest osobowością jedyną w swoim rodzaju, tak pod względem numerycznym, jak i konstytucjonalnym. Boecjańskie określenie osoby wskazuje również – oprócz substancjalności i jednostkowości – na rozumność, która jest wewnętrznym pierwiastkiem działania ludzkiego. Rozumna natura człowieka ukazuje, iż każdy byt ludzki cechuje samoświadomość, zdolność myślenia i wolność działania<sup>13</sup>. Tym, co oddziela

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, art. cyt., s. 267.

<sup>10</sup> Por. L. Wciórka, *Elementy antropologii filozoficznej*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, red. A. Hartliński i B. Walczak, Poznań 1977, s. 52-55; tenże, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 112 n.

<sup>11</sup> J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, art. cyt., s. 268.

<sup>12</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 200.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 205; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 140.

człowieka od świata zwierzęcego – według Boecjusza – jest jedynie rozumność, gdyż zwierzęta – podobnie jak człowiek – są również w swym jednostkowym istnieniu samodzielne. Rozumność człowieka „jest odpowiedzialna” za jego czyny i nadaje właściwy kierunek ludzkiemu działaniu. Człowiek, będąc istotą cielesno-duchową, należy i do świata przyrody, i do świata ducha. Za E. Gilsonem możemy powiedzieć, że „w średniowieczu mało było filozofów, którzy by nie uznawali definicji Boecjusza za dostateczną, ponieważ odpowiadała określonej rzeczywistości”<sup>14</sup>. Chodziło tylko o właściwe wniknięcie w jej sens i wyprowadzenie wynikających z tego wniosków. Zastanawiano się jedynie, co decyduje o tym, że dana indywidualna natura jest osobą<sup>15</sup>. Warto dodać, że sam Boecjusz nie był pewny, czy to, co zaproponował, jest w pełni wyczerpującym określeniem osoby, czy sformułowana przez niego definicja jest w swej treści pełna<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 204.

<sup>15</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 9n.; M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 84n.

<sup>16</sup> M. Nédoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 29(1955), s. 201-238; W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 9. Modyfikację Boecjańskiego określenia osoby zaproponował np. Ryszard ze Świętego Wiktora. Jego zdaniem „persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia”. Pozytywnie do tej zmiany ustosunkował się między innymi Duns Szkot, według którego dusza będąc jednostką jako forma jest osobą nawet po oddzieleniu od ciała. Duns Szkot akceptuje definicję Ryszarda ze Świętego Wiktora z tego względu, że nazwa osoby odpowiadała Bogu jako Jemu właściwa, gdy tymczasem określenie jednostki dostarcza w tym przypadku wiele trudności. Pomimo tego, że rozstrzygnięcie zaproponowane przez Duns Szkota przekształcało „człowieka greckiego w chrześcijańskiego”, to niemniej jednak był on zmuszony przeobrazić swoje twierdzenie, gdyż nie znajdował należytego poparcia w tekstach Arystotelesa. Obszerniej na ten temat wypowiada się np. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 197-200.

### 3. Antropologia Akwinaty

Święty Tomasz z Akwinu znał doskonale Boecjańskie pojęcie osoby i na kartach swych pism określał je w sposób bardzo jasny<sup>17</sup>. Gdy w XIII stuleciu Akwinata rozpoczynał swą pracę naukową, przeprowadzając reformę ówczesnej nauki – „płynącej zasadniczo łożyskiem plotyńsko-augustyńskim”<sup>18</sup> – chodziło mu głównie o to, by filozofię Arystotelesa, uchodzącą wtedy za najpełniejszy, najbardziej wykończony i budzący podziw światopogląd naukowy, pogodzić i powiązać ze światopoglądem religijnym, a ściślej mówiąc chrześcijańskim. By w pełni zrozumieć koncepcję osoby ludzkiej, zaproponowaną przez św. Tomasza z Akwinu, trzeba pamiętać, że właśnie rozważania Boecjusza legły u podstaw ujęcia Doktora Anielskiego. Św. Tomasz z Akwinu wymienił – na wzór swych poprzedników – wszystkie elementy, jakie wchodzi w skład osoby integralnej, choć nie ujął ich w formę ścisłego i jednolitego określenia<sup>19</sup>. Zainteresowania personalistyczne św. Tomasza miały prawie zawsze wymiar teologiczny<sup>20</sup>. Doktor Anielski wielokrotnie analizował filozoficzną definicję Boecjusza: *persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>21</sup>, stosując ją w swych rozważaniach teologicznych na temat Trójcy Świętej<sup>22</sup>. Na płaszczyźnie spekulacji dotyczących człowieka św. Tomasz przyjmuje koncepcję hylemorfizmu, definiując byt ludzki, a ściślej mówiąc osobę jako to, co jest najdoskonalsze w całej naturze (*persona significat id quod est perfectissimum in tota rerum natura*)<sup>23</sup>. Akwinata mocno podkreśla, że człowiek pomimo tego, iż konstytuują go liczne elementy, nie jest „zlepkiem zwierzęcia i anioła”<sup>24</sup>. Człowiek jest jednością, bytem całościowym. Takie rozumienie bytu ludzkiego doprowadziło do tego, że powyższa teza św. Tomasza legła wspólnie u podstaw tzw. holizmu. W myśl tej teorii człowiek jako najdoskonalszy byt w świecie doczesnym nie jest mozai-

<sup>17</sup> Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, 5(1961), s. 664.

<sup>18</sup> P. Chojnacki, *Rozwój a kryzys tomizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 2(1952), s. 1.

<sup>19</sup> W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 252 n.

<sup>20</sup> L. Wciórka, *Personalizm Jacquesa Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijaнин w Świecie”, 1(1983), s. 53.

<sup>21</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Taurini 1922, 1, 29, 1.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, art. cyt., s. 666; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 206; W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 8.

<sup>23</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 29, 3.

<sup>24</sup> S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 118.

ką, zespołem różnych elementów, np. materii i formy, duszy i ciała, ale zawsze jest nierozzerwalną całością; nigdy zaś wielością, dwoistością duszy i ciała, które tworzą w człowieku *compositum humanum*. Do gatunku *człowiek* należy być złożony jednocześnie i z duszy, i z ciała<sup>25</sup>.

Łatwo dostrzec, że żaden inny chrześcijański system filozoficzny nie bronił i nie broni również zdecydowanie jak tomizm jedności i integralności istoty bytu ludzkiego<sup>26</sup>. „Złożenie człowieka z duszy i ciała jest tylko jednym szczegółowym przypadkiem ogólnej złożoności bytów cielesnych z materii i formy”<sup>27</sup>. Cały swój byt: to, że istnieje, że jest bytem cielesnym, odbierającym wrażenia zmysłowe, że poznaje umysłowo, zawdzięcza człowiek tylko jednej substancjalnej formie<sup>28</sup>. Tą formą jest w człowieku rozumna dusza (*anima rationalis*), dzięki której człowiek jest człowiekiem, i ona jest zasadą i źródłem całej jego duchowości. Dusza ludzka zatem „nie dochodzi do ukonstytuowanego ciała ludzkiego jako drugi element”<sup>29</sup>, ale to właśnie ona je kształtuje ze wszystkimi jego czynnościami, mając równocześnie sobie właściwe działania duchowe, związane z tym ciałem. Formą ciała ludzkiego jest u św. Tomasza intelekt, czyli umysłowa i duchowa zasada naszego poznawania, będąca *principium operationis intellectualis* – zasadą działania umysłowo-poznawczego i zarazem woli<sup>30</sup>. Według Doktora Anielskiego związek duszy z ciałem nie może być przygodny i zupełnie przypadkowy, lecz wprost przeciwnie, jest istotny i substancjalny, to „związek, który konstituuje naprawdę substancję ludzką jako monolit”<sup>31</sup>. Mając na uwadze ważność powyższych stwierdzeń dla rozważań pedagogicznych, można zauważyć, że – w nauczaniu Akwinaty – wszystkie władze duszy ludzkiej mają na celu udoskonalenie człowieka,

<sup>25</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 135-140; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 201 n.; L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 112; tenże, *Elementy antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 52-55; M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, dz. cyt., s. 85 n.

<sup>26</sup> P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 510.

<sup>27</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 369.

<sup>28</sup> Por. np. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 510.

<sup>29</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 119.

<sup>30</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 76, 1: „Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma”.

<sup>31</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 119.

wszystkie służą osobie i jej rozwojowi<sup>32</sup>. W filozofii św. Tomasza z Akwinu dusza ludzka nie jest, jak w przypadku augustynizmu, całkowitą substancją duchową pod każdym względem. Jest substancją niepełną pod względem gatunku, będącą jedynie „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia rodzaju ludzkiego należy również – oprócz duszy – ciało. Dusza ludzka – podobnie jak dusze roślin i zwierząt – jest formą, która z natury swojej ma „informować materię”<sup>33</sup> – ciało, które jest istotnym składnikiem osoby ludzkiej, o czym św. Tomasz niejednokrotnie przypomina.

Akwinata w ślad za Arystotelesem powtarza, że realnie istnieją tylko rzeczy jednostkowe, tzn. zespolone z materii i formy, i że to materia stanowi *principium individuationis* (zasadę jednostkowania). Materia pozbawiona formy – zdaniem św. Tomasza – jest bierna, nieodróżnicowana i nie może bez niej istnieć. Forma zaś, jako element aktywny i dynamiczny, konstytuuje byty jednostkowe<sup>34</sup>. Tym, co decyduje o występowaniu licznych jednostek w obrębie danego gatunku, nie jest materia bez bliższych określeń, ale *materia quantitate signata* (materia ilościowo określona)<sup>35</sup>. Na marginesie naszych rozważań można zauważyć, że bezpośrednią konsekwencją przyjęcia takiej zasady jest uznanie przez św. Tomasza, iż aniołowie nie są jednostkami gatunku „anioł”, ale że każdy z nich jest jedynym osobnikiem gatunku. Rozumna dusza ludzka jako forma substancjalna musi również być poddana zasadzie ujednostkowania, by dzięki temu mogła uzyskać istnienie o charakterze jednostkowym w konkretnym człowieku. Ujednostkowanie pozwala na to, że w jednej duszy ludzkiej nie zostanie wyczerpana cała gatunkowość rodzaju ludzkiego. Wszystko, co człowieka czyni człowiekiem, co należy do istoty gatunku ludzkiego (*człowieczeństwa*) pochodzi od formy, w przypadku człowieka od duszy rozumnej. Wszystkie elementy, które określają konkretny byt ludzki „w sposób dalszy” – nie należąc do jego istoty – mają swe źródło w materii ilościowo oznaczonej. Łatwo zatem dostrzec, że wielość jednostkowych bytów, wielość ludzi staje się możliwa dopiero na gruncie materii<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, art. cyt., s. 668; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 141.

<sup>33</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku.. Suma teologiczna 1*, 75-89, Poznań 1956, s. 10.

<sup>34</sup> Por. J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 50; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 192-209.

<sup>35</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 12.

<sup>36</sup> Tamże, 1, 3, 3. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w żadnym wypadku nie możemy uważać materii pierwszej za zasadę jednostkowania bytów, gdyż

W nauce św. Tomasza z Akwinu dusza ludzka jest formą duchową, w której istotę wpisane jest zjednoczenie z ciałem. Ona, jako zasada rozumna potrzebuje ciała, by móc wykonywać sobie właściwe funkcje. I chociaż dusza w swoim istnieniu nie jest zależna od materii, to jednak sięga ona głęboko w dziedzinę cielesną i bez ciała jest czymś niepełnym i niegotowym<sup>37</sup>. Można zatem stwierdzić, że dusza stoi niejako na pograniczu stworzenia duchowego i cielesnego: *in confinio spiritualium et corporalium creaturarum*<sup>38</sup>. To ona wznosi *primitiae spiritus* – pierwsze przebłyski życia duchowego w człowieku<sup>39</sup>. Chociaż dusza jest ściśle związana z ciałem, to jednak nie ginie wraz z nim, co jest możliwe dzięki temu, że „gdy wznioślejsza jest forma, tym więcej panuje nad swoją materią, tym mniej jest w niej zatopiona i tym bardziej może wynieść się ponad materię w sobie właściwych czynnościach i funkcjach”<sup>40</sup>. Dusza ludzka pozostaje jedyną formą substancjalną, która nie ulega zniszczeniu, ale trwa nadal po „rozkładzie” *compositum*, bytu złożonego z niej samej i z ciała<sup>41</sup>. Jest ona formą, która istnieje jako coś, co istnieje (*ut quid*), a nie tylko jako coś, przez co coś istnieje (*ut quo*). Dzięki temu dusza może istnieć niezależnie od ciała i w tym uwidacznia się jej transcendentny charakter.

## Podsumowanie

W kontekście powyższego dyskursu filozoficznego można postawić kilka zasadniczych tez uogólniających, porządkujących i charakteryzujących koncepcję osoby ludzkiej zaproponowaną przez św. Tomasza z Akwinu:

---

materia ta jest zupełnie nieokreślona, jest czystą możliwością, i dlatego też forma gatunkowa - łącząc się z materią pierwszą - w dalszym ciągu pozostałaby niezindywidualizowana.

<sup>37</sup> Tamże, 1, 118, 3: „Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem”; por. także G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 145n.

<sup>38</sup> Tamże, 1, 77, 2.

<sup>39</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 121.

<sup>40</sup> P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 512.

<sup>41</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 109-117; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 206.

- na pojęcie osoby składa się samoistność, rozumność i istnienie jednostkowe<sup>42</sup>;
- w skład Tomaszowej „osoby” wchodzi także całkowitość, a zatem odrębnie istniejąca dusza ludzka nie jest osobą<sup>43</sup>;
- nazwa osoby wskazuje na nierozłączność albo na indywidualność bytu istniejącego w jakiegokolwiek naturze<sup>44</sup>;
- osobą jest konkretny człowiek, co oznacza jedyność i niepowtarzalność;
- osoba jest czymś daleko więcej niż jedynie zindywidualizowaną naturą<sup>45</sup>;
- w ujęciu św. Tomasza nie każdy byt indywidualny jest osobą, choć zawarty jest w rodzajowym pojęciu substancji, ale tylko taki byt, który istnieje sam przez siebie (*per se*)<sup>46</sup>;
- Akwinata pod pojęciem osoby rozumie niezależność od jakiegokolwiek całości<sup>47</sup>. Osoby ludzkiej nie da się zatem sprowadzić do jakiegokolwiek wartości ziemskiej, gdyż człowieka konstytuują i ciało, i dusza, która jest duchowa, niematerialna i ponadczasowa;
- jedynie człowiek może być nazwany osobą, gdyż jest jedynym bytem jednostkowym (*singulare*) o naturze rozumnej istniejącym w świecie przyrodzonym.

Św. Tomasz z Akwinu zachowuje zatem substancjalistyczną teorię osoby ludzkiej, czerpiąc zarówno z Arystotelesa, jak i z Boecjusza. Jednakże w innym elemencie aniżeli Boecjusz widzi Akwinata ontyczną rację osoby. Przyjmuje, że warunkiem realności treści jest akt istnienia. Taka postawa jest ujęciem typowo egzystencjalnym i polega na przypisywaniu

<sup>42</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 1, 29, 1-3: „De ratione personae sunt tria: scilicet subsistere rationari et individuum esse”; por. także: W. Arnold, *Person. Charakter. Persönlichkeit*, Göttingen 1957, s. 43 n.

<sup>43</sup> Tamże, 1, 29, 1; por. także: W. Granat, *Indywiduum i osoba*, „Tygodnik Powszechny”, 42(1951), s. 1.

<sup>44</sup> Thomae Aquinatis, *De potentia*, Taurini 1924, 9, 6: „Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura”.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 95.

<sup>46</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 3, 2, 2: „Non quodlibet individuum in genere substantiae habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit”.

<sup>47</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter-Descartes-Rousseau*, Warszawa 1928, s. 191.



realnego bytowania czemuś tylko wtedy, gdy daną treść zapoczątkuje akt istnienia<sup>48</sup>. Widzimy więc, że Boecjańskie określenie osoby zostało w filozofii św. Tomasza znacznie zmodyfikowane. Akwinata wprowadza zasadniczy element „natury rozumnej”, zastępując dość enigmatyczne u Boecjusza pojęcie substancji twierdzeniem, że osoba jest bytem istniejącym w intelektualnej naturze<sup>49</sup>. Rozumna natura jest więc czynnikiem, który „nadaje” jednostkowemu i substancjalnemu bytowi osobowy sposób istnienia. W nauce św. Tomasza z Akwinu dominuje stwierdzenie, że osoba ludzka stanowi bytową całość, ściśle zjednoczenie duszy z ciałem. W swych rozważaniach antropologiczno-pedagogicznych Doktor Anielski wskazuje, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, iż jest w stanie poznawać zarówno samego siebie, jak i rzeczy zewnętrzne<sup>50</sup>. Ten sam człowiek – samoistna ludzka konkretna jednostka i zarazem osoba (indywidualna) – żyje i działa na rozlicznych płaszczyznach życia społecznego, gospodarczego i kulturalno-politycznego w ściśle określonych warunkach geograficznych i historycznych.

## Summary

While reading an extensive literature on the topic of a person and personality one can notice that unequivocal reading and understanding of the above mentioned notions is not entirely possible. The word *person*, which comes from the Greek *prosopon* (προσωπον) and Latin *persona*, has an ample history and meaning. The case is similar with words such as *personality* and *personalism*, which originate from it. Nevertheless, one thing is certain – everything took its beginning in the ancient Greek culture. At first the Greek word *prosopon* signified a mask used by an actor on the stage while playing the role of mythical hero or gods. As the time went by this term was used to signify the actor himself. Christian religion was a powerful impulse in the process of crystallisation of the meaning of the

---

<sup>48</sup> L. Wciórka, *Elementy antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 56. Autor zauważa, iż „określenie osoby przez całe wieki traktowane było raczej w aspekcie metafizycznym niż fenomenologicznym i egzystencjalnym, jakkolwiek te ostatnie zdają się nie wykluczać pierwszych”.

<sup>49</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 76, 1c.

<sup>50</sup> Tamże, 1, 76, 1: „Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire”. Dla Doktora Anielskiego osoba jest niejako specjalną nazwą dla jednostki bytującej w naturze rozumnej, tak jak substancja pierwsza jest nazwą dla bytu indywidualnego w ogólnym rodzajowym pojęciu substancji; tamże: 1, 29, 1; Thomae Aquinatis, *De potentia*, dz. cyt., 9, 2.

word *person*. It should be remembered that in the Bible God is a person. The Hebrew word *phaneh* should be translated as: *the figure, or countenance* expressing the whole human individual or God himself.

Usually the way Boethius formulated this notion is treated as elementary: *persona est naturae rationalis individua substantia* (a person is an individual substance of rational nature). The conception of a person suggested by Saint Thomas is characterised by the following features:

- the notion of the person consists of autonomy, reasoning and individual existence;
- this notion also includes wholeness, therefore separately existing human soul is not a person;
- the name of the person indicates inseparability or individuality of entity existing in any nature;
- a person signifies a concrete man, and this stands for uniqueness and exclusivity;
- a person is something far more than an individualised nature;
- not every individual entity is a person, although it is included in the generic notion of substance, but this refers only to an entity that exists by itself (*per se*);
- a person also signifies independence from any whole. A human person cannot be reduced to any worldly value, as man consists of both body and soul, which is spiritual, non-materialistic and timeless;
- only a man can be called a person because he is the only singular entity (*singulare*) characterised by thinking nature that exists in natural world.

Saint Thomas preserves the substantialistic theory of human person while referring back to both Aristotle and Boethius. Nevertheless, he sees the ontological condition of a person in a different element than Boethius. He assumes that the condition of the reality of the substance is the act of existence. Such attitude is a typically existential formulation and it is based on ascribing real existence to something only then if a given substance was originated by the act of existence.

KS. MACIEJ BAŁA

## NAUKA I WIARA – PRZESTRZEŃ DIALOGU

### Wstęp

Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice *Fides et ratio* po raz kolejny przypomniał, że nie może być konfliktu między rozumem a wiarą. Jeśli takowy zachodzi, wynika on albo z nadużyć czynionych przez rozum, albo z niewłaściwego rozumienia wiary. Sytuacji konfliktowych jest na pewno o wiele mniej, niż miało to miejsce w przeszłości, ale powstaje pytanie, jak powinna wyglądać wzajemna, konstruktywna współpraca między nauką a wiarą, i czy w ogóle jest ona możliwa<sup>1</sup>.

Problem tej wzajemnej relacji między światem nauki a wiarą można postawić na dwóch płaszczyznach: na poziomie treści lub na poziomie postaw<sup>2</sup>. Dotychczas stawiano go na płaszczyźnie treści, czyli starano się uzgodnić wyniki nauk szczegółowych i refleksję nad tajemnicami wiary wykazując, że między nimi nie zachodzi żadna sprzeczność, pamiętając jednocześnie, że treści Objawienia nie mają za zadanie zastępować poszukiwań naukowych.

Dzisiaj z kolei potrzeba refleksji na płaszczyźnie postawy, czyli z perspektywy podmiotu uprawiającego naukę, który niejednokrotnie jest jednocześnie człowiekiem głębokiej wiary. Rzeczywistość wiary może przypominać człowiekowi o granicach jego poznania, o ograniczeniach metod nauk szczegółowych odnośnie pytań o sens ludzkiego życia, miłości, o istotę ludzkiego bytu. Poznanie naukowe z kolei może oddziaływać na poznanie religijne wyrabiając np. zmysł krytyczny.

---

<sup>1</sup> Zob. A. Bronk, *Religia i nauka*, w: tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 203-256.

<sup>2</sup> J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1989, s. 19.

Niestety nieufność nauki wobec wiary ciągle jest obecna, zwłaszcza - zdaniem Jana Pawła II - pod postacią scjentyzmu. Preferuje on pogląd, iż jest tylko jedna forma poznania - ta właściwa naukom ścisłym. Postawa o tyle jest groźna, że niezaprzeczalny rozwój techniki i dobrodziejstwa, jakie z niego płyną, sprzyjają rozwijaniu się, jak stwierdza Papież, postawy scjentyistycznej<sup>3</sup>. Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne ale i samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania.

Przykładem scjentyistycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedź na takie pytania jak: kim jestem?, jakim zasadami kieruje się w życiu?, czy wierzę w życie wieczne? itp. Są to pytania, na które nauki ścisłe nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwym jest budowanie swojego światopoglądu tylko i wyłącznie w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym<sup>4</sup>. Człowiek winien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby przyjęte tezy był w stanie uzasadnić, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni, i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar<sup>5</sup>. Inna konsekwencja scjentyzmu pojawia się na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentyistyczna bezwzględnie ufająca nauce może zniekształcić proces wartościowania etycznego prowadząc do wniosku, iż to co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie<sup>6</sup>. Papież nie wymienia konkretnych zagadnień, ale przykładem mogą być dość ożywione dyskusje nad moralną oce-

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 88.

<sup>4</sup> Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka - Światopogląd - Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35-42.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 88.

<sup>6</sup> Tamże.

ną takich technik jak klonowanie czy zapłodnienie pozaustrojowe. Argumenty oparte na mentalności scjentyistycznej powołują się na proste rozumowanie: skoro nauka opanowała te techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna staje się normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm pomija głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem.

Obawy względem rozumu także tkwią po stronie religii. błędna interpretacja Objawienia czy przesadna obrona wiary mogą doprowadzić do odrzucenia wszelkiej możliwości współpracy wiary i rozumowych zdolności człowieka. W encyklice Jan Paweł II często wraca do tego niebezpieczeństwa i wypaczenia, określając je wspólnym mianem fideizmu. Stanowisko to nie uznaje, „że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”<sup>7</sup>. Jest to postawa, która pojawiała się niejednokrotnie w dziejach samego chrześcijaństwa i ciągle może stanowić swoistą pokusę dla myślicieli chrześcijańskich<sup>8</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym posłużyć się refleksją francuskiego filozofa, a jednocześnie i fizyka, jakim był dominikanin o. D. Dubarle. Ten francuski myśliciel poszukując możliwości dialogu między naukami szczegółowymi a wiarą, jako przykład pozytywnego rozwiązania tej kwestii proponuje refleksje nad kilkoma wybranymi zagadnieniami, które mogą być dobrą ilustracją dla omawianego problemu. Podejmuje on refleksje nad zagadnieniem stworzenia i ewolucji, interpretacji cudu, czy wreszcie nad problemem obecności pojęcia tajemnicy. Dlaczego właśnie taki wybór? Wydaje się, że Dubarle pragnąc na konkretnych przykładach ukazać możliwość harmonijnej współpracy pomiędzy światem nauk ścisłych a wiarą, podejmuje te tematy, które tradycyjnie były interpretowane przez naukę i wiarę jako całkowicie sobie przeciwstawne i nie do pogodzenia między sobą. Refleksja nad tymi zagadnieniami doprowadziła go nawet do wprowadzenia pojęcia duchowości nauki.

## 1. Cuda

Dubarle jako pierwszy przykłąd omawia zagadnienie interpretacji jakiegoś faktu jako cudownego. Rozpatrując ten problem nauka i wiara mo-

---

<sup>7</sup> Tamże, 55.

<sup>8</sup> Tamże, 53.

gą odnaleźć, każda z nich, właściwe miejsce, związane z ich różnym statusem metodologicznym.

Dla człowieka nauki, zwłaszcza gdy jest on jednocześnie człowiekiem wierzącym, fakt cudu jest okazją, twierdzi Dubarle, aby doświadczyć dogłębnie, kim jest człowiek. Naukowiec ma prawo podchodzić do zjawiska cudu wyłącznie jako przedstawiciel nauk przyrodniczych, ale w przypadku, jeśli jest on człowiekiem wierzącym, nie może się ona tylko do tego ograniczyć.

Postawę nauki wobec cudu analizuje Dubarle z dwóch punktów widzenia: metodologicznego i oceniającego, czyli wydającego sądy.

Pierwszym i podstawowym założeniem metodologicznym każdej nauki winna być postawa nie dziwienia się niczemu<sup>9</sup>. Przedmiotem badań są dane empiryczne, które należy wyjaśnić. Nie należy się im dziwić, nawet jeśli początkowo wydają się przeczyć istniejącym zasadom wyjaśniania faktów, pozostaje trud ich wyjaśnienia. Mogą przecież być wyjaśnione przez prawa, które są jeszcze nie odkryte. Dlatego też w momencie, gdy ktoś mówi o jakimś fakcie, jako zjawisku cudownym, człowiek nauki winien stwierdzić: „Poobserwujemy to, o czym mówicie. Jest to interesujące, jak wszystko inne, lecz a priori nie bardziej niż pozostałe fakty. Zobaczmy później, co należy zrobić z danymi w ten sposób zebranymi”<sup>10</sup>. Założenie takie jest niezwykle ważne, ponieważ nie można stwierdzić cudu bez całkowitej naukowej uczciwości wobec danych empirycznych. Trudność, którą napotka naukowiec przy próbach interpretacji cudu, tkwi w tym, że nauka poszukuje i bada zjawiska regularne, cykliczne, które można powtórzyć w pewnych określonych warunkach; cud, z samej swej natury, jest nieregularny, jest wyjątkiem w porządku praw natury. Na mocy samej definicji jest to zawsze fakt pojedynczy, odosobniony, nieregularny. Cud będzie przeczył dotychczas poznany prawom i teoriom naukowym. Z drugiej strony nie można zapomnieć, że zjawisko, które uchodzi za cudowne, nigdy nie stanie się w pełnym tego słowa znaczeniu danymi empirycznymi, które można dokładnie zmierzyć i obserwować<sup>11</sup>. Pozostanie niewyjaśniony fakt, którego nie można zakwalifikować do żadnego z istniejących praw natury. Ale, aby dojść do takiego wniosku, potrzebny jest człowiek nauki, który jest w stanie dokonać analizy, czy dane empiryczne mogą być wytłumaczone za pomocą jakiejś istniejącej teorii naukowej, czy też nie.

<sup>9</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, Paris 1967, s. 80.

<sup>10</sup> Tamże, s. 80.

<sup>11</sup> Tamże, s. 82.

Dubarle przypomina jednak, iż naukowiec winien być zawsze świadomy, że jego interpretacja dokonuje się w świetle teorii już ukonstytuowanej, znanej, natomiast zjawisko interpretowane jako cudowne jest nie tylko niewytłumaczalne w oparciu o istniejące prawa, lecz często wręcz z nimi sprzeczne<sup>12</sup>. Z drugiej jednak strony, co Dubarle mocno podkreśla, cud nie wdziera się do myślenia naukowego na zasadzie włamania, gwałtu, ponieważ zwraca się on do człowieka jako człowieka, którego nie można utożsamić z samą nauką<sup>13</sup>.

Dubarle przypomina, że zadaniem nauki nigdy nie było orzekanie o jakimś fakcie, że jest cudowny. Stwierdzenie takie byłoby jasnym przekroczeniem przez naukę właściwych jej kompetencji<sup>14</sup>.

Jaka więc jest rola nauki w jej relacji do cudu? „Cud – pisze nasz autor – nie jest i nie może być przedmiotem sądu stwierdzającego zaistnienie cudu, lecz jest on przedmiotem aktu ducha, którego należałoby nazwać aktem ekspertyzy, gdzie od tego momentu, obok strony czysto naukowej, cały człowiek i ewentualnie sam chrześcijanin powinni zainterweniować”<sup>15</sup>. Na czym polega więc zadanie ekspertyzy powierzonej nauce? Dubarle zwraca uwagę, że w życiu codziennym odwołujemy się do ekspertów i ekspertów właśnie w przypadkach pojedynczych, trudnych, np. w momencie, gdy mamy wątpliwości dotyczące autentyczności dzieła sztuki. Zadaniem eksperta, posiadającego odpowiednią wiedzę i doświadczenie, jest orzeczenie, czy konkretne, jednostkowe dzieło sztuki, którego autentyczność budzi wątpliwość, jest fałszerstwem, czy też nie. Ekspertyza nie jest tylko prostym zastosowaniem ogólnych reguł do konkretnego, choć trudnego przypadku. Dubarle twierdzi, że takie działanie domaga się zaangażowania całego człowieka. Nie precyzuje jednak, co dokładnie konstytuuje ten akt ekspertyzy.

Wydaje się, że specyfika ekspertyzy tkwi w umiejętności, nabytej przez dłuższe doświadczenie, w zastosowywaniu ogólnych reguł i zasad (np. znajomość technik malarskich w przypadku historii sztuki) do konkretnych przypadków. Trudno zgodzić się z autorem, że ekspertyza „normalnie przekracza proste zastosowania pewnej techniki osądu”<sup>16</sup>.

Dubarle przypomina o wielkiej ostrożności, która winna nas cechować w przypadku interpretacji cudu. Bóg nie czyni cudów dla naukow-

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 84.

<sup>13</sup> Tamże, s. 88.

<sup>14</sup> Tamże, s. 90.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 91.

ców, lecz dla ludzi o prawych sercach, którzy są w stanie rozpoznać w nich działanie Boga i uwielbić Go. Świadczenia biblijne przypominają, że wszystkie cuda Jezusa domagały się wiary i służyły jej rozwinięciu. Cud stanowi „znak, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt i komunikuje mu swoje zbawcze zamiary”<sup>17</sup>. Dopiero po uświadomieniu sobie tego podstawowego wymiaru cudu można zarysować rolę nauki w podejściu do tego zagadnienia, ale nie oznacza to jednak, że kompetencje nauki zostały zredukowane do zera.

Zadaniem nauki będzie ukazywanie i poddawanie analizie tych zjawisk, których nauka na danym etapie nie jest w stanie rozwiązać posługując się znanymi dotychczas prawami. Nie każdy jednak taki przypadek nabiera automatycznie charakteru cudowności, niektóre są tylko bodźcem do poszukiwania nowych praw i nowych hipotez zdolnych wyjaśnić spotkane zjawisko.

Dubarle widzi dwa podstawowe zadania dla nauki, która podejmuje konfrontację z cudem. Po pierwsze, nauka jest w stanie wykazać, że „badane wydarzenie jawi się jako nieredukowalne do doktryny dotychczas znanej dotyczącej natury”, po drugie, jej zadanie polega na tym, aby w miarę swych kompetencji ukazywać, że nie należy „spodziewać się, ażeby ta nieredukowalność przestała istnieć w przyszłości”<sup>18</sup>. Ale należy pamiętać, że ekspertyza naukowa nigdy nie dojdzie do pozytywnego stwierdzenia cudownego charakteru jakiegoś faktu, jej werdykt będzie miał zawsze charakter czysto negatywny.

Rozpoznanie cudu zakłada zawsze kontekst religijny i tylko on może stać się autentyczną gwarancją zaferowaną człowiekowi. Mimo to Dubarle twierdzi, że człowiek nauki w oparciu o bogactwo swojego człowieczeństwa, gdzie jest miejsce również na wiarę, może wykroczyć poza ograniczenia postawione mu przez naukę, dojść może nawet do rozpoznania cudu jako takiego, w momencie, gdy podejmie refleksje na płaszczyźnie religijnej. W tym Dubarle widzi możliwość syntezy poznania religijnego i naukowego. Nie stoją one w sprzeczności, lecz wzajemnie się uzupełniają, pod warunkiem, że żadna z nich nie będzie przekraczała właściwej jej kompetencji.

<sup>17</sup> E. Kopeć, *Cud*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 653.

<sup>18</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 95.



## 2. Tajemnica

Kolejnym polem badań, gdzie Dubarle usiłuje ukazać właściwe relacje między wiedzą i wiarą, jest pojęcie tajemnicy czy misterium chrześcijańskiego<sup>19</sup>.

Dubarle wychodzi od faktu, że współczesna nauka ze swoimi osiągnięciami i sukcesami w sposób istotny zmienia nie tylko świat zewnętrzny, ale i mentalność człowieka. Powoli „kształtuje ona zwyczaje ludzkie w środowisku socjalnym, którego struktury coraz częściej są przez nią organizowane”<sup>20</sup>. Chrześcijaństwo winno nauczyć żyć w takim zmienionym środowisku ludzkim, a nie tęsknić do minionych czasów, gdzie jego rola była bardziej doceniona i widoczna. Dubarle stwierdza nawet, że wiara, która nie zakorzeni się w kulturze jej współczesnej, prędzej czy później zaniknie<sup>21</sup>. Nie oznacza to, że musi się ona zatracić w świecie; tym, co na to nie pozwala jest „żywe uczestnictwo człowieka w tajemnicy Boga”<sup>22</sup>.

Zakorzenie i przywiązanie tradycji religijnej do pojęcia tajemnicy wydaje się oddalać możliwości dialogu ze światem nauki, który, w popularnej opinii, dąży właśnie do wyjaśnienia i opisanego całego wszechświata, aby ostatecznie pozbawić go wszelkich tajemnic. Dubarle usiłuje polemizować z taką interpretacją pojęcia tajemnicy.

Nasz autor, podobnie jak w przypadku analiz relacji między filozofią a wiarą, nawiązuje do człowieka, który z jednej strony jest głęboko wierzącym chrześcijaninem i usiłuje żyć tajemnicami Boga, a z drugiej strony jest ukształtowany przez współczesną naukę. Czy rzeczywiście możliwy jest stan, żeby „ludzki świat nauki stał się właściwie niepenetrowalny dla tajemnicy chrześcijańskiej? Nauka i tajemnica chrześcijańska byłyby jednak w duszy ludzkiej jak woda i oliwa w jednym dzbanku: można by próbować mieszać je ze sobą, lecz bardzo szybko te dwie cieczki oddzielią się całkowicie”<sup>23</sup>. Taka sytuacja mogłaby być bardzo przygnębiająca dla człowieka głęboko wierzącego.

---

<sup>19</sup> W polskiej terminologii wyraz „tajemnica” ma charakter bardziej spekulatywny i nie oddaje w pełni treści greckiego słowa „mystèrion”. Jednak ze względów praktycznych terminu „tajemnica” będziemy używać zamiennie z terminem „misterium”. Por. H. Lemonyeux, *L’homme et le mystère*, Paris 1983, s. 34-50.

<sup>20</sup> D. Dubarle, *Approches d’une théologie de la science*, dz. cyt., s. 102.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>22</sup> Tamże, s. 103.

<sup>23</sup> Tamże, s. 104.

Dubarle, szukając dróg wyjścia z takiej sytuacji, proponuje rozpocząć od dokładnego uściślenia znaczenia słowa *tajemnica*. Popularna definicja katechizmowa, cytowana również przez naszego autora, definiuje tajemnicę jako prawdę, w którą trzeba wierzyć, a której rozum nie jest w stanie ani zrozumieć, ani odkryć<sup>24</sup>. W tym rozumieniu tajemnica jest ukazywana jako rzeczywistość radykalnie nieosiągalna, a wręcz przeciwstawna rozumowi ludzkiemu. Wiara byłaby aktem, w którym człowiek przyjmuje to, co jest mu poddawane do wierzenia, traktując tajemnicę jako coś zewnętrznego w stosunku do jego zdolności myślowych.

Dubarle proponuje sięgnąć do starożytnego znaczenia słowa tajemnica, którego używano, zarówno w języku greckim, jak i łacińskim, na oznaczenie tego, czego nie można było przekazać, nie będąc wtajemniczonym<sup>25</sup>. Tajemnica chrześcijańska oznacza więc możliwość poznania w momencie, gdy przekroczy się pewien próg inicjacji. Tajemnica staje się dla wierzącego, dla niego samego, oczywistością, nawet jeśli intelekt człowieka nie jest w stanie wszystkiego dokładnie zrozumieć. Prawda, która objawia się w tajemnicy, przerasta człowieka<sup>26</sup>. W istocie swojej tajemnica chrześcijańska sprowadza się do życia wewnętrznego Boga oraz do życia ludzkiego, zaproszonego do uczestnictwa przez łaskę w Trójcy Przenajświętszej.

Dubarle, starając się przybliżyć pojęcie misterium chrześcijańskiego, wskazuje na istotną rolę porządku wolitywnego, który ogrywa większą rolę niż elementy czysto intelektualno-poznawcze. Według niego misterium oznacza więc „miłość prawdy, która dochodzi do świadomego wyboru tego, w co wierzymy”<sup>27</sup>. Tajemnica nie ma nic wspólnego z ignorancją czy naiwnością, sprowadza się ona do wielkiego pragnienia człowieka, który chce złączyć się z tym, czego z całego serca pożąda.

Dubarle powraca jednak do zasadniczego pytania, czy świat nauki jest w stanie zrobić jakieś miejsce dla takiego rozumienia tajemnicy?

---

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 105.

<sup>25</sup> Tamże, s. 106.

<sup>26</sup> Dubarle w swoim rozumieniu tajemnicy zbliża się do myśli G. Marcela, który starał się rozróżnić problem i tajemnicę. Według autora *Być i mieć* problem jest to „coś co zagradza mi drogę, jest w całości przede mną”. Można go jednak jasno określić i w zasadzie da się rozwiązać. Tajemnica jest czymś, „w co sam jestem zaangażowany; (...) uznanie tajemnicy jest z istoty pozytywnym aktem umysłu, w odniesieniu do którego właśnie, być może, określa się w sposób ścisły wszelka pozytywność”. Zob. G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, s. 145-170.

<sup>27</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 109.

W przypadku badaczy, naukowców, ludzi profesjonalnie zajmujących się badaniami naukowymi, obecność i świadomość tajemnicy nie budzi żadnych wątpliwości. W przeciwieństwie do skrajnego materializmu i scjentyzmu, w których nie było miejsca na żadną tajemnicę, żadną zagadkę, współczesne nauki przyrodnicze zachowują w tym względzie daleko posuniętą ostrożność. Rzeczą charakterystyczną jest fakt, że im więcej się poznaje, tym więcej dostrzega się rzeczy nie do poznania i tajemniczych. Obszar tajemnicy rozszerza się w miarę jego opanowywania i wszędzie tam, gdzie coś zostało poznane, zjawia się nowy problem i nowa zagadka<sup>28</sup>. Nauka ogranicza swoje doświadczenie tajemnicy do spraw ziemskich, podczas gdy tajemnica chrześcijańska całkowicie je przekracza. Różnica ta jest fundamentalna, lecz mimo to właśnie w relacji do tajemnicy Dubarle widzi możliwość poszukiwanej harmonii między wiarą a nauką.

Jego zdaniem chodzi o podobną postawę wolitywno-intelektualną człowieka, który staje wobec rzeczywistości przekraczającej jego zdolności poznawcze<sup>29</sup>. W obu przypadkach rodzi się w nim pragnienie poznania, czy, jak to ma miejsce w sytuacji wiary, zjednoczenia się z pożądaną rzeczywistością. Podstawowa różnica dotyczy przedmiotu, który jest inny dla poznania naukowego, a inny w przypadku wiary.

Pojęcie tajemnicy dla ludzi uprawiających ją profesjonalnie jest czymś oczywistym. Problem, zdaniem Dubarle'a, jest bardziej złożony w przypadku tych osób, których mentalność w dużym stopniu jest ukształtowana przez zaufanie do nauk szczegółowych, chociaż sami ich nie uprawiają. Jego zdaniem postęp naukowy zniszczył u wielu ludzi możliwość odnalezienia punktów oparcia w życiu codziennym dla wzniesienia się w stronę nieskończoności. Wszelkie ślady boskości, których dawniej doszukiwano się w otaczającej nas rzeczywistości, zostały dla zwykłego człowieka niezwykle rozmazane<sup>30</sup>.

Mimo to nauka może odegrać bardzo pozytywną rolę w relacji do wiary. Może stać się etapem przygotowującym człowieka na otworzenie się na tajemnicę Bożej miłości, mimo że nie daje odpowiedzi na fundamentalne pytania, jakie każdy człowiek sobie stawia: jaki jest sens mojego życia, skąd pochodzę, czy śmierć jest ostatecznym kresem życia człowieka. Może więc nauka podprowadzić go w kierunku dojrzałej wiary, która przejmie zadania wprowadzania w tajemnicę wiary, ale zawsze ma to być

<sup>28</sup> Por. A. George, *Jasność i tajemnica a naukowe metody poznania*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1964, s. 53-58.

<sup>29</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 112.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 113.

proces wprowadzania poprzez miłość, do której uzdolnione jest serce człowieka.

### 3. Stworzenie i ewolucja

Kolejnym problemem, który podejmuje Dubarle starając się konkretnie unaoznić możliwość pojednania poznania naukowego i religijnego, jest kwestia stworzenia i ewolucji. Jest to problem, który do dzisiaj budzi wiele dyskusji i kontrowersji: jak pogodzić doktrynę kreacjonistyczną z ewolucją wszechświata i poszczególnych gatunków<sup>31</sup>.

Dubarle jasno stwierdza, że ewolucyjna interpretacja wszechświata stała się istotnym elementem naukowej wizji rzeczywistości<sup>32</sup>. Pierwsza konfrontacja danych naukowych potwierdzających ewolucjonizm wcale nie dotyczy prawd wiary związanych z dogmatem o stworzeniu, ale interpretacji filozoficznych związanych z ewolucją. Teoria ewolucji domaga się od filozofii ponownego przeanalizowania zagadnienia życia, przez co prowadzi do zmiany perspektywy<sup>33</sup>. Dubarle powołuje się na przykład filozofii Hegla. Mimo że Hegel nie akceptował idei życia, które miałyby podlegać ewolucji, to jednak jego system filozoficzny jest jedną z prób intelektualnych odpowiedzi na problem postawiony filozofii przez dane naukowe. Dubarle do tego stopnia ceni sobie propozycje Hegla, iż uważa, że „filozofie, które chciałyby uwzględnić ewolucyjny charakter natury, ciągną w kierunku przyswojenia sobie pewnych punktów widzenia heglizmu”<sup>34</sup>.

Współczesna filozofia usiłuje zintegrować dane, które pochodzą z obserwacji i badań świata naturalnego. W tym momencie pojawia się pytanie o zadanie filozofii jako takiej. Czy nie jest to powrót do pozytywniejszej koncepcji filozofii, według której filozofia nie stanowi odrębnej

---

<sup>31</sup> Na gruncie polskim posiadamy dość bogatą literaturę filozoficzną, która przedstawia ten problem. Zob. np.: J. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm*, Warszawa 1988; M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990; K. Kłoskowski, *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994.

<sup>32</sup> Dubarle nie podaje, co rozumie on pod pojęciem ewolucji. Może z tej racji, że mniej miejsca poświęca konkretnym rozwiązaniom, teoriom i dyskusjom związanym z rozumieniem tego słowa. Na pierwszy plan wysuwa zawsze kwestię metodologiczną relacji między danymi nauk szczegółowych a wiarą, rozwiązania szczegółowe schodzą natomiast na dalszy plan. Zob. D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 37.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 42.

<sup>34</sup> Tamże, s. 42.

wiedzy, nie ma też własnego przedmiotu i własnych metod? Filozofia stałaby się kontynuacją nauk szczegółowych: bądź to dając encyklopedyczny przegląd ich teorii, bądź zestawiając ich wyniki w pewną syntezę<sup>35</sup>.

Dubarle stwierdza jednak, że próba całkowitej integracji teorii ewolucji, zarysowanej przez nauki szczegółowe do jakiegoś systemu filozoficznego, nigdy nie będzie w pełni zadawalająca. Filozofia winna rozpoznać pewną swoją „ułomność” w relacji do opisu świata natury dostarczanej przez współczesną naukę<sup>36</sup>.

W przypadku analizy wzajemnych relacji teorii ewolucji i wiary religijnej, pojawiają się trudności innego rodzaju. Tutaj nie można się zadowolić „połowicznymi” rozwiązaniami, ponieważ ciągle powraca pytanie o możliwość takiej interpretacji teorii ewolucji, którą można by pogodzić z dogmatem o stworzeniu świata i człowieka. Dubarle zwraca jednak uwagę, że najpierw trzeba jasno scharakteryzować punkty sporne; jego zdaniem najważniejszą kwestią, która wymaga pogłębionej refleksji filozoficzno-teologicznej, jest pochodzenie człowieka. Pogodzenie dogmatu o stworzeniu z teorią ewolucji wydaje mu się kwestią najłatwiejszą, czego świadectwem jest bogata literatura filozoficzno-teologiczna na ten temat. Dubarle przez swoją refleksję nie ma zamiaru wprowadzać nowych i oryginalnych rozwiązań.

Ze swej strony przypomina, że trzeba odróżnić treść wiary i ludzkie formy jej przekazu, a te ostatnie nie zawsze są doskonałe<sup>37</sup>. Prawda ta winna znaleźć swoje zastosowanie właśnie odnośnie dogmatu o stworzeniu. Fakt pochodzenia całego stworzenia od Boga jest niezaprzeczalny, pozostaje jednak nadal otwarte pytanie, jak konkretnie i historycznie to się dokonało. W tym miejscu Dubarle ponownie widzi doniosłą rolę nauk szczegółowych, co zresztą stanowi cel jego rozważań: nauki te mogą mobilizować do poszukiwania nowych, adekwatnych środków do wyrażenia prawd wiary, np. dogmatu o stworzeniu.

Oczywiście nie leży w kompetencji nauki, aby dać zadawalającą interpretację dogmatu o stworzeniu. Jej funkcja, przede wszystkim krytyczna, może być rozumiana jako zachęta dla teologii do głębszej refleksji na ten temat. Naukę w jej relacji do wiary należy ujmować w sposób pozytywny, w tym znaczeniu „trudności, jakie odczuwa wierzący wobec pewnych wyników wypracowanych przez nauki szczegółowe, wskazują na

<sup>35</sup> Zob. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 25.

<sup>36</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 43.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 47.

konieczność oczyszczenia myśli religijnej<sup>38</sup>. Postęp nauki pozwolił np. „odkryć, że struktury świata nie są całkowicie uniezależnione od trwania czasowego, to właśnie przez pewne naturalne stawanie się urzeczywistnia się ich złożoność; nie są już utrwalonymi danymi wszechświata, w których teologia mogła widzieć obiekt bezpośredniej ingerencji bożej<sup>39</sup>”.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące stworzenia i ewolucji Dubarle dochodzi do następującego wniosku: aby zostać wiernym chrześcijańskiej nauce o stworzeniu, przy jednoczesnym przyjęciu teorii ewolucji, potrzebne są dwa konieczne warunki: po pierwsze trzeba dobrze umiejscowić pojęcie oczywistości, nie chcąc zbyt szybko jej przekraczać (chodzi tu o oczywistość materiału empirycznego nauk przyrodniczych); po drugie konieczne jest oczyszczenie wiary, uwolnienie jej z wszelkiego rodzaju myśli zbyt ludzkich, ze wszystkich antropomorfizmów, aby wiara była przepełniona wyłącznie nauczaniem bożym<sup>40</sup>.

Dubarle bardzo mocno podkreśla odrębność poznania naukowego i religijnego; tylko przy pełnej świadomości ich celów, metod i ograniczeń można przezwyciężyć powstałe napięcia i konflikty między nimi.

Każdy naukowiec, podobnie jak człowiek wierzący, winien dążyć do takiego ukształtowania tej relacji, aby wiara nigdy nie musiała „czuć się” poniżana przez wyniki badań naukowych.

Z drugiej strony, co grozi zwłaszcza ludziom wierzącym, trzeba wyzbyć się małoduszności, nieufności wobec nauki. Akt wiary sam w sobie, stwierdza Dubarle, potrzebuje dla swojego pełnego rozwoju pewnych prawd i twierdzeń związanych z rzeczywistością ziemską, aby uwiarygodnić to, do czego wiara się odnosi<sup>41</sup>. Dojrzały chrześcijanin, korzystając właściwie z dorobku nauk szczegółowych, winien wyzbyć się wrażenia, jakoby cały wszechświat był całkowicie obcy wobec rzeczywistości związanej z wiarą. Przykład pogodzenia teorii ewolucji z nauką o stworzeniu i pochodzeniu duszy ludzkiej od Boga jest najlepszym dowodem, że jest to możliwe.

<sup>38</sup> Tamże, s. 32; por. D. Dubarle, *L'épreuve par l'incroyance scientifique*, „Vie intellectuelle”, 6(1976), s. 389-394.

<sup>39</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>40</sup> Tamże, s. 55.

<sup>41</sup> Tamże, s. 28.

#### 4. Duchowość nauki a duchowość religijna

Próba ukazania możliwych relacji między naukami szczegółowymi a wiarą zaprowadziła Dubarle do wprowadzenia pojęcia *duchowości nauki*, jako pojęcia analogicznego do duchowości religijnej.

Nauka, twierdzi nasz autor, nie może być zredukowana wyłącznie do poziomu logicznie zorganizowanych metod poznawczych, za pomocą których człowiek poznaje i organizuje otaczający go świat. Dla naszego autora jest ona również, a może przede wszystkim, przejawem życia duchowego człowieka<sup>42</sup>. Ten sam podmiot ludzki, zaangażowany w rozwój nauki i poznanie oparte na naukach szczegółowych, jest jednocześnie tym samym podmiotem, który jest w stanie dokonać analiz filozoficznych czy też zagłębić się w modlitwie. Zarówno analizy naukowe, jak i refleksja filozoficzna czy moralna, są przejawami życia duchowego człowieka. Dubarle zastanawia się, czy można więc mówić o jakiejś duchowości w nauce, skoro jest ona wyrazem życia ducha jednostki, jego niezwykłych możliwości. Jest to zadanie o tyle trudne, że pojęcie duchowości, w szerokim rozumieniu, oznacza „formę życia opartego na akceptacji sacrum jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka i jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie eschatycznej”<sup>43</sup>. W jakim sensie można więc mówić o duchowości nauki? Czy nauka prowadzi do Absolutu? Czy rzeczywiście jest oparta na akceptacji sacrum i wszystkich z nim związanych wartości?

Dubarle wychodzi z założenia, że aby mówić o duchowości, trzeba dokonać analizy dwóch podstawowych rzeczy: z jednej strony trzeba się przyjrzeć motywacjom, które kierują ludźmi nauki, z drugiej strony należy przeprowadzić analizę ich postaw duchowych w relacji do określonych sytuacji<sup>44</sup>.

W przypadku nauki główna motywacja jej działania tkwi w poszukiwaniu prawdy; pojęcia nauki nie można więc tylko sprowadzić do poziomu posiadania wiedzy, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, gdyż jest to nieustanny proces poszukiwania adekwatnego opisu istniejącej rzeczywistości. Świadomość ciągłego poszukiwania jest dla Dubarle’a pierwszą, najbardziej podstawową motywacją dla dojrzałego rozumienia nauki, jest

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 155.

<sup>43</sup> S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 330.

<sup>44</sup> Zob. D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 156.

też podstawą dla wszelkiej duchowości<sup>45</sup>. Człowiek odkrywa, że jego rozum nie może zamknąć się w sobie, ale jego zadaniem jest ciągle przekraczanie swoich ograniczeń w kierunku prawdy. Poszukiwanie, o którym mowa, jest poszukiwaniem autentycznie ludzkim, tzn. wykorzystującym najgłębsze pokłady istoty naszego człowieczeństwa, naszej zdolności do poznania abstrakcyjnego. Z tej też przyczyny człowiek, który pragnie zaangażować się na drodze poznania naukowego, staje przed konkretnymi wymaganiami: musi przejść odpowiednią formację intelektualną, która uzdolni go do podjęcia takich funkcji. Celem jest nie tylko poznanie określonych metod pracy badawczej, lecz także formacja jego ducha: dyscyplina pracy, umiłowanie prawdy itp. Nie można uprawiać nauki bez podstawowego dla niej elementu, jakim jest uczciwość wobec siebie, a przede wszystkim wobec prawdy<sup>46</sup>. Największymi wrogami nauki pozostają nadal fałsz, oszczerstwo i nieuczciwość w badaniach.

Jako inną cechę uprawiania nauki, będącą przejawem postawy duchowej, Dubarle wymienia możliwość nawiązywania relacji i więzów ludzkich między badaczami, i w konsekwencji między wspólnotą naukowców, i całą ludzkością<sup>47</sup>. W sposób szczególny zwraca również uwagę na „świadomość odpowiedzialności, która na nich ciąży (...) w stosunku do całej ludzkości”<sup>48</sup>.

Analiza samych postaw duchowych w życiu człowieka nauki wymaga przyjrzeniu się trzem podstawowym relacjom, które charakteryzują postawę badacza: relacji naukowca do przedmiotu badań, relacji do wspólnoty naukowców i wreszcie relacji tej wspólnoty do całej ludzkości.

W pierwszym przypadku, relacji naukowca do jego przedmiotu badań, konieczne są takie postawy, jak gotowość wolnego przyjęcia i akceptacji tego, co stanie się wynikiem jego procesu poznawczego. Duch ludzki winien przyjąć postawę całkowitego otwarcia, pozostając jednocześnie całkowicie samym sobą<sup>49</sup>. Innymi przejawami autentycznej „duchowości” naukowej są wola jasności i krytycznego podejścia do danych empirycznych.

W przypadku relacji do wspólnoty naukowców Dubarle uważa, że najważniejszą postawą duchową jest „wolność, która winna być zapewniona nie tylko samym badaniom, lecz jeszcze bardziej komunikacji

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 157.

<sup>46</sup> D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétien*, Paris 1953, s. 89-90.

<sup>47</sup> Zob. tenże, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 158-160.

<sup>48</sup> Tamże, s. 160.

<sup>49</sup> Tamże, s. 161.



prawdy, z braku której nie może mieć miejsca prawdziwa uniwersalizacja wiedzy<sup>50</sup>. Wszelkie przejawy braku komunikowalności prawdy, głównie z przyczyn politycznych, trzeba uznać za zaprzeczenie autentycznej postawy duchowej wspólnoty naukowej. Jest to przejaw małości i niedojrzałości.

Analizując ostatni aspekt duchowości nauki, Dubarle zwraca uwagę na odpowiedzialność wspólnoty naukowej, jako całości i poszczególnych jej członków wobec całej wspólnoty ludzkiej. Jest to o tyle zrozumiałe, że wyniki badań naukowych znajdują zastosowanie w konkretnych dziedzinach życia<sup>51</sup>. Z drugiej jednak strony postawa naukowca nie może się zacieśnić wyłącznie do poszukiwań w celu dokonania postępu technicznego, nic nie powinno zastąpić radości w poszukiwaniu prawdy dla niej samej; właśnie taka postawa jest istotna dla duchowości człowieka nauki<sup>52</sup>.

Pierwszą prawdą, którą akcentuje Dubarle przechodząc do zagadnienia duchowości w kontekście religijnym, jest fakt, że wiara w podmiocie wierzącym jest zasadą jedności ducha, która obejmuje swoim zakresem właściwie wszystkie przejawy aktywności człowieka: naukowe, filozoficzne, estetyczne, moralne. Ograniczenie wiary jedynie do relacji podmiotu do Absolutu, bez jakiegokolwiek wpływu na inne dziedziny życia ludzkiego, byłoby zaprzeczeniem tego czym wiara jest: relacją do osobo-wego Boga, który przemienia całego człowieka.

Podobnie jak w przypadku duchowości naukowej Dubarle również tu proponuje przyjrzenie się najpierw istotnym motywacjom duchowości religijnej, a dopiero potem jej charakterystycznym postawom.

Różnica między duchowością naukową a religijną widoczna jest już w samym punkcie wyjścia: nauka jest ciągłym procesem poszukiwania prawdy, natomiast wiara jest bardziej postawą przyłgnięcia do prawdy niż prostą postawą jej poszukiwania<sup>53</sup>. Oczywiście nie oznacza to, że poszukiwanie prawdy, jej głębszego zrozumienia, jest całkowicie wykreślone z wiary. Dubarle pragnie zaakcentować jedynie fakt, że przed poszukiwaniem, pogłębianiem, rozświetlaniem leży akt przyłgnięcia do niej, stanowiący w ten sposób podstawę dla jej przyszłego rozwoju. Cechą charakte-

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 163.

<sup>51</sup> Dubarle zwraca uwagę na pewne zagrożenia związane z tym faktem: nauka staje się coraz bardziej uzależniona od środków finansowych pochodzących z przemysłu, podobnie jak uzależniona jest od polityki i państwa. Nauka może być zagrożona w swojej wolności i godności poszukiwania prawdy dla niej samej. Zob. tamże, s. 165.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 164-165.

<sup>53</sup> Tamże, s. 167.

rystyczną tego przyłgnięcia jest fakt, że nie jest ono wynikiem procesu racjonalnej analizy i procesu badawczego z zastosowaniem wszystkich możliwych metod, jak to ma miejsce w przypadku badań naukowych, lecz rodzi się spontanicznie w duszy człowieka jako odpowiedź na proklamowaną prawdę. Nie jest wymagana długa formacja intelektualna, aby przyjąć do swego serca podstawowe prawdy wiary. Z tej też racji najważniejszą postawą duchową człowieka wierzącego jest postawa otwarcia się na słowo pochodzące od Boga, które przechodzi w przyłgnięcie sercem do tych prawd. Nie jest to możliwe, jeżeli człowiek nie wejdzie na drogę „posłuszeństwa ducha, która jest konieczna i staje się cechą najbardziej charakterystyczną dla duchowości wiary”<sup>54</sup>.

Drugą cechą istotną dla duchowości wiary jest związek człowieka wierzącego z Kościołem. W przypadku rzeczywistości nauki aspekt wspólnotowy duchowości polega na dzieleniu się swoimi odkryciami i wysiłkiem ich uniwersalizacji, natomiast Kościół ze swej strony posiada również, jak ją określa Dubarle, „władzę dogmatyczną”, polegającą na definiowaniu prawd naszej wiary. Autentyczna duchowość nie polega więc tylko na podporządkowaniu swego ducha Bogu, ale również Kościołowi<sup>55</sup>. Wagę tej relacji wobec rzeczywistości Kościoła uwypukla porównanie użyte przez naszego autora, że to podporządkowanie jest tak ważne jak uległość człowieka nauki wobec danych eksperymentalnych, których doświadcza w sposób bezpośredni<sup>56</sup>.

Po tych krótkich analizach istoty duchowości nauki i wiary Dubarle przechodzi do punktu, który go najbardziej interesuje: w jaki sposób człowiek o głębokiej wierze może być jednocześnie człowiekiem nauki? Czy te dwie strefy życia ludzkiego nie są sobie przeciwstawne? Jak wyglądają ich wzajemne relacje w tym samym podmiocie? Czy jest możliwe harmonijne połączenie duchowości nauki i wiary?

Dubarle zwraca uwagę, że wiara nie jest jedyną sferą ludzką, która poszukuje harmonii z postawą naukową. Podobnie ma się rzecz ze sztuką, filozofią, refleksją moralną. Nie można zredukować tych doświadczeń do interpretacji ściśle empirycznej, nauka nie może w żadnym przypadku stać się swego rodzaju „totalitaryzmem duchowym”<sup>57</sup>.

Podobnie duchowość religijna nie ma takiego prawa, aby zanegować naukę w imię ewentualnego zagrożenia dla wiary poprzez sprzeczność

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 171.

<sup>55</sup> Tamże, s. 172.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 177.

wyników badań naukowych z prawdami wiary. Postawa taka byłaby tylko znakiem małości człowieka wierzącego.

Dubarle proponuje raczej wzajemną komplementarność. Droga do takiego spojrzenia na wzajemne relacje prowadzi poprzez zwrócenie uwagi na odrębność tych dwóch rzeczywistości, które mają całkowicie różne przedmioty zainteresowań. Komplementarność polegałaby więc na tym, że wiara ze swej strony dążyłaby do tego, aby nauka realizowała swoją całkowitą autonomię, nauka z kolei mobilizowałaby wiarę do pogłębiania swojego odniesienia do rzeczywistości transcendentnej<sup>58</sup>. Chodzi o jasne odróżnienie przedmiotów zainteresowania wiary i nauk szczegółowych. Odróżnienie, które jest jednocześnie wzajemnym poszanowaniem. Optymizm nauki na rozwiązywanie wszystkich problemów ludzkich, winien zostać zastąpiony mądrością, która uzna, że odpowiedzi na niektóre pytania należy szukać w innych dziedzinach ludzkiej aktywności, jak filozofia czy religia. Podobnie wiara winna uważnie śledzić rozwój nauki jako niezwykłej manifestacji możliwości rozumu ludzkiego.

Można jednak mówić o pewnym paralelizmie w postawie duchowej człowieka wierzącego i człowieka nauki. Chodzi tu głównie o postawę otwartości i podporządkowania się wobec prawdy; z jednej strony jest to prawda o otaczającym nas świecie, z drugiej strony jest to prawda płynąca z objawienia. W obu jednak wypadkach człowiek winien ją pokornie przyjąć i zaakceptować.

Dubarle, mówiąc o duchowości wiary i nauki, sięga również do tematyki symbolu, starając się ukazać pewne podobieństwa, które zaczynają się rysować między symboliką religijną, zwłaszcza obecną w liturgii, a rolą symbolu w naukach szczegółowych<sup>59</sup>.

W przypadku nauki, która również posługuje się symbolami, można zauważyć przejście od definiowania symbolu wyłącznie jako wewnętrznego obrazu postrzeganej rzeczy do rozumienia go jako relacji podmiotu do pewnej rzeczywistości<sup>60</sup>. Dubarle posługuje się przykładem zaczerpniętym z dziedziny fizyki, według której nie można obecnie dokładnie zdefiniować, czym np. są atomy, określa się jedynie konieczne czynności potrzebne do ich obserwacji. W miejsce jasnego podania, czym są te obiekty, próbuje się wyrazić „postawy naszego umysłu w relacji do

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 178.

<sup>59</sup> Zob. D. Dubarle, *Symbolisme scientifique et symbolisme liturgique*, „La maison - Dieu”, 22(1950), s. 154-160.

<sup>60</sup> Tamże, s. 156.

nich<sup>61</sup>. Symbol staje się obiektywizującą projekcją relacji, która zachodzi między podmiotem a rzeczywistością.

Posługując się takim rozumieniem symbolu na terenie nauk szczegółowych, Dubarle stara się ukazać pewne zbliżenie, jakie nastąpiło na tym polu między naukami szczegółowymi a wiarą. Symbol stał się pośrednikiem dynamicznym między podmiotem a rzeczywistością, której nie jest w stanie dokładnie opisać i zdefiniować. W przypadku nauki rolę mediacji symbolicznej spełniają określone procesy badawcze, natomiast w przypadku religii funkcję taką realizuje np. liturgia, dzięki której podmiot, wykonując pewne czynności, wchodzi w relację z rzeczywistością, której nie można zredukować do samych materialnych gestów liturgicznych. Oczywiście różnica między symbolem i jego funkcją na terenie wiary i nauki jest kolosalna, nie można jej jedynie sprowadzić do różnych rzeczywistości, do których odnoszą się symbole: materialnej lub niematerialnej. Różnice tkwią w samym sposobie dochodzenia podmiotu do tego, czego nie jest w stanie bezpośrednio poznać. W przypadku nauki jest to proces naturalny, w przypadku wiary jest to dar łaski<sup>62</sup>. Dla naszego autora ważny jest jednak fakt rozpoznania symbolu jako drogi poznawczej, która jest jednocześnie przejawem jego duchowości.

Wymienione drogi poszukiwań relacji między wiarą a wiedzą są, zdaniem naszego autora, tylko szkicem „poszukiwania harmonii, gdzie chrześcijaństwo i ludzie dobrej woli, usiłują odtworzyć w sobie jedność dwóch światów, wiary i nauki, tak często sobie przeciwstawianych”<sup>63</sup>.

## Zakończenie

Podtrzymywanie konfliktu między wiarą a racjonalnością, może za wyjątkiem skrajnych ujęć związanych z mentalnością scjentyistyczną, należy już do przeszłości. Szuka się raczej takich form, w których ani wiara ani filozofia nie tracą swojej określonej specyfiki, ale potrafią ze sobą twórczo współpracować, chociaż zagrożen różnymi wypaczeniami na pewno jest wiele.

Wydaje się, że zagadnienie racjonalności i jej roli w stosunku do religii odgrywa istotną rolę. Racjonalność nie może być tylko mierzona koncepcją wypracowaną na gruncie nauk szczegółowych, przyrodniczych czy humanistycznych. Wiara także jest racjonalna i szuka motywów swojej

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 159-160.

<sup>63</sup> D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 181.

wiarygodności. Z jednej strony nasz wiek można nazwać wiekiem racjonalności, czego wymownym świadectwem jest ciągły rozwój naukowo-techniczny, jak też dynamiczne rozwijanie się dyscyplin humanistycznych. Z drugiej jednak strony budzą się głosy przekreślające rozum i skłaniające się ku irracjonalności i tajemniczości. Również prąd kulturowy, jakim jest postmodernizm, ciągle stawia pod znakiem zapytania zaufanie do zdolności poznawczych człowieka i możliwości poznania prawdy.

Jakie wnioski wyływają z powyższych refleksji? Z pewnością potrzeba badań interdyscyplinarnych związanych z samym człowiekiem, z jego zdolnością poznania świata i możliwości przyjęcia Objawienia. Konieczna jest również znajomość, chociaż częściowa, wyników nauk szczegółowych przez teologów i refleksji teologicznych przez naukowców. Ważnym elementem jest również odkrycie wymiaru „mądrościowego” poznania ludzkiego. Pojęcie „mądrości”, tak często występujące na kartach encykliki *Fides et ratio*, staje się swoistą receptą na wiele niepokojów związanych z racjonalnością. Oznacza bowiem takie przenikliwe widzenie świata w świetle rozumu i wiary, które zarówno broni przed absolutyzacją tendencji rozumu, w postaci scjentyzmu jak i przed próbami zagubienia się myślenia i ludzkiego działania w irracjonalności. Ponadto mądrość nie rezygnuje z przyjęcia światła pochodzącego z Objawienia, a w momencie przyjęcia Objawienia przez wiarę zaprasza rozum do refleksji nad jego treścią. Mądrość stanowi swoistą szansę dla całej współczesnej kultury.

Istnieją dwa autonomiczne porządki poznania: poznanie naukowe i poznanie poprzez wiarę, które prowadzą człowieka różnymi drogami do prawdy. Z tej też racji należy szanować autonomiczność dyscyplin naukowych, które są z nimi powiązane: nauki przyrodnicze, humanistyczne, teologiczne. Ale jednocześnie rysuje się jednak bardzo konkretna przestrzeń dialogu między nimi – jest nią antropologia osoby ludzkiej: człowieka poszukującego prawdy, piękna i dobra, przez to otwartego na tajemnicę, również Tajemnicę Boga Żywego.

## Résumé

L'article envisage un ensemble de questions relatives aux rapports de la science et de la religion. Comme fil conducteur des analyses on a choisi la pensée du père D. Dubarle, un philosophe français. Il propose quatre champs de la rencontre entre la science et la religion: les miracles, la création et l'évolution, la notion du mystère et la spiritualité scientifique et religieuses. La solution proposée comme conclusion de l'article, c'est la nécessité de découvrir la notion de la sagesse qui unifie les connaissances

à partir de la connaissance des principes suprêmes. Il n'a pas de sagesse sans engagement total de la personne, qui est un engagement au service de la vérité. Sans découvrir cette dimension de la raison, il serait difficile de trouver un espace de dialogue entre la religion et la science.

KS. JANUSZ BALICKI

## **ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGICZNO- SPOŁECZNE STANOWISKA KOŚCIOŁA WOBEC WSPÓŁCZESNYCH ZAGADNIĘĆ DEMOGRAFICZNYCH**

### **Wstęp**

Od wielu lat wspólnota międzynarodowa podejmuje próbę prowadzenia globalnej polityki ludnościowej, m.in. przez oenztetowskie konferencje ludnościowe odbywające się co dziesięć lat (Bukareszt – 1974, Meksyk – 1984, Kair – 1994). Stolica Apostolska (Watykan), mająca rangę Stałego Obserwatora przy ONZ, bierze czynny udział w tych konferencjach. Stanowisko Watykanu spotyka się jednak z ostrą krytyką nie tylko delegacji państw uczestniczących w konferencjach, ale także licznych przedstawicieli organizacji pozarządowych. Od pewnego czasu podnoszą się nawet głosy, aby „za działania utrudniające osiągnięcie konsensusu” pozbawić Stolicę Apostolską dotychczasowego statusu na konferencjach oenztetowskich. Warto więc przyjrzeć się bliżej stanowisku Kościoła i poddać analizie zasady antropologiczno-społeczne, którymi się kieruje. Zadaniem niniejszego artykułu będzie więc próba odpowiedzi na pytanie: Jaka koncepcja człowieka i społeczeństwa leży u podstaw stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec zagadnień ludnościowych?

Artykuł składa się z trzech części: pierwsza przedstawia ważniejsze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat współczesnych zagadnień demograficznych, część druga analizuje założenia antropologiczne leżące u podstaw stanowiska Kościoła wobec rozwiązywania kwestii ludnościowych, a trzecia - założenia społeczne.

## 1. Współczesne zagadnienia ludnościowe

W dniu 12 października 1999 r. ONZ obchodziła uroczyste narodzenie sześciomiliardowego obywatela. Był to raczej akt symboliczny (gdyż nikt nie jest w stanie podać dokładnie liczby mieszkańców ziemi), mający na celu uwrażliwienie opinii publicznej na problemy demograficzne. Wzrost ludności już od wielu lat niepokoi rządy państw i różnego rodzaju organizacje. Nasilenie tych niepokojów, związanych z groźbą przeludnienia, uwidoczniło się najbardziej w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych, i nie ustaje nawet teraz, gdy prognozy dotyczące przyszłości są już mniej alarmistyczne.

Papieska Rada do Spraw Rodziny w dokumencie „Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych” zaznacza, że Kościół chociaż zawsze uważał, iż zorganizowana kontrola urodzeń, bezpośrednio lub pośrednio posługująca się działaniami zmierzającymi do ograniczania liczby ludności, jest sprzeczna z rozwojem człowieka, to z wielką troską odnosi się do tak zwanego kryzysu ludnościowego. Stolica Apostolska śledzi zmiany demograficzne zarówno związane ze wzrostem ludnościowym notowanym w niektórych regionach, jak i ze spadkiem w innych okręgach. Autorzy dokumentu podkreślają, iż kolejni papieże w drugiej połowie XX w. energicznie podejmowali działania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i rozwoju społecznego, przyczyniając się tym samym do rozwiązywania negatywnych zjawisk społecznych, zwłaszcza ubóstwa i głodu u samych ich źródeł (40)<sup>1</sup>.

Już Sobór Watykański II rozważał nad rozwiązaniem problemów ludnościowych. W Konstytucji *Gaudium et spes* można przeczytać: Nader potrzebna okazuje się współpraca międzynarodowa w stosunku do tych ludów, które dziś dosyć często, obok wielu innych trudności, dotkliwie odczuwają także te, które spowodowane są szybkim przyrostem ludności. Potrzeba nagli, by drogą pełnej i wydatnej współpracy wszystkich, zwłaszcza narodów bogatszych, wypróbowano, w jaki sposób można by przysposobić i dostarczyć całej wspólnotie ludzkiej to, co jest konieczne do życia i odpowiedniego wykształcenia ludzi<sup>2</sup>. Papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* przyznaje iż: Nie można zaprzeczyć, że przyspieszony wzrost demograficzny zbyt często utrudnia problem rozwoju,

<sup>1</sup> *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, Papieska Rada ds. Rodziny, Watykan 25.03.1994 (KAI – Warszawa 1994), s. 36.

<sup>2</sup> *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym. Gaudium et spes*, 87.



gdyż liczba ludności wzrasta szybciej niż aktualnie dostępne zasoby, co zdaje się wytwarzać sytuację bez wyjścia<sup>3</sup>.

Również Jan Paweł II w *Familiaris consortio* nie neguje istnienia problemów demograficznych: Kościół jest z pewnością świadomy także wielorakich i złożonych problemów, które dzisiaj w wielu krajach wywierają wpływ na małżonków, gdy chodzi o ich zadania związane z odpowiedzialnym przekazywaniem życia. Zna także poważny problem wzrostu demograficznego, tak jak się on zarysowuje w różnych częściach świata, łącznie z implikacjami moralnymi, jakie w sobie zawiera<sup>4</sup>. Zauważa przy tym, że przemiany demograficzne przebiegają odmiennie w różnych częściach świata: w krajach bogatych i rozwiniętych obserwujemy niepokojący spadek, czasem bardzo gwałtowny, liczby urodzin; kraje ubogie natomiast mają na ogół wysoki wskaźnik przyrostu ludności, co stwarza trudne do rozwiązania problemy w kontekście powolniejszego rozwoju gospodarczego i społecznego czy wręcz głębokiego zacofania<sup>5</sup>.

Pomimo tych pełnych troski wypowiedzi Kościoła podczas każdej konferencji oenzykowskiej poświęconej zagadnieniom ludnościowym dochodzi do ostrej konfrontacji delegacji Stolicy Apostolskiej z przedstawicielami państw uprzemysłowionych<sup>6</sup>. Dlaczego tak się dzieje? Co jest powodem tak wielkiej rozbieżności między stanowiskiem Kościoła a stanowiskiem większości państw rozwiniętych w kwestii polityki ludnościowej?

Wiele sporów wywołują włączone do polityki ludnościowej takie zagadnienia, jak równość płci, prawa seksualne, tzw. prawa reprodukcyjne, prawa dzieci (w kontekście ograniczania praw rodzicielskich do ingerencji w życie seksualne dzieci przed osiągnięciem pełnoletności) itp. Jednak ostatecznie u podstaw kontrowersji leżą różne koncepcje człowieka, a w związku z tym różne sposoby rozwiązywania problemów demograficznych w świecie.

---

<sup>3</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, 37.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 31.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. Evangelium vitae*, 16.

<sup>6</sup> Zob. R.Cliquet, K.Thienpont, *Population and Development. A Message from the Cairo Conference*, Dordrecht, Boston, London 1995, s. 132-136.

## 2. Założenia antropologiczne stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec kwestii ludnościowych

Już papież Jan XXIII wypowiadając się na temat problemów demograficznych i społecznych w encyklice *Mater et magistra* w 1961 r., stwierdził, że nie mogą być one rozwiązywane za pomocą środków niegodnych człowieka, takich które wywodzą się z materialistycznej koncepcji człowieka i życia<sup>7</sup>, zawężającej osobę ludzką do świata doczesnego.

Kościół przeciwstawia temu koncepcję religijną, która widzi człowieka w odniesieniu do swego Stwórcy. Koncepcja ta jest oparta na biblijnym opisie stworzenia człowieka bezpośrednio przez Boga, na prawdzie o człowieku objawionej w nauce i życiu Jezusa Chrystusa, szczególnie w Jego zbawczej śmierci. Przyjęta przez Kościół antropologia tomistyczna ukazuje naczelną rolę człowieka w ramach całego stworzenia jako istoty cielesno-duchowej. Jest oczywiste, że taka koncepcja człowieka kształtuje podejście Kościoła do problemów ludnościowych.

Dwadzieścia lat po ogłoszeniu powyższego dokumentu Jan Paweł II zwraca uwagę na trudności, z jakimi musi się borykać współczesny Kościół w wypełnianiu swej misji ewangelizacyjnej. W *Familiaris consortio* mówi, że nauczanie Kościoła odbywa się dzisiaj w takiej sytuacji społecznej i kulturowej, która utrudnia jego zrozumienie, a zarazem sprawia, iż jest dowodem na to, jak bardzo jest potrzebne i niezastąpione<sup>8</sup>.

W tym samym dokumencie papież wskazuje na demograficzne konsekwencje laicyzacji. Mówi, że osłabienie religijności powoduje niemożność odpowiedzi na podstawowe pytania związane z sensem ludzkiej egzystencji: Skoro pojawiają się pytania, czy warto żyć, czy też nie lepiej byłoby w ogóle się nie narodzić; (... ) czy godzi się powoływać innych do życia, skoro być może będą oni złorzeczyć, że wypadło im istnieć w okrutnym świecie, którego grozy nie można nawet przewidzieć<sup>9</sup> - te wątpliwości mają wpływ na decyzje prokreacyjne.

Również konsekwencją odejścia od religijnej koncepcji człowieka jest zniewolenie mentalnością konsumpcyjną i całkowite pochłonięcie zabiegami o ciągłe zwiększanie dóbr materialnych, co prowadzi do tego, że jednostki nie rozumieją już duchowego bogactwa nowego życia ludzkiego

<sup>7</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, 7-9.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 30.

<sup>9</sup> Tamże.

i odrzucają je. Jako przykład podaje „paniczny strach”, wywodzący się ze studiów ekologów i futurologów nad demografią<sup>10</sup>.

Jan Paweł II widzi w laicyzacji także przyczynę rozwijania się mentalności przeciwnej życiu (anti-life mentality) oraz zbytniego wyolbrzymiania niebezpieczeństwa przyrostu demograficznego dla jakości życia. Natomiast religijna wizja człowieka powoduje, że Kościół traktuje z całym szacunkiem każde życie ludzkie, nawet słabe i cierpiące, jako wspa-  
niały dar dobroci Bożej<sup>11</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* zwraca uwagę na wyjątkową pozycję człowieka w świecie, uwidocznioną w pierwszym orędziu Stwórcy skierowanym do człowieka, który dostał ziemię, by czynił ją sobie „poddaną”. Mówi, że to pierwotne wezwanie zostało potwierdzone w Tajemnicy Odkupienia przez Chrystusa. Istotny sens tego „panowania” człowieka w świecie widzialnym przejawia się w pierwszeństwie etyki przed techniką, w prymacie osoby w stosunku do rzeczy i w pierwszeństwie ducha wobec materii<sup>12</sup>.

W *Familiaris consortio* Ojciec Święty mówi o współczesnym znaczeniu refleksji teologicznej, ponieważ wątpliwości lub błędy dotyczące dziedziny małżeństwa lub rodziny powodują poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak już często niejasnej i pełnej sprzeczności<sup>13</sup>. Dlatego udział teologów w wyjaśnianiu i pogłębianiu tej nauki ma ogromną wartość i jest szczególnie cenną posługą wobec rodziny i ludzkości<sup>14</sup>.

Poparciem powyższych twierdzeń mogą być spostrzeżenia Giuseppe De Rita, prezydenta Włoskiej Rady ds. Ekonomii i Pracy (The Italian Council of Economy and Work) dotyczące podstaw kryzysu demograficznego społeczeństw rozwiniętych. Jego zdaniem przyczyny spadku urodzeń w krajach rozwiniętych mają naturę bardziej antropologiczną niż socjalną. Występuje obecnie tendencja do używania życia bez myślenia o przyszłości. Może dużą rolę odgrywa też strach przed tym, że nasze dzieci nie będą się mogły cieszyć tak dobrymi warunkami życia, jak my możemy. Następuje proces sekularyzacji, który podważa wiarę w lepszą przyszłość. Społeczeństwo konsumpcyjne woli oprzeć się na tym, co ma obecnie i korzystać z tego, zamiast troszczyć się o dzieci. Pierwszy raz się zdarza, że lic-

---

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, 31.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, 16.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 31.

<sup>14</sup> Tamże.

ba ludności Europy maleje nie z powodu chorób epidemicznych, jak to było w przeszłości. Pojawia się jednak choroba kultury. Żyjemy w pewnego rodzaju nieświadomej samodestrukcji – braku pragnienia rozwoju<sup>15</sup>.

### 3. Założenia społeczne stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec kwestii ludnościowych

Według Stolicy Apostolskiej – jak wyżej stwierdzono – sekularyzacja społeczeństw rozwiniętych, a w następstwie tego odchodzenie od antropologii chrześcijańskiej, leży z jednej strony u podstaw kryzysu demograficznego tych społeczeństw, co prowadzić może do ich obumierania, z drugiej jest powodem egoistycznej i nieuczciwej relacji państw rozwiniętych do rozwijających się. Prawdopodobnie tę podkreśla wyraźnie Jan Paweł II, kiedy mówi: Nie chodzi tu tylko o abstrakcyjną odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, ale o cały dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynań życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych<sup>16</sup>.

Zdaniem papieża to właśnie materialistyczna koncepcja człowieka powoduje, że wobec problemu przeludnienia krajów ubogich społeczność międzynarodowa nie podejmuje odpowiednich działań na skalę globalną – nie prowadzi właściwej polityki rodzinnej i społecznej, nie opracowuje programów zmierzających do postępu kulturowego i do sprawiedliwego podziału dóbr, natomiast stosuje różne formy polityki antynatalistycznej. Zalicza do nich papież antykoncepcję, sterylizację i aborcję, i uważa je za środki, które stanowią silną pokusę w sytuacji „eksplozji demograficznej”<sup>17</sup>.

Motywy kontroli urodzeń, propagowanej przez kraje uprzemysłowione w krajach rozwijających się, Jan Paweł II porównuje do działania faraona w starożytnym Egipcie, przerażonego stale rosnącą liczebnością Izraela (por. Wj 1,7-22). W ten sam sposób postępuje i dziś wielu moźnych tego świata. Oni także są przerażeni obecnym tempem przyrostu ludności i obawiają się, że narody najbardziej płodne i najuboższe stanowią zagrożenie dla dobrobytu i bezpieczeństwa ich krajów. W konsekwencji, zamiast podjąć próbę rozwiązania tych poważnych problemów w duchu poszanowania godności osób i rodzin oraz nienaruszalnego prawa każdego

<sup>15</sup> ZE00020302 (ZENIT News Agency, 3.02.2000).

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, 16.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 16.

człowieka do życia, wolą propagować albo narzucać wszelkimi środkami na skalę masową politykę planowania urodzin. Nawet wówczas, gdy proponują pomoc gospodarczą, uzależniają ją wbrew sprawiedliwości od akceptacji polityki antynatalistycznej<sup>18</sup>.

Już wiele lat wcześniej papież Paweł VI w przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w 1965 r., odwołując się do tezy o nienaruszalności ludzkiego życia, rozpatrywał możliwości społecznego rozwiązywania problemów demograficznych. Powiedział tam, że skoro życie ludzkie jest święte, to nikt nie może się ośmielić podnosić nań rękę. Pouczał też, że szczególnie w instytucji takiej jak ONZ życie ludzkie, nawet wobec wielkiego problemu przyrostu naturalnego, powinno być szanowane i chronione. Wypowiedział też słowa, które zawierają odniesienie do podstawowej prawdy o prawie każdego człowieka do życia i korzystania ze wspólnych dóbr i zasobów naturalnych: Waszym zadaniem jest czynić tak, by chleb był wystarczająco obfity na stole ludzkości, nie zaś sprzyjać (wspierać) sztucznej kontroli urodzeń; byłaby ona nieracjonalna w celu zmniejszenia liczby współbiedniaków na uczcie życia<sup>19</sup>.

W encyklice *Populorum progressio* Paweł VI ostrzega z kolei, że rządy państw biednych, chcąc za wszelką cenę rozwiązać swe problemy ekonomiczne i społeczne, mogą łatwo ulec pokusie zmniejszania przyrostu urodzin, i to z zastosowaniem najbardziej radykalnych środków. Papież przyznaje prawo władzom publicznym do ingerencji w sprawy ludnościowe (udzielając obywatelom odpowiednich pouczeń i podejmując stosowne decyzje), ale zastrzega, że musi być ono zgodne z nakazami prawa moralnego i powinno szanować wolność małżonków. Podkreśla, że naruszanie niezaprzecznego prawa do małżeństwa i prokreacji jest całkowicie sprzeczne z godnością osoby ludzkiej. Niemniej jednak rodzice, chociaż sami decydują o liczbie dzieci, powinni się kierować poczuciem odpowiedzialności wobec Boga, siebie samych i społeczeństwa<sup>20</sup>. Jak więc widać, taka koncepcja odpowiedzialnego rodzicielstwa jest daleka od popularnego obecnie indywidualizmu.

W *Humanae vitae* Paweł VI jeszcze dokładniej wyjaśnia znaczenie odpowiedzialnego rodzicielstwa: Biorąc najpierw pod uwagę procesy biologiczne, odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji; rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby

---

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Paweł VI, *Przemówienie do Zgromadzenia ONZ*, 4.10.1965, cyt. za *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, dz. cyt., s. 38.

<sup>20</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, 37.

ludzkiej. Następnie, gdy chodzi o wrodzone popędy i namiętności, to odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania ich przez rozum i wolę. Jeżeli zaś z kolei uwzględnimy warunki fizyczne, ekonomiczne, psychologiczne i społeczne, należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkoduszością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa albo też, z ważnych przyczyn i w poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony unikać zrodzenia dalszego dziecka<sup>21</sup>.

Jak widać Kościół nie nakazuje swoim wyznawcom posiadania dzieci w sposób nieodpowiedzialny. Trudno się więc zgodzić ze stwierdzeniem polskiego autora, który uważa, że negatywne stanowisko Watykanu w sprawie regulacji poczęć utrudnia i spowolnia proces takiego przyrostu naturalnego, by liczba ludności świata mogła się jak najszybciej ustabilizować. W myśl zaleceń Watykanu ludzkość w roku 3000 liczyłaby ponad 131 tysięcy bilionów osób<sup>22</sup>.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX w. charakteryzują się wzrostem lęku przed przeludnieniem świata. W wyniku tego procesu państwa bogate dochodzą do wniosku, że stabilizacja liczby ludności świata jest nieodzownym warunkiem i instrumentem rozwoju społecznego. W tym celu podjęto na płaszczyźnie międzynarodowej działania na rzecz ograniczenia liczby urodzeń. Dlatego też Paweł VI, przemawiając 9 listopada 1974 r. do uczestników światowej Konferencji Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), ostro skrytykował nierozsądne i jednostronne akcje przeciwko przyrostowi demograficznemu. Oświadczył, że: Nie dopuszczalne jest, by ci, którzy kontrolują dobra i zasoby ludzkości, starali się rozwiązać problem głodu zakazując ubogim rodzic się albo pozwalając umierać z głodu dzieciom, których rodzice nie mieszczą się w ramach teoretycznych planów zbudowanych na czystych hipotezach dotyczących przyszłości ludzkości. Niegdyś, w przeszłości, która jak mamy nadzieję minęła, narody prowadziły wojnę, aby zawładnąć bogactwami swych sąsiadów. Czyż jednak nie jest nową formą wojny narzucanie narodom ograniczającej polityki demograficznej, aby nie domagały się swego słusznego udziału w dobrach ziemi?<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Paweł VI, *Humanae vitae*, 10.

<sup>22</sup> S. Albinowski, *Bogactwo i nędza narodów. Studia o gospodarce światowej u progu XXI wieku*, Warszawa 1996, s. 97.

<sup>23</sup> Cyt. za: *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, dz. cyt., s. 41.

Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, że w krajach tak zwanego Trzeciego Świata rodziny nie mają podstawowych środków do życia, takich jak pożywienie, praca, mieszkanie, lekarstwa, często brakuje im też najbardziej elementarnych swobód. Podkreśla jednocześnie, że w krajach bogatszych nadmierny dobrobyt i nastawienie konsumpcyjne, paradoksalnie połączone z pewnym lękiem i niepewnością co do przyszłości, odbierają małżonkom wielkoduszność i odwagę do przekazywania życia nowym istotom ludzkim: w ten sposób życie bywa często pojmowane nie jako błogosławieństwo, lecz jako niebezpieczeństwo, przed którym należy się bronić<sup>24</sup>.

Jak wspomniano wyżej, Kościół stoi na stanowisku pełnego poszanowania suwerenności rodziny w podejmowaniu decyzji prokreacyjnych. Obecnie naruszanie tej suwerenności dotyczy skłaniania do ograniczenia liczby potomstwa. Jan Paweł II, podobnie jak jego poprzednicy, ostro potępia tego rodzaju ingerencje władz w wolność małżonków. Piętnuje także wywieranie nacisków gospodarczych na państwa biedne, uważa za nieetyczne uzależnianie pomocy na rzecz rozwoju od przyjęcia programów antykoncepcji, sterylizacji czy spędzania płodu<sup>25</sup>.

Z nauką papieża na temat wolności decyzji prokreacyjnych harmonizuje wypowiedź laureata nagrody Nobla, ekonomisty Arymateya'a Sena, który w artykule *Population: Delusion and Reality* (Zaludnienie: Fikcja i rzeczywistość), poświęconym w całości zagadnieniu relacji ubóstwa i przyrostu naturalnego, krytykuje opcję (nazywa ją neomaltuzjańską), polegającą na próbie redukcji ubóstwa poprzez zmniejszanie przyrostu ludzi w krajach biednych. Taka filozofia - mówi on polemizując, z jego zdaniem, katastroficzną wizją Konferencji Ludnościowej w Kairze w 1994 r. - powoduje tendencje do traktowania ludzi nie jako istoty rozumne, zdolne rozwiązać wspólny problem, ale jako istoty działające pod wpływem impulsów i jako niekontrolowane źródło wielkiego zagrożenia dla ludzkości<sup>26</sup>.

Jan Paweł II w *Familiaris consortio* dokonuje też oceny sytuacji współczesnej rodziny. Zwraca uwagę na jej aspekty zarówno pozytywne, jak i negatywne. Mówi, że z jednej strony ma się bowiem do czynienia z żywszym poczuciem wolności osobistej, z większą dbałością o jakość stosunków międzypersonalnych w małżeństwie, podnoszenie godności kobiety, odpowiedzialne rodzicielstwo, wychowanie dzieci, z drugiej jednak

---

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 6.

<sup>25</sup> Tamże, 30.

<sup>26</sup> A.Sen, *Population: Delusion and Reality*, w: *The Nine Lives of Population Control*, ed. by M.Cromartie, Washington D.C. 1995, s. 101.

strony zarysowują się niepokojące objawy degradacji niektórych podstawowych wartości. Wśród nich wymienia papież błędne pojmowanie w teorii i realizowane w praktyce niezależności małżonków we wzajemnych odniesieniach, podważanie autorytetu rodziców, trudności w przekazywaniu wartości moralnych, stale wzrastającą liczbę rozwodów, przerywania ciąży i utrwalanie się mentalności przeciwnej poczęciu nowego życia. U korzeni tych negatywnych objawów leży często niewłaściwe pojęcie i przeżywanie wolności rozumianej nie jako zdolność do realizowania prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nierzadko przeciwko innym<sup>27</sup>.

Sposób podejścia do zdiagnozowanej powyżej sytuacji współczesnej rodziny doprowadzał do ostrych sporów między Stolicą Apostolską a państwami uprzemysłowionymi w czasie konferencji oenztetowskich. Arcybiskup Renato R. Martino, stały obserwator Stolicy Apostolskiej przy ONZ w Nowym Jorku, przewodniczący delegacji Stolicy Apostolskiej w Kairze, stwierdza w swym przemówieniu z 7 września 1994 r.: Jedną z podstawowych przyczyn zaniepokojenia Stolicy Apostolskiej, związanego z projektem dokumentu końcowego, jest fakt, że opisując zachowania, które sami autorzy tekstu uważają za „wysoce ryzykowne” lub niepożądane, zbyt często dokument ogranicza się do sugestii, w jaki sposób można zmniejszać albo kontrolować „zagrożenia”, natomiast nie formułuje propozycji zmiany tych zachowań u samych korzeni<sup>28</sup>.

Te „korzenie” to indywidualistyczna koncepcja etyki seksualnej, ludzkiej płciowości, rodziny i małżeństwa. Dokument kairski dostrzega niebezpieczeństwa wiszące nad współczesną rodziną, nie jest jednak w stanie postulować skutecznych metod przeciwdziałania im, gdyż krępują go wspomniane wyżej założenia. Dokument w obecnym kształcie ma charakter wybitnie indywidualistyczny i jako taki nie docenia w pełni prawdziwej natury ludzkiej płciowości<sup>29</sup>.

Także według arcybiskupa dokument kairski, w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów z Bukaresztu i Meksyku, uznaje aborcję za element polityki ludnościowej, a nawet za element podstawowej opieki medycznej, choć uważa zarazem, że aborcja nie powinna być propagowana jako środek planowania rodziny i zaleca rządowi poszukiwanie innych rozwiązań. Rozdziały siódmy i ósmy dokumentu kairskiego zawierają też

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 6.

<sup>28</sup> *Zastrzeżenia Stolicy Apostolskiej*, dz. cyt. „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 11(1994), s. 45, 47-48.

<sup>29</sup> Tamże.



pewne stwierdzenia, które można interpretować jako akceptację pozamałżeńskiej aktywności seksualnej, zwłaszcza wśród młodzieży. Zdają się one sugerować, że aborcja należy do dziedziny podstawowej opieki medycznej jako jedna z wielu metod do wyboru. Pojęcie „pary i jednostki” jest wymownym świadectwem cechującej go indywidualistycznej wizji płciowości, która nie poświęca należytej uwagi aspektom stosownym dla relacji małżeńskiej, takim jak wzajemna miłość i wspólne podejmowanie decyzji<sup>30</sup>.

Przeszło pięć lat później arcybiskup Tauran powiedział, nawiązując do konferencji w Kairze, że w odniesieniu do obrony życia ludzkiego, klimat kulturowy w tym czasie był zdominowany przez dwa fakty: po pierwsze, przez apokaliptyczne przewidywanie gwałtownego wzrostu populacji zagrażającego wyczerpaniem zasobów naturalnych naszej planety, po drugie, przez radykalną ideologię feministyczną domagającą się, by kobiety miały całkowitą kontrolę nad swoim ciałem, włącznie z prawem do odebrania życia nienarodzonym dzieciom<sup>31</sup>.

## Podsumowanie

Powyższa analiza jest podstawą do twierdzenia, że kontrowersje w podejściu do spraw ludnościowych Stolicy Apostolskiej i państw rozwiniętych wynikają z różnych odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?, czyli z różnych koncepcji człowieka i społeczeństwa. Stolica Apostolska, jak widzieliśmy, nie neguje istnienia poważnych problemów ludnościowych związanych z dużym przyrostem naturalnym, jedynie konsekwentnie domaga się, aby pamiętano, że chodzi tu o człowieka, istotę wielkiej godności, a nie o bezosobowe liczby obrazujące bliżej nieokreśloną ludność (zgodnie z wypowiedzią pewnej osoby z Azji: Kobiety mają dzieci a nie populację<sup>32</sup>). Człowiek w antropologii chrześcijańskiej to istota cielesno-duchowa, zajmująca centralne miejsce wśród innych stworzeń. Chrześcijańskie przekonanie o godności osoby ludzkiej, wynikające z wiary w stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także z jego zbawienia przez Chrystusa, zostało zracjonalizowane w nauce św. Tomasza z Akwinu na temat człowieka. Godność człowieka wynika z faktu, że jest on istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą.

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> ZE00021108 (ZENIT News Agency, Daily Dispatch - February 12, 2000).

<sup>32</sup> *Caring for the Future*, dz. cyt., s. 15.

Zgodnie z powyższymi założeniami o godności osoby ludzkiej: (1) sprzeczne są - według Jana Pawła II - wszelkie działania wprowadzające różnice w traktowaniu istoty ludzkiej zależnie od wieku, płci, religii czy przynależności narodowej. Ta godność i wartość człowieka mają charakter bezwarunkowy i niezbywalny. (2) Życie ludzkie od poczęcia aż do naturalnej śmierci jest święte. Niedopuszczalne są więc jakiegokolwiek programy, nawet te, które w imię wzniosłych racji dopuszczają stosowanie aborcji czy eutanazji. (3) Prawa człowieka są przyrodzone i transcendentne w stosunku do każdego porządku prawnego (konstytucyjnego). Czyli ani prawa międzynarodowe, ani krajowe nie mogą być sprzeczne z podstawowymi prawami człowieka. (4) Podstawowa jedność rodzaju ludzkiego domaga się sprawiedliwych i uczciwych relacji między krajami bogatymi i biednymi. Nie można zwłaszcza narzucać krajom biednym programów kontroli urodzeń, podyktowanych obawą przed naruszeniem równowagi ludnościowej między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się<sup>33</sup>.

### Summary

The above analysis constitutes the basis for believing that controversies around population issues between the Apostolic See and developed countries arise from different answers to the question who a man is, and from different concepts of humanity and society. The Apostolic See, as we have noticed, does not negate the existence of serious population problems connected with high natural increase. It only consequently demands to remember that we talk about a human person, a being of great dignity and not about impersonal numbers presenting unspecified population (according to a statement of a certain person from Asia: Women have children and not a population). A human person in a Christian anthropology is a creature with a body and soul, having a central place among other creatures and of eternal destination. Christian belief in the dignity of human person, resulting from faith in the creation of human being and likeness to God as well as from his salvation by Jesus Christ, was rationalized in the teaching of St. Thomas on human person. The dignity of human person is based on the fact that this person is endowed with mind and free will.

---

<sup>33</sup> *Message of His Holiness Pope John Paul II to Mrs. Nafis Sadik, Secretary General of the 1994 International Conference on Population and Development and Executive Director of the United Nations Population Fund, Vatican, 18 March 1994, w: Serving the Human Family. The Holy See at the Major United Nation Conferences, New York City 1997, s. 192.*

According to the above mentioned assumptions about the dignity of human person: (1) it is contradictory - in John Paul II's opinion - to introduce any activities that discriminate a human person on the basis of age, sex, religion or nationality. Human dignity and value is unconditioned and inalienable. (2) Human life from conception to natural death is sacred. It is inadmissible to carry out any programs which even for higher reasons allow for abortion or euthanasia. (3) Human rights are inborn and transcendent in relation to any legal order (constitutional). Neither international rights nor national ones may be in contradiction to basic human rights. (4) The basic unity of human species requires everyone to have access to the process of building a community, which is free from injustice and dishonesty and which protects common good. We cannot tolerate dishonesty and injustice in relations between poor and rich countries. And we cannot tolerate the situation when poor countries are forced to implement population control programs because of fears to violate the population balance between developed and developing countries.



KS. TADEUSZ BALICKI

## **POWOŁANIE SAMODZIELNEJ JEDNOSTKI KOŚCIELNEJ NA TERENIE WOLNEGO MIASTA GDAŃSKA**

Bieżący rok jubileuszu dwutysiąclecia chrześcijaństwa jest szczególną okazją do szukania śladów życia religijnego na terenach grodu nad Motławą. Poszukiwania te należy zlokalizować w okolicy Wielkiej Nocy 997 roku, kiedy przybył tu św. Wojciech, udzielając mieszkańcom tej zamężnej już wówczas fortyfikacji chrztu św.

Gdańsk w swoich tysiącletnich dziejach zasłynął jako gród bardzo bogaty i wpływowy: zamożnością swoich mieszkańców oraz szczególnym zmysłem politycznym, pozwalającym temu miastu hanzeatyckiemu zachować suwerenność w stosunku do Królestwa Polsko-Litewskiego, z którym stanowił nieodłączną symbiozę, aż do drugiego rozbioru Polski.

Pomimo tak bogatej historii Gdańsk nigdy nie był stolicą biskupią, ani też nie odegrał większej roli w życiu religijnym minionych wieków. Przyczyny tego stanu rzeczy można by było doszukiwać się m.in. w ogromnym wpływie reformacji na życie religijne oraz kulturalne ówczesnych zamożnych i wpływowych mieszkańców tego miasta. Ten stan uległ zmianie dopiero z chwilą powołania do istnienia „dziecka traktatu wersalskiego” Wolnego Miasta Gdańska.

Niniejszy artykuł będzie miał na celu dać krótki rys historyczny powstania idei utworzenia administracji apostołskiej, a z czasem diecezji z siedzibą w tym „szczególnym grodzie”, oraz przybliżyć osobę pierwszego administratora i biskupa Gdańska - ks. Edwarda O'Rourke.

### **1. Powołanie administracji apostołskiej w Gdańsku**

Gdańsk, stare hanzeatyckie miasto, należał w czasach „polskich” do archidiakonatu pomorskiego z siedzibą we Włocławku. Po drugim rozbio-

rze Polski Gdańsk dostał się pod panowanie Prus. W tym czasie został powołany prowizoryczny zarząd kościelny, na czele którego stanął proboszcz Królewskiej Kaplicy w Gdańsku, ks. kanonik Rosollkiewicz; był on ostatnim oficjałem archidiaconatu pomorskiego. Opisana sytuacja trwała do 1821 roku, kiedy to ukazała się bulla *De salute animarum*<sup>1</sup>, której wykonanie zlecono opatowi oliwskiemu. Bulla wyznaczała granice nowo utworzonej diecezji chełmińskiej i warmińskiej<sup>2</sup>. Gdańsk został przyłączony do diecezji chełmińskiej; dotychczas należał, zgodnie z postanowieniem bulli papieża Eugeniusza III z 1148 roku, do diecezji kujawskiej, czyli włocławskiej.

Do diecezji chełmińskiej należały według bulli *De salute animarum*: stara diecezja chełmińska, archidiaconat pomorski, archidiaconat kamieński (dekanaty: Kamień, Człuchów i Tuchola, należące dotychczas do Gniezna), część niegdyś istniejącej diecezji Pomeranii - Nidzica, Działdowo, Ostróda. Część północna diecezji została przydzielona wraz z Elblągiem, Malborkiem, Sztumem oraz Kwidzynem do diecezji warmińskiej.

Z chwilą utworzenia w 1919 roku, na mocy artykułu 102 traktatu wersalskiego, Wolnego Miasta Gdańska, obejmującego teren blisko dwu tysięcy kilometrów kwadratowych<sup>3</sup>, w jego skład weszły tereny, które pod

<sup>1</sup> Bulla nosi datę z 16.07.1821 r.

<sup>2</sup> B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 20(1970), s. 355-356. S. Wilk podaje, że faktycznie bulla została wykonana dopiero w 1833 r. Zob. S. Wilk, *Archidiecezja gnieźnieńska w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1987, s. 51.

<sup>3</sup> Por. F. Marszałek, *Prawa Polski w Wolnym Mieście Gdańsku*, Gdańsk 1925. Wolne Miasto Gdańsk zostało powołane do życia 15.11.1920 r., licząc 1893 km<sup>2</sup> (bez wliczenia powierzchni wód portowych). Wytyczaniem granic zajęła się specjalna komisja, złożona z 3 członków – artykuł 101 (por. S. Dziewulski, *Ludność Wolnego Miasta Gdańska*, „Ekonomista”, 1924 nr 3, s. 52). Pod względem administracyjnym obszar Wolnego Miasta Gdańska podzielony był na 5 jednostek administracyjnych: okręg Gdańsk; okrąg Sopot; powiat wiejski – Gdańskie Wyzyny (Danzinger H'ohe); powiat wiejski – Gdańsk Niziny (Danzinger Niederung); powiat wiejski – Gdańskie Wielkie Żuławy (Danzinger Grosses Werder). Na terenie Wolnego Miasta znalazły się 4 miasta: Gdańsk, Sopot, Nowy Dwór i Nowy Staw, 258 gmin wiejskich oraz 2 okręgi zarządu leśnego (por. N. Kreutzburg, *Atlas der Freien Stadt Danzig*, Danzig 1936, s. Inn.). Wolne Miasto Gdańsk miało swoją walutę – guldena (por. M. Gumowski, M. Pelczar, *Pieniądz gdański*, Gdańsk 1960, s. 32. Godłem Wolnego Miasta Gdańska były dwa srebrne krzyże, ustawione jeden nad drugim na czerwonej tarczy, nad którymi unosi się złota korona (por. Konstytucja Wolnego Miasta Gdańska, w: *Zbiór dokumentów urzędowych dotyczących stosunku Wolnego*

względem kościelnym należały dotychczas do dwóch diecezji: warmińskiej i chełmińskiej<sup>4</sup>. Na terenie Wolnego Miasta Gdańskiego zamieszkało wówczas 365 740 osób, w tym katolików 119 470, czyli 32,7 %. W samym mieście Gdańsku mieszkało 194 993 mieszczan, w tej liczbie 76 237 katolików, czyli 39,1 %<sup>5</sup>. Stan ten odzwierciedla tabela nr 1.

Tabela 1. Procent katolików w Wolnym Mieście Gdańsku w 1919 roku<sup>6</sup>

LUDNOŚĆ	OGÓLEM	KATOLICY	PROCENT
Wolne Miasto Gdańsk	365 740	119 470	32,7
Gdańsk	194 993	76 237	39,1

Na ogólną liczbę 119 470 katolików, 106 341 podlegało biskupowi chełmińskiemu w Pelplinie, a 13 129 biskupowi warmińskiemu, rezydującemu we Fromborku<sup>7</sup>, co przedstawia tabela 2.

---

*Miasta Gdańska do Rzeczypospolitej Polskiej, cz. II, lata 1920-1924, Gdańsk 1924, art. 2.*

- <sup>4</sup> R. Stachnik, *Die katolische Kirche in Danzig*, Münster-Westfalen 1959, s. 142, *Die Apostolische Administratur Danzig*, St. Adalbertus, Kalender 1926, s. 71n.
- <sup>5</sup> W granicach Wolnego Miasta Gdańskiego znalazło się 36 parafii, z których 18 należało do diecezji chełmińskiej i tyle samo do diecezji warmińskiej (por. A. Drzycimski, *Polityczne tło powstania diecezji gdańskiej*, „Życie i Myśl”, 15(1975) nr 5, s. 14; W. Papenfuss, *Geschichte der katholischen Kirche in Danzig*, Danzig 1937, s. 32; R. Stachnik, dz. cyt., s. 130; F. Steffen, *Die Diözese Danzig, ihr erster Bischof Graf O'Rourke und ihre Kathedrale kirche zu Oliva*, Danzig 1926, s. 8.
- <sup>6</sup> Dane zestawione na podstawie: F. Steffen, dz. cyt., s. 8; R. Stachnik, dz. cyt., s. 142, W. Ciechorski, *Diecezja Gdańska. Wspomnienia w jej 50 - lecie 1925 - 1975*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej” (MDG), 1975 nr 7-8-9, s. 208.
- <sup>7</sup> F. Steffen, *Die Diözese Danzig - ihr erster Bischof Eduard Graf O'Rourke*, Danzig 1926, s. 8, R. Stachnik, *Die katolische...*, dz. cyt., s. 142; W. Ciechorski, dz. cyt., s. 208. Ks. prałat Stanisław Bogdanowicz w publikacji poświęconej pierwszemu biskupowi gdańskiemu Edwardowi O'Rourke podaje, „że zamieszkiwało w niej ponad 200 tys. katolików, 10 tys. Żydów oraz ok. 40 tys. przedstawicieli innych wyznań”, (por. S. Bogdanowicz, *Akta Edwarda + O'Rourke w Sankt Petersburgu*, Pelplin 1999, s. 10), co wyraźnie nie koresponduje z publikacjami ks. R. Stachnika, danymi zawartymi w Kalendarzu diecezjalnym z 1926 r. czy publikacjami ks. Władysława Ciechorskiego. W wymienionych publikacjach na 119 470 katolików żyjących w granicach administracji apostołskiej w Gdańsku było 246 270 przedstawicieli innych wyznań. Natomiast

Tabela 2. Procent katolików podlegających jurysdykcji biskupów chełmińskiego i warmińskiego<sup>8</sup>

OGÓLEM	119 470	100 %
Biskupowi chełmińskiemu w Pelplinie	106 341	89%
Biskupowi warmińskiemu we Fromborku	13 129	11%

Katolicy narodowości polskiej stanowili w Wolnym Mieście Gdańsku zdecydowaną mniejszość. Jednak dokładne podanie jej liczby jest i dzisiaj niemożliwe, o czy można się przekonać, zapoznając się z tabelą 3.

Tabela 3. Hipotetyczny procent katolików narodowości polskiej w stosunku do liczby katolików na terenie WM Gdańska, według:

Ks. F. Steffen <sup>9</sup>	12 000	10%
„Gazeta Gdańska” <sup>10</sup>	30 – 40 000	33%
Ks. W. Ciechorski <sup>11</sup>	25 000	21%

Wkrótce po utworzeniu Wolnego Miasta Gdańska rozpoczęły się nieporozumienia na tle dalszej przynależności diecezjalnej. Polacy - katolicy opowiadali się za przynależnością, jak dotychczas, do diecezji chełmińskiej<sup>12</sup>. Niemieccy katolicy natomiast stanowczo przeciwstawiali się dalszej swej zależności od biskupa chełmińskiego, rezydującego na terenie Polski, w Pelplinie. Opowiadali się więc za przyłączeniem ich do diecezji warmińskiej, zarządzanej przez biskupów niemieckich, rezydujących we

---

w samym mieście liczącym 194 993 mieszkańców było 76 237 katolików i 18 762 przedstawiciele innych wyznań.

<sup>8</sup> Na podstawie: F. Steffen, dz. cyt., s. 8; R. Stachnik, dz. cyt., s. 142, W. Ciechorski, dz. cyt., s. 208.

<sup>9</sup> F. Steffen, dz. cyt., s. 8.

<sup>10</sup> Por. W. Ciechorski, dz. cyt., s. 208

<sup>11</sup> Tamże, s. 208.

<sup>12</sup> Polacy pragnęli utrzymać dotychczasowe status quo. Rząd Polski oraz katolicy polscy w Wolnym Mieście wyrazili gotowość objęcia patronatu nad kościołami w Gdańsku, co miałyby historyczne uzasadnienie z czasów, kiedy miasto należało do archidiakonatu pomorskiego z diecezją we Włocławku, a patronat nad największym w Gdańsku kościołem p.w. NMP sprawował król Polski. Atutem strony polskiej były unormowania traktatu wersalskiego (art. 100 i 104 par. 5, por. W. Ciechorski, dz. cyt., s. 207-224).



Fromborku, czyli na terenie Niemiec. Życzenie to wyrażali na swych zebraniach i w lokalnej prasie<sup>13</sup>.

Posunięcia polskich władz administracyjnych uznano za zamach *na wiarę* i zwalczanie wszystkiego, co niemieckie. Twierdzono stanowczo, że stosunki kościelno-polityczne między katolikami, Niemcami a Polakami nigdy nie ulegną poprawie, jeśli Gdańsk pod względem administracyjno-kościelnym pozostanie w granicach diecezji chełmińskiej. Zanim zawarto pokój, przypieczętowany traktatem wersalskim, jeszcze znacznie wcześniej rozlegały się wołania katolików niemieckich w Gdańsku: *Los von Pelplin! - odłączyć się od Pelplina!*<sup>14</sup>.

Nie czekając na rozwiązanie przez zwycięskie mocarstwa spornej sprawy przynależności Gdańska katolicy niemieccy zwrócili się z petycją do rządu niemieckiego, by przedstawiciel Niemiec przy Watykanie zechciał interweniować w sprawie kościelnej przynależności Gdańska. Petycja zawierała prośbę, by Stolica Apostolska wyłączyła spod jurysdykcji biskupa chełmińskiego parafie istniejące na obszarze Gdańska i włączyła je do diecezji warmińskiej. Usiłowania niemieckich katolików odłączenia się od Pelplina z zamiarem *Anschlussu* - przyłączenia do diecezji warmińskiej, były inspirowane i podtrzymywane przez niemieckie duchowieństwo gdańskie, które początkowo deklarowało swoją neutralność<sup>15</sup>. 1 września 1919 roku ks. Sawatzki, proboszcz parafii św. Józefa w Gdańsku i dziekan dekanatu Gdańsk I, czołowa postać ówczesnego duchowieństwa Gdańska, zdecydował się zaprosić wszystkich proboszczów Wolnego Miasta Gdańska na konferencję, poświęconą zajęciu przez duchowieństwo gdańskie stanowiska wobec projektu utworzenia osobnego Komisarjatu dla Wolnego Miasta Gdańska i zmiany dotychczasowego po-

---

<sup>13</sup> W celu administracyjnego przyłączenia do diecezji warmińskiej tej części Kościoła, która znalazła się w granicach Wolnego Miasta Gdańska, niemieccy katolicy utworzyli Organizację Gdańskich Katolików Narodowości Niemieckiej (Organisation der Katholiken Deutscher Nationalität der Freien Stadt Danzig), która na płaszczyźnie dyplomatycznej różnych szczeblach miała doprowadzić do zamierzonego celu. Znaczącą rolę w tym przedsięwzięciu odegrało duchowieństwo niemieckie pracujące na wspomnianym terenie (por. F. Steffen, dz. cyt., s. 8-22; R. Stachnik, dz. cyt., s. 131, T. Frymark, *Status historyczno-prawny Wolnego Miasta Gdańska i sytuacja Kościoła katolickiego na jego terenie*, w: *Błogosławieni Kościoła gdańskiego*, red. R. Kasyna, Gdańsk 1999, s. 31).

<sup>14</sup> W. Ciechorski, *Diecezja Gdańska. Wspomnienia*, dz. cyt., s. 209-210.

<sup>15</sup> Zob. F. Steffen, dz. cyt., s. 23, cyt. za: W. Ciechorski, dz. cyt., s. 209-210.

działu diecezji<sup>16</sup>. Przybyło 15 proboszczów z terenu Gdańska, należącego jurysdykcyjnie do Pelplina; brakowało trzech proboszczów z Sopotu, Kłobawy oraz z parafii Wocławy. Po wyczerpujących wypowiedziach powzięto rezolucję (jeden głos był przeciwny), że proboszczowie parafii leżących na terenie Gdańska, należącego dotychczas do diecezji chełmińskiej, są za przyłączeniem ich parafii do diecezji warmińskiej i utworzeniem osobnego Komisarjatu dla Gdańska. Proboszczowie uczestniczący w konferencji zdystansowali się wobec żądań katolików niemieckich, dążących do zerwania z diecezją chełmińską.

Dalszym krokiem w tej sprawie było zrzeszenie się katolików-Niemców w Organizację Gdańskich Katolików Narodowości Niemieckiej, przewodniczącym jej został dr Schulte. 9 stycznia 1921 roku na pierwszym spotkaniu nowo powołanej organizacji dr Schulte mówił m.in., że: „niemieccy katolicy nie po to się zgromadzili, by siać niezgodę wśród katolików narodowości polskiej i niemieckiej, ale zebrali się, by bronić swoich praw i zająć stanowisko w obliczu wydalonych przez władze polskie dygnitarzy kościelnych narodowości niemieckiej, spolszczenia Collegium Marianum i Seminarium Duchownego w Pelplinie. Ponieważ katolicy gdańscy narodowości niemieckiej dotąd jeszcze należą do diecezji chełmińskiej – dowodził mówca – są jako diecezjanie zmuszeni odierać ataki władz polskich, ataki, które godzą w ducha niemieckiego i są ciężkim ciosem dla wolności Kościoła i jego uprawnień w Gdańsku”. Inni mówcy wskazywali na niedostateczne uwzględnienie postulatów niemieckich katolików przez władze polskie na Pomorzu. Wnioskiem końcowym omawianego spotkania była zdecydowana rezolucja, że wobec takiej sytuacji jest niemożliwością dalsze trwanie przy diecezji chełmińskiej.

Powyższe dezyderaty przedłożono również władzom gdańskim. Senat Gdański podjął się chętnie pośrednictwa między Stolicą Apostolską a organizacją gdańskich katolików narodowości niemieckiej. 13 kwietnia 1921 roku skierował on za pośrednictwem Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku notę do kardynała Sekretarza Stanu w sprawie przyłączenia Gdańska pod względem administracyjno-kościelnym do diecezji warmińskiej. Ponieważ traktat wersalski upoważnił Polskę do reprezentowania spraw Gdańska *pro foro externo*, Senat Gdański, zgodnie z postanowie-

---

<sup>16</sup> Por. W. Ciechorski, dz. cyt., s. 210; Ks. Władysław Ciechorski mylnie pisze, że w tym czasie nie podpisano traktatu Wersalskiego, gdy tymczasem traktat ten został podpisany 28.06.1919 r. przez zwycięskie w I wojnie światowej państwa Ententy i pokonane Niemcy. Wszedł on natomiast w życie 10.01.1920 r., uznając Niemcy winnymi wybuchu I wojny światowej (zob. *Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa, t. 4, s. 610).

niami traktatu, notę skierowaną do Stolicy Apostolskiej przekazał Generalnemu Komisarzowi Polski w Gdańsku, oczekując przesłania jej do Stolicy Apostolskiej. Tu, zdaniem katolików-Niemców, Senat popełnił zasadniczy błąd. Nota Senatu Gdańskiego utknęła w biurku Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku.

Po upływie miesiąca Senat Gdański wystosował pismo z datą 18 maja 1921 roku do Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku, zapytując, jak doszło do niedyskrecji jego noty z dnia 13 kwietnia 1921 roku. Odpowiedź Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku, nosząca datę 18 maja 1921 roku, informowała, że diecezja warmińska pod względem terytorialnym należy do Rzeszy Niemieckiej i że biskup warmiński nie tylko zależny jest od Stolicy Apostolskiej ale i od Rzeszy Niemieckiej. W zamierzeniach twórców traktatu wersalskiego leżało zniesienie wszelkich powiązań prawnych, jakie łączyły Gdańsk z Rzeszą; przyłączenie natomiast administracyjne terenów Gdańska do diecezji warmińskiej stworzyłoby nowe powiązania prawne z Rzeszą. Dlatego Rząd Polski, któremu powierzono na mocy traktatu wersalskiego prowadzenie spraw Gdańska na zewnątrz, nie widzi możliwości, aby spełnić życzenie Senatu zwracając jemu notę<sup>17</sup>.

Odpowiedź Rządu Polskiego przyjęto z oburzeniem; uważano ją za zawężenie i gwałtowną interwencję w uprawnienia niemieckich katolików. Zatrzymanie noty Senatu przez Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku<sup>18</sup> było ich zdaniem ciężkim bezprawiem i przekroczeniem kompetencji, jakie Polsce w sprawach zewnętrznych Gdańska przyznawał traktat wersalski. Odpowiedzią Organizacji Gdańskich Katolików Narodowości Niemieckiej na zaistniałą sytuację było zwołanie 16 listopada 1921 roku zebrania w Hali Sportowej we Wrzeszczu. Przewodniczący dr Schulte podał powód spotkania: Zajęcie stanowiska przeciw Rządowi Polskiemu z powodu ataku na prawa Kościoła<sup>19</sup>. W tej sytuacji Senat Gdański zwraca się wprost do Wysokiego Komisarza Ligi Narodów z prośbą wniesioną przez katolików-Niemców, pominąwszy Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku. Jednak Wysoki Komisarz Ligi Narodów w Gdańsku

<sup>17</sup> W. Ciechorski, dz. cyt., s. 211.

<sup>18</sup> Kolejnymi Komisarzami RP w Gdańsku byli: Maciej Biesiadecki (od kwietnia 1920 r. do lipca 1921 r.), Leon Oluciński (od lipca 1921 r. do stycznia 1924 r.), Henryk Strassburg (od lutego 1924 r. do lutego 1932 r.), Kazimierz Pape'e (od marca 1932 r. do grudnia 1936 r.) i ostatnim – Marian Chodecki (od stycznia 1937 r. do września 1939 r.); por. T. Frymark, dz. cyt., s. 13, przypis 14.

<sup>19</sup> W. Ciechorski, dz. cyt., s. 212.

nie podjął się rozstrzygnięcia sporu, uważając go za wewnętrzną sprawę Kościoła. 3 stycznia 1922 roku Senat Gdański, nieusatisfakcjonowany uzyskaną odpowiedzią, wystosował pismo do Generalnego Komisarza Polski w Gdańsku, by ten przekazał jego notę Stolicy Apostolskiej. W zamysle autorów noty było nawiązanie kontaktu Stolicy Apostolskiej z Wolnym Miastem Gdańskiem w celu uregulowania spornych spraw kościelnych. Jednak i ją spotkał taki sam los jak pierwszą. Polska odrzuciła prośbę Senatu przekazania jego noty Stolicy Apostolskiej.

31 grudnia 1921 roku księża gdańscy przestali za pośrednictwem dziekana gdańskiego Sawatzkiego, proboszcza parafii św. Józefa, prośbę do Stolicy Apostolskiej w imieniu niemieckich katolików, którzy mieszkając w granicach Wolnego Miasta Gdańsk, nie chcieli nadal podlegać biskupowi chełmińskiemu, rezydującemu w Polsce. Deklarowali natomiast chęć przydzielenia ich pod jurysdykcję biskupa warmińskiego lub, najlepiej, stworzenie samodzielnej jednostki administracyjnej dla Wolnego Miasta Gdańska<sup>20</sup>. List zawierał opis sytuacji przez duszpasterzy zatroskanych o dobro katolickiej ludności niemieckiej w liczbie około 100 000 wiernych, wchodzących w skład diecezji chełmińskiej, i około 20 000 należących do diecezji warmińskiej. Autorzy listu oceniali liczbę katolików polskich na 10 % do 15 % wszystkich wiernych należących do Kościoła na terenie Wolnego Miasta. Informowali także Ojca Świętego, że Polacy pragnęli pozostać pod rządami biskupa pelplińskiego, w czym znajdowali poparcie rządu polskiego. List zawierał także prośbę, aby Stolica Apostolska jak najszybciej podjęła rokowania z Senatem Gdańskim w sprawie utworzenia samodzielnej jednostki kościelnej. Autorzy listu motywowali swoją prośbę faktem zatrzymania przez Rząd Polski noty Senatu w tej sprawie; stąd inicjatywa powinna wyjść ze strony Stolicy Apostolskiej. Katolicy gdańscy, według autorów listu, upatrują w takim postępowaniu Rządu Polskiego ograniczenie wolności Kościoła. List podpisało 18 proboszczów gdańskich, sprawujących pieczę nad około stoma tysiącami wiernych. Propozycję tę poparli proboszczowie tej części diecezji warmińskiej, która weszła w skład Wolnego Miasta Gdańska z około dwudziestoma tysiącami wiernych.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż wobec gwałtownych usiłowań zarówno duchowieństwa, jak i wiernych narodowości niemieckiej oderwania się od diecezji chełmińskiej, Rząd Polski i katolicy - Polacy w Gdańsku nie zostali obojętni i bezczynni. W prasie warszawskiej jak też w dziennikach innych miast, a także na zebraniach, informowano opinię publiczną

<sup>20</sup> F. Steffen, dz. cyt., s. 34nn; treść pisma – zob. W. Ciechorski, dz. cyt., s. 213 - 214.

o sprawach kościelnych na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Forma argumentacji w powyższej sprawie ze strony polskiej była rzeczowa i spokojna. Domagano się większej liczby duchownych zarówno świeckich, jak i zakonnych dla duszpasterstwa polskiego. Co do ciężarów finansowych na rzecz kościołów, strona polska wyraziła gotowość objęcia patronatu nad kościołami w Gdańsku, co zresztą miałyby historyczne uzasadnienie z czasów, kiedy Gdańsk należał do archidiakonatu pomorskiego z siedzibą we Włocławku, którego oficjał stale przebywał w Gdańsku w zastępstwie biskupów włocławskich. To właśnie w starym polskim Gdańsku, kiedy był *membrum integre regni Poloniae*, sprawował prawo patronatu nad największym kościołem w Gdańsku p.w. Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Proboszcza Gdańska – *parochum Gedanensem* – zawsze mianował król Polski. Rząd Polski deklarował jednoznaczne stanowisko, że nigdy nie dopuści do rozluźnienia więzów, jakie łączą Gdańsk z Polską. Artykuł 104 traktatu wersalskiego przyznawał Polsce prawo prowadzenia spraw zewnętrznych Gdańska. Artykuł 104 par. 5 tegoż traktatu przyznawał Polsce prawo, by czuwała, aby w Wolnym Mieście Gdańsku nie czyniono żadnej różnicy, która by dyskryminowała ludność polską. Konwencja polsko-gdańska w rozdziale V art. 33 wyraźnie to potwierdzała, mówiąc przy tym o sprawach religijnych. Przydzielenie 18 parafii, znajdujących się na obszarze Wolnego Miasta Gdańska, do diecezji warmińskiej byłoby wbrew traktatowi wersalskiemu jak też konwencji polsko-gdańskiej, przyczyniłoby się również do powolnego zniemczenia Polaków-katolików, należących do 18 niemieckich parafii. W odczuciu Polaków sprawą zatargu powinien zająć się Sejm Polski. Miałby oświadczyć, że przydzielenie 18 parafii do diecezji warmińskiej jest aktem nieprzyjaznym Stolicy Apostolskiej wobec Polski. Po tej samej linii szły zainteresowania tą sprawą polskich katolików zamieszkałych na terenie Gdańska.

W drugie święto Zielonych Świąt 16 maja 1921 roku zwołano do „Sporthalle”<sup>21</sup> Polaków – katolików na zebranie, by uroczyście zaprotestować przeciw zamierzeniom kleru gdańskiego niemieckiego i katolików-Niemców przyłączenia 18 parafii Wolnego Miasta Gdańska do diecezji warmińskiej. Rezolucję przekazano Rządowi Polskiemu i Senatowi Gdańska. Referat w powyższej sprawie wygłosił dr Kubacz, działacz polski na terenie Gdańska. W odpowiedzi na protest Polaków-katolików Organizacja Gdańskich Katolików Narodowości Niemieckiej wystosowała 27 maja 1921 roku do Stolicy Apostolskiej pismo, w którym usiłowała sprostować fałszywe według niej dane zawarte w polskiej rezolucji. Pismo kończy się

<sup>21</sup> Powojenny gmach Teatru Gdańskiego we Wrzeszczu; obecnie, po rozbudowie, gmach Opery Bałtyckiej.

słowami: „Ponownie - wieder und wieder - musimy prosić Stolicę Apostolską o zmianę tutejszych stosunków kościelnych w naszym rozumieniu – «in dem von uns erstrebten Sinne»”<sup>22</sup>. W Warszawie pilnie i z wielkim zatroskaniem śledzono sprawę tworzących się nowych stosunków kościelnych na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Czyniła to również prasa codzienna<sup>23</sup>. 17 czerwca 1921 roku wpłynęła do Wydziału Spraw Zagranicznych w Warszawie interpelacja, która dotyczyła stosunku Watykanu do Gdańska. Interpelacja zawierała następujące pytania:

1. Czy wiadome jest p. Ministrowi, że w Gdańsku bawił jako zastępca Kardynała Sekretarza Stanu obywatel polski biskup E. O'Rourke, który wobec delegacji polskiej chłodno i z rezerwą się zachował, natomiast delegacji niemieckich katolików centrowców (Centrum + niemiecka, katolicka partia polityczna) oświadczył, że ich sprawa „dobrze stoi”?
2. Czy korzystał p. Minister z prawa, tylko jedynie Polsce traktatem wersalskim przyznanego, reprezentowania spraw Gdańska na forum zewnętrznym, aby w ten sposób zahamować działalność dyplomacji watykańskiej, która działała bez porozumienia z Rządem Polskim, bez Nuncjatury Warszawskiej?
3. Co Pan zamierza uczynić, aby planowane odłączenie od diecezji chełmińskiej części terenu powstrzymać i uniemożliwić przyłączenie go do diecezji warmińskiej?

Odpowiedź ministra Skirmunta, z 15 grudnia 1921 roku, była następującej treści:

Ad 1. O przebywaniu biskupa E. O'Rourke w Gdańsku byłem swego czasu poinformowany. Muszę przy tym jednak stwierdzić, że nie był to pobyt oficjalny, a przejściowy, w przejeździe z Rzymu do Kowna, gdzie był zastępcą Kardynała Sekretarza Stanu. Natomiast po ujawnieniu się wiadomości o jego rzekomej niezyczliwej postawie w odniesieniu do życzeń Po-

---

<sup>22</sup> W. Ciechorski, dz. cyt., s. 215.

<sup>23</sup> Autor artykułu pisał m.in., że w polsko-gdańskiej konwencji Rząd Polski zgodził się na to, iż mniejszość polska w Gdańsku cieszyć się będzie tymi samymi uprawnieniami co mniejszość niemiecka w Polsce; „jednak w praktyce zachowują się władze polskie w tej sprawie zupełnie biernie”; tymczasem gdańscy centrowcy - do „Centrum” należeli tylko katolicy-Niemcy - ujawniali energiczniejszą działalność. „W Watykanie już od dawna proboszcz katedralny z Fromborka, Sander, wygładza drogę prowadzącą do placówki dyplomatycznej, przy której jest czynny w charakterze konsultora”, (zob. „Kurier Codzienny”, nr 317 z dnia 21.11.1921 r.).

laków nakazałem dyplomatycznym placówkom w Rydze, Gdańsku i Rzymie w tej sprawie zasięgnąć języka.

Sprawozdania w tej sprawie są jednogłośnie zgodne, że biskup O'Rourke nie zajmował niezyczliwej postawy wobec Polaków, a życzliwej wobec Niemców i że nie był upoważniony do zajęcia takiej postawy i dania żadnego oświadczenia. Podczas swego wtórnego pobytu w Gdańsku, gdy biskup E. O'Rourke wracał z Kowna, złożył Generalnemu Komisarzowi Polski w Gdańsku, Plucińskiemu, półgodzinną wizytę. Z tej rozmowy odniósł p. Pluciński wrażenie, że biskup E. O'Rourke nie jest niezyczliwie usposobiony względem Polaków, przy tym biskup oświadczył, że zamierza w Warszawie zatrzymać się około sześciu tygodni.

Ad 2 i 3. Usiłowanie pewnych kół gdańskich, aby odłączyć się od diecezji chełmińskiej, a przyłączyć do diecezji warmińskiej, starał się Rząd Polski, skoro tylko takie wiadomości doń docierały, sparaliżować i to głównie za pośrednictwem przedstawicielstwa polskiego przy Watykanie i nuncjatury w Warszawie. Dążnością Rządu Polskiego było i jest, aby tereny pod względem kościelnym, chwilowo należące do diecezji chełmińskiej i warmińskiej, przekształcić w Generalny Wikariat zależny od biskupa chełmińskiego. Jednakowoż to dopiero można będzie przeprowadzić po zawarciu konkordatu ze Stolicą Apostolską; przygotowania konkordatu są w toku. Do tego czasu otrzymaliśmy zapewnienie, że w niczym nie będzie naruszony status quo. Taka była reakcja Rządu Polskiego i polskiej opinii publicznej co do spraw kościelnych w Gdańsku.

W tym czasie przekazano z Rzymu do Gdańska poufną wiadomość, że sporne sprawy kościelne między Polakami - katolikami a katolikami - Niemcami tak dalece dojrzały, iż wkrótce będzie można mówić oficjalnie o erygowaniu przez Stolicę Apostolską własnej Delegatury Apostolskiej dla Gdańska. Na urząd delegata apostolskiego przewidywany był biskup Rygi Edward O'Rourke, biskup tytularny Canei.

21 kwietnia 1922 roku Stolica Apostolska dekretem *Sanctissimus Dominus* wyłączyła tereny Wolnego Miasta Gdańska z diecezji warmińskiej i chełmińskiej, tworząc z nich administrację apostolską. Jej rządcą Stolica Apostolska mianowała biskupa Edwarda O'Rourke, byłego biskupa Ordynariusza Rygi<sup>24</sup>, o czym informowała w pięć dni później „Gazeta Gdańska”. 29 kwietnia 1922 roku nowo mianowany administrator, biskup hrabia Edward O'Rourke, poinformował ks. prałata Antoniego Sawatzkiego

---

<sup>24</sup> AAS, Sacra Congregatio pro Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis ex audientia SSmi, die 21 Aprilis 1922; Amtliches Kirchenblatt für die Apostolische Administratur der Freien Stadt Danzig, 1922 nr 1.

o swojej nominacji jako delegata *ad interim* i przekazał mu jednocześnie odpis dekretu o erygowaniu apostolskiej administratury i nominacji na administratora. Dekret erygujący administrację apostolską nosi datę 24 kwietnia 1922 roku. 26 kwietnia 1922 roku nuncjusz papieski w Warszawie, arcybiskup Lauri, wystosował do prezydenta Senatu Gdańska pismo w języku francuskim, w którym informuje, że Ojciec Święty Pius XI mianował ks. biskupa Edwarda O'Rourke administratorem apostolskim nowo utworzonej jednostki administracji w obrębie Wolnego Miasta Gdańska<sup>25</sup>. Za pośrednictwem Wysokiego Komisarza Ligi Narodów w Gdańsku, generała Haking'a, biskup hrabia E. O'Rourke wystosował pismo do gdańskiego prezydenta Senatu. W liście informuje o decyzji papieża ustanowienia na terenie Wolnego Miasta Gdańska Apostolskiej Delegatury i nominacji autora listu na swego delegata.

Administrator apostolski biskup Edward O'Rourke przybył do Gdańska 14 maja 1922 roku koleją, o godz. 17.30. Na dworcu gdańskim przywitali go ks. dziekan dekanatu I, proboszcz parafii św. Józefa ks. Antoni Sawatzki oraz ks. proboszcz parafii św. Brygidy dr Emil Moske. Po krótkim przywitaniu odprowadzono ks. biskupa do domu sióstr Elżbietanek na pl. 1 Maja (obecnie Targ Sienny 5), gdzie biskupowi urządzono tymczasowe mieszkanie. W niedzielę 21 maja 1922 roku powiadomiono oficjalnie z ambon kościołów katolickich Wolnego Miasta Gdańska wiernych, że Ojciec Święty odłączył teren Wolnego Miasta Gdańska od diecezji chełmińskiej i warmińskiej, i ustanowił administraturę apostolską<sup>26</sup>. Po południu tegoż dnia udała się do nowego arcybiskupa delegacja organizacji katolików narodowości niemieckiej, składająca się z dra Schulte, radnego Ewerta, rektora Kamulskiego, urzędnika celnego Wolkowskiego i malarza Małolepskiego, aby go przywitać w starych, czcigodnych murach Gdańska oraz wyrazić oddanie katolików - Niemców w Gdańsku.

Nowy arcybiskup odprawił w pierwsze święto Zielonych Świąt 1922 roku w kościele św. Brygidy pierwszą mszę św. pontyfikalną. Do zarządu administratury apostolskiej powołał biskup konsystorz (Officium Consultorum), któremu podlegały wszystkie sprawy kościelne. Konsystorz posiadał także prawa i obowiązki, jakie mają kanonicy w stosunku do za-

<sup>25</sup> W. Ciechorski, dz. cyt., s. 217.

<sup>26</sup> Tamże, s. 207-224. Uchwałą traktatu wersalskiego z dnia 28.06.1919 r. zostało utworzone Wolne Miasto Gdańsk. Uchwała ta weszła w życie w 1920 r. Na obszarze około 1900 km<sup>2</sup> zamieszkiwało 356 000 mieszkańców. Stolica Apostolska ustanowiła na tym terenie 24.04.1922 r. administrację apostolską, mianując jednocześnie administratorem apostolskim ks. bpa Edwarda O'Rourke.



rządu diecezją. Administrator Apostolski mianował konsultorami: dziekana dekanatu Gdańsk I ks. Antoniego Sawatzkiego<sup>27</sup>, proboszcza parafii św. Józefa w Gdańsku; ks. dziekana i kanonika honorowego Jana Tietza<sup>28</sup> z Nowego Stawu; wicedziekana ks. Teodora Maćkowskiego<sup>29</sup>, proboszcza parafii św. Mikołaja w Gdańsku oraz proboszcza parafii św. Brygidy w Gdańsku ks. dr Emila Moskego<sup>30</sup>, który później z tej funkcji zrezygnował.

Tak przedstawia się pierwszy etap normalizacji stosunków kościelnych w Gdańsku. W momencie erekcji administracja apostolska gdańska liczyła: 4 dekanaty, 39 samodzielnych placówek duszpasterskich i 70 księży<sup>31</sup>. Administratura Apostolska w Gdańsku podlegała bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, co napawało wielką radością katolików-Niemców. Stolica Święta, w świetle powszechnej oceny, uwzględniła życzenia katolików-Niemców, że sporna sprawa kościelna była wyłącznie zagadnieniem wewnętrznym Gdańska, którą Gdańsk bez pośrednictwa Polski, a tylko ze Stolicą Apostolską miał prawo przeprowadzić. Dowodem na to był brak jakiegokolwiek konsultacji Stolicy Apostolskiej z Polską w sprawie utworzenia administracji apostolskiej na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Wszystkie oficjalne pisma Rzymu, mające związek z utworzeniem apostolskiej delegatury, ominęły przedstawicielstwo Polski w Rzymie. Nowy biskup zwrócił się z oficjalnego polecenia kardynała Se-

---

<sup>27</sup> Ks. Antoni Sawatzki, urodzony 23.12.1873 r., wyświęcony 1.04.1899 r., prałat domowy J. Św., konsultor diecezjalny od 1922 r., proboszcz parafii św. Józefa w Gdańsku od 1906 r., dziekan gdański od 1920 r., zmarł 12.10.1934 r. w Gdańsku, zob. *Schematyzm Diecezji Gdańskiej* (SDG), 1975, s. 50.

<sup>28</sup> Ks. Jan Tietz, urodzony 9.12.1847 r., wyświęcony w lipcu 1871 r., prałat domowy J. Św., kanonik warmiński, konsultor diecezjalny od 1922 r., proboszcz parafii Nowy Staw od 1895 r., dziekan nowostawski, zmarł 23.06.1928 r. w Nowym Stawie, zob. SDG, 1975, s. 49.

<sup>29</sup> Ks. Teodor Maćkowski, urodzony 13.08.1873 r., wyświęcony 27.03.1898 r., protonotariusz apostolski, konsultor diecezjalny w latach 1922-1939, kanclerz Kurii Biskupiej Gdańskiej i oficjał Sądu Duchownego w latach 1922-1939, proboszcz parafii p. w. św. Mikołaja w Gdańsku w latach 1916-1934, prodziekan gdański, zmarł 2.01.1948 r. w Berlinie, zob. SDG, 1975, s. 54.

<sup>30</sup> Ks. Emil Moske, dr teologii, urodzony 16.04.1880 r., wyświęcony 22.12.1907 r., konsultor diecezjalny w latach 1922-1924, proboszcz parafii św. Brygidy w Gdańsku w latach 1920-1945, zmarł 13.09.1945 r. w Sierakowicach, zob. SDG, 1975, s. 54.

<sup>31</sup> S. Bogdanowicz, *Akta Edwarda +O'Rourke w Sankt Petersburgu*, dz. cyt. s. 10.

kretarza Stanu po raz pierwszy przez Wysokiego Komisarza Ligi Narodów w Gdańsku do prezydenta Senatu Gdańska, donosząc mu o erygowaniu administratury apostolskiej w Gdańsku i swojej nominacji jako jej delegata. Również Nuncjusz Apostolski w Warszawie, jako przedstawiciel Ojca Świętego, także bezpośrednio powiadomił prezydenta Gdańska o nominacji nowego delegata apostolskiego. Wszystko to - twierdzili katolicy-Niemcy - jest dowodem, że Rzym uznał suwerenność Gdańska i nie toleruje, gdy ktoś trzeci, niepowołany wtrąca się do spraw kościelnych. Chwilowo nastał pokój w sercach i umysłach niemieckich katolików; trwał on jednak tylko trzy lata.

## 2. Pierwszy biskup Gdańska - hrabia Edward O'Rourke

Ks. biskup Edward O'Rourke urodził się 26 października 1876 roku w majątku rodzowym Basin pod Mińskiem, w ówczesnej guberni mińskiej. Ojcem przyszłego biskupa był hrabia Michał O'Rourke, matką zaś Angelika z domu von Bochwitz. Ojciec z pochodzenia był Irlandczykiem, matka bałtycką Niemką. Sam Edward w latach dwudziestych określał się mianem *Wielkopolaka*<sup>32</sup>. Rodzina odznaczała się duchem głęboko katolickim. W latach 1888-1890 uczył się w prywatnym gimnazjum jezuickim również w Bąkowicach, następnie w gimnazjum jezuickim w Bąkowicach koło Chorywa, później w gimnazjum w Wilnie oraz w Rydze. Studiował ekonomię i handel na Politechnice w Rydze. Studia ukończył w 1904 roku z tytułem kandydata komercji I-stopnia. W 1903 roku studiował również prawo we Fryburgu Szwajcarskim. 3 maja 1904 roku zamieszkał w prowadzonym przez jezuitów Collegium Canisianum w Innsbrucku. Idąc jednakże za głosem powołania, przeniósł się na studia filozoficzno-teologiczne i podjął je na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku. Wpływ na ugruntowanie się jego powołania kapłańskiego miał mieć późniejszy arcybiskup mohylewski Edward von der Ropp. Collegium Canisianum opuścił 9 lipca 1907 roku. Święcenia kapłańskie przyjął w październiku 1907 roku w Kownie<sup>33</sup>. W dniu święceń subdiakonu 6 października został mianowany wykładowcą języka niemieckiego Mohylewskiego Archidiecezjalnego Rzymsko-Katolickiego Seminarium Duchownego w Sankt Petersburgu. W uczelni tej studiowało wówczas około 160 alumnów. W rok później otrzymał nominację na profesora i ojca duchownego alumnów seminarium duchownego w Petersburgu.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 7.

<sup>33</sup> 6 października - święcenia subdiakonu, 12 października - święcenia diakonu, 27 października - święcenia kapłańskie.

12 września 1908 roku został kapelanem kaplicy Kołpińskiej w St. Petersburgu, a 19 września tegoż roku wykładowcą historii Kościoła w Seminarium Duchowym. 12 grudnia 1908 roku został zwolniony z obowiązków kapelana kaplicy Kołpińskiej i mianowany spowiednikiem alumnów w Archidiecezjalnym Seminarium Duchowym. Piastował też funkcję proboszcza parafii św. Stanisława przy ul. Pieczatnikow w Sankt Petersburgu oraz prefekta i kuratora tamtejszej szkoły parafialnej.

Jako proboszcz wstawił się gorliwością i swoistą elokwencją, wygłaszając kazania w językach: polskim, litewskim, angielskim, niemieckim i rosyjskim. W lipcu 1912 roku, w uznaniu zasług duszpasterskich, został mianowany honorowym kanonikiem kapituły archikatedralnej. 22 sierpnia 1917 roku administrator archidiecezji mohylewskiej, biskup Jan Cieplak, zamianował ks. E. O'Rourke komisarzem kościelnym w diecezji mińskiej, którą postanowił restytuować rząd tymczasowy A. Kiereńskiego w ramach przywracania swobód religijnych. W Sankt Petersburgu przeżył bolszewicką rewolucję październikową.

Doświadczenia z tego tragicznego okresu wywarły wpływ na jego stosunek do wszelkich totalitaryzmów, a zwłaszcza komunistycznego i hitlerowskiego. 14 grudnia 1917 roku arcybiskup Edward Ropp mianował ks. E. O'Rourke swym wikariuszem generalnym i oficjałem w diecezji mińskiej, udzielając mu szerokich pełnomocnictw. Po upadku rządu Aleksandra Kiereńskiego również w Mińsku władzę przejęła Mińska Rada Delegatów Robotniczych, składająca się z bolszewików. Wikariusz generalny, rezydując w „okazałym mieszkaniu ze służbą”, przeżył ponownie „czerwoną rewolucję”. Usiłowano mu zarekwirować rezydencję, tzw. dwór szlachecki, obwiniono o kontrrewolucję. W końcu usiłowano „upaństwić” kościoły, podobnie jak uczyniono to ze świątyniami grekokatolickimi. W odpowiedzi na represje wikariusz generalny ogłosił specjalne modlitwy i nabożeństwa, za co był przesłuchiwany i aresztowany. Prześladowania skończyły się z chwilą zajęcia Białorusi przez wojska niemieckie w lutym 1918 roku. 18 sierpnia 1918 roku ks. Edward O'Rourke został oficjalnie zwolniony ze stanowiska proboszcza kościoła św. Stanisława w Sankt Petersburgu.

29 września 1918 roku papież Benedykt XV mianował ks. Edwarda Aleksandra hrabiego O'Rourke biskupem Rygi. 17 grudnia 1918 roku biskup nominat otrzymał w katedrze wileńskiej sakrę biskupią. Powodem przyjęcia sakry biskupiej w Wilnie, a nie w Rydze, było zablokowanie przez wojska bolszewickie dostępu do Rygi. Głównym konsekratorem był biskup Jerzy Matulewicz. Wiosną 1919 roku miejscowe grupy obywatelskie, które uformowały się jako Bałtycka Obrona Krajowa, razem z od-

działami niemieckimi, zaskakującym atakiem zdobyły Rygę przepędzając bolszewików z Łotwy oraz z części Estonii. W połowie sierpnia 1919 roku biskup Edward O'Rourke mógł, w końcu, przybyć do swojej diecezji.

Stan Kościoła na Łotwie przedstawiał się wprost tragicznie. Świątynie były w znacznym stopniu zniszczone, kapłani rozproszeni, wierni zdruzgotani bolszewickimi rządami, działalność wszystkich organizacji katolickich rozwiązana. Ryga przedstawiała wielkie pobożowisko. Diecezja liczyła w tym czasie 500 000 wiernych, księży mogących podjąć posługę duszpasterską było zaledwie 60. Nowo mianowany biskup szybko nawiązał kontakt z władzami, by rozwiązać zastałą sytuację. Rozpoczął sprowadzać z zagranicy kapłanów zakonnych i siostry, zwłaszcza do pracy w szkołach. Troszczył się o powołania kapłańskie wśród młodzieży łotewskiej. Założył własne seminarium duchowne. Tworzył struktury diecezjalne i starał się zabezpieczyć byt materialny lokalnego Kościoła. Dla uboższych wiernych sprowadzał liczne dary, wypraszone u różnych osób i stowarzyszeń kościelnych. Zabiegał u Stolicy Apostolskiej o powiększenie diecezji o część Kurlandii i podniesienie jej do rangi archidiecezji. Podjął starania o zawarcie konkordatu między Łotwą a Stolicą Apostolską. W tym celu prosił o zamianowanie pełnomocnika papieskiego. Odpowiadając na ten postulat, Stolica Apostolska mianowała pełnomocnikiem Edwarda O'Rourke. Po nominacji podjął ścisłą współpracę z nuncjuszem w Warszawie – Achillesem Ratti. 30 maja 1922 roku konkordat został zawarty.

Wewnętrzna sytuacja Łotwy była jednak niejasna i przeładowana licznymi konfliktami. Powstał spór pomiędzy Łotyszami a niemieckim dowództwem, które domagało się odpowiedniego udziału Niemców bałtyckich we władzach kraju. Oficerowie ci wywarli duży wpływ na utworzenie proniemieckiego rządu z pastorem Andrzejem Niedrą na czele. Prawicowy rząd Niedry szybko jednak upadł. Jeszcze w 1919 r. zastąpił go rząd lewicowy Karla Ulmanisa. Ochotnicze oddziały zostały rozbite. Biskup E. O'Rourke władał biegle siedmioma językami, nie znał jednak języka łotewskiego. Wraz z budową państwowości stało się naturalne, że rząd i wierni na stolicy biskupiej w Rydze chętnie widzieliby swojego rodaka. 10 kwietnia 1920 roku biskup E. O'Rourke rozumiejąc sytuację, został na własną prośbę, dla umożliwienia nominacji biskupa łotewskiego, zwolniony ze stolicy biskupiej diecezji ryskiej. Z tym samym dniem został tytularnym biskupem Cana w metropolii Iconium, w prowincji Licaonia i delegatem apostolskim dla krajów bałtyckich. W tym charakterze uczestniczył w wielu lustracyjnych i informacyjnych misjach nadzwyczajnych, które w okresie od maja do grudnia 1921 roku przywio-

dły go również trzy razy do Gdańska. W tym czasie, w liście do opata prymasa bernardynów Fidelisa von Stotzingen z 20 października 1921 roku, biskup E. O'Rourke ujawnił chęć wstąpienia do zakonu benedyktyńskiego. Pomimo fascynacji duchowością benedyktyńską już w okresie ryckim, dla opata prymasa oznaczało to „nadzwyczajną sprawę”. Nalegał zatem na dłuższy pobyt biskupa w klasztorze, by wyjaśniła się kwestia jego powołania. W tej sytuacji biskup E. O'Rourke postanowił udać się na kilka tygodni do Rzymu, by osobiście przedstawić Ojcu Świętemu swe plany i prosić o ich akceptację. Śmierć papieża Benedykta XV, która nastąpiła 22 stycznia 1922 roku, udaremniła ten zamiar. Nowy papież, Pius XI, myślał o niezwłocznym uregulowaniu sprawy Wolnego Miasta Gdańska, która była mu dobrze znana z czasów służby dyplomatycznej w Warszawie. 24 kwietnia 1922 roku mianował biskupa Edwarda O'Rourke administratorem apostolskim w Wolnym Mieście Gdańsku. Nowo mianowany administrator apostolski przybył do Gdańska 14 maja 1922 roku.

W niedzielę 21 maja z ambon wszystkich kościołów odczytano komunikat o utworzeniu administracji apostolskiej w obrębie Wolnego Miasta Gdańska i o mianowaniu pierwszego jej Arcypasterza. 21 grudnia 1922 roku zmieniono administratorowi tytularną stolicę biskupią, nadając nową: Pergamo, w metropolii Efeskiej, w prowincji Asia I<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Zob. S. Bogdanowicz, *Akta Edwarda + O'Rourke w Sankt Petersburgu*, dz. cyt., s. 7-10.

### 3. Powstanie diecezji i rola biskupa E. O'Rourke w jej organizowaniu

Niepokoje o przyszłość Kościoła lokalnego na terenie Wolnego Miasta Gdańska wzmożyły się ponownie, gdy 10 lutego 1925 roku podano do wiadomości, że podpisany został przez kardynała Sekretarza Stanu i przedstawicieli Polski Skrzyńskiego i Stanisława Grabskiego konkordat zawarty między Watykanem a Polską<sup>35</sup>. Powodem do niepokoju okazało się ostatnie zdanie artykułu III konkordatu, brzmiące: „aby zachować za przyjaźnione stosunki między Stolicą Apostolską a Polską Rzeczypospolitą będzie w Polsce przebywał Nuncjusz Apostolski, a w Rzymie przedstawiciel Polski. Pełnomocnictwa Apostolskiego Nuncjusza w Polsce rozciągać się będą również na obszar Wolnego Miasta Gdańska”<sup>36</sup>. Przedstawiciele Wolnego Miasta Gdańska uważali włączenie ostatniego zdania artykułu III konkordatu, „że pełnomocnictwa Nuncjusza Apostolskiego w Polsce rozciągać się będą na obszar Wolnego Miasta Gdańska”<sup>37</sup>, za zaakceptowanie zależności Gdańska na płaszczyźnie kościelnej od nuncjusza rezydującego w Warszawie. Tymczasem wiadomo, że konkordat z Rzymem zawarła Polska bez jakiegokolwiek udziału Gdańska, i że nie mógł on w żadnym wypadku uczynić Gdańska zależnym od Polski w dziedzinie kościelnej, i że polski przedstawiciel dyplomatyczny przy Watykanie miał reprezentować tylko Polskę, bo Gdańsk jako Apostolska Delegatura bezpośrednio podlegał Stolicy Świętej. Artykuł IX konkordatu oznaczał dokładnie podział kościelnej hierarchii w Polsce: „granice prowincji kościelnej i diecezji będą pokrywały się z granicami Państwa Polskiego”<sup>38</sup>; nie ma więc mowy o granicach politycznych obszaru Wolnego Miasta Gdańska; stąd jasne jest, że konkordat nie obejmował Gdańska.

Konkordat między Polską a Rzymem stał się przyczyną niepokoїв wśród katolików-Niemców i zarazem podjęcia działania mającego przekształcić dotychczasową administraturę apostolską w samodzielną diecezję, bezpośrednio zależną od Rzymu. 12 lipca 1925 roku obawom zawartym w III artykule konkordatu dała wyraz, na wiecu w Gdańsku, Organi-

<sup>35</sup> W. Ciechorski, dz. cyt., s. 219.

<sup>36</sup> Tamże, s. 219.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

zacja Gdańskich Katolików Narodowości Niemieckiej<sup>39</sup>. W wyniku jej inicjatywy podjęto decyzję wysłania do Stolicy Apostolskiej rezolucji i prośby o erygowanie w Gdańsku diecezji, cieszącej się przywilejem egzempcji. Przewodniczący zebrania dr Schulte przedstawił zgromadzonym, jakie niebezpieczeństwa nadal zagrażają niemieckim katolikom ze strony Polski. „Ponieważ znamy polskie zamiary względem Gdańska, może się w przyszłości zdarzyć, że Nuncjusz Warszawski mógłby żądaniom Polski odnośnie spraw kościelnych w Gdańsku pójść na rękę, odpowiednio dla Polski korzystnie przedstawić jej zamiary względem Gdańska w Rzymie. Mógłby też być odwołany Administrator Apostolski z Gdańska, a jego następcą mógłby być Polakiem, a nawet mogłoby przecież dojść do zniesienia Apostolskiej Administratury i włączenia Gdańska do polskiej diecezji chełmińskiej”<sup>40</sup>.

30 grudnia 1925 roku, w odpowiedzi na oczekiwania gdańszczytan niemieckojęzycznych, Stolica Apostolska powołała do istnienia diecezję gdańską<sup>41</sup>. 3 stycznia 1926 roku pierwszym biskupem gdańskim został ks. biskup Edward O'Rourke. Ks. biskup ordynariusz rozpoczął tworzenie od podstaw organizacji życia religijnego. Od samego początku był on przy tym wielkim przyjacielem Polaków. Posługiwał się doskonale językiem polskim. Odznaczał się chrześcijańską pogodą ducha. Gdańscy Polacy wspominali zawsze uśmiechniętą postać swego Pasterza, który stanowił dla nich ostoję w trudnych czasach szowinistycznych prześladowań<sup>42</sup>.

Uroczysta intronizacja biskupa odbyła się 1 czerwca 1926 roku w poklasztorzym kościele oliwskim, który został podniesiony do godności katedry<sup>43</sup>. Patronem diecezji gdańskiej został proklamowany Chrystus Król, którego święto właśnie w 1925 roku ustanowił papież Pius XI<sup>44</sup>. Pod opie-

<sup>39</sup> Organization Danziger Katholiken deutscher Nationalität. Była to organizacja świecka bez udziału kapłanów (zob. ks. F. Lulkowski, *Historia Kościoła katolickiego na Wielkich Żuławach*, MDG, 1960 nr 12 - dodatek, s. 15).

<sup>40</sup> Cyt. za: W. Ciechorski, dz. cyt., s. 219.

<sup>41</sup> Bulla *Universa Christi fidelium cura*, AAS, 18(1925), s. 38. Prawo egzempcji diecezja gdańska zachowała do 8.06.1972 r., kiedy decyzją Stolicy Apostolskiej została podporządkowana metropolii gnieźnieńskiej. Zob. A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919 – 1939*, „Studia Gdańskie”, 1(1973), s. 25.

<sup>42</sup> Zob. S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki ks. biskupa Edwarda O'Rourke wróciły do Gdańska Oliwy*, MDG, 1973 nr 1-2-3, s. 84.

<sup>43</sup> R. Stachnik, *Die Diözese...*, s. 133; *Kirchliche Rundschau der Diözese Danzig*, St. Adalbertus Kalender 1927, s. 101.

<sup>44</sup> *Kirchliche Rundschau...*, s. 102; *Amtliches Kirchenbratt*, Danzig, Juli 1926, nr 4.

ką tak potężnego Patrona i dzięki gorliwości Pasterza z każdym rokiem pogłębiało się i umacniało życie kościelno-religijne. Pierwszy biskup gdański stworzył struktury diecezjalne: kurię, sąd duchowny, składający się z oficjała, czterech sędziów i jednego obrońcy węzła małżeńskiego oraz kolegium konsultorów w liczbie czterech. Wzrasta liczba dekanatów, parafii, kościołów, stowarzyszeń i bractw kościelnych, wiernych i księży. Przybył jeden dekanat, mianowicie Nowy Dwór Gdański, erygowany w 1931 roku po podziale dekanatu Nowy Staw<sup>45</sup>, nowe parafie, w liczbie sześciu, erygowane przez ks. biskupa O'Rourke<sup>46</sup>: Św. Antoniego - Gdańsk Brzeźno, 1922 rok, Matki Boskiej Bolesnej w Gdańsku, 1928 rok, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Pruszczu Gdańskim, 1929 rok, Św. Krzyża w Gdańsku Wrzeszczu, 1930 rok, Św. Józefa w Kałdowie, 1931 rok, Najświętszego Serca Pana Jezusa w Pszczółkach, 1931 rok. Za jego rządów wybudowano trzynaście kościołów i kaplic publicznych, a były to: kościół św. Antoniego w Gdańsku Brzeźnie, Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Wiercinach<sup>47</sup>, Św. Piotra i Pawła w Jelitkowie, Matki Boskiej Bolesnej w Gdańsku, Chrystusa Króla w Gdańsku, Św. Anny w Gdańsku Letniewie, Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sopocie, Św. Józefa

<sup>45</sup> F. Lulkowski, dz. cyt., s. 15.

<sup>46</sup> Tworzenie nowych placówek duszpasterskich odbywało się przeważnie w dwóch etapach. Najpierw była tworzona „Kuracja” (Seelsorgstelle), co do której nie było wymagane zezwolenie władzy państwowej, w późniejszym zaś terminie następowała erekcja parafii lub „Filialkirchengemeinde”, który to akt musiał być zatwierdzony przez władzę świecką. Przy placówkach duszpasterskich założonych za rządów ks. bpa O'Rourkego, tylko raz jest mowa o parafii, mianowicie w wypadku Kałdowa. W dekrete wydanym przez ks. biskupa czytamy: Niniejszym dawniejsza parafia Kościeleczyki zostaje znowu erygowana (*Wieder neu ins Leben gerufen*). Ale Senat Gdański zatwierdził tylko erygowanie Kościoła Katolickiego w Kałdowie. Kolejność erekcji placówek duszpasterskich była według dekretów wydrukowanych w „Amtliches Kirchenblatt” następująca: Filialkirchengemeinde: Brętowo, erygowana dnia 1.04.1929 r., Gdańsk Brzeźno, Gdańsk M. B. Bolesna, Pszczółki, Pruszcz, Seelsorgstelle (Kuratie): Gdańsk Nowa Szkocja, erygowana 1.11.1930 r., Parafia Kałdowo erygowana 15.02.1932 r., (F. Lulkowski, dz. cyt. s.15).

<sup>47</sup> W spisie kościołów wzniesionych za rządów biskupa gdańskiego trzeba skreślić kościół w Wiercinach, który przed 1945 r. nie służył celom kultu katolickiego, ponieważ parafia Narodzenia NMP w Wiercinach została erygowana 22.01.1949 r.; za kościół parafialny posłużył jej natomiast kościół poprotestancki, zbudowany w 1924, murowany, a poświęcony 23.05.1954 r. (zob. SDG, 1975, s. 160; F. Lulkowski, *Kilka uwag do artykułu ks. dr Baczińskiego o pierwszym biskupie gdańskim*, MDG, 1962 nr 10, s. 345-346).



w Kałdowie, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Pruszczu Gdańskim, Najświętszego Serca Pana Jezusa w Pszczółkach, kościół św. Stanisława Bpa w Gdańsku Wrzeszczu, Kaplica Matki Boskiej Częstochowskiej w Nowym Porcie, Kaplica Św. Józefa w Gdańsku<sup>48</sup>.

Dla katolików-Polaków były zorganizowane trzy ośrodki duszpasterskie: przy kościele św. Stanisława Biskupa, Chrystusa Króla i MB Częstochowskiej. Współpraca pomiędzy Kościołem i Senatem Wolnego Miasta Gdańska układała się pomyślnie i korzystnie dla katolików w latach 1922-1933. Po 1933 roku, gdy do władzy w Senacie doszli hitlerowcy, zastosowali oni podobne metody walki politycznej i walki z Kościołem, jak w Niemczech: terror, przemoc fizyczną, masową oszczerczą propagandę, system nieustannego szpiegowania księży, aresztowanie przeciwników. Z każdym rokiem wychodziły coraz to nowe zarządzenia ograniczające działalność Kościoła, szczególnie w zakresie nauki religii w szkołach, działalności stowarzyszeń i bractw, zwłaszcza młodzieżowych, działalności charytatywnej i wydawniczej. W tej sytuacji nie można było rozwijać budownictwa sakralnego i dlatego w tym okresie nie zbudowano żadnego nowego kościoła czy kaplicy<sup>49</sup>.

Do jednych z większych osiągnięć pierwszego biskupa Gdańska należy przeprowadzony w grudniu 1935 roku pierwszy synod diecezjalny. Nowo mianowany biskup stopniowo rozbudowywał także życie religijno-

---

<sup>48</sup> „Errichtung polnischer Personalpfarre in Danzig”, Archiwum Archidiecezji Gdańskiej, E VII 59, A. Baciński, *Pierwszy biskup Gdańska Edward O'Rourke*, MDG, 1962 nr 5, s. 161. Osobiście dostrzegam błąd w punkcie 7 załączonej listy, ponieważ parafia p.w. NSPJ w Sopocie została erygowana 8.12.1946 r., a jako kościół parafialny służyła jej była kaplica cmentarna zbudowana wprawdzie w roku 1930, ale przez gminę protestancką i na cmentarzu tejże gminy. Po wojnie cmentarz został przejęty przez władze miasta i udostępniony jako cmentarz komunalny. Miasto Gdańsk posiadało w 1939 r. 33 kościoły, w tym 18 katolickich. W okresie międzywojennym zbudowane zostały kościoły: MB Nieustającej Pomocy w Brętowie – 1921r.; św. Antoniego w Brzeźnie – 1922 r.; św. Piotra i Pawła w Jelitkowie – 1925 r.; MB Bolesnej – 1926-1928; św. Krzyża we Wrzeszczu – 1931 r.; św. Anny w Letniewie – 1932; oraz trzy kościoły dla katolików Polaków: św. Stanisława Bpa – 1925 r.; Chrystusa Króla – 1931 r. i kaplica MB Częstochowskiej w Nowym Porcie – 1932 r. W Gdańsku było 15 parafii. (por. SDG 1975, s.134; Z. Pawłowicz, *Kościół Gdańska i Sopotu*, Gdańsk 1991, s. 21.).

<sup>49</sup> Z. Pawłowicz, dz. cyt., s. 21.

kościelne, zyskując sobie swoim taktem i ojcowiskim nastawieniem przywiązanie i miłość wiernych<sup>50</sup>.

Od 1933 roku tragicznego wymiaru zaczęły nabierać w Gdańsku problemy narodowościowe. W wolnych i demokratycznych wyborach do Volkstagu, przeprowadzonych 28 maja 1933 roku, 38 mandatów (52%) uzyskała NSDAP, partia socjaldemokratyczna - 13, Centrum - 10, komuniści - 5, partia narodowoniemiecka - 4, Polacy - 2. Listę wyborczą NSDAP otwierało nazwisko dra Hermanna Rauschinga, wywodzącego się z młodokonserwatywnych kół katolickich, bliskich kanclerzowi von Pape-nowi. Początkowo był on związany z Niemiecką Narodową Partią Ludową Deutschnationale Volkspartei. W hierarchii NSDAP zajmował wysokie stanowisko zastępcy gdańskiego gauleitera. Jemu właśnie, po zwycięstwie wyborczym, powierzono stanowisko prezydenta senatu Wolnego Miasta Gdańska. Przez krótki czas NSDAP tworzyło koalicję z Centrum, którego przewodniczący ks. prałat Antoni Sawatzki został z tego tytułu senatorem, zorientowawszy się jednak w sytuacji, szybko złożył swój mandat<sup>51</sup>. Po rezygnacji z funkcji prezydenta senatu Hermanna Rauschinga w dniu 29 listopada 1934 roku, urząd ten objął Artur Greiser, protegowany Heinricha Himmlera. Pod nowymi rządami senat gdański politycznie został całkowicie podporządkowany gauleiterowi Albertowi Forsterowi. Ośrodkiem dyspozycyjnym dla wszystkich spraw Wolnego Miasta stał się faktycznie Berlin. W wyborach do samorządu, przeprowadzonych z końcem 1934 roku w trzech powiatach: Gdańsk Nizina, Gdańsk Wyżyna i Gdańsk Żuławy, aż 80 % głosów oddano na listę narodowych socjalistów<sup>52</sup>.

W miarę narastania szowinizmu i wrogości hitlerowców do Kościoła w Wolnym Mieście Gdańsku, którzy terrorem, fizyczną przemocą, masową propagandą, aresztowaniem przeciwników, coraz to nowymi zarządzeniami starali się pogniebić i ograniczyć jego działalność, o wiele trudniejsza stawała się sytuacja biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke. Już

---

<sup>50</sup> Obszerny artykuł ks. dra Antoniego Bacińskiego, *Pierwszy Biskup Gdańska Edward O'Rourke*, który ukazał się w 19 rocznicę śmierci ks. biskupa Edwarda O'Rourke (27.06.1943 r. Rzym), omawia szczegółowo dzieje pierwszego rządcy nowo powstałej diecezji i podzielony jest na 7 podrozdziałów: 1. Lata młodości, 2. Na drodze do kapłaństwa, 3. Zajęcia kapłańskie, 4. Biskup diecezji ryskiej, 5. Administrator Apostolski w Gdańsku, 6. Biskup Ordynariusz diecezji gdańskiej, 7. Rezygnacja (A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167).

<sup>51</sup> S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki ...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>52</sup> Tamże.

24 lutego 1927 roku wydał on list pasterski o nacjonalizmie. Pisał w nim: „Miłość do własnego narodu jest dobra i godna pochwały, ale tylko wtedy, gdy jest kierowana prawem moralnym danym przez Boga. Człowiek nie może nigdy zapomnieć, że jest nie tylko obywatelem swego narodu, ale i ludzkości, całej rodziny ludzkiej, że obok własnego narodu żyją inne narody, z których każdy ma własną narodowość oraz prawo do kochania i strzeżenia tej narodowości. Potwierdza to sam rozum naturalny, a tym bardziej nadprzyrodzona wiara, która uczy, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi; że Chrystus wszystkich odkupił i dla wszystkich ustanowił Kościół. O ile jakiś naród o tym zapomina i pragnie siebie ubóstwiać, a inne narody traktować jako środek do realizacji własnych celów, wówczas zdrowa miłość ojczyzny przemienia się w niesprawiedliwy i bezbożny nacjonalizm... Staje się on jedną z głównych przyczyn przyćmienia chrześcijańskiego sumienia narodu. Matką bowiem nacjonalizmu jest egoistyczna pycha, źródło grzechów przeciwko miłości i sprawiedliwości. Pod wpływem nacjonalizmu może cały naród przejąć jakiś program jaskrawego egoizmu i niesprawiedliwości wobec innych narodów. Tworzy się wówczas odrębne prawa, niezgodne z wiecznymi prawami Bożymi, ujęte nieraz w pięknie brzmiące słowa, które są w gruncie rzeczy przeznaczone na to, by zaćmić istotne i ostateczne sprężyny działania... Z powrotem przeto do Chrystusa, z powrotem do prawdziwych chrześcijańskich zasad! Jako katolicy diecezji gdańskiej módlmy się o realizację tej przemiany!”<sup>53</sup>

Stanowcze ostrzeżenia przed ateistycznym nacjonalizmem i komunistycznym totalitaryzmem były stałym akcentem w wypowiedziach biskupa Edwarda O'Rourke. W liście pasterskim z 22 lutego 1935 roku *O niebezpieczeństwach zagrażających wierze*, odczytanym z ambon „bez komentarza”, gdańszczanie usłyszeli: „Trzeźwymi bądźcie i czujajcie! Słowo to zawsze żywe, a zwłaszcza w czasach obecnych. Wszak przeżywamy od samej wojny światowej proces fermentowania i przeobrażeń, jakich od czasów wędrówki narodów nie było. Ginie i rozpada się stare, a powstać chce nowe. My katolicy wiemy z doświadczeń historii, że wszelką nowość ujmowaną jednostronnie trzeba traktować krytycznie. Stąd trzeba aktualnie być czujnym i starć się odróżnić prawdę od fałszu... Szatan szuka pomocników wśród ludzi różnych zawodów, poszczególnych jednostek i zorganizowanych wspólnot, aby realizować swe dzieło zniszczenia, skierowane przeciw Bogu. Jest on tym smokiem z Apokalipsy, który w ciągu wieków przybierał różne wcielenia, począwszy od cesarstwa rzymskiego za Nerona, aż po dzisiejszy bolsze-

<sup>53</sup> Tamże, s. 11-12, zob. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

wizm. Jego hasła i poczynania to walka z Bogiem, zamykanie kościołów, mordowanie biskupów, kapłanów i wiernych, wprowadzanie agentów do Meksyku i Hiszpanii w celu walki z Kościołem ogniem i mordem. Na sztandarach marksizmu został zapisany ateizm przez jego czołowych przywódców jakimi byli Marks, Bebel i Liebknecht. Głoszą oni, w przeciwieństwie do Ewangelii, ewangelię czysto doczesną, przekreślając wiarę w życie wieczne. Lecz jeszcze gorzej! Potworzono całe organizacje, które wszelkimi sposobami gwałtu i obłudy pracują nad zburzeniem chrześcijaństwa. Są grupy, które otwarcie nazywają się nowopogaństwem, a w istocie nie pragną nic innego, jak przywrócenia starogermańskich bogów. Są i takie co odrzucając wszystko, co chrześcijańskie, szukają nowej religii, zrodzonej z ducha germańskiego. Zniknąć powinien, tak głoszą dalej, krzyż z Golgoty z wieżyc naszych, stanąć powinien «krzyż Odyna jako zwycięski znak człowieka nordyckiego». A wszystkie te szyderstwa i wszelkie te napaści, i wszystkie te kłamstwa za pomocą potężnej organizacji, książek, gazet i kursów instruktorskich zanosi się poprzez miliony głów aż do ostatniej wsi i chaty. Nie lękamy się wprowadzić, gdyż zawsze dzieło jego o moc Chrystusową, jak huczące fale morskie o skały, się rozbiła! Lękamy się jednak o wasze wieczne zbawienie. Miejcie więc oczy otwarte, moi drodzy diecezjanie. Toczy się bój o wszystko, o niebo czy piekło! Jako włodarz Jezusa Chrystusa, jako pasterz dusz waszych nieśmiertelnych staję dlatego przed wami wszystkimi i ostrzegam ponownie: «Trzeźwymi bądźcie i czuwajcie!», «Nie każdemu duchowi wiercie» (1J 4,1). O nie, nawet gdyby się w toę naukowości przybrał, lub gdyby wielką siłą dysponował i gdyby nawet setki tysięcy oszołomił swym trucielskim napojem! Wiara nasza to pochodnia, co nam prawdę i prawą drogę wskazuje. Na nią patrzcie, a przez ten zamęt współczesny przejdziecie bezpiecznie. Trzymajcie się wiary, wy mężowie, niewiasty, młodzieży i dzieci! Stańcie wszyscy jak mur do walki z antychrystem!»<sup>54</sup>

Wypowiedzi te spowodowały, że biskupa Edwarda hrabiego O'Rourke naziści zaczęli uważać za osobistego wroga NSDAP i gdańskiego Senatu. Podobne uczucia do ks. biskupa żywili komuniści. Jakkolwiek hitlerowcy nie odważyli się na podjęcie drastycznych kroków wobec biskupa, to jednak utrudniali życie Kościołowi gdańskiemu, gdzie było to tylko możliwe. Biskup E. O'Rourke cieszył się wielkim autorytetem wśród hierarchii kościelnej i głębokim szacunkiem mieszkańców Wolnego Miasta Gdańska. Na hitlerowcach duże wrażenia robiło też arystrykratyczne pochodzenie biskupa, nienaganne wręcz doskonałe formy

<sup>54</sup> Cyt. za: S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 12-13; zob. A. Bański, dz. cyt., s. 157-167.

bycia i zręczność dyplomatyczna, co w konsekwencji skrycie imponowało im i chroniło jego osobę. W kołach niemieckich określany był jako „człowiek światowy, powściągliwy w okazywaniu swych prawdziwych politycznych zamiarów, a przez dostojne i bezinteresowne postępowanie, cieszący się reputacją sympatycznego szlachcica i dyplomaty”<sup>55</sup>.

Biskup musiał wielokrotnie podejmować próby publicznej ochrony wolności zniewalanych sumień. 16 lipca 1936 roku wydał list pasterski *O katolickich stowarzyszeniach młodzieżowych*, w którym zdecydowanie bronił wolności zrzeszania się i protestował przeciwko likwidacji niezależnych organizacji młodzieżowych, zwłaszcza katolickich. „Odpowiedź” ze strony władz gdańskich na ten stanowczy protest hierarchy nadeszła szybko. Píše o tym biskup Edward O'Rourke w orędziu z 20 lipca 1936 roku: „W ostatnich tygodniach miały miejsce w naszej diecezji niesłychane profanacje krzyżów. W parafii Mierzeszyn, w nocy, został zwalony krzyż misyjny, żelazny, stojący na terenie kościelnym, przed głównym wejściem do kościoła, a figura Chrystusa została rozbita na kawałki. Następnego dnia dzieci wydobyły z pobliskiego stawu części krzyża, wystającą z wody. Tej samej nocy została zerwana figura Chrystusa z drewnianego krzyża przydrożnego i wyrzucona w nieznane miejsce. O tych przypadkach profanacji natychmiast powiadomiłem odpowiednie władze. Pomimo, jak sądzę, zwiększonej czujności organów policyjnych, kilka dni później nastąpiła kolejna profanacja krzyża. Drugi krzyż przydrożny został ścięty. Profanatorzy usiłowali znowu oderwać figurę Chrystusa, lecz udało im się to tylko częściowo. Zostali bowiem spłoszeni i uciekli, niestety nie rozpoznani. W innej miejscowości, w tygodniu po Bożym Ciele, usiłowano zniszczyć krzyż przez obrzucenie go kamieniami. Jesteśmy wstrząśnięci przejawami tak dogłębnej nienawiści Boga i religii. Krzyż jest dla nas, chrześcijan, najważniejszym symbolem miłosierdzia i miłości Boga. Kto profanuje krzyż, bluźni samemu Bogu i naraża się, prędzej czy później, na karę sądu Bożego. W Kościele jest przyjęty tradycyjny zwyczaj, że w przypadku profanacji poświęconych Bogu rzeczy, odbywane są nabożeństwa przebłagalne”<sup>56</sup>.

Powyższe fakty, będące zapowiedzią niedalekiej eksterminacji ludzi, nie przstraszyły ks. biskupa. W liście pasterskim na niedzielę przewodnią 4 kwietnia 1937 roku występuje w obronie młodzieży zmuszanej do wstępowania do Hitlerjugend. Przyczyną dopełnienia miary nienawiści władz

<sup>55</sup> Cyt. za: S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 13; zob. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

<sup>56</sup> Cyt. za: S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 13-14; zob. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

Wolnego Miasta był układ zawarty 7 października 1937 roku pomiędzy biskupem Edwardem O'Rourke a Komisarzem Generalnym Rzeczypospolitej Polskiej o zapewnieniu utrzymania i obsadzie czterech polskich parafii personalnych w Gdańsku, oraz faktyczne ustanowienie dwóch polskich parafii personalnych przy kościele św. Stanisława Biskupa w Gdańsku Wrzeszczu i przy kościele Chrystusa Króla w Gdańsku. Dekrety erygujące te parafie odczytano z ambon kościołów w niedzielę 10 października 1937 roku. Następnego dnia senat gdański zwrócił się za pośrednictwem dra Leo Axela Hawranke, referenta do spraw kościelnych, o natychmiastowe przesłanie odpisu tychże dokumentów. 12 października 1937 roku wręczono biskupowi wezwanie na „ważną rozmowę” do senatu na dzień następnny. W półgodzinnej rozmowie, nacechowanej brutalnością i groźbami, domagano się zawieszenia dekretów erygujących parafie personalne. Równocześnie prezydent senatu Arthur Greiser wysłał na ręce Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej, z pominięciem oficjalnej drogi, czyli Rządu Polskiego, telegram protestacyjny, w którym wyrażał „największe oburzenie” i składał „najostrzejszy protest”, oraz „prosił, aby natychmiast” biskup odwołał te decyzje. Zmasowane ataki na biskupa ukażały się w dyspozycyjnej gdańskiej prasie.

Przewrotnie usiłowano zantagonizować również gdańskie duchowieństwo. „Danziger Vorposten” z 15 października podała, że księża niemieccy jednogłośnie uchwalili na swej konferencji rezolucję protestacyjną przeciwko polskim parafiom personalnym. Duchowni niemieccy odczytali więc solidarnie w najbliższą niedzielę z ambon swych kościołów oświadczenie, że nie uchwalili w omawianej sprawie żadnego protestu. Pod wpływem wszechstronnego szantażu biskup gdański 13 października 1937 roku wysłał do księży Bronisława Komorowskiego i Franciszka Rogaczewskiego pismo następującej treści: „Niniejszym zawiadamiam Waszą Wielbność, że Senat Wolnego Miasta Gdańska założył protest przeciwko utworzeniu parafii personalnych. W skutek tego dekret zostaje zawieszony”<sup>57</sup>.

Biskup nadal podejmował obronę praw ludzkich, coraz jaskrawiej łamanych na terenie Wolnego Miasta Gdańska. 11 lutego 1938 roku wydał list pasterski o wychowaniu katolickim. 4 maja tegoż roku protestował przeciwko usuwaniu ze szkół religii. Działania i wypowiedzi biskupa były coraz bardziej torpedowane i ignorowane przez władze gdańskie, zdominowane już wówczas przez zwolenników Hitlera. W zaistniałej sytuacji, w tym stałym nacisku ze strony Senatu, biskup Edward O'Rourke doszedł

<sup>57</sup> Cyt. za: S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 15; zob. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

do wniosku, że nie będzie już mógł wiele zdziałać w Wolnym Mieście Gdańsku i uznał, że lepiej będzie dla Kościoła, gdy zrzeknie się urzędu ordynariusza diecezji gdańskiej. 13 czerwca 1938 roku Stolica Apostolska przyjęła rezygnację biskupa Edwarda O'Rourke i zwolniła go z piastowanego urzędu.

12 czerwca 1938 roku biskup, żegnając się z diecezją, wystosował list pasterski w języku niemieckim i polskim, w którym napisał m.in.: „Przed szesnastu laty zostałem powołany przez Ojca św. do zarządzania diecezją gdańską, dzięki łasce i pomocy Bożej mogłem przez ten długi okres czasu spełniać tu swoje obowiązki biskupie. Ale w ostatnich latach zaszły zmiany, które sprawiają, że dalsza praca moja tutaj, jak mi się wydaje, nie może być owocną”<sup>58</sup>. W rzeczywistości były to dwa listy pożegnalne, jeden w języku niemieckim, a drugi w języku polskim, które tylko częściowo mają tę samą treść. Podczas gdy w liście do całej polskiej ludności katolickiej czytamy o ks. Leonie Miszewskim i o siostrach dominikankach, w liście przeznaczonym dla całej gdańskiej ludności katolickiej ks. biskup składa podziękowanie księżom radcom, proboszczom, wszystkim kapłanom pomocnikom i zakonnikom. Ze zmarłych wymienia w tym liście księży prałatów A. Zawadzkiego, o którym pisze, że był mu zawsze wiernym, szczerym doradcą, i F. Berendta<sup>59</sup>.

23 czerwca 1938 roku Stolica Apostolska przydzieliła biskupowi O'Rourke trzecią już z kolei, biskupią stolicę tytularną Sofene w Mezopotamii, w metropolii Amida. Po opuszczeniu Gdańska biskup wyjechał do Poznania. Został tam kanonikiem gremialnym Kapituły Metropolitalnej. Latem 1939 roku odwiedził swoją rodzinę w okolicy Mińska. Tu zastała go druga wojna światowa. Do Rzymu trafił przez Królewiec i Berlin, opuszczając rodzinne tereny objęte działaniami wojennymi<sup>60</sup>. Życie zakończył na wygnaniu 27 czerwca 1943 roku w Rzymie, gdzie został pochowany na Campo Verano.

Ciekawe i bogate w wydarzenia dzieje grodu nad Motławą w roku milenijnym są warte szczegółowego rozpoznania również z punktu widzenia życia religijnego, które w wymiarze administracji kościelnej wiążą się z Wolnym Miastem Gdańskim. Mam nadzieję, iż powyższy artykuł, w którym pragnąłem przedstawić dzieje ustanowienia, najpierw samo-

<sup>58</sup> Cyt. za: S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 15; zob. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

<sup>59</sup> F. Lulkowski, dz. cyt., s. 345-346.

<sup>60</sup> S. Bogdanowicz, *Doczesne szczątki...*, dz. cyt., s. 84; por. A. Baciński, dz. cyt., s. 157-167.

dzielnej administracji a później diecezji na prawie egzempeji, będzie ku temu małym przyczynkiem.

Niewątpliwie duży wpływ na dzieje Kościoła na tym niewielkim skrawku „spornej” ziemi miała osobowość pierwszego rządcy na stolicy biskupiej hrabiego ks. biskupa Edwarda O'Rourke. Pragnął on łagodzić napięcia narastające w diecezji po roku 1933, kiedy narodowy socjalizm z pogwałceniem praw boskich i ludzkich torował sobie drogę do szczytów „totalitarnej władzy”. Kiedy biskup stwierdził, że jego dalsza posługa na stolicy biskupiej nie będzie w stanie przynosić pozytywnych rezultatów, uznał za zasadne jej opuszczenie. Powrócił jednak do swojej diecezji po 29 latach spoczynku w ziemi włoskiej dzięki staraniom ks. bpa ordynariusza Lecha Kaczmarka i duchowieństwa gdańskiego.

W niedzielę 17 grudnia 1972 roku w katedrze oliwskiej odbyła się uroczystość złożenia do krypty grobowej biskupów gdańskich, sprowadzonych z Rzymu, doczesnych szczątków ks. bpa Edwarda O'Rourke – pierwszego ordynariusza diecezji gdańskiej<sup>61</sup>.

## Summary

Interesting and eventful history of the city, situated at the banks of the Motlava river, is worth considering in the millenium year, also from religious point of view, which in the aspect of church administration, is connected with the Free City of Gdańsk. The aim of this article, where is presented the history of establishing, firstly the separate administration and then a diocese based on the law of exemption, will contribute to our better understanding of its history. Once in 1919 the Free City of Gdańsk was founded, on the strength of the article 102 of Versal Treaty, it included the area of approximately two thousand square kilometers. It took the areas which so far had belonged to two dioceses: Warmińska diocese and Chełmińska diocese.

Soon after the Free City of Gdańsk had been established, there appeared problems about the further diocesan identification. Polish Catholics preferred to belong to Chełmińska diocese, as it had been so far. German Catholics were for joining Warmińska diocese, managed by German bishops. On 21<sup>st</sup> of April 1922, in order to soften the arguments, the Apostolic See by a decree *Sanctissimus Dominus* excluded the areas of the Free City of Gdańsk from the Warmińska and Chełmińska diocese, forming an ap-

---

<sup>61</sup> Por. SDG, 1975, s. 52.



ostolic administration. The Apostolic See appointed for its governor a bishop Edward O'Rourke, a former bishop of Ryga.



TADEUSZ KAMIŃSKI

## O EWOLUCJI POMOCY POTRZEBUJĄCYM. PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW PRACY SOCJALNEJ I CHARYTATYWNEJ

### Wstęp

Profesjonalne służby socjalne, niosące pomoc ludziom potrzebującym, stały się w ostatnich dziesiątkach lat oczywistym elementem polityki społecznej państw rozwiniętych. Jednocześnie obok zawodowych pracowników socjalnych aktywni są wolontariusze, zaś obok instytucji sektora publicznego ogromną rolę odgrywają na tym polu organizacje pozarządowe, a szczególnie Kościoł. Dla docenienia zmian, jakie w tej dziedzinie zaszły na przestrzeni dziejów, warto zwrócić uwagę na pewne najbardziej charakterystyczne etapy krystalizowania się form i zakresu udzielanej pomocy.

### 1. Okres przedchrześcijański

Najstarszą formą udzielania wsparcia ludziom ubogim, niezaradnym, czy jakkolwiek upośledzonym społecznie i materialnie była opieka i pomoc wzajemna, realizowana przede wszystkim w dużych, wielopokoleniowych rodzinach. Wspólnoty te obowiązywało niepisane prawo opiekiowania się krewnymi w sytuacji, gdy dotknęło ich sieroctwo, inwalidztwo, ciężka choroba, starcze niedołęstwo, skutki klęsk żywiołowych, itp. Oprócz rodziny, pomoc wzajemna świadczona była także w ramach społeczności sąsiedzkiej, a także lokalnej społeczności religijnej i nawet zawodowej<sup>1</sup>. Udzielanie pomocy na zasadzie wzajemności silnie skorelowa-

---

<sup>1</sup> Por. A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1974, s. 292n.

ne było z panującymi w danej społeczności obyczajami i nie nosiło cech działalności sformalizowanej, aczkolwiek niekiedy mogło odbywać się w sposób przemyślany i zaplanowany.

Pewne bardziej zorganizowane formy wspierania potrzebujących, szczególnie niższych warstw społecznych, spotykamy już w starożytności. Grecy ówcześni znani byli ze swej filantropii, wprowadzali też pewne rozwiązania, pozwalające nawet zasadnie mówić o istnieniu załączków opieki społecznej<sup>2</sup>. Wielki wpływ na postawy starożytnych – nie tylko zresztą Greków – mieli filozofowie. Nie zaliczano ich wprawdzie do filantropów, a jedynie uznawano za twórców i propagatorów idei, ale oceniając istotę i cel ich działalności niektórzy autorzy uznają ich za pierwszych profesjonalnych działaczy społecznych. Uzasadniają to w ten sposób, że idea służenia ludzkości poprzez upowszechnianie wiedzy łączyła się w działalności filozofów z bezinteresownością<sup>3</sup>. Wydaje się wszakże, iż interpretację taką można przyjąć przy – raczej słusznym – założeniu, że filozofowie chcieli swą działalnością przyczynić się do polepszenia warunków życia ludzi, do ich dobrego bytu. W tym sensie działalność ta miała rzeczywiście wiele wspólnego ze współczesnym rozumieniem pracy społecznej.

Rzym starożytny był z kolei swego rodzaju *państwem opiekuńczym*, gdyż wiele tysięcy ludzi korzystało tam na przykład z dość systematycznego rozdawnictwa zboża, która to akcja nosiła miano *frumentacji*. Rozdawano ponadto okazjonalnie dary w postaci wina, oliwek, czy nawet soli. Faktem jest jednak, że nie wymagano od nikogo wykazania się ubóstwem i że owa opiekuńczość państwa rzymskiego silnie złączona była z polityką, a konkretnie z troską władców o utrzymanie ludu w stanie względnego spokoju<sup>4</sup>. W Rzymie wszakże, w odróżnieniu od Grecji, owe załączki *pracy społecznej* ograniczały się do doraźnej, bezpośredniej pomocy w trudnej sytuacji materialnej.

## 2. Miłosierdzie podstawą niesienia pomocy

Momentem szczególnym w rozwoju działalności pomocowej było pojawienie się chrześcijaństwa, a wraz z nim zasady czynnej miłości bliź-

<sup>2</sup> O tym, jak wyglądała ta wczesna forma opieki społecznej pisze M. Auerbach, *Opieka społeczna w starożytnej Grecji*, „Przegląd Społeczny”, 10-11(1937), s. 233-253.

<sup>3</sup> Por. J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, *Społeczne dzieje pomocy człowiekowi: od filantropii greckiej do pracy społecznej*, Warszawa 1996, s. 30.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 53.

niego. To właśnie wśród chrześcijan w najbardziej znaczący sposób dostrzegalna była troska o wszystkich potrzebujących, a za początek wszelkiej zorganizowanej działalności pomocowej, realizowanej później nie tylko w ramach Kościoła, uznaje się fakt powołania siedmiu diakonów w pierwszej gminie chrześcijańskiej.

Zadaniem diakonów była troska o ubogich, chorych, więźniów i sieroty. Spośród tych właśnie kategorii ludzi rekrutowali się ówczesni potrzebujący. To oni byli zdani na łaskę i niełaskę innych. Służba diakonów i w ogóle sama koncepcja stałego wspierania potrzebujących w ramach wspólnoty traktowane być mogą jako organizacyjny pierwowzór takiej działalności. Ci więc, którzy we wspólnotach chrześcijańskich podejmowali ofiarną służbę na rzecz zaspokajania podstawowych potrzeb innych ludzi, mogą być uznani za właściwych prekursorów współczesnych pracowników socjalnych. Teologiczną podstawą tej działalności było od samego początku przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz zasada dawania czynnego świadectwa wiary właśnie poprzez dostrzeganie i zaspokajanie potrzeb bliźnich. Ten właśnie rodzaj działalności pomocowej określa się do dzisiaj mianem posługi charytatywnej. Taki wzorzec pomagania potrzebującym realizowany był również w innych gminach chrześcijańskich tamtego okresu.

Po tzw. *przełomie konstantyńskim*, a więc w pierwszej połowie IV wieku, Kościół stał się niejako oficjalnym podmiotem polityki społecznej cesarstwa. Zdobyte wcześniej doświadczenia organizacyjne mógł teraz, w korzystnie zmienionych warunkach społeczno-politycznych, wykorzystać do rozwinięcia i udoskonalenia działań o charakterze socjalnym. Jak jednak zauważa N. Mette<sup>5</sup>, owa zmieniona sytuacja zewnętrzna przyniosła Kościołowi dość daleko idące przywileje, które sprawiły, iż coraz bardziej zbliżał się on (w swym wymiarze instytucjonalnym) do możliwych tego świata. Odpowiedzialność za posługę charytatywną stopniowo zaczęła przechodzić z poziomu gminy na urząd biskupa. Biskupi zatem stali się właściwymi inicjatorami i organizatorami instytucji wspomagających, takich jak: przytułki, szpitale, schroniska, hospicja.

Wieki średnie przyniosły już znacznie bardziej zinstytucjonalizowane próby rozwiązywania problemów społecznych. Największymi zaś problemami tego rodzaju były wtedy: ubóstwo, żebractwo i włóczęgostwo. Podstawowymi zaś instytucjami, które zajmowały się tymi kwestiami były klasztory, zwłaszcza te, które dysponowały własną, dobrze zorganizowaną

---

<sup>5</sup> N. Mette, *Caritas: Praktisch-systematisch*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, München 1991, t. 1, s. 260.

W kontynentalnej części Europy szczególny rozgłos zdobyły hollenderskie *domy poprawy*. Obowiązkiem pensjonariuszy tych domów była głównie praca, ale przewidziano także stały czas na modlitwę i pobożne lektury, z którymi zapoznawano się na zasadzie głośnego czytania. Jednym z celów takich domów była resocjalizacja ludzi z marginesu społecznego, stąd też zamykano w nich żebraków, młodocianych przestępców, prostytutki, a także *trudną* młodzież, oddawaną doń przez własnych rodziców. Cechą charakterystyczną tych działań było jednakże stosowanie różnego rodzaju represji wobec ludzi, którym instytucje te miały pomagać. Walka z problemami społecznymi okazywała się więc w praktyce walką z ludźmi, którzy tymi problemami byli dotknięci<sup>13</sup>. Za A. Kamińskim możemy mówić w tym kontekście o „policyjnych formach opieki”, która to działalność miała „charakter opiekuńczy raczej w stosunku do ogółu mieszkańców miast, chroniąc ich przed wykołajeńcami, w mniejszym zaś stopniu stanowiła formę opieki nad ludźmi marginesu społecznego”<sup>14</sup>.

Nowożytność zatem przyniosła coraz większe zaangażowanie władz miejskich i państwowych w rozwiązywanie problemów ludzi potrzebujących. Można nawet powiedzieć, iż załamaniu uległ dotychczasowy swoisty *monopol* Kościoła w tej dziedzinie oraz że stworzone zostały podwaliny późniejszej państwowej polityki społecznej<sup>15</sup>. Warto w związku z tym odnotować za B. Geremekiem spór doktrynalny, dotyczący problemu podmiotu działalności pomocowej<sup>16</sup>. W sporze tym aktywnie uczestniczyli wybitni humaniści tamtej epoki, zarówno myśliciele kościelni, jak i wobec Kościoła obojętni, lub nawet mu niechętni. Co ciekawe, zwolennicy zeświecczenia pomocy znajdowali się pośród myślicieli kościelnych, a zwolenników utrzymania dominacji Kościoła na tym polu znaleźć można było wśród myślicieli świeckich.

Niejako obok tych sporów Kościół nadal realizował swą pracę na rzecz potrzebujących. Znacząca rola przypadła tu św. Wincentemu á Paulo, któremu zawdzięczać należy powstanie licznych stowarzyszeń i bractw charytatywnych, obejmujących swą opieką chorych, ubogich, sieroty, więźniów, żebraków itp. Jak zauważają J. Radwan-Pragłowski i K. Frysztacki „w czasie swego życia św. Wincenty á Paulo stworzył katolicki system opieki społecznej oparty na placówkach misji, stowarzysze-

<sup>13</sup> Por. B. Geremek, dz. cyt., s. 258-261; J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 118.

<sup>14</sup> A. Kamiński, dz. cyt., s. 299.

<sup>15</sup> T. Kamiński, *Państwo walczy z biedą*, „Caritas. Kwartalnik poświęcony pracy charytatywnej”, 1(1998), s. 20.

<sup>16</sup> Por. B. Geremek, dz. cyt., s. 212nn.







niach pań miłosierdzia i sióstr miłosierdzia, które działały w całej Francji, by następnie rozszerzyć się na całą Europę<sup>17</sup>. Mamy tu więc do czynienia z coraz bardziej planowym i profesjonalnym podejściem do kwestii organizowania i realizowania działalności pomocowej.

Na ziemiach polskich najślawniejsze stało się Arcybractwo Miłosierdzia, założone w 1584 roku przez ks. Piotra Skargę. Ustawa Arcybractwa przewidywała między innymi utworzenie funkcji *wizytatorów* i *szafarzy*. Zadaniem tych pierwszych było sprawdzanie wszystkich zgłoszonych jako potrzebujący wsparcia. Drudzy natomiast zajmowali się już bezpośrednio przekazywaniem pieniędzy i składaniem sprawozdań z działalności<sup>18</sup>.

Ogromną pracę w dziedzinie socjalnej wykonywały zakony, z których kilka powstało specjalnie po to, aby zajmować się potrzebującymi. Do nich należeli na przykład bonifratrzy. Ich zasługą jest m.in. stworzenie takiej formuły szpitala, jaką znamy współcześnie. Bonifratrzy oprócz zwykłych ślubów zakonnych składali ślub czwarty: służby chorym, głównie w szpitalach przyklasztornych<sup>19</sup>. Podobnie było w przypadku zgromadzenia kamilianów, zatwierdzonych w 1586 roku jako Towarzystwo Sług Chorych<sup>20</sup>.

Tego rodzaju zaangażowanie, jakie podejmowane było w ramach instytucjonalnych Kościoła, stanowiło kontynuację i rozwinięcie dzieła, zapoczątkowanego przez wspomniane już powołanie diakonów w pierwszej gminie chrześcijańskiej. Praca, świadczona przez osoby zakonne, jak również przez członków różnych bractw i stowarzyszeń, zasługuje z dzisiejszego punktu widzenia na miano pracy socjalnej tamtych czasów. Przemawia za tym nie tylko sam fakt niesienia pomocy potrzebującym przez członków tych instytucji, ale również stopniowa specjalizacja i swego rodzaju profesjonalizacja tej działalności.

#### 4. Nowe problemy i nowe formy działania

Gwałtowny rozwój przemysłu, a co za tym idzie masowa migracja ze wsi do miast, spowodowały w krótkim czasie pojawienie się nowych problemów społecznych. Coraz liczniejszą kategorią potrzebujących stawali się robotnicy wielkich zakładów przemysłowych. Jedni dlatego, że tracili pracę i źródło dochodu, inni wskutek złych warunków pracy tracili

<sup>17</sup> J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 138n.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 220.

<sup>19</sup> Tamże, s. 224.

<sup>20</sup> M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. III, Warszawa 1989, s. 169.

zdrowie i w konsekwencji również zostawali bezrobotnymi, pozbawionymi środków do życia. Starzy i niezdolni do pracy powiększali szeregi szukających wsparcia. Tej eksplozji problemów społecznych towarzyszyło w wieku XIX powstawanie licznych organizacji i instytucji dobroczynnych. Postęp wiedzy umożliwiał jednocześnie lepsze rozpoznawanie przyczyn i znajdowanie coraz skuteczniejszych środków zaradczych. Wiek XIX jest zarazem okresem rozkwitu działalności dobroczynnej w krajach przemysłowych.

Filantropia dziewiętnastowieczna stanowiła zjawisko niezwykle interesujące. Będąc bowiem odpowiedzią społeczeństw na negatywne skutki uboczne uprzemysłowienia połączyła ludzi, których aktywność w dziedzinie socjalnej wynikała z bardzo różnych, niekiedy nawet przeciwstawnych ideowo pobudek. I tak, „w jej ramach spotkali się działacze natchnieni duchem rewolucji francuskiej, nowego rozumienia religii katolickiej, obowiązkiem chrześcijańskim i miłością bliźniego, czy wreszcie ideami socjalizmu”<sup>21</sup>.

Wśród organizacji wyrosłych na gruncie katolickim znaczną rolę odegrały założone w Paryżu w 1833 roku Konferencje św. Wincentego á Paulo. Ich inicjatorem był wykładowca Sorbony Fryderyk Ozanam, a pierwszymi członkami przede wszystkim młodzież akademicka. Początkowo działalność ta ograniczała się do wspierania ubogich rodzin poprzez przydzielanie im bonów, które mogły one realizować w wyznaczonych sklepach. Z czasem zakres ten znacznie się poszerzył, m. in. o prowadzenie tanich kuchni i jadłodajni, opiekę nad czeladnikami, terminatorami i robotnikami, działalność edukacyjną i wychowawczą<sup>22</sup>. Na ziemiach polskich pierwsze Towarzystwo św. Wincentego á Paulo utworzone zostało w Poznaniu, 17 lutego 1850 roku<sup>23</sup>.

W wielu krajach, jako odpowiedź na rodzące się coraz to nowe, masowe problemy socjalne, powstawać zaczęły różnorodne organizacje katolików świeckich i duchownych. Z czasem okazało się, iż inicjatywy te wymagają koordynacji i pewnego ujednoczenia, aby zapewnić możliwie najlepsze wykorzystanie potencjału dobrej woli. Efektem starań m.in. Lorenza Werthmanna było utworzenie w roku 1897 Niemieckiego Związku Caritas (Deutscher Caritasverband) z siedzibą we Fryburgu Bryzgowij-

<sup>21</sup> J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 197.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 201n.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat pisze m.in. J. Myszor, *Konferencje św. Wincentego á Paulo – charytatywne stowarzyszenie katolików świeckich w Polsce; powstanie, rozwój i likwidacja (1850-1950)*, w: *Caritas – zawód czy powołanie*, red. H. Skorowski, J. Korał, Warszawa 1996, s. 59-75.

skim. W ten sposób możliwe stało się daleko idące usprawnienie działalności socjalnej instytucji, tworzonych i prowadzonych przez ludzi, kierujących się chrześcijańskim systemem wartości. Na bazie Związków Caritas rozwinęły się profesjonalne formy niesienia pomocy np. chorym psychicznie, cudzoziemcom, niepełnosprawnym, samotnym, starym, itp.

Za ojca nowoczesnej pracy socjalnej uznaje się częstokroć szkockiego pastora Thomasa Chalmersa. Przeprowadził on bowiem w roku 1822 na terenie swojej parafii eksperyment, polegający na zawieszeniu obowiązku tam *Praw o Ubogich*. Parafia podzielona została na okręgi, a za każdy okręg odpowiedzialny był wyznaczony diakon. Każdy z diakonów dokonywał rozeznania w sprawie potrzeb, badał poszczególne przypadki i przyznawał pomoc. Jednocześnie Chalmers wskazywał na potrzebę oszczędności, pracowitości i wzajemnej pomocy<sup>24</sup>.

Eksperyment Chalmersa, jakkolwiek nie zakończony pełnym i spektakularnym sukcesem, otworzył drogę dla kolejnych prób znowelizowania podejścia do problemów socjalnych. Instytucją wielce na tym polu zasłużoną było utworzone w 1869 roku Charity Organization Society (Zrzeszenie Organizacji Charytatywnych). Według Octavii Hill, najbardziej znanej i wpływowej działaczki tego zrzeszenia, fundamentem wszelkich form pomocy powinien być serdeczny i osobisty kontakt pomiędzy obydwoma stronami procesu wspomagania<sup>25</sup>. Podobne zrzeszenia powstawały również w Stanach Zjednoczonych. Pierwsze z nich założone zostało przez pastora S. H. Gurteena w Buffalo w roku 1877. Celem takich instytucji było nie tylko prowadzenie działalności dobroczynnej, ale też jej koordynowanie, wymiana doświadczeń i informacji, wypracowywanie nowych metod wspomagania, profesjonalizacja pracy i zdobywanie funduszy. Istniały już wówczas także liczne prywatne agencje, zajmujące się świadczeniem usług socjalnych. Początkowo personel wszystkich tych instytucji składał się z wolontariuszy, z czasem jednak dołączyli do nich pracownicy etatowi<sup>26</sup>.

Specyficzną formą działalności na polu socjalnym, jaka zaistniała w ostatnich dekadach dziewiętnastego stulecia, były tzw. *settlements*, czyli siedliska socjalne. Istotą tej koncepcji było założenie, że pomoc może być skuteczna dopiero wówczas, kiedy rozpoznana zostanie faktyczna sytuacja potrzebującego. Stąd też „pionierzy tej działalności zamieszkiwali wspólnie ze swymi podopiecznymi w najuboższych dzielnicach, dzieląc z nimi

<sup>24</sup> Por. J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, dz. cyt., s. 204n.

<sup>25</sup> Por. K. Wódz, *Praca socjalna w środowisku zamieszkania*, Warszawa 1996, s. 14; J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, dz. cyt., s. 276.

<sup>26</sup> R. A. Skidmore, M. G. Thackeray, dz. cyt., s. 47.

trudy życia codziennego, uczestnicząc w życiu społeczności lokalnej<sup>27</sup>. Pierwszy tego rodzaju ośrodek – Toynbee Hall – założony został przez S. A. Barnetta w Londynie w roku 1884. Pierwsze siedlisko w Stanach Zjednoczonych powstało w roku 1886 w Nowym Jorku. W roku 1897 funkcjonowały w USA już 74 takie ośrodki. Najślynniejszym z nich stał się Hull House, założony przez Jane Addams w roku 1889 w Chicago<sup>28</sup>. Praca w tych placówkach wymagała szczególnego rodzaju motywacji i zaangażowania i – jak stwierdzają J. Radwan-Pragłowski i K. Frysztacki – „siedliska oznaczały już ściślej rozumianą pracę socjalną”<sup>29</sup>.

Pisząc o *settlements* warto przypomnieć specyficzny sposób działania, jaki wypracował Adam Chmielowski, znany później jako brat Albert. Zajął się on pomocą najbiedniejszym z biednych, bezdomnym z cieszącej się złą sławą tzw. ogrzewalni miejskiej na krakowskim Kazimierzu. Uznał przy tym, że aby praca ta była najbardziej owocna, powinien zamieszkać pośród swych podopiecznych i dzielić z nimi troski codziennego życia<sup>30</sup>. W ten sposób realizował on – zapewne nieświadomie – rodzaj pracy socjalnej zapoczątkowany za oceanem.

## 5. Refleksja teoretyczna i dalsza profesjonalizacja działań

Rozwojowi organizacyjnemu instytucji, zajmujących się pracą na polu socjalnym, zaczął towarzyszyć od przełomu XIX i XX wieku rozwój refleksji teoretycznej i wypracowywanie naukowych metod tego typu działalności. Za ojczyznę naukowej podbudowy pracy socjalnej uważane są Stany Zjednoczone, gdzie pojawiły się pierwsze „dojrzałe pod względem teoretycznym, próby systematyzacji zasad pracy socjalnej oraz załazki profesjonalnego kształcenia pracowników socjalnych. W 1898 roku uruchomiono w Nowym Jorku Letnią Szkołę Pracy Dobroczynnej, którą w 1904 r. przekształcono w pierwszą Szkołę Filantropii”<sup>31</sup>.

W związku z postępującą profesjonalizacją i poszerzaniem zakresu działalności socjalnej nieadekwatne stały się używane przez wieki okre-

<sup>27</sup> K. Wódcz, dz. cyt., s. 14n.

<sup>28</sup> Por. R. A. Skidmore, M. G. Thackeray, dz. cyt., s. 48; J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 276n; T. Kowalak, *Prywatna działalność filantropijna w USA*, „Polityka Społeczna”, 7(1988), s. 28.

<sup>29</sup> J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 277.

<sup>30</sup> Por. B. Panek, *Krakowskie organizacje charytatywne w latach 1918-1939*, Kraków 1986, s. 27.

<sup>31</sup> K. Wódcz, dz. cyt., s. 15n; Por. J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztacki, dz. cyt., s. 274n.

ślenia: *charytatywny* czy *dobroczynny*. W 1917 roku pojawiło się oficjalnie określenie *praca soejalna* w nazwie amerykańskiego stowarzyszenia National Conference of Social Work. W roku 1921 powstało American Association of Social Workers, zaś w 1926 American Association of Psychiatrie Social Workers. Pojęcie *pracy socjalnej* weszło więc w początkach dwudziestego wieku na stałe do języka teorii i praktyki działalności pomocowej<sup>32</sup>. Organizacje te, jak również szkolnictwo w zakresie pracy socjalnej, stały się wzorem dla podobnych instytucji w krajach europejskich.

Prekursorami nowoczesnej i profesjonalnej pracy socjalnej na gruncie polskim byli L. Krzywicki, S. Rychliński, K. Krzeczkowski, a zwłaszcza H. Radlińska. To oni spopularyzowali w naszym kraju w dwudziestoleciu międzywojennym termin *social work*, tłumacząc go jako *praca społeczna*. Początkowo jednak dużym problemem było precyzyjne określenie, czym w istocie są tzw. służby społeczne, jaka jest różnica między nimi, a działającymi wcześniej organizacjami dobroczynnymi. Wskazywano przy tym na pilną potrzebę odejścia od zasad filantropii, która płynie wprawdzie z pobudek tak szlachetnych jak na przykład miłosierdzie, ale na swoich podopiecznych pozostawia *ubliżające i poniżające piętno*, traktuje ich jak *obywateli niższej klasy* i działa *zwykle zbyt późno*<sup>33</sup>. Uwzględnienie specyficznie polskich uwarunkowań sprawiało, iż nie można było mechanicznie przenieść doświadczenia amerykańskiego na grunt polski<sup>34</sup>. Zasługą więc polskich teoretyków pracy socjalnej było wypracowanie metod, adekwatnych do rzeczywistych potrzeb i sytuacji Polski lat międzywojennych. Z inicjatywy H. Radlińskiej powstała w roku 1925 pierwsza w Polsce wyższa szkoła, przygotowująca profesjonalnych pracowników służb społecznych. Było to Studium Pracy Kulturalnej Wolnej Wszechnicy Polskiej, przemianowane w roku 1927 na Studium Pracy Społeczno-Oświatowej<sup>35</sup>. Jako istotę pracy społecznej H. Radlińska określiła „wydobywanie sił z jednostki i wydobywanie sił z gromad ludzkich (...). Usiłuje ona (praca społeczna - T.K.) przetwarzać życie zbiorowe i - w związku z niem - życie jednostek, przez trud i twórczość, przez siły wszystkich.

<sup>32</sup> Por. K. Wódz, dz. cyt., s. 15.

<sup>33</sup> Por. K. Krzeczkowski, *Uwagi nad drogami opieki społecznej*, w: tenże, *Polityka społeczna. Wybór Pism*, Łódź 1947, s. 115.

<sup>34</sup> Por. K. Wódz, dz. cyt., s. 21.

<sup>35</sup> Por. W. Wyrobkova-Pawłowska, *Studium Pracy Społeczno-Oświatowej Wolnej Wszechnicy Polskiej*, „Praca Socjalna”, 2(1987), s. 48; K. Wódz, dz. cyt., s. 21.

Odkrywa, budzi i organizuje utajone moce, wskazuje im sposoby działania”<sup>36</sup>.

Rozporządzeniem Prezydenta RP z dnia 6 marca 1928 roku powołano instytucję *opiekuna społecznego*. Podstawą prawną działalności pomocowej była wówczas ustawa o pomocy społecznej, przyjęta przez Sejm Rzeczypospolitej w dniu 16 sierpnia 1923 roku. Do obowiązków osoby, pełniącej funkcję opiekuna społecznego, należało - zgodnie z przywołanym rozporządzeniem prezydenckim - współdziałanie z organami gminnymi w zakresie realizacji zadań opieki społecznej. Opiekunowie społeczni mieli czuwać, aby pomoc była faktycznie udzielana potrzebującym, i to w zgodzie z obowiązującymi przepisami. Ważnym ich zadaniem było również badanie rzeczywistego położenia życiowego osób korzystających, lub mających zamiar skorzystać ze świadczeń opieki społecznej, celem ustalenia ich prawa do tychże świadczeń, jak też określenia rodzaju i rozmiaru przysługującej pomocy. Zadaniem opiekunów społecznych było ponadto udzielanie - w nagłych wypadkach - pomocy doraźnej, w oparciu o środki i zasady ustalone przez władze gminy<sup>37</sup>. W ten sposób położone zostały fundamenty profesjonalnej, nowoczesnie pojmowanej pracy socjalnej w Polsce.

Obok systematycznego rozwoju instytucji publicznej opieki społecznej nadal rozwijała się zapoczątkowana w Niemczech reorganizacja działalności charytatywnej Kościoła katolickiego. W kolejnych krajach powstawać zaczęły Związki Caritas, a dla ich koordynacji w wymiarze międzynarodowym powołana została w 1924 roku w Amsterdamie centrala katolickich organizacji dobroczynnych pod nazwą Caritas Catholica<sup>38</sup>. Rozwój działalności instytucji Caritas sprawił, iż jest ona obecna we wszystkich niemal obszarach pracy socjalnej, będąc w wielu krajach jednym z najważniejszych podmiotów pracy socjalnej<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> H. Radlińska, *Istota i zakres służby społecznej*, „Opiekun Społeczny”, 5-6(1947), s. 226.

<sup>37</sup> Por. A. Oleszczyńska, *Opieka społeczna w Polsce w okresie 60-letnia*, w: *Rodowód, rozwój i perspektywy polityki społecznej w Polsce*, red. I. Sieńko, Warszawa 1980, s. 114n.

<sup>38</sup> Por. J. Majka, *Caritas*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt. t. II, kol. 1333n; H. Pompey, *Caritas*, „Saeculum Christianum”, 1(1996), s. 212n.

<sup>39</sup> Por. F. Flamm, *Sozialwesen und Sozialarbeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt am Main 1976, s. 39.

## Zakończenie

Przedstawiony powyżej, skrótowy z konieczności obraz ewolucji działalności pomocowej skłania do sformułowania kilku tez końcowych. Po pierwsze, mimo całego postępu w dziedzinie zabezpieczenia społecznego nadal jest wielu ludzi, którzy nie potrafią poradzić sobie samodzielnie w trudnej sytuacji. Istnienie instytucji i osób zajmujących się niesieniem pomocy jest w związku z tym niezbędne i wiele wskazuje na to, że w najbliższych latach nadal będzie pożądane. Po drugie, mimo sukcesów tzw. państwa socjalnego widoczne są również jego ograniczenia. Oznacza to, że pozarządowa działalność pomocowa nie tylko nie straciła na znaczeniu, ale jest koniecznym uzupełnieniem działalności sektora publicznego. Szczególną rolę odgrywa tu nadal Kościół. Po trzecie wreszcie, działalność profesjonalnych służb społecznych musi być wsparta zaangażowaniem wolontariuszy, gdyż wielość i specyfika problemów socjalnych przekracza częstokroć możliwości i kompetencje pracowników socjalnych.

## Zusammenfassung

Der Beitrag ist ein Versuch die charakteristische Merkmale der Evolution der helfenden Tätigkeit darzustellen. Zunächst also wurde die große Rolle der gegenseitigen Hilfe in frühen Familien und das Phänomen der altertümlichen Philantropie ganz kurz beschrieben. Als besonders bedeutendes Ereignis wurde die Berufung der sieben Diakone in christlicher Urgemeinde dargestellt, weil seither schöne Geschichte der caritativen Tätigkeit der Kirche begann. Zudem wurden staatlichen Sozialreformen präsentiert, die endlich zur Entstehung der Sozialsicherungssystemen und professionellen Sozialarbeit führten.

Der Verfasser stellt am Ende fest, daß es heutzutage noch viele sozialen Schwierigkeiten gibt, die nicht nur durch staatliche Sozialhilfe ausgelöst werden können, sondern auch durch nichtstaatliche, besonders kirchliche Organisationen. Es muß zudem starke Zusammenarbeit zwischen hauptamtlichen und ehrenamtlichen Sozialarbeitern geben.





JAROSŁAW KORAL SDB

## **PROCES TWORZENIA SIĘ KULTURY LOKALNEJ NA PRZYKŁADZIE ZIEMI ŚWIEBODZIŃSKIEJ**

### **Wstęp**

Ukształtowane po wyzwoleniu złożone i specyficzne stosunki demograficzne na terenie Ziemi Świebodzińskiej, postawiły również określone wyzwania działalności kulturowej. Dotyczyły one przede wszystkim następujących zadań: przebudowy świadomości społeczeństwa w duchu dokonujących się w kraju przemian kulturowych oraz wsparcia polityki państwa mającej na celu przyspieszyć procesy integracyjne zróżnicowanej pod względem etnicznym i kulturowym nowej społeczności osadników. Dużą rolę w wychowaniu patriotycznym społeczeństwa odegrała praca kulturalna, w tym także w zakresie popularyzacji historycznych piastowskich tradycji ziem nadodrzańskich. Działalność kulturalna miała poza tym do spełnienia ogólnospołeczne zadania związane z udostępnieniem osadnikom dorobku kulturalnego narodu polskiego. To ostatnie zadanie było szczególnie istotne w środowiskach ludności rodzimej pochodzenia polskiego, która została na tym obszarze po zakończeniu wojny<sup>1</sup>. Wszystkie te cele z samej natury trudne do realizacji, wymagały wcześniejszej odbudowy bazy materialnej. W nawale zadań, które stanęły przed młodym państwem, sprawy kultury z konieczności pozostawały na marginesie działalności władz administracyjnych i politycznych. Referaty kultury istniejące przy starostwach w większości przypadków nie spełniały dostatecznie swojej

---

<sup>1</sup> Por. K. Żygulski, *Ziemie Zachodnie w życiu kulturalnym Polski*, w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, red. W. Markiewicz i P. Rybicki, Poznań 1967, s. 256-257.

roli. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabrała inicjatywa i działalność społeczna mieszkańców powiatu Świebodzińskiego oraz działalność kulturalna różnych organizacji i instytucji społecznych. Doprowadziło to w konsekwencji do ożywienia kulturalnego ludności i wpłynęło pozytywnie na przemiany jej życia. Niniejsze refleksje podejmują próbę ukazania procesu tworzenia się kultury lokalnej po zakończeniu działań II wojny światowej na przykładzie Ziemi Świebodzińskiej, która stanowi integralną część Ziemi Lubuskiej.

## 1. Czynniki przemian kulturowych

Poddając analizie czynniki przemian kulturowych ludności Ziemi Świebodzińskiej, które przyczyniły się do powstania kultury lokalnej, należy w pierwszym rzędzie uwzględnić zmiany, jakie dokonały się w zakresie kultury materialnej. Znaczna część ludności, która utworzyła nowe społeczeństwo tej ziemi, pochodziła z zaniebanych obszarów Polski międzywojennej, na których dominowała tradycyjna gospodarka wiejska. Pojawienie się tych ludzi na terenie o znacznie wyższym stopniu materialnego wyposażenia, zaopatrzonego w nowoczesne urządzenia techniczne, wywołało początkowo obniżenie się poziomu kultury materialnej. Spowodowane to było w głównej mierze brakiem znajomości zastanego sprzętu i urządzeń oraz nieumiejętnością ich używania. Z czasem jednak osadnicy, podpatrując sposób gospodarowania Wielkopolan i autochtonów, przekonali się o celowości i użyteczności stosowania nowoczesnych metod agrotechnicznych i korzystania z urządzeń rolniczych<sup>2</sup>. Przyczyniło się to w znaczny sposób do rozwoju osobistego, społecznego, cywilizacyjnego i kulturalnego mieszkańców tego terenu.

Z problemem przemian kultury materialnej łączy się bardzo istotne zagadnienie kultury niematerialnej, czyli duchowej. Egzemplifikacją tego problemu jest szeroko rozumiana ludzka praca. Pod tym względem początkowy stan charakteryzowały na Ziemi Świebodzińskiej wielkie różnice, zarówno jeśli chodzi o miejsca pracy w całościście życia, hierarchię wartości społecznych, jak i praktyczne umiejętności zawodowe. Kwalifikacje odróżniały ludność rodzimą od napływowej. Różniły one także grupy ludności osadniczej pomiędzy sobą. Szereg opracowań

---

<sup>2</sup> Szerzej na temat piszą: K. Żygulski, *Stara i nowa ojczyzna repatriantów. Z badań śląskich*, „Przegląd socjologiczny”, 1 (1959), s. 64-88; S. Banasiak, dz. cyt., s. 191, 215; J. Benyskiewicz, *Ze studiów nad ludnością autochtoniczną Ziemi Lubuskiej po 1945 roku*, „Rocznik Lubuski”, 4(1966), s. 202-215.

naukowych świadczy o tym, iż osadnicy przybywający na obszar świebodziński, przynosili ze sobą całą gamę różnych ocen i postaw wobec pracy, wyrażających się niejednokrotnie w dziedzicznych z tradycją szlacheckich niechęciach i pogardzie do pracy fizycznej, a przecenianiu pracy umysłowej, oraz w braku szacunku dla rzetelnego wysiłku, solidarności i wytrwałości<sup>3</sup>. Gospodarcze znaczenie Ziemi Odzyskanych, ich odbudowa i rozbudowa, narzuciły w tej dziedzinie konieczność przewartościowania swych poglądów przez tych, którzy przynieśli na nowe tereny nawyki i tradycje ukształtowane w innych zupełnie czasach i warunkach. Odbudowa tych terenów ze zniszczeń wojennych oraz nowe inwestycje o charakterze ogólnopolskim, wytworzyły sytuacje, w których szeroko rozumiane zagadnienie pracy i jej kultury odegrały znaczącą rolę. Stała się ona jedną z istotnych płaszczyzn integracji nowego społeczeństwa, które mając wielkie zadania i plany musiało je rozwiązywać w oparciu o własną kulturę i osobisty wysiłek. Zmiana postawy w stosunku do zaangażowania się w pracę u wielu osadników znalazła swoje odbicie w przemianach życia kulturalnego ludności tego terenu.

Na przemiany życia kulturalnego ludności Ziemi Świebodzińskiej ogromny wpływ miała organizacja szkolnictwa, która uzależniona była przede wszystkim od tempa osadnictwa. Mówiąc o szkolnictwie należy poświęcić nieco uwagi nauczycielom - głównym autorom, którzy przyczynili się do jego powstania i rozwoju. Nauczyciele świadomi swoich zadań, po przybyciu na tereny Ziemi Świebodzińskiej, angażowali się w pracę i trwali na stanowiskach mimo piętrzących się przed nimi trudności. Niejednokrotnie szkoła odbudowana i uruchomiona z inicjatywy nauczyciela stawała się punktem, który integrował osadników i zachęcał ich do osiedlania się na stałe<sup>4</sup>. W ten sposób placówki te przyspieszały proces integracji kulturowej osadników. Rola szkoły i nauczycieli w procesie przełamywania separatyzmów regionalnych i grupowych, zwłaszcza na terenie ośrodków wiejskich, była ogromna. Szkoła bezpośrednio integrowała dzieci i młodzież znajdującą się w zasięgu jej oddziaływania, pośrednio zaś poprzez uczniów, pomagała wyjść z zaścianków kultury grupowej osobom dorosłym, które z czasem

---

<sup>3</sup> Por. A. Kwilecki, *Proces integracji ludności rodzimej i napływowej w świetle badań socjologicznych*, „Rocznik Lubuski”, 4(1966), s. 226-227.

<sup>4</sup> Por. M. Dąbrowska, *Szkolnictwo na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-1950*, w: *Prace Lubuskiego Towarzystwa Naukowego*, Zielona Góra 1969, s. 141-144.

dostrzegły w niej instytucję łączącą rozbieżne interesy i dążenia w działalność na rzecz dobra wspólnego<sup>5</sup>.

Trudną sytuację szkoły w początkowym okresie powojennym charakteryzuje Zofia Kędzierska stwierdzając: "Brakowało programów nauczania, podręczników, pomocy naukowych, światła w klasach i opału do podgrzewania pomieszczeń. Mimo tego, nauka odbywała się systematycznie każdego dnia, chociaż rozpiętość wiekowa uczniów w klasach była ogromna. Między uczniami w klasie III znajdowały się normalne dziewięcioletnie i przerośnięte, czternastoletnie dzieci. Władze szkolne zezwoliły przerabiać ze wszystkimi uczniami program 3 i 4 klasy, a kto wytrzymał podwójne tempo, otrzymywał na koniec roku szkolnego świadectwo ukończenia klasy IV. Do szkoły uczęszczały dzieci z za Buga, z Wielkopolski, z Polski centralnej oraz dzieci autochtonów. Dawne antagonizmy dzielnicowe i wojenne warunki wytworzyły wśród uczniów niechęć obcowania ze sobą i pomagania wzajemnego w nauce. Dzieci, w miarę zdyscyplinowane na lekcjach, w czasie przerw dawały upust swoim niechęciom, walcząc ze sobą. To skłócone środowisko nauczyciele starali się integrować różnymi sposobami. Jedną z form scalających dzieci w jednolite środowisko, był teatr amatorski. Zaczęto od inscenizacji pieśni ludowych, żołnierskich, urywków prozy i drobnych obrazków scenicznych zachowanych w dawnych rocznikach *Płomyczka i Płomyka*"<sup>6</sup>. Te wspólne występy mocno zespały ze sobą dzieci i przyczyniły się także do rozwoju życia kulturalnego, nie tylko samego miasta Świebodzina, ale i jego najbliższych okolic. Teatr ten bowiem występował także w okolicznych ośrodkach wiejskich.

Kulturotwórcza rola szkoły i nauczycieli na terenie Ziemi Świebodzińskiej zaznaczyła się wyjątkowo wyraźnie w dziedzinie językowej. Wprawdzie od początku język polski zajął pozycję dominującą w społeczności osadników, to jednak utrzymywały się jeszcze przez pewien czas, zwłaszcza w domach rodzinnych, odrębności gwarowe oraz zjawisko dwujęzyczności. Upowszechnienie polskiego języka literackiego dzięki wysiłkom szkoły, spowodowało repolonizację szerokich rzesz ludzkich oraz podniesienie na wyższy poziom władzy narodowej<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. S. Talarczyk, *Dom, który w mozolnym trudzie wznosiłem, w: Mój dom nad Odrą. Pamiętniki i wspomnienia*, wstęp, wybór i opracowanie Z. Dulczewski, Zielona Góra 1976, s. 29-54.

<sup>6</sup> Z. Kędzierska, *Świebodzińskie początki*, w: *Kalendarz Zielonogórski*, Zielona Góra, 1979, s. 86-87.

<sup>7</sup> Por. K. Żygułski, *Ziemie Zachodnie w życiu kulturalnym Polski*, w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, red. W. Markiewicz i P. Rybicki, Poznań

W pierwszych latach po wyzwoleniu rola szkoły i nauczycieli znalazła swoje odbicie w kształceniu ludzi dorosłych. Dominującą formą oświaty w stosunku do ludzi dorosłych było organizowanie kursów w ramach powszechnej walki z analfabetyzmem. W ten sposób wielu ludzi, zwłaszcza kobiet, zdobyło elementarne umiejętności pisania i czytania. Decydujący etap walki z analfabetyzmem przypadł na terenie Ziemi Świebodzińskiej, podobnie zresztą jak w całym kraju, na okres po ustawie sejmowej o likwidacji tego zjawiska z kwietnia 1949 roku. Kosztem ogromnych nakładów państwowych i różnych organizacji polityczno-społecznych, a zwłaszcza nauczycieli, w 1951 roku analfabetyzm został zlikwidowany na terenie całego obecnego województwa zielonogórskiego, w tym także na obszarze świebodzińskim<sup>8</sup>.

Istotnym czynnikiem procesów przemian życia kulturalnego ludności Ziemi Świebodzińskiej okazało się powstanie biblioteki powiatowej w maju 1947 roku. Umieszczono ją w Świebodzińskim Domu Społecznym przy ulicy 22 lipca, w największym wówczas ośrodku społecznym miasta. Placówka ta na szerszą skalę prowadziła akcję popularyzacyjno-naukową, organizując kursy, wykłady i prelekcje z dziedziny historii, kultury, medycyny i wiedzy społecznej<sup>9</sup>.

Pierwsze książki tej biblioteki pochodziły z różnych źródeł. Gromadzono je także w różnoraki sposób. Zbiórkę książek do przyszłej biblioteki powiatowej wśród mieszkańców miasta przeprowadzono pod nadzorem Wydziału Oświaty już w 1946 roku. Przyniosła ona 400 książek, do których następnie dołączono książki przysłane z zakupu centralnego. Biblioteka udostępniała swoje zbiory mieszkańcom miasta, którzy w ówczesnym czasie stanowili zbiorowisko ludzi o zróżnicowanym poziomie wykształcenia i niskim stopniu przyzwyczajenia do obcowania z książką. Biblioteka propagowała wśród ludności przede wszystkim

---

1969, s. 264-265; B. Kres, *Sól droższa nad złoto*, w: *Mój dom nad Odrą*, wybór i opracowanie J. Koniusz, Zielona Góra 1965, s. 87-91.

<sup>8</sup> Szerzej na temat analfabetyzmu piszą między innymi: B. Chmielowska, *Społeczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich na przykładzie pięciu wsi w województwie zielonogórskim*, Poznań 1965, s. 165; T. Pasierbiński, *Problemy likwidacji analfabetyzmu w Polsce Ludowej*, Warszawa 1960; J. Landy-Tołmińska, *Analfabetyzm w Polsce i na świecie*, Warszawa 1961; „Pierwsze osiągnięcia. Biuletyn pełnomocnika rządu do walki z analfabetyzmem”, 1 (1949).

<sup>9</sup> Por. E. Czeczemska, *Biblioteki publiczne w Świebodzińskim w latach 1947-1974*, w: *Ziemia Świebodzińska*, red. W. Sauter, Zielona Góra 1975, s. 151.

literaturę piękną, książki o tematyce historycznej i społeczno-politycznej<sup>10</sup>. Taka działalność znacznie przyczyniła się między innymi do ugruntowania świadomości osadników, iż ziemia, na której się osiedlili, była od wieków piastowska i przynależała zawsze do państwa polskiego.

Na rozwój i przemiany życia kulturalnego ludności terenu świebodzińskiego duży wpływ miała także prasa ogólnokrajowa i lokalna. W pierwszych latach po zakończeniu działań wojennych prasę codzienną i czasopisma rozprowadzały księgarnie. W dniu 6 lipca 1945 roku, ukazał się w Gorzowie Wielkopolskim pierwszy numer tygodnika „Ziemia Gorzowska”, a 6 października tego samego roku, ukazał się tygodnik „Ziemia Lubuska”<sup>11</sup>. Od roku 1952, zaczęła się ukazywać codzienna „Gazeta Zielonogórska”, która była najpopularniejszym źródłem uzyskiwania wiadomości o świecie i kraju<sup>12</sup>. Możliwość korzystania z czasopism i tygodników wpłynęła bardzo korzystnie na rozwój życia ludności Ziemi Świebodzińskiej w płaszczyźnie kulturalnej.

Dużą rolę w procesach przemian życia kulturalnego tego obszaru odegrało także kino. Jego otwarcie nastąpiło 24 lutego 1946 roku. Otrzymało nazwę „Rialto”. Początkowo brakowało krzesel i odpowiedniej aparatury, z czasem jednak uporano się z tymi problemami i kino działało do 1950 roku<sup>13</sup>. Tego też roku zamknięto je z uwagi na zły stan techniczny lokalu, w którym miało ono swoją siedzibę. W związku z taką sytuacją, w okresie letnim zorganizowano kino na otwartym powietrzu, tzw. „kino letnie”, które cieszyło się dużą popularnością wśród mieszkańców Świebodzina i okolic. Na repertuar kina składały się filmy rozrywkowe, fabularne i dokumentalne. W ten sposób ludność miała możliwość zapoznania się z tym wszystkim, co działo się w Polsce i na świecie.

Wśród wielu istotnych czynników wpływających na przemiany życia kulturalnego ludności Ziemi Świebodzińskiej, osobne miejsce zajmował społeczny ruch kulturalny. Była to, najogólniej mówiąc, świadoma i bezinteresowna działalność wielu poszczególnych ludzi, zmierzająca w swej najgłębszej istocie do powstania, względnie zmodernizowania, bazy kulturalnej. Było to w rzeczywistości upowszechnianie różnorodnych wartości kulturalnych, lub podejmowanie konkretnych inicjatyw, dotyczących rozwoju życia kulturalnego i jego realizowania na tym tere-

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 152.

<sup>11</sup> Por. B. Ratus, S. Dzieran, *Oświata, nauka, kultura*, w: *Zielonogórskie*, red. J. Wąsicki, Warszawa 1970, s. 223.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 225.

<sup>13</sup> Por. P. Głodowski, *O działalności kulturalnej na Ziemi Świebodzińskiej*, w: *Ziemia Świebodzińska*, red. W. Sauter, Zielona Góra 1975, s. 145.

nie<sup>14</sup>. Było to o tyle cenną inicjatywą, że osoby działające w tym ruchu wywodziły się z lokalnych środowisk wiejskich i miejskich omawianego terenu, a więc najlepiej wiedziały, jakie są najpilniejsze potrzeby kulturalne ich współmieszkańców. W miarę możliwości starano się te potrzeby realizować, choć, trzeba też powiedzieć, czasami z różnym skutkiem.

W dużej liczbie repatriantów i osadników, którzy przybyli na Ziemię Świebodzińską po 1945 roku, znajdowało się wielu międzywojennych działaczy kulturalnych i nauczycieli, reprezentujących różnorakie wzorce obyczajowe, towarzyskie i kulturowe. Ta różnorodność tradycji i form w pracy kulturalnej przyczyniła się do barwności i dynamizmu tego ruchu oraz do znacznej siły jego oddziaływania. Najbardziej adekwatnym tego dowodem było powstanie w dniu 15 lipca 1945 roku pierwszego na Ziemi Lubuskiej chóru „Harfa”, w mieście Świebodzińskie<sup>15</sup>. Jego funkcja była o wiele szersza niż śpiewanie i popularyzowanie pieśni. Członkowie chóru byli w przeszłości śpiewakami chórów wileńskich, wołyńskich, małopolskich i wielkopolskich. Działalność rozpoczęto od łatwych utworów. Jednak dzięki kontaktom z Wielkopolskim Związkiem Śpiewaczym repertuar tego zespołu wzbogacił się w krótkim czasie o wiele utworów chóralnych wybitnych kompozytorów polskich i zagranicznych. Dla mieszkańców Świebodzina i okolic dużą atrakcją stały się aktualne wówczas satyryczne kuplety pt. „Chór Harfa z włoskiem i pod włoskiem”. Treścią ich były obrazki z życia samego zespołu, podpatrzone zjawiska społeczne oraz niedociągnięcia gospodarczo-administracyjne w mieście i powiecie. Chór kultywował pieśni polskie na terenie całej Ziemi Lubuskiej, uświetniał wiele imprez organizowanych dla uczczenia wielkich wydarzeń oraz integrował społeczeństwo tego obszaru w sferze kulturowej. Data powstania tego chóru jest również uważana jako dzień narodzin społecznego ruchu kulturalnego i artystycznego na środkowym Nadodrzu, który nawiązując do tradycji, wspólnie z organizacjami państwowymi i młodzieżowymi, tworzył życie kulturalne na tych terenach<sup>16</sup>.

Pierwsze lata powojenne to także okres najbardziej dynamicznego rozwoju amatorskiego ruchu teatralnego i śpiewaczego oraz tych form pracy oświatowej, które wywodzą się z kultury ludowej. Wobec braku

<sup>14</sup> Por. J. Koniusz, *O społecznym ruchu kulturalnym w województwie zielonogórskim*, „Rocznik Lubuski”, 5(1968), s. 64-84.

<sup>15</sup> Por. P. Głodowski, art. cyt., s. 144.

<sup>16</sup> Por. W. Hładkiewicz, *Spółczesność regionalna w procesie przemian*, „Rocznik Lubuski”, 15(1989), s. 346.

placówek i instytucji o charakterze czysto kulturalnym, niemal cała ówczesna działalność kulturalna prowadzona była społecznie i bezinteresownie. Wspólna praca, niemal identyczne warunki bytowania, podobne przeżycia okupacyjne sprzyjały demokratyzacji i postępowi życia kulturalnego. Dynamika społecznego ruchu kulturalnego załamała się w latach 1950-1955, w okresie kultu jednostki, kiedy rozpoczęto przyjmowanie jego wielorakich funkcji przez pracujące według centralnie ustalonego szablonu placówki kulturalne<sup>17</sup>.

Po przemianach październikowych roku 1956 nastąpiło zespolenie inicjatywy społecznej z działalnością władz politycznych i administracyjnych województwa. Ludzie bardziej niż przedtem poczuli się odpowiedzialni za swój zakład pracy, gospodarstwo i to, co działo się w ich wsiach i miastach. Narodził się emocjonalny i uczuciowy stosunek do miejsca zamieszkania. Na każdym niemal kroku spotykano się ze zjawiskiem świadczącym, iż ludzie, którzy przybyli na te tereny, zaczęli sprawy miast lub wsi uważać za własne. Te przemiany mentalne oraz wytworzenie się więzi społecznych pomiędzy osadnikami stały u kolebki ruchu społeczno kulturalnego, który w wielu sprawach życia kulturalnego miał decydujące znaczenie.

Analizując czynniki przemian życia ludności Ziemi Świebodzińskiej na płaszczyźnie kulturalnej, należy wspomnieć także o Lubuskim Towarzystwie Kulturalnym, które założono w lipcu 1957 roku. Jak podają dokumenty, jest to organizacja regionalna, powołana do tworzenia klimatu umożliwiającego popularyzowanie wiedzy o regionie oraz upowszechniania sztuki i literatury powstającej na tym obszarze. W zakres działalności Towarzystwa wchodzi: filmy o tematyce regionalnej, książki autorów lubuskich, opieka nad miejscowymi twórcami, gromadzenie pamiątek regionalnych, odczyty i prelekcje. Towarzystwu chodzi przede wszystkim o to, aby treści pracy kulturalnej nasycić szeroko rozumianą problematyką lubuską<sup>18</sup>. Działalność Lubuskiego Towarzystwa Kultury polegała na organizowaniu lokalnych towarzystw kulturalnych, występujących często pod różnymi miejscowymi nazwami. W ten sposób Towarzystwo stało się inspiratorem potężnego „oddolnego” ruchu społeczno-kulturalnego. Wszystkie formy aktywności społecznej przyspieszały procesy integracyjne ludności województwa

<sup>17</sup> Por. M. Musielak, *Spółeczny ruch kulturalny na środkowym Nadodrzu w czterdziestolecu PRL*, „Rocznik Lubuski”, 15(1989), s. 87-97.

<sup>18</sup> Por. Z. Dulczewski, *Tworzenie się nowych społeczności regionalnych na Ziemiach Zachodnich*, w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, dz. cyt., s. 333-336.



i poszczególnych powiatów w społeczność o nowej kulturze. W formowaniu tej społeczności szczególną rolę odegrały elementy pogłębiania wiedzy o miejscowościach, w których osiedlano się po wojnie<sup>19</sup>. Ta wiedza była niezwykle potrzebna ludziom, którzy swoją przyszłość postanowili związać z Ziemią Świebodzińską. Znajomość przeszłości, tradycji i kultury własnego miasta lub wioski wpływała na tempo przemian życia, w tym także i kulturalnego, ludności osadniczej.

Szczególną rolę w procesach przemian życia kulturalnego ludności Ziemi Świebodzińskiej odegrała miejscowość Łagów. W 1947 roku zamek łagowski przejął Oddział Poznańskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, który zorganizował tam Dom Pracy Twórczej<sup>20</sup>. W ten sposób miejscowość ta stała się miejscem wielokrotnych spotkań artystów, plastyków i muzyków z całej Polski. Znaczenie Łagowa uwypukliła także zorganizowana w lutym 1949 roku przez Muzeum Wielkopolskie wystawa pt. „Łagów – 1948”, obejmująca prace czołowych artystów polskich<sup>21</sup>. W tym samym roku odbył się w Łagowie Zjazd Kompozytorów Polskich oraz kurs przygotowawczy do pierwszego po wojnie Konkursu Chopinowskiego. W roku 1952 Łagów gościł także kandydatów przygotowujących się do Konkursu skrzypcowego im. H. Wieniawskiego. W początkowych latach po zakończeniu II wojny światowej miejscowość ta zastąpiła jako ogólnopolski ośrodek życia kulturalnego całego terenu świebodzińskiego.

Omawiając wielorakie czynniki przemian życia kulturalnego ludności tego obszaru, należy także kilka słów poświęcić roli Kościoła katolickiego. Osadnicy, zwłaszcza w pierwszych miesiącach pobytu na tym terenie, pozbawieni wszelkich instytucji kulturalnych mieli niejednokrotnie jedyną okazję zmanifestowania swojej zbiorowości właśnie w kościołach. Wartości religijno-moralne reprezentowane przez Kościół katolicki, były spoiwem łączącym wszystkie grupy ludnościowe zamieszkałe na Ziemi Świebodzińskiej i stanowiły tę dziedzinę kultury, która zbliżała ich najbardziej i jednoczyła w określoną społeczność lokalną. Jednym z podstawowych czynników, który w sposób zasadniczy

---

<sup>19</sup> Por. J. Koniusz, *O początkach regionalnej działalności kulturalnej na środkowym Nadodrzu*, „Rocznik Lubuski”, 10(1987), s. 209-221; W. Sauter, *Wszędzie wre życie jakiego tu nigdy nie było*, w: *Mój dom nad Odrą*, wybór i opracowanie J. Koniusz, Zielona Góra 1965, s. 197-224.

<sup>20</sup> Por. P. Głodowski, *O działalności kulturalnej na Ziemi Świebodzińskiej*, w: *Ziemia Świebodzińska*, dz. cyt., s. 146.

<sup>21</sup> *Inne działy życia kulturalnego*, (Redakcja), w: *Ziemia Lubuska*, red. M. Szczaniecki i S. Zajchowska, Poznań 1950, s. 523.

nieporównywalnie większe właśnie w pierwszych latach po wyzwoleniu<sup>27</sup>. Elementy obrzędowości i folklor słowno-muzyczny, wywoływały wówczas w społeczności rodzinnej oraz regionalnej tego samego pochodzenia poczucie więzi w zdeintegrowanej jeszcze wtedy społeczności lokalnej ośrodka wiejskiego, czy też miejskiego, a także przyczyniały się wydatnie do wzrostu poczucia stabilizacji. Przykłady kultury lokalnej poprzedniego miejsca zamieszkania, stanowiące wyraźną manifestację odrębności kulturowych, były przede wszystkim czynnikiem rodzącym wielorakie napięcia i konflikty pomiędzy osadnikami. W utrzymywaniu się elementów tradycyjnej kultury poważną rolę odgrywała struktura wieku członków rodziny, a także stopień zaangażowania się w kulturę ludową regionu swojego pochodzenia<sup>28</sup>. Ludziom starszym było o wiele trudniej zaakceptować i przyjąć nowe wzorce kulturowe, które lanowała oficjalna polityka państwa.

Pośród żywych przejawów kultury lokalnej, właściwych wszystkim grupom pochodzenia regionalnego uwagę zwraca to, co można określić pojęciem dziejów historii w formie opowieści o wydarzeniach, stosunkach wewnątrzrodzinnych, czy niezwykłych zachowaniach jednostek<sup>29</sup>. Zajmowały one poważne miejsce w kontaktach ze znajomymi i w rozmowach rodzinnych. Dzięki swym powiązaniom z ludźmi znanymi lub osiedlonymi w najbliższym otoczeniu, uzyskiwały one miano autentyzmu, a co za tym idzie - dużą siłę wiarygodności. Były one poważnym czynnikiem kształtowania się lokalnego systemu wartości, zwłaszcza w początkowym okresie osiedlania się na terenie świebodzińskim.

O dzisiejszym, specyficznym obliczu kulturowym Ziemi Świebodzińskiej zdecydowały, jak zostało powiedziane powyżej, z jednej strony wzajemne wymieszanie się ludności o różnorodnej kulturze, z drugiej zaś, omówione w poprzednim paragrafie, wielorakie czynniki mające istotny wpływ na rozwój kulturowy tego obszaru. Po kilku latach życia na nowych terenach rozpad kultur regionalnych, przyniesionych przez ludność osiedleńczą, stał się zjawiskiem powszechnym. Niemniej jednak stosunek do kultury regionalnej nielicznych grup ludności autochtonicznej pozostał problemem o dużym znaczeniu. We wschodnich powiatach województwa zielonogórskiego (powiaty: świebodziński, sulechowski i międzyrzecki) należących dawniej do Wielkopolski, a po I wojnie światowej włączonych do Niemiec, przetrwały nieliczne enklawy

<sup>27</sup> Por. Z. Jasiewicz, *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej*, Poznań 1977, s. 92-94.

<sup>28</sup> Por. A. Kłoskowska, *Spoleczne ramy kultury*, Warszawa 1972, s. 60-73.

<sup>29</sup> Por. A. Kwilecki, art. cyt., s. 228.

ludności rodzimej. W przeciwieństwie do ugrupowań ludności napływowej, nie uległy one rozproszeniu i dzięki temu zachowały swoją odrębność kulturową. Sięganie do elementów kulturowych ludności rodzimej i zainteresowanie się jej kulturą stało się częścią składową życia kulturalnego nowej społeczności regionalnej i przyczyniło się wydatnie do pogłębienia świadomości mieszkańców województwa zielonogórskiego<sup>30</sup>. Na taki stan rzeczy istotny wpływ miała także polityka władz państwowych. Poprzez ukazywanie i propagowanie wartości kulturowych ludności rodzimej, władze polskie pragnęły dowartościować tych ludzi. Upowszechnienie się wśród ludności województwa zielonogórskiego elementów kulturowych ludności rodzimej, jako lubuskich, przekształciło te elementy we współczynnik integracji regionalnej. Kultura ludności autochtonicznej przeżywała w pierwszych latach swój renesans<sup>31</sup>. Z kultury znanej zaledwie kilku ośrodkom wiejskim na byłym pograniczu, zanikającej z każdym rokiem i ulegającej stopniowemu zapomnieniu, stała się fundamentalnym elementem i zaczynem wspólnoty kulturowej całego regionu, propagowanym w kraju i za granicą.

Należy podkreślić, iż kultura ludności rodzimej w nowej społeczności regionalnej zmieniła wyraźnie swoją funkcję społeczną. W miejsce funkcji społeczno-obrzędowej, stanowiącej w społeczności tradycyjnej jej funkcję podstawową, przejęła funkcję rozrywkowo-widowiskową. Z życia konkretnych społeczności wiejskich przeszła na sceny zespołów i teatrów amatorskich, na fale eteru, łamy książek i do sal muzealnych. Przy całkowitej zmianie funkcji społecznej zachowała jedynie dawną formę, pozwalającą na jej identyfikację kulturową.

W ten sposób po wielu latach na terenie Ziemi Świebodzińskiej utworzyło się coś, co można nazwać kulturą lokalną. Jest to kultura stosunkowo młoda, oparta na bazie wielu kultur regionalnych, jakie przynieśli ze sobą na te tereny osadnicy po zakończeniu II wojny światowej. Tworzy ona swoisty przekładaniec kulturowy, który uwidacznia się w kilku zasadniczych płaszczyznach, do których zaliczyć należy: budownictwo, strój, literaturę, całokształt twórczości artystycznej, przekonania i wierzenia oraz postawy społeczne. Są to podstawowe płaszczyzny szeroko pojętej kultury lokalnej, która jest także nośnikiem wielorakich wartości i postaw moralnych. Na przykład można odnaleźć w niej wartości materialne, czyli bytowe. Podkreślić również należy całą sferę przekonań w płaszczyźnie dobra i zła moralnego. Istotną wydaje się też cała sfera wartości religijnych i związanych z nią obrzędowości.

<sup>30</sup> Por. W. Sauter, *Z walk o polskość Babimojszczyzny*, Poznań 1960, s. 183-184.

<sup>31</sup> Por. Z. Dulczewski, art. cyt., s. 328-332.

Charakterystyczną rzeczą dla wielu miejscowości Ziemi Świebodzińskiej było np. śpiewanie specyficznych pieśni z okazji pogrzebów, ślubów lub innych uroczystości<sup>32</sup>. Na podkreślenie zasługuje także sposób przystrajania świątyni z okazji odpustów, świąt itp. Kultura lokalna to także cała sfera wartości estetycznych, które dawały podstawy przeżycia i doświadczenia szeroko rozumianego piękna<sup>33</sup>. Wielu artystów dawało tego dobitny przykład w swoich dziełach i pracach. I tak np. rzeźby, obrazy czy książki były przede wszystkim nośnikami wartości estetycznych, ale również i intelektualnych, religijnych i moralnych. Można zatem powiedzieć, iż kultura lokalna Ziemi Świebodzińskiej jest nośnikiem wielorakich wartości poprzez poszczególne swoje elementy.

## Zakończenie

W podsumowaniu przeprowadzonych analiz stwierdzić należy, że w procesie formowania się nowej kultury regionalnej Ziemi Świebodzińskiej istotną rolę odegrały różnorodne czynniki. Na szczególne podkreślenie zasługują dwa z nich: szkoła i nauczyciele oraz społeczny ruch kulturalny. Rola szkoły i nauczycieli była ogromna w tworzeniu się kultury lokalnej. Dotyczyło to szczególnie ośrodków wiejskich, gdzie nauczyciele pielęgnowali tradycje danych miejscowości, ich folklor słowny i muzyczny. Byli także niejednokrotnie inspiratorami wielu inicjatyw, które przyczyniły się do zachowania dla potomności unikalnych pieśni, muzyki, strojów, rękodzieła i obyczajów. Społeczny ruch kulturalny natomiast niejako koordynował wszystkie te indywidualne poczynania i rozwijał ożywioną akcję terenową. Z jego inicjatywy podjęte zostały liczne badania archeologiczne, etnograficzne i socjologiczne na terenie regionu Lubuskiego. Popularyzował on także wiedzę o Ziemi Lubuskiej i jej interesujących regionach. Wydawał wiele publikacji dotyczących regionu Lubuskiego oraz jego poszczególnych miejscowości. Propagował również twórczość literacką rodzimych pisarzy i poetów<sup>34</sup>. Można zatem zasadnie stwierdzić, iż kultura lokalna Ziemi Świebodzińskiej wyrosła z przemieszania się wielu kultur regionalnych, a także w wyniku wielorakich czynników przemian kulturalnych, jakie zaistniały w okresie powojennym na tym terenie. Charakteryzują się one całym systemem gromadzenia, pielęgnowania i przechowywania wartości

<sup>32</sup> Por. Z. Jasiewicz, dz. cyt., s. 30-36.

<sup>33</sup> Por. T. Bolduan, *O potrzebie odrodzenia regionalizmu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny”, 4(1973), s. 5-9.

<sup>34</sup> Por. B. Ratuś, S. Dziekan, art. cyt., s. 328-332.

intelektualnych, moralnych, społecznych, estetycznych i religijnych. Osadnicy stykając się z tymi wartościami otwierali się na nie, a później przyswajali je sobie i uznawali za własne. Całokształt wartości kultury lokalnej stwarzał ludziom możliwości rozwoju w płaszczyźnie prawdy, dobra, piękna i wielorakich postaw społecznych. Te wartości były niejako bazą i fundamentem w dalszym rozwoju indywidualnym i społecznym nowej ludności Ziemi Świebodzińskiej. Kultura lokalna dostarczała również pewnego wzorcowego modelu życia osobistego i wspólnotowego. Zabezpieczała, przechowywała i przetwarzała wartości sprawdzone oraz użyteczne dla dobra indywidualnego i wspólnego ludności tego terenu.

### **Sommario**

L'articolo pretende di fare una prova di presentazione dei processi culturali dopo la seconda guerra mondiale nella regione di Zielona Góra. Le differenze culturali del periodo analizzato designano un' stile di vita dei coloni molto significativo. In risultato dei processi culturali provenuta la cultura locale di Ziemia Świebodzińska, come la conseguenza di molti fattori trasformazioni culturali. L'effettiva importanza erano anche: la scuola, dei maestri e sociale movimento culturale.









LESZEK JAŹDŹEWSKI

## ŻYCIE CODZIENNE NA KASZUBACH W OKRESIE OKUPACJI HITLEROWSKIEJ

Celem artykułu jest przedstawienie eksterminacji bezpośredniej jak i pośredniej oraz warunków życia Kaszubów w latach 1939-1945. Dotyczy to zarówno Kaszubów mieszkających na ziemiach II Rzeczypospolitej jak i na terenach III Rzeszy. Przez pojęcie eksterminacji bezpośredniej należy rozumieć wszelką działalność, której celem była bezpośrednia likwidacja ludności polskiej, a więc rozstrzeliwanie masowe i indywidualne, mordowanie w obozach różnego typu, wykonywanie wyroków śmierci w oparciu o wyroki hitlerowskich sądów, szczególnie sądów specjalnych. Natomiast poprzez eksterminację pośrednią możemy rozumieć działalność okupanta pociągającą za sobą nawet znaczną nieraz liczbę śmiertelnych ofiar w wyniku specyficznych warunków stworzonych przez hitlerowskie władze. Do tej formy eksterminacji można zaliczyć różnego rodzaju wysiedlenia, kierowanie do przymusowej pracy, stwarzanie ciężkich warunków bytowych. Przedstawiając losy społeczności kaszubskiej w latach 1939-1945 oparłem się na materiałach archiwalnych i opracowaniach poświęconych zagadnieniom okupacji na Pomorzu.

Na Pomorzu Gdańskim, będącym terenem działań wojennych, władze sprawowali początkowo generałowie Wehrmachtu. Zniesienie zarządu wojskowego nastąpiło w wyniku dekretu Hitlera z 8 października 1939 r.<sup>1</sup> Na mocy tego aktu z dniem 26 października zniesiono administrację wojskową, zastępując ją administracją cywilną, a Pomorze Gdańskie jako Reichsgau - Danzig Westpreussen zostało włączone do Rzeszy. W skład Okręgu Rzeszy Reichsgau Danzig - Westpreussen weszło m. in. Wolne Miasto Gdańsk włączone do Rzeszy już 1 września 1939 r.<sup>2</sup> Na czele no-

<sup>1</sup> S. Datner, *55 dni Wehrmachtu w Polsce*, Warszawa 1967, s. 89.

<sup>2</sup> D. Steyer, *Eksterminacja ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim 1939-1945*, Gdynia 1967, s. 25.

wego okręgu Rzeszy stanął, nominowany przez Hitlera, Albert Forster posiadający stanowisko namiestnika okręgu administracyjnego - Reichstatthaltera jak i stanowisko kierownika okręgu partyjnego - Gauleitera. Zadaniem pierwszoplanowym dla wkraczających jednostek Wehrmachtu było złamanie oporu stawianego przez wojsko polskie. Tuż za wkraczającym do powiatów Wehrmachtem posuwały się grupy operacyjne policji bezpieczeństwa i służby bezpieczeństwa. Zadaniem ich było dokonanie bezpośredniej i pośredniej eksterminacji ludności kaszubskiej. Heinrich Himmler Reichsführer SS uważał, że w ciągu 4-5 lat pojęcie Kaszuba stanie się nieznane<sup>3</sup>.

Szczególnie okrutne okazało się Einsatzkommando 16 dowodzone przez SS – Obersturmannführera Rudolfa Trógera, działające w ramach powołanego już w sierpniu 1939 r. w Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy referatu specjalnego dla zadań w Polsce, oznaczonego kryptonimem „Sonderreferat Tanenberg” i SS – Wachsturmbann „Eimann”, który nazwę przyjął od swego dowódcy SS Sturmbannführera Kurta Eimanna<sup>4</sup>.

Na osobiste polecenie Heinricha Himmlera została zorganizowana przez Oberführera SS Ludolfa von Avenslebena organizacja paramilitarna Selbstschutz. Zadaniem Selbstschutzu i Einsatzkommando 16 była masowa eksterminacja według wcześniej przygotowanych list, obejmujących wybitnych działaczy kaszubskich, nauczycieli, księży, członków Związku Zachodniego, właścicieli ziemskich, kupców i wszystkich tych, którzy kiedykolwiek narazili się okolicznym Niemcom. Głównym celem zbrodniczej działalności niemieckiej było zlikwidowanie elementu przywódczego, antyniemieckiego, który mógł utrudniać procesy germanizacyjne. W przeprowadzonych egzekucjach mordowano całe rodziny, nie oszczędzono również młodzieży i dzieci<sup>5</sup>.

Od początku września dokonywano na terenie powiatów: morskigo, kartuskiego, kościerskiego i chojnickiego specjalnych aresztowań wśród miejscowych działaczy na podstawie księgi poszukiwań. Po aresztowaniu odbywały się często natychmiastowe egzekucje. Nijednokrotnie były one odwetem za rzekome krzywdy doznawane przez miejscowych Niemców.

---

<sup>3</sup> *Sprawa traktowania ludności byłych polskich obszarów z rasowo politycznego punktu widzenia*, Opracowali E. Wetzel, G. Hecht, dokument z 25.11.1939 r., w. „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Niemców”, 1948, s. 122.

<sup>4</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa w okręgu Rzeszy Gdańsk - Prusy Zachodnie (1939-1945)*, Bydgoszcz 1977, s. 86.

<sup>5</sup> K. Ciechanowski, *Eksterminacja dzieci i młodzieży w latach okupacji*, „Pomerania”, 1979, nr 1, s. 15.

Akcję eksterminacyjną na terenie powiatu kartuskiego rozpoczął 5 września nowo mianowany przez Forstera starosta i kierownik partyjny Herbert Busch. Już 8 września zamknięto w więzieniu osoby, których nazwiska znajdowały się na listach sporządzonych przez miejscowych Niemców. Wśród zatrzymanych byli przedstawiciele inteligencji i działacze Polskiego Związku Zachodniego. Z rozkazu Herberta Buscha rozstrzelano na Wzgórzu Wolności w Kartuzach 6 osób, pozostałych 200 mężczyzn uśmiercono w ten sam sposób w okolicach Kalisk pod Kartuzami i w Piaśnicy<sup>6</sup>. Do masowych mordów doszło również w Bysewie i Egierowie, gdzie rozstrzelano 43 osoby oraz w Borowie - rozstrzelano tam 23 osoby<sup>7</sup>. Straty ponieśli mieszkańcy wsi Klukowo, z których kilkanaście osób zostało rozstrzelanych w Piaśnicy<sup>8</sup>.

Na terenie powiatu kościerskiego akcją eksterminacyjną kierował miejscowy działacz partyjny Ernst Günther Modrow. Po zajęciu powiatu kościerskiego przez wojska niemieckie został on starostą i kierownikiem partyjnym. Na początku aresztowania odbywały się według wcześniej przygotowanych list miejscowych działaczy. Spośród uwięzionych w Kościerzynie kilkudziesięciu Polaków około 20 zamordowano w niedalekiej wsi Kaliska i w Skarszewach, drugim co do wielkości mieście powiatu, gdzie łącznie z mieszkańcami tamtejszymi i sąsiadujących wiosek zginęło przypuszczalnie około 200 osób<sup>9</sup>.

Masowych mordów dokonano w innych miejscowościach powiatu kościerskiego. W Karpnie koło Lipusza zamordowano 21 osób<sup>10</sup>, 60 osób w Nowym Wiecu, 39 osób w lesie pod Jaroszewami<sup>11</sup>. Część mieszkańców Kościerzyny i powiatu kościerskiego zginęła w Lasach Szpegawskich koło Starogardu. Miejszem internowania poprzedzającego stracenie było więzienie karne i areszt policyjny, mieszczący się w tzw. Baszcie Gdańskiej w Starogardzie<sup>12</sup>. Akcją eksterminacyjną kierował Starosta Starogardzki Erwin Johst. Uwięzieni w Baszcie i w więzieniu byli często torturowani przez członków miejscowego Selbstschutzu i gdańskich jednostek SS i SA. Oni też przeprowadzali egzekucje na więźniach w pobliskich La-

<sup>6</sup> B. Bojarska, *Eksterminacja inteligencji polskiej na Pomorzu Gdańskim*, Poznań 1972, s. 85.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 86.

<sup>10</sup> M. Lemańczyk, *Lipusz. Przeszłość wsi w pamięci mieszkańców*, Gdańsk 1989, s. 139.

<sup>11</sup> B. Bojarska, dz. cyt., s. 86.

<sup>12</sup> Tamże, s. 88.

sach Szpęgawskich. Wśród pomordowanych był znany działacz kaszubski ks. dr Leon Heyke. Zamordowano również siedmioosobową rodzinę Chamier-Gliszczyńskich z Płotowa z powiatu bytowskiego, która uciekła przed wybuchem wojny na tereny polskie<sup>13</sup>.

Wymordowano również pacjentów szpitala psychiatrycznego w Kocborowie. Jak wynika ze wspomnień pielęgniarza szpitala powiatowego w Kocborowie, wśród wymordowanych pacjentów było kilku Kaszubów, którzy po wejściu SS – manów do szpitala krzykali: „Wy, bandyci, hitlerowcy, co wy tu macie do szukania”<sup>14</sup>. Liczbę pomordowanych w Lasach Szpęgawskich szacuje się na około 7 000 osób<sup>15</sup>. Ocenia się, że od września do grudnia 1939 r. zginęło 2000 mieszkańców powiatu kościerskiego<sup>16</sup>. W pierwszych dniach listopada dokonano wysiedlenia 3000 mieszkańców Kościerzyny i powiatu kościerskiego na teren Generalnej Guberni. Część osób, szczególnie starcy i dzieci, nie wytrzymała trudów podróży i zmarła w czasie transportu<sup>17</sup>.

W powiecie chojnickim na miejsce egzekucji wybrano pola znajdujące się w pobliżu drogi wiodącej z Czartłomina do Igieł, niedaleko Chojnic. Zginęło tam kilkaset osób spośród mieszkańców Chojnic i kaszubskich wsi, jak Brusy czy Męcikał<sup>18</sup>.

W dniu 1 września aresztowano 26 osób w powiecie bytowskim<sup>19</sup>. Główne aresztowania ludności polskiej w bytowskim nastąpiły 11 września<sup>20</sup>. W tym dniu gestapo aresztowało m. in. Leona Wysieckiego – nauczyciela polskiej szkoły w Ugoszczy, Bernarda Wróbla – organistę z Ugoszczy, Jana Kulasa i Jana Styp-Rekowskiego z Płotowa<sup>21</sup>.

Do największej eksterminacji mieszkańców Kaszub doszło na terenie powiatu morskiego. Mimo bohaterskiego oporu, stawianego przez żołnie-

---

<sup>13</sup> G. Bojar-Fijałkowski, *Przemocą włoczeni we wrogie mundury*, w: *Pogranicze i Kaszuby w latach terroru. Prześladowania polskiej ludności rodzimej Pomorza Zachodniego 1939-1945*, red. A. Czechowicz, Koszalin 1970, s. 141.

<sup>14</sup> J. Milewski, *Szpęgawsk*, Tczew 1989, s. 74.

<sup>15</sup> B. Bojarska, dz. cyt., s. 89.

<sup>16</sup> Tamże, s. 86, przyp. 61.

<sup>17</sup> Tamże, s. 86.

<sup>18</sup> Tamże, s. 84.

<sup>19</sup> A. Czarnik, *Polityka, metody, wykonawcy*, w: *Pogranicze i Kaszuby w latach terroru. Prześladowania polskiej ludności rodzimej Pomorza Zachodniego 1939-1945*, dz. cyt., s. 47.

<sup>20</sup> W. Wach, *Na kaszubskim szanccu*, Warszawa 1968, s. 233.

<sup>21</sup> Tamże, s. 234.

rzy polskich, już 9 września zostały zajęte Wejherowo i Puck, 11 września Władysławowo, a 14 września Gdynia. Po zajęciu Władysławowa oddziały niemieckie rozstrzelały kilkudziesięciu Polaków, w tym pewną liczbę rybaków kaszubskich z Wielkiej Wsi i Swarzewa<sup>22</sup>. Tego samego dnia hitlerowcy aresztowali 22 rybaków ze Swarzewa oraz około 60 rybaków i rolników z Wielkiej Wsi, których następnie wywieziono do Norymbergii, gdzie trzymani byli jako więźniowie w namiotach, bardzo źle odżywiani i maltretowani<sup>23</sup>. Późną jesienią 1939 r. cała ta grupa została przywieziona z powrotem na teren Pomorza Gdańskiego. Część więźniów zwolniono, a część skierowano do pracy na Żuławach. Zostali oni zwolnieni z robót w listopadzie 1939 r. W październiku 1939 r. wrócili z Holandii do Polski 47 osobowa grupa rybaków kaszubskich, którzy w chwili wybuchu wojny pływali na statkach dalekomorskich. Byli w tej grupie m. in. rybacy z Chałup, Chłapowa, Kuźnicy, Mostów, Mrzezina, Rewy i Władysławowa. Kilku rybaków pozostało na terenie Holandii<sup>24</sup>.

W Gdyni akcja internowania ludności polskiej rozpoczęła się bezpośrednio po wkroczeniu Wehrmachtu. Przeprowadzili ją wówczas żołnierze i funkcjonariusze jednostek SS i policji. W Gdyni, mieście liczącym około 120 tys. Mieszkańców, internowano we wrześniu po kilka tysięcy osób dziennie. O liczbie internowanych informowały sprawozdania oddziału operacyjnego policji bezpieczeństwa – Einsatzkommando 16. W sprawozdaniu tego oddziału podano, że w dniu 16 września 1939 r. internowano 4 tys. zakładników, a 15 września 11 tys. zakładników<sup>25</sup>. Internowania trwały do końca miesiąca. Po przebadaniu wszystkich internowanych, zatrzymano 120 osób jako zakładników, poza tym 130 osób, których nazwiska znajdowały się w spisach gończych oraz 2250 osób ze względów zapobiegawczych<sup>26</sup>. Niestety nie podano w tym czasie liczby osób internowanych w Wejherowie, Pucku i innych miejscowościach powiatu morskiego. Część internowanych we wrześniu na terenie Wejherowa i powiatu morskiego zwolniono po kilku dniach. Pozostałych w liczbie 450 mężczyzn wywieziono w połowie miesiąca na roboty do Rzeszy,

<sup>22</sup> A. Ropelewski, *Rybacy w latach okupacji*, „Dzieje Najnowsze”, 1(1969) z. 1, s. 184.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tenże, *Rybacy w cieniu krążowników 1939 – 1945*, Gdańsk 1978, s. 28.

<sup>25</sup> K. Leszczyński, *Działalność Einsatzgruppen Policji Bezpieczeństwa na ziemiach polskich w świetle dokumentów*, „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce”, 1971 nr 22, s. 105.

<sup>26</sup> B. Bojarska, dz. cyt., s. 87.

gdzie przetrzymywano ich do połowy grudnia 1939 r.<sup>27</sup>. W tym samym czasie przewieziono grupę urzędników kolejowych z więzienia wejherowskiego do Gdańska. Większość aresztowanych wcześniej działaczy zamordowano w Piaśnicy. Ogółem zginęło w tych lasach około 2000 osób z powiatu morskiego oraz powiatów kartuskiego i kościerskiego, i Wolnego Miasta Gdańska<sup>28</sup>. W okresie od października 1939 r. do kwietnia 1940 r. rozstrzelano w Piaśnicy także około 10 000 ludzi przywiezionych z Rzeszy<sup>29</sup>. Znajdowali się wśród nich Polacy z różnych ośrodków polonijnych oraz Niemcy – przeciwnicy reżimu hitlerowskiego<sup>30</sup>. Do 16 października wymordowano na Pomorzu ponad 20 tys. osób<sup>31</sup>. Na terenach zachodnich polityka okupanta wobec ludności polskiej różniła się od polityki prowadzonej w Generalnym Gubernatorstwie. Obywatele polscy byli tutaj traktowani jako poddani, zaś ludność żydowska i cygańska jako bezpieczeństwa. W jak najbrutalniejszej formie pokazywano ludności polskiej, że stanowi ona jedynie siłę roboczą i rolę jej sprowadza się wyłącznie do wykonywania poleceń władz niemieckich. Słusznie określił tę sytuację Cz. Madajczyk stwierdzając, że ziemie zachodnie II Rzeczypospolitej po wcieleniu do Rzeszy stanowiły pierwszą linię frontu<sup>32</sup>.

Po wymordowaniu inteligencji kaszubskiej przystąpiono do innej formy eksterminacji, jaką była planowa germanizacja ludności Pomorza. W propagandowych publikacjach hitlerowskich używano niekiedy określenia „regermanizacja” zamiast germanizacja, wychodząc z założenia, że przynajmniej część ludności Pomorza Gdańskiego jest pochodzenia niemieckiego, a tylko uległa z biegiem lat spolszczeniu<sup>33</sup>. Pojęcie „regermanizacji” dotyczyło m. in. ludności kaszubskiej.

Przez cały okres okupacji obowiązywał na Pomorzu Gdańskim zakaz używania języka polskiego. Za rozmowy w języku polskim w miejscach publicznych można było zostać skazanym na karę więzienia<sup>34</sup>. Kary wymierzano również za przebywanie na ulicy po godzinie policyjnej, za brak

<sup>27</sup> B. Bojarska, *Piaśnica*, Gdańsk 1978, s. 19.

<sup>28</sup> Tamże, s. 57.

<sup>29</sup> Tamże, s. 33.

<sup>30</sup> Tamże, s. 36.

<sup>31</sup> W. Jastrzębski, J. Sziling, *Okupacja hitlerowska na Pomorzu Gdańskim w latach 1939-1945*, Gdańsk 1972, s. 82.

<sup>32</sup> Cz. Madajczyk, *Polityka III. Rzeszy w okupowanej Polsce*, Warszawa 1970, t. I, s. 137-138.

<sup>33</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa w okręgu Rzeszy Gdańsk Prusy Zachodnie (1939-1945)*, Bydgoszcz 1977, s. 58.

<sup>34</sup> W. Jastrzębski, *Polityka hitlerowska*, „Studia Pelplińskie”, 20(1993), s. 14.

zaciemniania okien. W szczególnie trudnej sytuacji były osoby zamieszkujące tereny wiejskie, znajdujące się w pobliżu wielkich kompleksów leśnych. Były one często ostoją dla oddziałów partyzanckich. Władze okupacyjne wydały również zakaz nielegalnego uboju jak i sprzedaży produktów rolnych. Pomoc oddziałom konspiracyjnym wiązała się z restrykcjami władz okupacyjnych, z drugiej zaś strony odmowa pomocy grupom partyzanckim łączyła się niekiedy z szykanami ze strony niektórych grup. Osoby należące do organizacji konspiracyjnych, jak i członkowie ich rodzin, osądzone były niezwykle surowo. Złapanych w czasie specjalnych obław partyzantów wysyłano do obozów koncentracyjnych lub, po krótkim dochodzeniu, rozstrzeliwano. Podobnie było z osobami udzielającymi jakiegokolwiek pomocy grupom konspiracyjnym. W odwet za pomoc oddziałom konspiracyjnym dokonywano pacyfikacji całych miejscowości, a ich mieszkańców wysyłając najczęściej do obozu w Potulicach. Członkowie rodzin, a były to często osoby starsze lub małoletnie, nie wytrzymywali ciężkich warunków obozowych, szybko zapadali na różne choroby i umierali<sup>35</sup>. W obozach koncentracyjnych zamykano również rodziny, których członkowie byli powołani do Wehrmachtu, a następnie zdezerterowali do wojsk koalicji antyhitlerowskiej lub oddziałów partyzanckich. Uwzięcie to dotyczyło osób małoletnich, młodzieży i dzieci, których określano terminem „Geiseln” – zakładnicy<sup>36</sup>.

Zlikwidowano szkolnictwo polskie i wszelkie ośrodki kultury polskiej jak biblioteki, muzea, itd. Zniszczono pomniki<sup>37</sup>, krzyże (zwane na Kaszubach „bożymi mękami”), kapliczki przydrożne.

Do polityki germanizacyjnej włączone zostało szkolnictwo. Rozporządzeniem z dnia 22 września 1939 r. Forster wprowadził przymus szkolny. Wszystkie bez wyjątku dzieci w wieku od 6 do 14 lat miały uczęszczać do szkoły, w której nauczycielami mogli być tylko Niemcy. Nauka w szkołach wiejskich ze względów opałowych, szczególnie w zimie, oraz z braku kadry odbywała się nieregularnie. Nie było możliwości kontynuowania nauki w szkołach średnich, gdyż zostały one zlikwidowane dla ludności polskiej.

Polityce germanizacyjnej i potrzebom wojennym podporządkowana była polityka gospodarcza okupanta. Od pierwszych dni okupacji władze

<sup>35</sup> Rec. L. Jażdżewski, L. Bieszk, *Pamiętnik z lat wojny 1939-1946*, Rumia 1994, „Weteran walk o niepodległość Polskich Sił Zbrojnych na zachodzie. Kwartalnik Zarządu Głównego Ogólnokrajowego Stowarzyszenia Kombatanów Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie”, 1997 nr 8, s. 22.

<sup>36</sup> K. Ciechanowski, *Eksterminacja...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>37</sup> M.in. pomnik Chrystusa Króla w Kościerzynie.

hitlerowskie przystąpiły do zewidencjonowania ludności polskiej w celu uchwycenia osób zdolnych do pracy<sup>38</sup>. Wiązało się to z koncepcjami władz hitlerowskich wobec Pomorza Gdańskiego. Sprowadzały się one do wykorzystania potencjału przemysłowego, rolniczego i siły roboczej ludności Pomorza Gdańskiego dla potrzeb wojennych Trzeciej Rzeszy. Każdy mieszkaniec narodowości polskiej liczący powyżej 15 lat podlegał obowiązkowi pracy<sup>39</sup>. Pracodawcą mogła być jedynie osoba narodowości niemieckiej. Kto nie posiadał stałej pracy musiał się liczyć z wysłaniem na roboty do Niemiec. W latach 1944-1945 wszystkie nadwyżki siły roboczej kierowano do organizacji paramilitarnej Todt<sup>40</sup>.

Pierwszym istotnym elementem polityki gospodarczej władz hitlerowskich na okupowanych ziemiach polskich była konfiskata majątku polskiego. Pierwszy etap konfiskaty gospodarstw rolnych rozpoczął się na jesieni 1939 r. Zajmowano przede wszystkim gospodarstwa opuszczone przez ludność w trakcie działań wojennych. Oblicza się, że około 300 tys. mieszkańców ziem zachodnich opuściło swoje siedziby szukając chronienia na terenach odległych od granicy z III Rzeszą, wśród nich byli również Kaszubi<sup>41</sup>. Wielu z nich zginęło podczas barbarzyńskiego bombardowania przez hitlerowskie lotnictwo szos i szlaków kolejowych. Inni nie wrócili w obawie przed represjami.

Od września 1939 r. grupy operacyjne policji bezpieczeństwa i służby bezpieczeństwa w oparciu o wyniki konferencji, odbytej w dniu 21 września u szefa Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy Rienhardta Heydricha, dokonywały wysiedleń tak zwanej średniej warstwy, a więc nauczycieli, urzędników, duchownych, posiadaczy ziemskich i oficerów powracających z frontu<sup>42</sup>. W akcji tej uczestniczyli miejscowi Kreisleiterzy partii i zwierzchnicy administracji cywilnej. Wysiedlonych kierowano najczęściej do Generalnego Gubernatorstwa. Te pierwsze wysiedlenia, tzw. „dzikie”, trwały do kwietnia 1940 roku. Zimno, brak dostatecznego zaopatrzenia w żywność transportów ewakuacyjnych oraz słaba organizacja akcji przesiedleńczej, zwłaszcza ze strony władz Generalnego Gubernatorstwa, które niezbyt chętnie przyjmowały transporty ewakuowanych, spowodowały zgony i ciężkie zachorowania wśród wysiedlonych. Opusz-

<sup>38</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 344.

<sup>39</sup> W. Jastrzębski, *Polityka hitlerowska...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> W. Jastrzębski, *Polityka narodowościowa...*, dz. cyt., s. 296.

<sup>42</sup> Tamże, s. 297.



czone przez wysiedleńców gospodarstwa zajmowali w pierwszym rzędzie miejscowi Niemcy, często dotychczasowi dobrzy sąsiedzi wysiedlonych<sup>43</sup>.

Inna była polityka władz hitlerowskich w stosunku do rybaków kaszubskich. Jeszcze w 1939 roku Niemcy przeprowadzili spis rybaków morskich zamieszkałych na okupowanym wybrzeżu polskim – prawdopodobnie nie we wszystkich miejscowościach – dzieląc ich na trzy kategorie: volksdeutsche, tak zwanych miejscowych (przypuszczalnie Kaszubów) oraz tak zwanych zaufanych. Ta ostatnia kategoria obejmowała zapewne rybaków polskich pochodzących z innych rejonów Polski, nie będących Kaszubami<sup>44</sup>. Spisu tego dokonano w celu wydania rybakom zezwoleń na dokonywanie połowów, tak zwanych kart rybackich, które utrzymywały ważność aż do roku 1942. Rybakom kaszubskim pozostawiono kutry oraz łodzie i zezwolono im na połowy. W 1940 r. założono tzw. „Grupy rybackie” (Fischergruppen) będące terenowymi komórkami krajowego związku rybackiego. Uczyniono to celem opanowania ekonomicznego i politycznego rybaków kaszubskich<sup>45</sup>. Stosunek władz okupacyjnych do ludności rybackiej podyktowany był względami natury ekonomicznej, zważywszy, że rybołówstwo morskie było głównym motorem gospodarczym dla rybaków kaszubskich, liczącym się bardziej niż oparte o słabe gleby rolnictwo. Ważne znaczenie miały względy natury politycznej, ale różniły się one nieco od tych, które kształtowały politykę okupanta wobec ludności kaszubskiej z głębi lądu. Decydowało o tym zamieszkiwanie przez rybaków morskiej strefy granicznej i uprawianie zawodu dającego im możliwość skutecznego szukania kontaktów ze światem zewnętrznym<sup>46</sup>.

O postawie ludności Kaszub świadczyły meldunki z komend żandarmerii z terenów Pomorza. Już w sprawozdaniu z 13 września 1939 r. policja państwowa w Gdańsku meldowała specjalnemu referatowi „Akcja Tanenberg” przy szefie policji bezpieczeństwa: „Nastroje wśród Kaszubów są powściągliwe”<sup>47</sup>. W październiku starszy wachmistrz z Jastarni zauważył: „Tutejszy rejon jest zamieszkały wyłącznie przez Kaszubów, których nie można zaliczyć do Niemców. Stanowi to główną trudność

<sup>43</sup> Bundesarchiv Berlin, sygn. R. 183 I/93, Reichskommissar für die Ostland.

<sup>44</sup> A. Ropelewski, *Rybaczy w cieniu...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>45</sup> Tenże, *Rybaczy w latach...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>46</sup> W. Odyniec, J. Godlewski, *Ziemia pucka. Przeszłość i teraźniejszość*, Gdańsk 1974, s. 184.

<sup>47</sup> K. Ciechanowski, *Nastroje ludności polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach okupacji 1939-1945 w świetle źródeł*, „Zapiski historyczne”, 1964 z.1, s. 97.

w zwerbowaniu ludzi do *Hilfspolizei*”<sup>48</sup>. W grudniu komendant Żandarmerii w Wejherowie, charakteryzując nastroje ludności w tym powiecie pisał: „Nastroje są spokojne, ale ciągle jeszcze słyszy się wśród Kaszubów, że są ludzie, którzy mają nadzieje na przywrócenie dawnego państwa polskiego, a szczególnie wierzą w skuteczną pomoc Anglii”<sup>49</sup>. Takie i podobne oceny Kaszubów przeważają w meldunkach z innych komend znajdujących się na Kaszubach.

W dniu 5 grudnia administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej został biskup gdański Carl Maria Splett. Już 6 września 1939 r. zakazał odprawiania nabożeństw polskich w diecezji gdańskiej, a od 2 stycznia 1940 r. zakazał używania języka polskiego w kazaniach i publicznych modlitwach diecezji chełmińskiej<sup>50</sup>. Zakaz używania języka polskiego został rozciągnięty także na spowiedź. Z dniem 25 maja 1940 r. język polski został całkowicie usunięty z życia religijnego<sup>51</sup>. Nie ma jednak dowodu na to, że biskup bezpośrednio lub pośrednio przyczynił się do śmierci księży polskich<sup>52</sup>. Do końca 1939 r. zamordowano 202 kapłanów z diecezji chełmińskiej, w ciągu całej wojny zginęło ich 356<sup>53</sup>. Zahamowanie życia religijnego łączyło się z akcją zamykania polskich kościołów. Sytuacja odmieniła się w 1940 r. W diecezji chełmińskiej było wtedy już 140 księży<sup>54</sup>. Ich praca duszpasterska kępowana była zarządzeniami niemieckich władz lokalnych. Ingerowano w sprawowanie sakramentów świętych<sup>55</sup>. Walka z kościołem katolickim na Pomorzu Gdańskim miała na celu osłabienie społeczności kaszubskiej.

Walki toczone na froncie wschodnim zaczęły od końca 1941 roku przybierać dla III Rzeszy charakter niepomysłny. W tej sytuacji wzrosło

<sup>48</sup> Z. Milczewski, *Wejherowo i powiat morski, wrzesień 1939-maj 1945 (kronika)*, Gdańsk 1991, s. 55.

<sup>49</sup> A. Męclewski, *Neugarten 27. Z dziejów gdańskiego gestapo*, Warszawa 1974, s. 144-145.

<sup>50</sup> J. Walkusz, *Diecezja chełmińska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, red. Z. Zieliński, Warszawa 1982, s. 87.

<sup>51</sup> T. Lipski, *Biskup (?) Bischof (?) Episcopus Carl Maria Splett*, „Więź” 35(1992), s. 117; S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett biskup gdański czasu wojny więzień specjalny PRL*, Gdańsk 1995, s. 57.

<sup>52</sup> T. Bolduan, *Biskup Carl Maria Splett - od mitów ku prawdzie*, „Studia Pelplińskie”, 20(1993), s. 83.

<sup>53</sup> J. Walkusz, dz. cyt., s. 88.

<sup>54</sup> J. Sziling, *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec kościoła katolickiego 1939-1945*, Poznań 1970, s. 242-243.

<sup>55</sup> P. Raina, K. M. Splett, *Biskup gdański na ławie oskarżonych*, Warszawa 1994, s. 239.

zapotrzebowanie na materiał ludzki, przede wszystkim żołnierzy oraz na siłę roboczą, zwłaszcza, że Wehrmacht po klęsce pod Moskwą w zamian za utrzymanie pozycji na froncie wschodnim miał według rozkazu Hitlera otrzymać posiłki z Niemiec i z Zachodu. Pod presją wzrastających potrzeb militarnych i gospodarczych wydawano zarządzenia dotyczące wpisywania na niemiecką listę narodowościową.

Masowe wpisywanie ludności Pomorza na listę nastąpiło w wyniku rozporządzenia Himmlera z 10 lutego 1942 r. W rozporządzeniu tym Himmler jako Reichsführer SS i Komisarz Rzeszy dla umocnienia niemieczyny uznał, że ludność zamieszkująca ziemie wcielone jest ludnością niemiecką i stąd każdy mieszkaniec winien złożyć do władz niemieckich wnioski o przyjęcie go wraz z rodziną na niemiecką listę narodowościową. Termin składania podań upływał z dniem 31 marca 1942 r.<sup>56</sup> Jednocześnie z rozporządzeniem Himmlera wyszedł rozkaz naczelnego dowództwa Wehrmachtu o obowiązkowej służbie wojskowej wpisanych do trzeciej i czwartej grupy niemieckiej listy narodowościowej<sup>57</sup>.

Następstwem rozporządzenia Reichsführera SS z dnia 10 lutego 1942 roku było ukazanie się na Pomorzu Gdańskim publicznego rozporządzenia, podpisanego przez Alberta Forstera, które zapoczątkowało przymusową i przyspieszoną akcję wpisywania ludności kaszubskiej na DVL<sup>58</sup>. Wpis na niemiecką listę narodowościową był przymusowy. Nazwiska osób uchylających się były podawane do wiadomości Tajnej Policji Państwowej.

Według ustaleń niemieckich ludność zamieszkująca Pomorze Gdańskie miała zostać podzielona na kilka grup. Do grupy pierwszej zaliczono osoby pochodzenia niemieckiego działające w okresie międzywojennym na rzecz III Rzeszy. Do drugiej grupy włączono osoby narodowości niemieckiej nie biorące aktywnego udziału w walce narodowej. Trzecia grupa obejmowała mieszkańców żyjących na Pomorzu za czasów pruskich. Zaliczono do nich Kaszubów i Pomorzan.

Początkowo wpis na listę był dobrowolny. Ponieważ akcja ta dała znikome wyniki, Albert Forster zastosował masowy przymus wpisywania na listę. Wpis ten był działaniem bezprawnym i w świetle przepisów pra-

<sup>56</sup> Instytut Zachodni Dokument (dalej I. Z. Dok.), sygn. I – 159, Zasadniczy okólnik Himmlera dotyczący przymusu powszechnego wpisywania na niemiecką listę narodową z dnia 10. 02. 1942.

<sup>57</sup> I. Z. Dok., sygn. I – 156, Obowiązek służby wojskowej wpisanych do 3 i 4 grupy niemieckiej listy narodowej.

<sup>58</sup> „Der Danziger Vorposten” z 24. 02. 1942 r. Odezwa A. Forstera o wpisie na niemiecką listę narodową.

wa międzynarodowego został uznany za zbrodnię przeciwko ludzkości. Osoby wpisane przymusowo do trzeciej grupy otrzymały obywatelstwo niemieckie do odwołania, co oznaczało, że będzie można w każdej chwili cofnąć ich przynależność do państwa niemieckiego. Opornym groziły represje ze strony okupanta.

Każdy przypadek wpisu na niemiecką listę narodowościową miał swoją odrębną historię, której nie można uogólnić. Każda rodzina reagowała inaczej. Często przed dokonaniem wpisu odbywały wielotygodniowe debaty i tajne spotkania z sąsiadami. Kaszuba z Kielna tak wspominał tę sytuację: „Niemce zaczęli Kaszebów eindeutschowac i wcegac do wojska, ale Kaszebi bele nóparte e tak chutko zniemczyc so nie dole. Niemce tech chterne nie chcele podpisac iendeutschungu rozmaice szantażowale, abo jich wewiozle do lagru do Potuliców, abo jich krewnych”<sup>59</sup>.

Specyficzne przypadki represji w stosunku do ludności kaszubskiej za nie wpisanie się na niemiecką listę narodowościową z kilku miejscowości na Kaszubach i Pomorzu podał „Biuletyn Zachodni”: „Ostatnio jako represje za nie wpisywanie się Polaków na listę tzw. zniemczonych zaszło wiele przypadków odmawiania grzebania Polaków na miejscach poświęconych na cmentarzach. I tak w szeregu miejscowości m.in. w Kościerzynie, w Lipuszu pod Kościerzyną, w Kartuzach i w Tczewie niemieccy księża odmówili pochowania Polaków na cmentarzach katolickich, każąc ich pochować obok cmentarza, między grobami dla samobójców. Czynią to na wskutek rzekomego zarządzenia biskupa Gdańskiego Spletta. Jest to bardzo silny cios, tym bardziej, że społeczeństwo na Pomorzu, głęboko katolickie, uważa nie pochowanie na cmentarzu za wyjątkowo bolesną hańbę”<sup>60</sup>.

Patriotyczna postawa Kaszubów została odnotowana w prasie konspiracyjnej należącej do ugrupowań syndykalistycznych tworzących Centralny Komitet Ludowy. „Iskra” pisała: „Na Pomorzu bestia hitlerowska szaleje. W powiecie kartuskim 100 opornych mieszkańców, sprzeciwiających się przymusowemu podpisywaniu deklaracji przynależności do narodu niemieckiego, zakuto w kajdany i oprowadzono po ulicach Gdyni”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko Pomorskiej w Wejherowie, sygn. 1973 - K/C1/13, Alosz Nôdzcel, *Moje żece od narodzeni az do kunca 1970*, s. 37.

<sup>60</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie, sygn. 120 /2, „Biuletyn Zachodni”, 3(1943) nr 1.

<sup>61</sup> Archiwum Akt Nowych (dalej AAN ), sygn. 23, „Iskra”, 1942 nr 4.

„Ziemie Zachodnie Rzeczypospolitej” pisały: „Imponująca jest postawa ludności kaszubskiej. Na Kaszubach liczne są wsie, których ludność w 80 % odmówiła wpisu na NLN”<sup>62</sup>. Podobną opinię na temat Kaszubów przedstawiła na swoich łamach „Agencja Zachodnia”. Pismo to miało charakter agencyjno-artkułowy i było wydawane przez Armię Krajową. W kwietniu 1943 roku pisała: „Dużo krzywdzących wiadomości o Kaszubach krążyło i krąży nadal w naszym społeczeństwie. Jest to niesłuszne. Na Kaszubach właściwie największy procent Polaków odmówił podpisania narodowej listy niemieckiej. W szeregu wypadków całe wsie gremialnie odmówiły podpisów”<sup>63</sup>.

Ludzi, którzy nie zgłosili wniosku o wpisanie na listę, wzywano w niektórych wypadkach na policję i stawiano przed alternatywą podpisania listy albo skierowania do obozu koncentracyjnego. Znajduje to odbicie w raportach o sytuacji na ziemiach zachodnich Delegatury Rządu na Kraj. W raporcie z 30 września 1942 roku tak opisano postawę Kaszubów: „Kaszubi należą w tej chwili do najbardziej opornych na zakusy germanizacyjne elementów polskich. Katowanie i wywożenie do obozów nie zdołały poczynić większych wyłomów w ich postawie”<sup>64</sup>. Patriotyczna postawa Kaszubów znajduje potwierdzenie w liście gdańskiego gauleitera skierowanym do prezydenta Bydgoszczy. W liście tym datowanym na 4 września 1940 r., gauleiter zajmuje stanowisko wobec rozkazu Wehrmachtu o możliwości zwolnienia jeńców kaszubskich. Forster uważał, że Kaszubi zwolnieni z obozów jeńческих będą działać na rzecz odbudowania państwa polskiego lub wejdą w skład narodu polskiego<sup>65</sup>; tej opinii o Kaszubach pozostał gauleiter wierny do końca wojny. W swoich przemówieniach publicznych starał się nie poruszać zagadnień kaszubskich<sup>66</sup>.

Przynależni do trzeciej grupy otrzymywali niepełne obywatelstwo państwowe Rzeszy niemieckiej. Natomiast w zakresie praw podlegali różnym ograniczeniom. Nie mogli zajmować samodzielnych stanowisk urzędniczych, nie byli przyjmowani do NSDAP. Wywierano natomiast na nich nacisk o przynależność do przybudówek partyjnych takich jak: Front Pracy i Oddziały Szturmowe. Kaszubi, którzy nie otrzymywali prawa wła-

<sup>62</sup> AAN, sygn. 122, „Ziemie Zachodnie Rzeczypospolitej”, 1942, r. I z 12 grudnia.

<sup>63</sup> AAN, sygn. 14, „Agencja Zachodnia” 1943, r. I, nr 6.

<sup>64</sup> AAN, mf: sygn. 2270/1, Akta Delegatury Rządu na Kraj. Raport o sytuacji na Ziemiach Zachodnich.

<sup>65</sup> I. Z. Dok., sygn. 1 – 601, Entlassung von Kriegsgefangene Kaschuben.

<sup>66</sup> Archiwum Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich, Akta procesu Forstera, sygn. 233.

sności warsztatów rzemieślniczych czy gospodarstw wiejskich, mogli natomiast pełnić funkcję zarządcy. Władze policyjne mogły nakazać osobom należącym do grupy trzeciej niemieckiej listy narodowościowej wyjazd i osiedlenie się w głębi Rzeszy celem szybszego Niemczania. Nie wolno było zawierać związków małżeńskich z osobami wpisanymi do czwartej grupy<sup>67</sup>. Małżeństwa z osobami wpisanymi do grup wyższych wymagały zezwolenia.

Najbardziej uciążliwym obowiązkiem wpisanych na niemiecką listę narodowościową była służba wojskowa. Otrzymanie karty powołania było wielkim wydarzeniem i powodowało zmianę dotychczasowego trybu życia. Ostatnie dni przed wyjazdem do garnizonów wojskowych były czasem dramatycznych pożegnań z rodziną i znajomymi. W czasie odjazdów poborowych do jednostek wojskowych często śpiewano polskie i kaszubskie pieśni patriotyczne i religijne. Wśród najczęściej śpiewanych pieśni były: „Serdeczna Matko”, „Boże coś Polskę”, „Mazurek Dąbrowskiego”, „Hymn Kaszubski” Hieronima Derdowskiego. Dochodziło do walk między poborowymi a policją<sup>68</sup>.

Akcja wpisywania ludności Pomorza Gdańskiego na niemiecką listę narodowościową trwała niemal do końca wojny. Jej największe nasilenie było w latach 1941-1944.

Na terenach Reichgau Danzig Westpreussen dzieci i młodzież szkolną, których rodzice podpisali tzw. „trzecią listę” jako Eingedeutsche, zmuszano do uczęszczania do tzw. Jugenddienst. Organizacja ta stanowiła nieformalną przybudówkę Hitler-Jugend, kierowaną przez dowódców tej organizacji<sup>69</sup>. Program Jugenddienstu zobowiązywał do uczestnictwa w zbiórkach i musztrach. Odbływały się one w wyznaczonych terminach co tydzień lub co dwa tygodnie, niekiedy również w niedzielę. W czasie zbiórek wymagano bezwzględnej punktualności, posłuszeństwa i dyscypliny, wskazując, że cechy te będą nieodzowne dla przyszłej służby w Wehrmachcie<sup>70</sup>. Szkolenie w zakresie musztry i ćwiczeń fizycznych było bardzo wyczerpujące. Odbływały się również szkolenia ideologiczne w duchu nazistowskim, prowadzone przez młodych SS-manów<sup>71</sup>. Wszelkie przejawy nieposłuszeństwa karane były karą więzienia<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> D. Majer, „Narodowo obcy” w *Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1989, s. 156.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> K. Grünberg, *Hitler-Jugend*, Toruń 1998, s. 175.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Ciechanowski, *Eksterminacja...*, dz. cyt., s. 17.

W ostatnich miesiącach okupacji zdarzały się przypadki poboru do Wehrmachtu roczników 1927 i 1928 a więc 17 i 18 letnich chłopców<sup>73</sup>.

Wyzwolenie Pomorza przez wojska radzieckie w 1945 r. z jednej strony zlikwidowało zagrożenie, jakie stanowiła okupacja niemiecka, a z drugiej strony stworzyło nowe zagrożenie w postaci stacjonujących wojsk radzieckich<sup>74</sup>. Radziecka administracja wojskowa często nie rozumiała specyfiki Kaszub – Pomorza na tle innych ziem polskich. Z tego tytułu dochodziło często do tragedii. Ofiarami stacjonujących wojsk radzieckich stawała się często bezbronna ludność cywilna. Dochodziło do gwałtów i rabunku mienia osobistego<sup>75</sup>. Stacjonujące wojska, a szczególnie funkcjonariusze NKWD poszukiwały osób, które służyły w wojsku niemieckim, czynnie działały w organizacjach konspiracyjnych. Cywilna ludność kaszubska często też nie orientowała się, jakie zagrożenia niesie ze sobą wkroczenie Armii Czerwonej.

Wydarzenia lat 1939-1945 umykają wszystkim znanym definicjom zarówno historyków jak i znawców sztuki wojennej. Lata określane mianem II wojny światowej szczególnie tragicznie zapisały się w dziejach Pomorza Gdańskiego. Wojna ta podobnie jak inne wojny godziła w życie człowieka, w jego prawo do wolności, jej cel sprowadzał się do biologicznego wyniszczenia wielu grup ludności na niespotykaną dotychczas skalę. W minionej wojnie naruszone zostały wszystkie obowiązujące obyczaje i prawa wojny. Lata wojny i okupacji stanowią dla społeczeństwa kaszubskiego okres w pełni już historyczny, ale pamięć o nich pozostaje bardzo żywa.

## Zusammenfassung

In dem Aufsatz wurde die Nazibesatzungspolitik auf den traditionellen kaschubischen Gebieten Pommerellens/Westpreußens beschrieben. Die Kaschuben während des Krieges wohnten überwiegend in dem Reichsgau Danzig-Westpreußen, der bald nach der Einverleibung der Freien Stadt Danzig und Eroberung Polens durch das Dritte Reich die vorübergehende Militärverwaltung abgelöst hat.

---

<sup>73</sup> MAF, sygn. RW 4/ 489, OKW, Verordnung über die Erweiterung der Wehrpflicht Jahrgang 1928.

<sup>74</sup> L. Jażdżewski, dz. cyt., s. 128.

<sup>75</sup> Janina Rybaczek, *Wyrwana cudem z piekła kobiet. Z przemilczanej karty bestialstwa sprzed 50 lat*, „Rycerz Niepokalanej”, 1995 nr 12, s. 403.

Die kaschubische Bevölkerung wurde vom Anfang an des Krieges der planmäßigen Extermination der Wehrmacht, verschiedenen Nazipolizeiformationen und Hitlerzivilverwaltung unterstellt. Man kann zwei Sorten der Extermination absondern. Die unmittelbare Extermination bestand in den rechtswidrigen Individuellen- und Massenerschießungen durch die Militär-, SS-, Polizeiformationen und den Selbstschutz, dem Töten in den verschiedenen Lagern, sowie der Todesurteilsvollstreckungen der Sondern- und Volksgerichten. Die mittelbare Extermination beruhte auf den Aussiedlungen, Zwangsarbeiten und auf der Schaffung durch die Hitlerbehörden der besonders schweren Lebensumständen.

Die Naziexterminationspolitik in der Kaschubei kann man in zwei Phasen unterteilen. In den Ersten Wochen und Monaten des Krieges wurden zahlreiche Einwohner, besonders Vertreter der führenden Schichten (wie katholische Priester, Lehrer, Mitglieder des Westverbandes, Gutsbesitzer) festgenommen und entweder sofort erschossen oder in die Lager abgeschickt, oder auch auf das Gebiet des General Gouvernements vertrieben. Etwas später hat die brutale Germanisierung („Wiedergermanisierung“) begonnen. Die polnische Sprache wurde aus dem öffentlichen Leben eliminiert, sogar aus dem Kirchengeschäft. Polnische Schulen und Kulturzentren wurden geschlossen und polnische Denkmale und Objekte des katholischen Kultus systematisch vernichtet. Durch den Ganzen Krieg sind zahlreiche Ortschaften, die mit den Widerstandskämpfern mitarbeiteten, mit Gewalt, blutig untergedrückt. Wegen des Mangels an die Soldaten wurden die Kaschuben zum Unterschreiben der Deutschen Volksliste gezwungen und alle mussten ab dem 15. Lebensjahr arbeiten.

Trotz der brutalen Nazibesatzungspolitik haben die Kaschuben ihre propolnische Sympathien grundsätzlich nie aufgegeben, das zeigen die offizielle Berichte der deutschen Verwaltung vor. Die Befreiung des Landes durch die Rote Armee im Frühling 1945 brachte leider die erwartete Beruhigung nicht.



KS. MIROSLAW PARACKI

## CELEBRACJA SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W KOŚCIELE PARTYKULARNYM

### Wstęp

U początków życia chrześcijańskiego chrzest czyni nas dziećmi Bożymi, odrodzonymi z wody i Ducha Świętego. Bierzmowanie natomiast jest koniecznym dopełnieniem łaski chrztu. Chrześcijanin przyjmując sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiąże się z Kościołem otrzymując szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązany jest do świadczenia o Chrystusie we współczesnym świecie, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej<sup>1</sup>. Bierzmowanie stanowi ważny moment w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia, poprzez które człowiek otrzymuje udział w życiu Bożym w sposób stopniowy, otrzymuje w coraz to większym stopniu skarby Kościoła i postępuje w doskonałej miłości<sup>2</sup>.

W ten właśnie sposób rozumiano i celebrowano sakrament dojrzałości chrześcijańskiej w Kościele powszechnym, ale czy również w Kościele partykularnym? Stawiając takie pytanie, pragniemy w niniejszym artykule przedstawić normatywne nauczanie Kościoła gdańskiego dotyczące sakramentu bierzmowania oraz praktyczną jego realizację. Z racji obszerności zagadnienia nasze badania obejmują lata 1925-1962. na wybór przedziału czasowego wpłynęło z jednej strony erygowanie diecezji gdańskiej

---

<sup>1</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK)*, Poznań 1994, n. 1285 oraz B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 149-150.

<sup>2</sup> Por. Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Divinae consortium naturae*, w: *Obzędę bierzmowania*, Katowice 1994, s. 9.

w 1925 roku, a z drugiej strony fakt, że do 1962 roku nie ukazały się dokumenty Soboru Watykańskiego II, w których w nowym świetle zawarta jest celebracja liturgii świętej<sup>3</sup>.

W pierwszej części artykułu na podstawie analizy dokumentów pastery Owczarni gdańskiej oraz kurii diecezjalnej zostanie przedstawione nauczanie Kościoła partykularnego dotyczące sakramentu bierzmowania. Następnie w drugiej części artykułu zostanie ukazane, w jaki sposób nauczanie to docierało do duchowieństwa i wiernych, a także, jak zostało wprowadzane w życie. Nasze badania będziemy opierać na protokołach wizytacji biskupich oraz na dokumentach zachowanych w archiwach parafialnych.

## 1. Nauka Kościoła

Sakrament bierzmowania jest dopełnieniem łaski chrztu świętego<sup>4</sup>. W tym kolejnym sakramencie wtajemniczenia chrześcijańskiego, jak wynika z nauczania Kościoła tamtych czasów, ochrzczony otrzymuje Ducha Świętego, który w dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił na apostołów zgromadzonych w wieczerniku. Przez ten sakrament człowiek ochrzczony upodabnia się bardziej do Chrystusa i zostaje umocniony siedmioma darami Ducha Świętego, by w sposób dojrzały dawać swoim życiem świadectwo wiary i miłości. Wierny przyjmujący sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiąże się z Kościołem, a otrzymawszy moc Ducha Świętego zobowiązany jest do współpracy w szerzeniu i rozwijaniu Mistycznego Ciała oraz do szerzenia wiary słowem i uczynkiem, oraz do jej bronienia<sup>5</sup>. Materią sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej jest krzyżmo złożone z oliwy oznaczającej czystość sumienia i z balsamu oznaczającego woń dobrej sławy.

<sup>3</sup> Postulaty Soboru Watykańskiego II zawarte w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL 71) zostały zrealizowane 13 września 1971 roku, kiedy to opublikowano nowy *Ordo confirmationis*. Wersja polska: *Obzędę bierzmowania według Pontyfikału rzymskiego*, została wydana dopiero w 1975 roku. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t.3, Poznań 1992, s. 70; *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz Warszawa 1981, s. 156.

<sup>4</sup> Por. H. Bourgeois, M. Michel, *Bierzmowanie*, Warszawa 1991, s. 17-18.

<sup>5</sup> Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (DM), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 36; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), w: tamże, 26; Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 35(1943), s. 193-248 oraz „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” (MDG), 1959, s. 621-671.

Krzyżmo święte konsekrowane jest przez biskupa podczas mszy świętej w Wielki Czwartek. Formą sakramentalną są słowa: „Znacę cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżem zbawienia. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>6</sup>. Dokumenty Kościoła powszechnego i lokalnego stwierdzają, że zwyczajnym szafarzem tego sakramentu jest biskup jako następca apostołów. W *Dziejach Apostolskich* bowiem czytamy: „Gdy Apostołowie, którzy byli w Jerozolimie, usłyszeli, że Samaria przyjęła Słowo Boże, wysłali do nich Piotra i Jana. Gdy ci przyszli, modlili się za nich, by otrzymali Ducha Świętego, bo jeszcze na żadnego z nich nie był przyszedł, ale byli tylko ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,14-17). Niekiedy za zgodą Stolicy Apostolskiej i z bardzo ważnej przyczyny tego sakramentu może udzielić kapłan, ale krzyżem poświęconym przez biskupa<sup>7</sup>. Podczas spotkania duszpasterskiego w 1962 roku w Gdańsku Oliwie podkreślano, że zadaniem duszpasterzy jest troska o pozyskanie dla parafii biskupa, by udzielił sakramentu bierzmowania wiernym z jednej parafii lub z kilku parafii zgromadzonym w jednym kościele. Podczas udzielania sakramentu szafarz mając wyciągnięte ręce nad bierzmowanymi odmawia modlitwę, a następnie namaszcza krzyżem świętym czoło bierzmowanego wyma-

<sup>6</sup> Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (BF), oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 264; M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, t. 1, *Le Pontifical Romain du XII siecle*, Cita del Vaticano 1938, s. 247. Papież Paweł VI w dniu 15 sierpnia 1971 roku, odnosząc się z pełnym szacunkiem do tej formuły, powrócił do starożytnej formuły, która obowiązuje w obecnych obrzędach sakramentu bierzmowania: *Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego*. Por. Paweł VI, *Konstytucja Apostolska Divinae consortium naturae*, dz. cyt., 15.

<sup>7</sup> Por. BF 267; *Dekret Św. Kongregacji Sakramentów*, AAS, 38(1946), s. 349 oraz MDG, 1959, s. 420-427; *Dekret Św. Kongregacji dla Kościoła Wschodniego o udzielaniu sakramentu bierzmowania również wiernym obrządków wschodnich przez kapłana obrządku łacińskiego, którzy posiadają ten indult dla wiernych swajego obrządku*, AAS, 40(1948), s. 422 oraz MDG, 1959, s. 430-431; *Deklaracja Św. Kongregacji Konsystorialnej w sprawie udzielania sakramentu bierzmowania przez kapłanów misjonarzy emigrantów*, AAS, 45(1948), s. 758 oraz MDG, 1959, s. 431; *Dekret Św. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary o udzielaniu bierzmowania wiernym, którzy z powodu ciężkiej choroby znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci*, AAS, 40(1947), s. 41 oraz MDG, 1959, s. 429-430; E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, MDG, 1959, s. 434. Tenże, *Rozporządzenie w sprawie zmian w instrukcji diecezjalnej z 3.08.1959 r. o przygotowaniu wiernych do sakramentu bierzmowania*, MDG, 1968, s. 479-480.

wiając formułę sakramentalną<sup>8</sup>. Podczas celebracji sakramentu bierzmowania powinno nastąpić odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych<sup>9</sup>. W celu godziwego i owocnego przyjęcia tego sakramentu duszpasterze powinni zatroszczyć się odpowiednie przygotowanie „konfirmandów”. Przygotowanie to powinno rozpocząć się z początkiem września, gdy dziecko rozpoczyna piątą klasę szkoły podstawowej<sup>10</sup> i trwać przez cały rok szkolny. W ramach tego przygotowania powinny być dwie godziny katechezy w tygodniu według programu obowiązującego w diecezji gdańskiej<sup>11</sup>. Biskup E. Nowicki nakazuje, że bezpośrednio po rozpoczęciu nauki przygotowawczej dla dzieci duszpasterz parafii powinien zaprosić rodziców dzieci na osobną konferencję, by uświadomić ich o wielkości i ważności sakramentu bierzmowania oraz o ich odpowiedzialności za współdziałanie w naukach przygotowawczych. Nauka przygotowawcza dla dorosłych, pragnących przyjąć sakrament dojrzałości chrześcijańskiej powinna odbywać się przez dwie godziny tygodniowo przez cztery miesiące poprze-

<sup>8</sup> Por. L. Bernacki, *Sakrament bierzmowania w duszpasterstwie*, MDG, 1959, s. 483-505.

<sup>9</sup> Por. *Polski tekst obrzędu bierzmowania*, MDG, 1959, s. 522-524.

<sup>10</sup> Od XVI wieku w poszczególnych Kościołach lokalnych powszechnie udzielano sakramentu bierzmowania między siódmym a dwunastym rokiem życia. Biskup Kościoła gdańskiego ustanowił, że przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania rozpoczyna się w roku, gdy dziecko ukończy jedenasty rok życia. Por. *Wyjaśnienie Św. Kongregacji Sakramentów o wieku przystępujących do bierzmowania*, AAS, 24, s. 271 oraz MDG, 1959, s. 272-273; *Rozstrzygnięcie Papieskiej Komisji dla autentycznego interpretowania kanonów kodeksu w sprawie wieku bierzmowanych*, AAS, 44(1948), s. 496 oraz MDG, 1959, s. 432; *Pogląd na rozwój przepisu wieku do bierzmowania*, MDG, 1959, s. 501-502; E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., 436; I. Grabowski, *Bierzmowanie w ustawodawstwie kościelnym*, „Ateneum Kapłańskie”, 1946, s. 139.

<sup>11</sup> Por. *Program nauki przygotowawczej do sakramentu bierzmowania*, MDG, 1959, s. 446-452; *Program katechizacji parafialnej*, MDG, 1959, s. 490-493; *Sprawozdanie z drugiej konferencji dziekanów (4.04.1961)*, MDG, 1961, s. 327. Obecnie w Archidiecezji Gdańskiej przygotowanie do sakramentu bierzmowania obejmuje młodzież klas VIII szkoły podstawowej. Młodzież uczęszcza przez cały rok na katechezę sakramentalną, która odbywa się w parafii zamieszkania (1 godz. tygodniowo). Założenia programowe do katechezy zostały zawarte w podręczniku Ks. Bpa Z. Pawłowicza, *Sakrament bierzmowania*, Gdańsk 1992. Natomiast jako pomoc do tej katechezy służy opracowany przez Ks. M. Parackiego, *Katechizm bierzmowanych*, Gdańsk 1997.

dzające ustalony termin bierzmowania. Pasterz Owczarni gdańskiej naucza, że duszpasterz parafii oprócz troski o nauki przygotowujące do przyjęcia sakramentu bierzmowania, która ma zakończyć się specjalnym egzaminem, powinien troszczyć się o dusze „konfirmandów” i ich rodziców poprzez systematyczną spowiedź i przystępowanie do Stołu Pańskiego. W domu rodzinnym powinno każdego dnia odmawiać się hymn i sekwencję do Ducha Świętego, cała rodzina powinna także uczestniczyć w nowennie do Ducha Świętego. W dniu uroczystości przed wyjściem dziecka z domu rodzice powinni udzielić dziecku błogosławieństwa, a po powrocie do domu klęknąć do wspólnej modlitwy w intencji osoby bierzmowanej. Podobnie jak przy sakramencie chrztu tak i przy sakramencie bierzmowania powinien być ojciec lub matka bierzmowania tzw. świadek<sup>12</sup>. Biskup ordynariusz odnosząc się do Instrukcji Św. Kongregacji mówi, że świadkiem może być tylko osoba bierzmowana, wyznania rzymsko-katolickiego i tej samej płci co „konfirmand”. W wyjątkowych sytuacjach może być innej płci. W przypadku wielkiej liczby przystępujących do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej może być jeden świadek dla dwóch kandydatów lub tylko jeden ojciec i jedna matka bierzmowania dla wszystkich kandydatów. O ilości świadków decyduje pasterz wspólnoty parafialnej, który powinien ich wcześniej zaprosić na specjalne nabożeństwo do Ducha Świętego i podczas specjalnych nauk przypomnieć o łaskach, które otrzymali w sakramencie bierzmowania, o obowiązkach religijnych wobec bierzmowanej osoby oraz wspólnie przećwiczyć ceremonie sakramentu bierzmowania<sup>13</sup>. Pasterz Kościoła lokalnego naucza, że po uroczystości udzielenia sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej obowiązkiem rządcy parafii jest wpisanie do specjalnej księgi bierzmowanych: imię i nazwisko szafarza sakramentu, osoby bierzmowanej, jej rodziców naturalnych i bierzmowania oraz dzień i miejsce. Pasterz wspólnoty parafialnej zobowiązany jest do zanotowania bierzmowania w księdze chrztu lub powiadomienia o bierzmowaniu proboszcza parafii chrztu, jeśli bierzmowany otrzymał chrzest w innej parafii. W celu zapewnienia wzrostu łask bierzmowania rządcą parafii powinien w samą rocznicę lub w okresie uroczystości Zielnych Świąt urządzić uroczyste nabożeństwo rocznicy sakramentu bierzmowania. Podczas tego nabożeństwa do Ducha

<sup>12</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., s. 435-437.

<sup>13</sup> Por. *Instrukcja Św. Kongregacji Sakramentów w sprawie rodziców chrztu i bierzmowania*, AAS, 18(1925), s. 43; I. Grabowski, *Prawo Kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 313; E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., s. 442.

Świętego wierni powinni przystąpić do Stołu Pańskiego, a duszpasterz powinien w kazaniu przypomnieć im o łaskach i obowiązkach sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej<sup>14</sup>.

## 2. Praktyczna realizacja nauczania w życiu Kościoła lokalnego

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku stwierdza, że zwyczajnym szafarzem sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej jest biskup. Nadzwyczajnym szafarzem jest kapłan, który otrzymał osobne pozwolenie od Stolicy Apostolskiej lub kapłan, który z mocy prawa powszechnego ma taki przywilej: kardynał, opat, wikariusz i prefekt apostolski. W niebezpieczeństwie śmierci sakramentu Ducha Świętego może udzielić każdy kapłan<sup>15</sup>.

Na terenie diecezji gdańskiej najczęściej sakramentu bierzmowania udzielał biskup ordynariusz: Edward O'Rourke<sup>16</sup>, Karol Splett<sup>17</sup>, Edmund Nowicki<sup>18</sup>, a od 1958 roku biskup sufragan Marian Lech Kaczmarek<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., s. 446.

<sup>15</sup> Por. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 311-312.

<sup>16</sup> Por. Księga bierzmowań (Ks. bierzm.) 1926-1938, w: Archiwum Katedry Oliwskiej (AKO); Ks. bierzm. 1931, 1935, w: Archiwum (Arch.) NBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1931, 1934, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; Ks. bierzm. 1936, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>17</sup> Por. Ks. bierzm. 1938-1944, w: AKO; Ks. bierzm. 1939-1941; w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim, Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1941-1944, w: Arch. św. Michała w Sopocie, Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>18</sup> Por. Ks. bierzm. 1960-1962, w: AKO; Ks. bierzm. 1958, w: Arch. św. Józefa w Malborku Kałdowie; Ks. bierzm. 1959, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1960-1962, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni.

<sup>19</sup> Por. Ks. bierzm. 1961, w: AKO; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. bierzm. 1960, w: Archiwum św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Bo-

Oprócz biskupów gdańskich sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej udzielali: Administrator Apostolski Andrzej Wronka<sup>20</sup> oraz Wikariusz Kapitulny Jan Cymanowski<sup>21</sup>, którzy kierowali Kościołem gdańskim od 1946 do 1957 roku. Zachowane parafialne księgi bierzmowań podają, że szafarzem tego sakramentu był także Prymas Polski Ks. Kard. Stefan Wyszyński<sup>22</sup>, który kilkakrotnie przybywał do Owczarni gdańskiej. Z archiwów parafialnych wynika także, że szafarzami nadzwyczajnymi tego sakramentu byli również kapłani, którzy w niebezpieczeństwie śmierci udzielali swoim parafianom sakramentu bierzmowania<sup>23</sup>.

Z analiz zachowanych ksiąg parafialnych wynika również, że prawie każdego roku sakrament dojrzałości chrześcijańskiej udzielany był w kościele katedralnym w Gdańsku Oliwie. Wierni przyjmujący ten sakrament pochodzili z różnych parafii diecezji gdańskiej, a także z diecezji chełmińskiej, np. w 1930 roku do kościoła katedralnego przybyli wierni z Gdańska, Wrzeszcza, Sopotu i Tczewa, by z rąk Biskupa Edwarda O'Rourke przyjąć sakrament konfirmacji<sup>24</sup>.

W okresie przedwojennym biskupi Kościoła gdańskiego dość rzadko udzielali sakramentu bierzmowania poza kościołem katedralnym. Jeśli

---

z tego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1960-1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. św. Jakuba w Kłodawie.

<sup>20</sup> Por. Ks. bierzm. 1946-50, w: AKO; Ks. bierzm. 1947-1950, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1949, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1950, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>21</sup> Por. Ks. bierzm. 1953-1956 w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. bierzm. 1953, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. bierzm. 1953, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1953, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1954-1955, w: AKO; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>22</sup> Por. Ks. bierzm. 1952, w: AKO; Ks. bierzm. 1952, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie; Ks. bierzm. 1952, w: Arch. NSJ w Sopocie; Ks. bierzm. 1952, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie; S. Bogdanowicz, *Miasto najwierniejsze. Prymas Tysiąclecia w Gdańsku*, Gdańsk 1997.

<sup>23</sup> Por. Ks. bierzm. 151/1958, w: AKO; Ks. bierzm. 1345/1950: w Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni.

<sup>24</sup> Por. Ks. bierzm. 1930, w: AKO.

udzielali sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej poza katedrą, to udawali się do jednego z kościołów Gdańska czy Sopotu. biskup E. O'Rourke konfirmował np. w 1931 i 1934 roku w kościele MB Bolesnej w Gdańsku<sup>25</sup>, a w 1936 i 1939 roku w parafii Gwiazdy Morza w Sopocie<sup>26</sup>.

W okresie trwania II wojny światowej bp Karol Splett udzielał sakramentu bierzmowania nie tylko w świątyni katedralnej czy - jak jego poprzednik - w świątyniach Gdańska i Sopotu, ale także w parafiach wiejskich, np. w 1941 roku w Pręgowie<sup>27</sup>. Praktykę tę podjęli w okresie powojennym zarówno ks. Andrzej Wronka jak i ks. Jan Cymanowski, którzy coraz częściej wyjeżdżali z rezydencji biskupiej w Gdańsku Oliwie do parafii wiejskich, np. do Nowego Dworu w 1946 roku<sup>28</sup>, do Sobowidza i Pręgowy w 1948 roku<sup>29</sup>, do Trąbek Wielkich w 1949 roku<sup>30</sup>, do Łęgowa w 1950 roku<sup>31</sup>, do Pszczółek w 1953 roku<sup>32</sup> czy Lubiszewa w 1955 roku<sup>33</sup>. Administratorzy diecezji gdańskiej z pasterską posługą udawali się do parafii miejskich, w których udzielali sakramentu bierzmowania: np. w 1946 i 1956 roku do Pruszcza Gdańskiego<sup>34</sup>, w 1950 i 1953 roku do MB Bolesnej w Gdańsku<sup>35</sup> czy w 1950 i 1954 roku do Gwiazdy Morza w Sopocie<sup>36</sup>. Ks. Andrzej Wronka i ks. Jan Cymanowski udzielając sakramentu bierzmowania w parafiach miejskich i wiejskich na terenie diecezji gdańskiej pamiętali, że matką wszystkich kościołów diecezji jest katedra. W świątyni katedralnej sakramentu Ducha Świętego udzielali w latach 1946-1950 oraz 1954-1955<sup>37</sup>. W 1957 roku przybył do diecezji gdańskiej, od wielu lat oczekiwany, biskup ordynariusz Edmund Nowicki, a w 1958 roku pierwszy biskup sufragan Marian Lech Kaczmarek.

Z analiz ksiąg bierzmowań wynika, że od 1960 roku biskupi gdańscy udzielali sakramentu bierzmowania we wszystkich parafiach diecezji

<sup>25</sup> Por. Ks. bierzm. 1931-1934, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku.

<sup>26</sup> Por. Ks. bierzm. 1936-1939, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>27</sup> Por. Ks. bierzm. 1941, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>28</sup> Por. Ks. bierzm. 1946, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>29</sup> Por. Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>30</sup> Por. Ks. bierzm. 1949, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>31</sup> Por. Ks. bierzm. 1950, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>32</sup> Por. Ks. bierzm. 1953, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>33</sup> Por. Ks. bierzm. 1955, w: Arch. św. Elżbiety w Lubiszewie.

<sup>34</sup> Por. Ks. bierzm. 1946-1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>35</sup> Por. Ks. bierzm. 1950-1953, w: Arch. MB Bolesnej W Gdańsku.

<sup>36</sup> Por. Ks. bierzm. 1950-1954, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>37</sup> Por. Ks. bierzm. 1946-1950, 1954-1956, w: AKO.



gdańskiej, zarówno miejskich jak i wiejskich. W 1960 roku bp Edmund udzielał sakramentu Ducha Świętego m. in. w parafiach św. Ignacego w Gdańsku Oruni<sup>38</sup>, Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku Wrzeszczu<sup>39</sup>, MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu<sup>40</sup>, św. Michała w Sopocie<sup>41</sup>, MB Saletyńskiej w Sobieszewie<sup>42</sup> i Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze<sup>43</sup>. Natomiast biskup sufragan w 1960 roku udzielał sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej m. In. w parafiach MBNP w Gdańsku Brętowie<sup>44</sup>, św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu<sup>45</sup>, NSJ w Pszczółkach<sup>46</sup>, św. Mikołaja w Łęgowie<sup>47</sup>, Bożego Ciała w Pręgowie<sup>48</sup>, Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich i Konczewicach<sup>49</sup> i św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu<sup>50</sup>.

W diecezji gdańskiej sakramentu bierzmowania udzielano w różnym terminie. W kościele katedralnym prawie każdego roku. W okresie przedwojennym tylko w niektórych kościołach na terenie diecezji udzielano tego sakramentu co trzy lub cztery lata<sup>51</sup>. Również w okresie trwania II wojny światowej Ordynariusz Kościoła gdańskiego sprawował posługę sakramentalną<sup>52</sup>. W okresie powojennym sakrament dojrzałości chrześcijańskiej udzielany był co dwa lub trzy lata w wielu parafiach Kościoła gdańskiego<sup>53</sup>. Od 1960 roku Biskupi gdańscy udzielali sakramentu Ducha

<sup>38</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku-Oruni.

<sup>39</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku-Wrzeszczu.

<sup>40</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MB Różańca Św. w Gdańsku Przymorzu.

<sup>41</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Michała w Sopocie.

<sup>42</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>43</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>44</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>45</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu.

<sup>46</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>47</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>48</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>49</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach.

<sup>50</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu.

<sup>51</sup> Por. Ks. bierzm. 1931-1935, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>52</sup> Por. Ks. bierzm. 1941, w: AKO; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. św. Michała w Sopocie.

<sup>53</sup> Por. Ks. bierzm. 1947,1950, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. bierzm. 1947,1950, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku; Ks. bierzm.

Świętego co roku w prawie wszystkich parafiach<sup>54</sup> i kościołach rektorskich<sup>55</sup>.

Pasterze Owczarni gdańskiej sprawowali ten sakrament najczęściej podczas wizytacji kanonicznej, która w okresie przedwojennym odbywała się co cztery lata tylko w nielicznych parafiach<sup>56</sup>. W okresie powojennym w wielu parafiach odbyła się pierwsza w historii parafii wizytacja kanoniczna, podczas której został udzielony sakrament bierzmowania<sup>57</sup>. Z archiwów parafialnych wynika, że bardzo często wizytował parafie ks. A. Wronka i ks. J. Cymanowski<sup>58</sup>. Od 1959 roku wizytacje kanoniczne odbywały się już dość regularnie co kilka lat. Pasterze gdańscy udzielali sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej nie tylko podczas wizytacji, ale także w inne dni roku liturgicznego.

Liczba kandydatów do przyjęcia bierzmowania była różna. W okresie przedwojennym najliczniejsza grupa, której w 1923 roku bp E. O'Rourke udzielił sakramentu bierzmowania w katedrze oliwskiej, liczyła 1344 osób<sup>59</sup>. W okresie powojennym najliczniejsza grupa, której ks. A. Wronka w 1946 roku w kościele Gwiazdy Morza w Sopocie, udzielił sakramentu konfirmacji liczyła 1554 osoby<sup>60</sup>. Natomiast najmniejsza liczba „konfirmandów” wynosiła w okresie przedwojennym 24 osoby<sup>61</sup>, a w okresie powojennym 26 osób<sup>62</sup>. Z analiz ksiąg bierzmowania możemy stwierdzić, że przeciętna liczba przystępujących do bierzmowania wynosiła od 200 do

---

1948,1950, w: Arch. NSJ w Sopocie; Ks. bierzm. 1952,1955, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie.

<sup>54</sup> Por. Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. św. Mikołaja w Łegowie; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. bierzm. 1961-1962, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>55</sup> Por. Ks. bierzm. 1962, w: Arch. św. Barbary w Gdańsku.

<sup>56</sup> Por. Ks. bierzm. 1931-1935, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>57</sup> Por. Ks. chrztów (Ks. chrzt.) 1955, w: Arch. Królowej Korony Polskiej w Lubiewie; Ks. chrzt. 1955, w: Arch. św. Elżbiety w Lubiszewie.

<sup>58</sup> Por. Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1950, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. bierzm. 1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>59</sup> Por. Ks. bierzm. 1923, w: AKO.

<sup>60</sup> Por. Ks. bierzm. 1946, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>61</sup> Por. Ks. bierzm. 1926, w: AKO.

<sup>62</sup> Por. Ks. bierzm. 1961, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie.

400 osób. Najczęściej bierzmowanie odbywało się jednego dnia<sup>63</sup>, a w przypadkach wielkiej liczby kandydatów trwało dwa dni. Tak było w 1923 roku, kiedy bp Edward udzielał w katedrze oliwskiej 30 czerwca i 1 lipca sakramentu bierzmowania prawie 1400 osobom<sup>64</sup>. Również ks. A Wronka udzielał sakramentu Ducha Świętego 12 i 13 października 1946 roku w Sopocie ponad 1500 osobom<sup>65</sup>. Sakrament ten udzielany był w poszczególnych parafiach w różnych miesiącach roku. Najczęściej w miesiącach: maj<sup>66</sup>, czerwiec<sup>67</sup>, lipiec<sup>68</sup>, sierpień<sup>69</sup>, wrzesień<sup>70</sup> i październik<sup>71</sup>. Wyjątkowo w miesiącu marcu<sup>72</sup> czy listopadzie<sup>73</sup>. W katedrze oliwskiej od 1927 roku sakramentu bierzmowania udzielano zasadniczo w uroczystość Zesłania Ducha Świętego<sup>74</sup>, a w pozostałych parafiach najczęściej w dniu wizytacji<sup>75</sup>, a niekiedy w dniu odpustu<sup>76</sup> lub w terminie uzgodnionym przez proboszcza z Pasterzem diecezji.

Duszpasterze parafii troszczyli się, by wierni przyjmowali sakrament dojrzałości chrześcijańskiej. Szczególnie w okresie powojennym probosz-

---

<sup>63</sup> Por. Ks. bierzm. 1927, w: AKO; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1950, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>64</sup> Por. Kronika parafialna (Kr. par.) 1923, w: AKO.

<sup>65</sup> Por. Ks. bierzm. 1946, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>66</sup> Por. Ks. bierzm. 1950, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>67</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Franciszka Ksawerego w Przywidzu; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>68</sup> Por. Ks. bierzm. 1931, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>69</sup> Por. Ks. bierzm. 1935, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1941, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>70</sup> Por. Ks. bierzm. 1941, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. bierzm. 1954, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1956, w: Arch. św. Jakuba w Kłodawie.

<sup>71</sup> Por. Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. św. Jakuba w Kłodawie; Ks. bierzm. 1949, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie; Ks. bierzm. 1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>72</sup> Por. Ks. bierzm. 1955, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>73</sup> Por. Ks. bierzm. 1955, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>74</sup> Por. Kr. par 1927, 22, w: AKO.

<sup>75</sup> Por. Ks. bierzm. 1955, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>76</sup> Por. Kr. par. 1958, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie.

czowie zapraszali do swoich wspólnot parafialnych biskupa lub administratora diecezji, by zgromadzonym wiernym udzielił sakramentu bierzmowania. Niekiedy proboszczowie z kilku parafii gromadzili kandydatów do bierzmowania w jednym kościele, do którego z posługą przybywał Pasterz Kościoła gdańskiego<sup>77</sup>.

W 1959 roku bp E. Nowicki, w celu owocnego i godziwego przyjęcia sakramentu bierzmowania, zobowiązał duszpasterzy parafii, by zatroszczyli się o odpowiednie przygotowanie wiernych na przyjęcie tego sakramentu<sup>78</sup>. W wielu parafiach diecezji gdańskiej przygotowanie dzieci odbywało się przez cały rok szkolny, a dla osób dorosłych przez cztery miesiące poprzedzające termin bierzmowania<sup>79</sup>. Jak wynika z protokołów powizytacyjnych, w niektórych parafiach przygotowanie trwało kilka miesięcy czy tygodni. Przyczyną tego była duża odległość do kościoła, okres zimowy, prace rolne, a niekiedy zły stan zdrowia duszpasterza parafii<sup>80</sup>.

W latach 1926-1959 sakramentu bierzmowania udzielano rzadko, dlatego duża jest rozpiętość wieku osób przystępujących do tego sakramentu. Z zachowanych ksiąg bierzmowań wynika, że przyjmowały ten sakrament dzieci od 8 do 15 roku życia<sup>81</sup>, młodzież od 16 do 25 roku życia<sup>82</sup> i dorośli liczący 37 czy 53 rok życia<sup>83</sup>. Sakrament Ducha Świętego przyjmowały niekiedy całe rodziny<sup>84</sup>. Od 1960 roku wiek „konfirmandów” nie jest tak zróżnicowany i najczęściej przyjmują ten sakrament dzieci w wieku 12 i 13 lat<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> Por. Ks. bierzm. 1948, w: Arch. św. Jakuba w Kłodawie; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>78</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania*, dz. cyt., s. 434.

<sup>79</sup> Por. Księga wizytacji (Ks. wizyt.) 1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie.

<sup>80</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>81</sup> Por. Ks. bierzm. 111/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chełmie; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. św. Jerzego w Sopocie; Ks. bierzm. 622/1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>82</sup> Por. Ks. bierzm. 1948, w: Arch. św. Jerzego w Sopocie.

<sup>83</sup> Por. Ks. bierzm. 56/1946, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. bierzm. 128/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chełmie; Ks. bierzm. 513/1956, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>84</sup> Por. Ks. bierzm. 1930, w: AKO.

<sup>85</sup> Pór. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

Każdy bierzmowany, jako rycerz Chrystusa, przybierał nowe imię. Księgi bierzmowań wykazują, że najczęściej było to imię świętego lub świętej, np. Antoni, Józef, Piotr, Stanisław, Wojciech, Agata, Barbara, Małgorzata i Maria<sup>86</sup>. W nielicznych sytuacjach spotykamy w księgach bierzmowań imiona osób niekanonizowanych, jak np. Blandyna czy Emil<sup>87</sup>.

Jak podczas chrztu św. tak i przy sakramencie bierzmowania powinien być ojciec lub matka bierzmowania, tzw. świadek. W Kościele gdańskim najczęściej było dwóch świadków: mężczyzna dla chłopców, a kobieta dla dziewcząt<sup>88</sup>. Niekiedy świadkami bierzmowania byli małżonkowie<sup>89</sup>. W niektórych parafiach było 3 czy nawet 20 świadków<sup>90</sup>. Od 1955 roku na terenie diecezji gdańskiej spotykamy zwyczaj, iż każdy przystępujący do sakramentu Ducha Świętego ma własną matkę czy ojca bierzmowania<sup>91</sup>.

W niektórych parafiach diecezji gdańskiej świadkowie tego sakramentu przygotowywali się duchowo i intelektualnie do uroczystości bierzmowania. Przygotowanie to polegało na uczestnictwie w nabożeństwach do Ducha Świętego i naukach głoszonych przez duszpasterza. Podczas nabożeństw duszpasterz parafii przypominał świadkom o łaskach sakramentu bierzmowania i o obowiązkach religijnych wobec kandydata do bierzmowania. Duszpasterz ćwiczył z nimi także obrzędy liturgii bierzmowania. Duszpasterską posługą objęci byli także rodzice dzieci przygotowujących się do uroczystego przyjęcia darów Ducha Świętego. W domu rodzinnym odmawiano hymn i sekwencję do Ducha Świętego. Bardzo często cała rodzina uczestniczyła w nowennie do Ducha Świętego oraz systematycznie przystępowała do sakramentu pokuty i Komunii świętej.

---

<sup>86</sup> Por. Ks. bierzm. 1950, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chelmie.

<sup>87</sup> Por. Ks. bierzm. 1962, w: Arch. św. Barbary w Gdańsku.

<sup>88</sup> Por. Ks. bierzm. 1941, w: Arch. św. Michała w Sopocie; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>89</sup> Por. Ks. bierzm. 1947, w: AKO; Ks. bierzm. 1948, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Pręgowie.

<sup>90</sup> Por. Ks. bierzm. 1954, w: Arch. NSJ w Sopocie; Ks. bierzm. 1955, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>91</sup> Por. Ks. bierzm. 1955, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu; Ks. bierzm. 1960, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. bierzm. 1962, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chelmie.

W dniu uroczystości rodzice udzielali błogosławieństwa dziecku przystępującemu do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej oraz wspólnie modlili się w intencji osoby bierzmowanej. Uroczystość bierzmowania odbywała się zasadniczo w kościele, a wyjątkowo na dziedzińcu kościelnym. Najczęściej kandydaci do bierzmowania podchodzili ze złożonymi rękoma do stopni ołtarza i tam klęcząc przyjmowali włożenie ręki i namaszczenie święte od szafarza sakramentu. Niekiedy sakrament bierzmowania udzielany był wzdłuż naw kościoła wówczas szafarz podchodził do „konfirmandów”. Za kandydatami do bierzmowania stawali świadkowie, którzy w momencie udzielania sakramentu bierzmowania kładli prawa rękę na ramieniu osoby przyjmującej dary Ducha Świętego. Obok szafarza sakramentu stał kapłan, który głośno czytał najpierw imię chrztu, a następnie imię bierzmowania. Podczas bierzmowania kapłan intonował *Hymn do Ducha Świętego*, po którym zachęcał wiernych do osobistej cichej modlitwy. Po zakończeniu namaszczenia świętego szafarz udzielał wiernym błogosławieństwa i wspólnie z nimi odmawiał *Wierzę w Boga, Ojciec nasz i Zdrowaś Maryjo*<sup>92</sup>.

Po uroczystości bierzmowania rządcą parafii wpisywał do specjalnej księgi imię i nazwisko szafarza oraz osoby bierzmowanej, a także świadków bierzmowania. Wpisywał również imię patrona, obrane przez osobę przyjmującą dary Ducha Świętego, oraz datę i miejsce bierzmowania<sup>93</sup>. Z analiz ksiąg bierzmowania (szczególnie z okresu powojennego), znajdujących się w archiwach parafialnych, widać dokładność duszpasterzy w prowadzeniu tych ksiąg, ale niekiedy spotykamy także uchybienia, np. brak imienia i nazwiska świadków bierzmowania<sup>94</sup>.

Z przeprowadzonych badań archiwów parafialnych wynika, że najczęściej w okresie przedwojennym, nie we wszystkich parafiach prowadzone były specjalne księgi bierzmowania. W takim przypadku duszpasterze ograniczali się jedynie do zapisania sakramentu konfirmacji w księgach chrztu lub powiadamiali parafie chrztu o przyjęciu przez daną osobę sakramentu Ducha Świętego<sup>95</sup>. Z analiz archiwów parafialnych należy także stwierdzić, że niektóre księgi bierzmowania nie zachowały się, a je-

<sup>92</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie.

<sup>93</sup> Por. Ks. bierzm. 1960, w: AKO; Ks. bierzm. 1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach; Ks. bierzm. 1962, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>94</sup> Por. Ks. bierzm. 1959, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>95</sup> Por. Ks. chrzt. 6/1934, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. chrzt. 112/1951, w: Arch. Królowej Korony Polskiej w Lubiewie.

dynie w kronice parafialnej odnotowana jest data, miejsce i szafarz sakramentu<sup>96</sup>.

Od 1960 roku duszpasterze parafii w celu wzrostu łask bierzmowania urządzali w samą rocznicę lub w okresie uroczystości Zielonych Świąt specjalne nabożeństwo rocznicy sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, podczas którego wierni przystępowali do Stołu Pańskiego<sup>97</sup>.

## Zakończenie

Na podstawie materiałów drukowanych i rękopiśmiennych, znajdujących się w archiwum kurii diecezjalnej oraz w 46 archiwach parafialnych, została podjęta pierwsza w historii diecezji gdańskiej próba przedstawienia normatywnego nauczania dotyczącego celebracji sakramentu bierzmowania oraz praktycznej jego realizacji w latach 1925-1962. Choć towarzyszy nam świadomość, że podjęta tematyka nie wyczerpuje zakresu podjętego zagadnienia i oczekuje na kolejne opracowania, to jednak na podstawie przedstawionych materiałów możemy odpowiedzieć na pytanie, które postawiliśmy na początku niniejszego artykułu w następujący sposób: sakrament dojrzałości chrześcijańskiej właściwie celebrowano i nauczano nie tylko w Kościele powszechnym, ale również we wspólnocie Kościoła partykularnego jakim jest diecezja gdańska. Odpowiedź ta ma swoje uzasadnienie w przedstawionym materiale, z którego wynika:

1. Nauczanie Kościoła lokalnego, dotyczące sakramentu bierzmowania, poruszało zagadnienia związane z osobą przyjmującą ten sakrament i jej obowiązkami, materią i formą sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej oraz czasem, miejscem i szafarzem sakramentu Ducha Świętego. Dużą pomocą w celebracji sakramentu bierzmowania była pierwsza w historii diecezji gdańskiej *Instrukcja w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu bierzmowania* z 1959 roku ks. bpa Edmunda Nowickiego. W dokumencie tym podkreślano systematyczne przygotowanie kandydatów do sakramentu bierzmowania, które powinno objąć także rodziców i świadków bierzmowania. Uroczystość bierzmowania powinna być poprzedzona nowenną do Ducha Świętego, podczas której właściwe jest, aby kandydaci, ich rodzice oraz świadkowie przystąpili do sakramentu pokuty i pojednania, a w samą uroczystość do Stołu Pańskiego. Duszpasterze powinni przypominać wiernym

<sup>96</sup> Por. Kr. par. 1956, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>97</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie.

o łaskach i obowiązkach tego sakramentu oraz celebrować specjalne nabożeństwo również w rocznicę udzielenia darów Ducha Świętego. We wspomnianej Instrukcji zawarta jest troska Pasterza diecezji o zewnętrzne i wewnętrzne przygotowanie liturgii bierzmowania we wspólnocie parafialnej. Pod koniec lat pięćdziesiątych zachęcano duszpasterzy, by tego sakramentu udzielali w końcowych klasach szkoły podstawowej.

2. Na podstawie analizy dokumentów znajdujących się w archiwach parafialnych można stwierdzić, że sakrament bierzmowania miał coraz większe znaczenie. Dowartościowanie sakramentu Ducha Świętego przejawiało się tym, że w okresie powojennym wprowadzono praktykę własnego świadka, przesunięto wiek bierzmowania na klasy V-VII oraz przygotowywano do tego sakramentu poprzez systematyczną katechezę parafialną. Katechezą objęci byli także rodzice i świadkowie kandydata do bierzmowania. Duszpasterze troszczyli się o właściwe przygotowanie i uczestnictwo w liturgii sakramentu bierzmowania, a także o liturgię w rocznicę przyjęcia sakramentu Ducha Świętego. Szafarzami tego sakramentu byli biskupi i administratorzy Kościoła lokalnego, a także biskupi z innych Kościołów partykularnych z Ks. Prymasem Stefanem Wyszyńskim na czele. W niebezpieczeństwie śmierci szafarzem tego sakramentu stawał się proboszcz parafii. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że pod koniec lat pięćdziesiątych nie celebrowano sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej w wybranych parafiach, ale we wszystkich kościołach diecezji gdańskiej. Ta widoczna gorliwość Pasterzy Kościoła lokalnego pomagała wiernym w głębszym zrozumieniu sakramentu bierzmowania oraz we właściwym uczestnictwie w świętej liturgii.

## Sommaire

Sur la base des documents imprimés et écrits à main se trouvant dans l'archive du Siècle de l'Administration Épiscopale de notre diocèse et dans 46 archives gérés par ses paroisses le premier essai de la présentation de l'enseignement normatif relatif à la célébration du Sacrement de la Confirmation et de sa mise en oeuvre pratique dans les années 1925-1962 sur le territoire de la diocèse de Gdansk dans son histoire a été entrepris. Bien que nous soyons conscients que le sujet que nous abordons ne nous permet pas de présenter l'ensemble de ce problème de façon exhaustive et



qu'il y a toujours besoin d'y consacrer plusieurs oeuvres, nous pouvons répondre, après avoir analysé les documents présentés, à la question que nous avons posé au début du présent article de façon suivante: le sacrement de la maturité chrétienne a fait l'objet de l'enseignement et de la célébration convenable non seulement au sein de l'Église universelle mais aussi au sein de la communauté de l'Église locale, c'est-à-dire dans la diocèse de Gdansk. Une telle réponse trouve son fondement dans les documents présentés dont il résulte que:

L'enseignement de l'Église locale en matière du sacrement de la confirmation mettait en relief: les problèmes relatifs à la personne recevant ce sacrement, ses obligations, la matière et la forme du sacrement de la maturité chrétienne et le temps, le lieu et le dépensier du sacrement du Saint-Esprit. L'oeuvre *Instruction en matière de la préparation des croyants au sacrement de la Confirmation* dont l'auteur était l'évêque Edmund Nowicki, parue en 1959, a été un outil précieux d'aide à la célébration de ce sacrement. Ce document soulignait l'importance d'une préparation systématique des candidats au sacrement de la confirmation qui doit également comprendre leurs parents et les témoins de la confirmation. La célébration du sacrement de la confirmation doit être précédée par la neuvenne au Saint-Esprit, pendant laquelle il est souhaitable que les candidats, leur parents et les témoins procèdent au sacrement de la pénitence et de la réconciliation tandis que pendant la célébration-même il est souhaitable qu'ils viennent à la Table du Seigneur. Les prêtres doivent rappeler aux croyants des grâces et des obligations de ce sacrement et célébrer un office special et un autre, à l'occasion du premier anniversaire de la concession des dons du Saint-Esprit. Dans cette Instruction l'accent est mis sur les soins que les prêtres doivent mettre de leur part pour la préparation tant extérieure qu'intérieure à la liturgie de la confirmation au sein de la communauté paroissiale. À la fin des années soixante les prêtres étaient incités à ce que ce sacrement soit administré aux élèves des dernières classes de l'école primaire.

Après l'analyse des documents se trouvant dans les archives paroissiaux on peut constater que l'importance du sacrement de la confirmation était de plus en plus grande. La mise en valeur du sacrement du Saint-Esprit a eu lieu après la Seconde Guerre Mondiale. C'est alors qu'on a introduit la pratique du témoin propre, on a commencé à administrer le sacrement de la confirmation aux élèves des classes V à VII et on préparait les adolescents à ce sacrement par une catéchisation systématique réalisée au sein de la paroisse. Cette catéchisation comprenait également les parents et les témoins du candidat à la

confirmation. Les prêtres ont veillé à la préparation correcte et à la participation à la liturgie du sacrement de la confirmation et aussi à la liturgie du premier anniversaire du sacrement du Saint-Esprit. Les Évêques et les Administrateurs de l'Église locale ainsi que les Évêques des autres Églises particulières et même le Primat Stefan Wyszyński ont été dépenriers de ce sacrement. Devant le risque de la mort l'abbé de la paroisse est devenu dépenrier de ce sacrement. Le fait qui est particulièrement digne de mentionner est la célébration du sacrement de la maturité chrétienne à la fin des années cinquante non seulement dans les paroisses choisies mais dans toutes les églises de la diocèse de Gdansk. Ce zèle évident des prêtres de l'église locale de Gdansk a permis aux chrétiens à la compréhension plus profonde du sacrement de la confirmation et à leur participation plus consciente à la sainte liturgie.

KS. MIROSLAW PARACKI

## EUCHARYSTIA W ŻYCIU KOŚCIOŁA PARTYKULARNEGO

### Wstęp

Patrząc na polską rzeczywistość, gdzie w niedziele i święta świątynie podczas celebracji Ofiary eucharystycznej są wypełnione po brzegi, można by powiedzieć, że weszła już na stałe nauka Soboru Watykańskiego II, który przypomina, że Eucharystia jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”<sup>1</sup>. Tak wysoka frekwencji na Eucharystii nie może nas jednak zadowolić, ponieważ wypowiedzi i zachowania wiernych ukazują niejednolite traktowanie przez nich tego sakramentu<sup>2</sup>. Jedni uczestnicząc w niedzielnej i świątecznej Eucharystii wypełniają jedynie obowiązek nałożony przez przykazanie kościelne, a drudzy uczestniczą w zewnętrznym obrzędzie, do którego zostali przymuszeni, zaś jeszcze inni

---

<sup>1</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»* (KK), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, s. 11.

<sup>2</sup> Wśród wielu badań socjologicznych w Polsce prowadzi się badania frekwencji wiernych na niedzielnej i świątecznej Eucharystii (*dominantes* i *communicantes*), a także wskazuje się na przyczyny uczestnictwa lub absencji w zgromadzeniu eucharystycznym. Zob. W. Zdaniec, *Udział katolików we Mszy św. i Komunii św.*, w: *Ewangelizacja i Eucharystia*, red. E. Szczotok, Katowice 1992, s. 180-192; tenże, *Stan dominantes a liczba duchowieństwa w diecezjach polskich*, w: *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 105-128; R. Ponczek, *Przeżywanie niedzieli w rodzinie chrześcijańskiej*, w: *Łądzkie Sympozja Liturgiczne*, Łódź 1997, s. 239-252; Cz. Krakowiak, *Niedzielną Eucharystią w parafii*, w: *Eucharystia. Misterium. Ofiara. Kult*, Lublin 1997, s. 92-106; Wł. Kubik, *Jak wychowywać do udziału w Eucharystii*, w: *Liturgia Domus Carissima*, Warszawa 1998, s. 277-290.

uczestniczą w Eucharystii, bo widzą w niej osobiste spotkanie z Bogiem we wspólnocie Kościoła<sup>3</sup>. Takie i inne postawy wobec Jezusa Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie zauważamy we współczesnym świecie, ale nasuwa się tu następujące pytanie: czy nie były one obce tym, którzy żyli przed Soborem Watykańskim II? Świadomi jesteśmy, że każda epoka musi nieustannie podejmować refleksję nad istotą Eucharystii, nad właściwym w niej uczestnictwem, a także nad wewnętrznym związkiem między Eucharystią a codziennym życiem chrześcijan<sup>4</sup>. Dlatego pragniemy w niniejszym artykule podjąć problematykę życia eucharystycznego odwołując się do Kościoła partykularnego jakim jest diecezja gdańska. Mamy nadzieję, że przedstawienie nauczania dotyczącego Eucharystii oraz praktycznej jego realizacji w perspektywie lat 1925-1962, przybliży nam, w jaki sposób Kościół lokalny realizował prawdę o Eucharystii, która jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego.

Podjmując tę tematykę sięgniemy do dokumentów Kościoła powszechnego i partykularnego, a także do dokumentów znajdujących się w archiwum diecezjalnym oraz w archiwach parafialnych. Jednocześnie pragniemy podziękować wszystkim, którzy udostępnili dokumenty archiwalne, bez których trudno było by ukazać życie eucharystyczne w diecezji gdańskiej w interesującym nas okresie.

## 1. Nauczanie Kościoła powszechnego i partykularnego

Człowiek wierzący przez sakrament chrztu zostaje wyniesiony do godności królewskiego kapłaństwa, przez sakrament bierzmowania zostaje głębiej upodobniony do Chrystusa, a przez Najświętszą Eucharystię, która jest dopełnieniem wtajemniczenia chrześcijańskiego, uczestniczy wraz z całą wspólnotą Kościoła w ofierze Pana. Nauczanie to nie różni się od dzisiejszego nauczania Kościoła<sup>5</sup>. We wspólnocie eklezjalnej Chrystus jest zawsze obecny, a szczególnie w czynnościach liturgicznych. Obecny jest w ofierze mszy świętej, czy to w osobie celebrującego, gdyż „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów”<sup>6</sup>, czy też pod postaciami eucharystycznymi. Przenajświętsza Ofiara Ołtarza nie jest tylko zwykłym i czystym wspomnieniem męki i śmierci Jezusa Chrystusa, ale prawdziwym i istotnym składaniem ofiary,

<sup>3</sup> Por. *Katechizm dla dorosłych*, Kraków 1999, s. 121-122.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, n. 1212.

<sup>6</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej «Sacrosanctum Concilium»* (KL), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 7.

która dokonała się na drzewie krzyża. Krwawa Ofiara dokonała się raz jeden na krzyżu za odkupienie świata, gdzie Chrystus ofiarował Ojcu swoje Ciało i Krew. Teraz ta sama ofiara, która dokonała się na Kalwarii, w sposób bezkrwawy dokonuje się w poszczególnych ofiarach ołtarza, gdyż przez przeistoczenie chleba w Ciało a wina w Krew Chrystusa Jezus jest prawdziwie, rzeczywiście i istotnie obecny, składając, przez pośrednictwo kapłana, ofiarę Ojcu<sup>7</sup>. W encyklice *Mediator Dei* Pius XII poucza, że celem tej ofiary jest: oddawanie chwały Ojcu niebieskiemu, złożenie należnego dziękczynienia, zadośćuczynienie, przebłaganie oraz prośba o wszelkie błogosławieństwo i łaski potrzebne człowiekowi w ziemskim pielgrzymowaniu. To Chrystus podczas sprawowania Eucharystii modli się za nas i z nami. Dlatego najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest dla chrześcijanina udział w Wieczery Pańskiej w sposób gorliwy, czynny i pełny<sup>8</sup>. Jak do apostołów podczas ostatniej wieczerzy Jezus powiedział: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje” (Mt 26,26), tak podczas mszy świętej zwraca się tymi samymi słowami do każdego uczestniczącego w bezkrwawej Ofierze. W *Odezwie na Wielki Post* Kuria Biskupia poucza, że jeśli człowiek to zaproszenie odrzuca, wówczas sam oddala się od Chrystusa i sam się wyklucza z Jego owczarni<sup>9</sup>. Bowiernie zaproszenie Jezusa do uczestnictwa przy Stole Pańskim może być zrealizowane tylko wówczas, gdy w duszy ludzkiej nie ma grzechu ciężkiego. Już św. Paweł wzywa do rachunku sumienia: „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczny na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11,27-29). Kuria diecezji gdańskiej przypomina, że jeśli ktoś popełni grzech ciężki, powinien przed przyjęciem komunii świętej przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania. Zrealizowanie zaproszenia skierowanego przez Jezusa przynosi takie owoce jak: pogłębienie zjednoczenia z Chrystusem, odnowienie życia łaski otrzymanego na chrzcie świętym, ochrona przed grzechem, zgładzenie grzechów po-

<sup>7</sup> Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (BF), oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 291-292.

<sup>8</sup> Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, w: „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 39(1947), s. 525.

<sup>9</sup> Por. *Odezwa w sprawie postu*, w: „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” (MDG), 1957, s. 23.

wszednich, zachowanie od przyszyłych grzechów śmiertelnych oraz umocnienie w:jedności Ciała Mistycznego:jakim:jest Kościół<sup>10</sup>.

Owoce Eucharystii będą obfite i trwałe tylko wówczas, gdy dusza będzie należycie do tego przygotowana. Dlatego bp E. Nowicki podkreśla, że szczególne zadanie w tym zakresie spoczywa na duszpasterzach, którzy „nie mają skąpić trudu do utorowania Jezusowi dostępu do ludzkich serc”<sup>11</sup>. Pasterz Kościoła lokalnego powołując się na dokumenty Kościoła przypomina, że wychowanie eucharystyczne powinno obejmować wszystkie rodziny, dorastającą młodzież, młodych małżonków oraz dzieci<sup>12</sup>. Wychowanie eucharystyczne dzieci powinno rozpocząć się od zarania życia w domu rodzinnym, a następnie w okresie przedszkolnym poprzez katechezę parafialną połączoną z okolicznościowym nabożeństwem. W okresie szkolnym na każdej katechezie powinno się myśleć i serce ucznia kierować w stronę tabernaculum. Bezpośrednie przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej ma się rozpocząć w drugiej klasie szkoły podstawowej. Nauczanie to powinno trwać dwa lata i obejmować dwie lekcje religii tygodniowo<sup>13</sup>.

Pasterze Kościoła lokalnego nauczają, że uroczystość Pierwszej Komunii Świętej powinno urządzać się w okresie świąt Zesłania Ducha Świętego lub w niedzielę Trójcy Przenajświętszej. W uroczystości tej powinni brać udział rodzice, rodzeństwo i chrzestni, którzy poprzez dzień skupienia, organizowany wcześniej przez duszpasterza, przygotowali swoje serca dla Chrystusa. Również dla pogłębienia dyspozycji na przyjęcie Ciała Pańskiego dzieci przed Pierwszą Komunią powinny uczestniczyć w krótkich rekolekcjach. W czasie uroczystości dzieci powinny odnowić przyrzeczenia chrzcielne i aktywnie uczestniczyć w Przenajświętszej Ofierze. Po przyjęciu Ciała Pańskiego w chwili osobistej adoracji mają składać

<sup>10</sup> Por. Pius XII, *Przemówienie o rodzinie*, w: MDG, 1958, s. 11-18; E. Nowicki, *List pasterski o religijnym wychowaniu*, MDG, 1958, s. 21-44; *Religijna atmosfera rodziny*, MDG, 1959, s. 49-57.

<sup>11</sup> Por. E. Nowicki, *Przemówienie podczas kursu duszpasterskiego o rodzinie w Oliwie 1958*, w: Archiwum Kurii Biskupiej.

<sup>12</sup> Por. Pius XI, Encyklika *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, AAS, 22(1929), s. 49; *O kółkach młodych rodzin*, „Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski”, 2(1948), s. 233.

<sup>13</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej I Komunii św.*, MDG, 1959, s. 359. Obecnie w Archidiecezji Gdańskiej bezpośrednie przygotowanie do I Komunii św. odbywa się przez cały rok w II klasie szkoły podstawowej w parafii zamieszkania (1 godzina tygodniowo). Założenia programowe katechezy sakramentalnej zostały zawarte w podręcznikach Ks. Bpa Z. Pawłowicza, *Droga do Jezusa*, Gdańsk 1993-1994.

hołd powitania, dziękczynienia i wierności Chrystusowi. Wskazane jest, by po południu uczestniczyły wraz z rodziną i chrzestnymi w specjalnym nabożeństwie, podczas którego złożą przyrzeczenia abstynenckie, zostaną przyjęte do *Żywego Różańca* oraz otrzymają pamiątkowe obrazki. Duszpasterskiej trosce powierza się kontynuowanie wychowania eucharystycznego, które przejawia się m. in. w zabieganiu o to, by dzieci przez kilka dni po uroczystości Pierwszej Komunii przystępowały do Stołu Pańskiego, a także w niedziele i święta podczas mszy św. dla dzieci. Należy urządzić specjalnie dla dzieci Godzinę Świętą oraz dbać by przyjmowały komunię świętą w pierwsze piątki i soboty miesiąca. We wszystkich parafiach diecezji gdańskiej należy uroczystie urządzić rocznicę Pierwszej Komunii Świętej w sposób podobny do samej uroczystości pierwszej, w pełni przeżytej Eucharystii<sup>14</sup>. W swoim *Zarządzeniu* z 4 maja 1958 r., bp E. Nowicki zobowiązuje duszpasterzy parafii, by podczas całego roku liturgicznego prowadzili wśród dzieci, młodzieży i dorosłych katechezy oraz homilie eucharystyczne, a także zachęcali do codziennej komunii świętej, do prywatnego nawiedzania i adoracji Najświętszego Sakramentu. Należy Ludowi Bożemu umożliwić wspólną adorację Najświętszego Sakramentu podczas okolicznościowych nabożeństw np. trzynastogodzinnych, czterdziestogodzinnych, majowych, październikowych, podczas Gorzkich Żali, Godziny Świętej, nowenny do Ducha Świętego, w czasie misji i rekolekcji oraz w Wielki Czwartek, w Wielki Piątek i podczas rezurekcji<sup>15</sup>. Wyrazem szczególnego kultu Eucharystii jest uroczystość Bożego Ciała oraz jej oktawa<sup>16</sup>. Kapłani i wierni łączyli się w jednej procesji wo-

<sup>14</sup> Por. *Dekret Św. Kongregacji do spraw Sakramentów Świętych «Quam singulari» o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii świętej*, AAS, 2(1910), s. 577-583; E. O'Rourke, *List pasterski o częstej i wczesnej Komunii świętej*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diocese Danzig”, 1(1936); E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej I. Komunii św.*, dz.cyt., s. 359-560; *Wskazania duszpasterskie na uroczystość pierwszej Komunii świętej*, MDG, 1957, s. 204-207; E. Nowicki, *Zarządzenie w sprawie uzupełnienia instrukcji z 1.07.1959 r. o przygotowaniu dzieci do pierwszej Komunii św.*, MDG, 1962, s. 248-250.

<sup>15</sup> Biskup E. Nowicki 4 maja 1958 roku wydał zarządzenie, w którym wykazał: kiedy możliwe jest wystawienie Najświętszego Sakramentu przez cały dzień, a kiedy podczas mszy św. lub bezpośrednio po niej, a także w godzinach popołudniowych oraz w czasie procesji. Por. E. Nowicki, *Zarządzenie w sprawie uroczystego wystawienia Najświętszego Sakramentu*, MDG, 1958, s. 332-334.

<sup>16</sup> Bezpośrednią przyczyną ustanowienia święta Bożego Ciała były objawienia bł. Julianny z Cornillon, która od 1209 roku miewała widzenia, z których wynikał brak wśród świąt kościelnych specjalnego dnia poświęconego Eu-

kół Jezusa Eucharystycznego. Było to świadectwo wiary i świadome wnoszenie Chrystusa w życie publiczne oraz uwydatnienie jedności Mistycznego Ciała Pańskiego. Procesja eucharystyczna w uroczystość Bożego Ciała, jak pouczał bp E. Nowicki, powinna wyruszyć tylko z jednego kościoła, aby wzięli w niej udział wszyscy kapłani i wierni z danej miejscowości. Procesje eucharystyczne o zakresie ogólnodiecezjalnym winny odbywać się według ustalonego porządku<sup>17</sup>.

charystii. Pod wpływem tych objawień biskup Robert w 1246 roku ustanowił takie święto dla diecezji Liege. W 1264 roku papież Urban IV ustanowił to święto dla całego Kościoła. W Polsce jako pierwszy święto Bożego Ciała wprowadził w 1320 roku biskup Nanker w diecezji krakowskiej. Natomiast procesja teoforyczna pierwszy raz odbyła się przed sumą w Kolonii w latach 1265-1275, a w XV wieku w całych Niemczech, Anglii, Francji, Włoszech i w Polsce. Dały w Polsce np. piotrkowski przewidywały tylko przejście z Najświętszym Sakramentem (bez zatrzymywania się) i błogosławieństwo eucharystyczne na zakończenie. Konferencja Episkopatu Polski 17 lutego 1967 roku zmodyfikowała obrzędy procesji Bożego Ciała wprowadzając nowe modlitwy przy każdym ołtarzu i czytania Ewangelii związane tematycznie z Eucharystią. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2., Poznań 1991, s. 118-120; A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, Kraków 1999; W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. 1, Warszawa 1993, s. 54-55; *Boże Ciało*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 861-862; M. Paracki, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, „Trinitas”, 5(2000), s. 4-5.

<sup>17</sup> Porządek procesji Bożego Ciała w Gdańsku i w Sopocie w 1958 roku był następujący: W Gdańsku: 1. W uroczystość Bożego Ciała przed południem wyruszy procesja jedynie z kościoła katedralnego w Oliwie. Program: 8<sup>30</sup> ustawienie procesji, 9<sup>00</sup> kazanie, 9<sup>30</sup> procesja. Po procesji msza św. z asystą w katedrze. 2. W niedzielę po uroczystości Bożego Ciała wielka procesja całego Gdańska wyruszy z kościoła Najświętszej Maryi Panny. Program: 8<sup>30</sup> formowanie procesji, 9<sup>00</sup> kazanie w kościele NMP., 9<sup>30</sup> procesja. 3. Z innych kościołów wyruszą procesje uliczne w następujące dni: w uroczystość Bożego Ciała o godz. 18<sup>00</sup> z kościołów: św. Ignacego, św. Franciszka z Asyżu, św. Rodziny, św. Jadwigi; w piątek po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościoła Chrystusa Króla; w sobotę po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP; w niedzielę po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościołów: św. Wojciecha, Bazyliki św. Mikołaja, Podwyższenia św. Krzyża (Chełm), św. Antoniego, św. Andrzeja Boboli (Jezuici); we wtorek po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościoła Niepokalanego Serca Maryi (Zmartywychwstańcy); w środę po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościoła Nieustającej Pomocy (Brętowo); w czwartek po Bożym Ciele o godz. 18<sup>00</sup> z kościołów: Najświętszego Serca Jezusa we Wrzeszczu, Matki Boskiej, św. Anny i Królowej Polski (Cystersi). W Sopocie: 1. W uroczystość Bożego Ciała wyruszy przed południem jedynie procesja z kościoła



## 2. Realizacja nauczania w praktyce parafialnej

Dopełnieniem sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest Eucharystia. Duszpasterze diecezji gdańskiej troszczyli się, by wierni uczestniczyli w ofierze mszy świętej sprawowanej w niedziele i święta oraz w dni powszednie. W parafiach miejskich w niedziele i święta celebrowano Eucharystię pięciokrotnie czy siedmiokrotnie, a w parafiach wiejskich były dwie lub trzy msze święte. W dni powszednie Eucharystia sprawowana była w parafiach miejskich nawet pięciokrotnie, a w parafiach wiejskich najczęściej tylko raz. Godziny celebracji Eucharystii były różne. W parafiach miejskich, np. w Katedrze Oliwskiej w niedziele i święta o godz. 6.30, 8.00, 9.00, 10.00, 11.00, 12.30 i 18.30, w dni powszednie o godz. 6.00, 7.00, 7.45, 8.30, 19.00<sup>18</sup>, a w parafii św. Ignacego w Gdańsku Oruni w niedziele i święta o godz. 7.30, 9.00, 10.30, 12.00, 18.00, w dni powszednie o godz. 6.30, 7.00<sup>19</sup>. Natomiast w parafiach wiejskich, np. w Sobowidzu w niedziele i święta o godz. 8.00, 10.30, w dni powszednie o 6.45<sup>20</sup>, w Mierzeszynie w niedziele i święta o 9.00, 11.00, w dni powszednie o 7.00<sup>21</sup>. W niektórych parafiach proboszczowie troszcząc się o uczestnictwo wiernych we mszy świętej uzgadniali godziny celebracji Eucharystii z rozkładem jazdy autobusów i pociągów, tak było np. w Pszczółkach<sup>22</sup>. W parafiach bardzo rozległych terytorialnie, a także i na filiach (np. w parafii św. Bratłomieja w Mierzeszynie) msze św. sprawowane były tylko w niedziele i święta; co drugą niedzielę o godz. 13.00 odbywała się Eucharystia na filii w Suchej Hucie<sup>23</sup>. Duszpasterze parafii w trosce o dzieci i młodzież celebrowali tzw. msze św. szkolne. Eucharystia w niedziele i święta była sprawowana, np. w parafii św. Ignacego w Gdańsku Oruni o godz. 9.00 dla dzieci, a o godz. 10.00 dla młodzieży<sup>24</sup>.

---

NMP Gwiazdy Morza z udziałem wszystkich kapłanów i wiernych parafii Sopotu; 2. w niedzielę po Bożym Ciele o godz. 18.<sup>00</sup> z kościoła św. Michała Archanioła; 3. we wtorek po Bożym Ciele o godz. 18.<sup>00</sup> z kościoła św. Jerzego; 4. w czwartek po Bożym Ciele o godz. 18.<sup>00</sup> z kościoła Najświętszego Serca Jezusowego. Por. *Porządek ulicznych procesji Bożego Ciała w Gdańsku i Sopocie*, MDG, 1957, s. 196-198.

<sup>18</sup> Por. Księga wizytacji (Ks. wizyt.) 1963, w: Archiwum Katedry Oliwskiej (AKO).

<sup>19</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Archiwum (Arch.) św. Ignacego w Gdańsku Oruni.

<sup>20</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>21</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>22</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>23</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>24</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni.

Niekiedy spotykamy zwyczaj gromadzenia młodzieży na *Łamaniu Chleba* w dni powszednie, np. w Pruszczu Gdańskim w środy o godz. 18.00<sup>25</sup>.

Duszpasterze parafii w trosce o czynny udział w sprawowaniu Eucharystii uczyli wiernych responsoriów oraz śpiewu. Obok najpiękniejszego śpiewu Kościoła, jakim jest chorał gregoriański, uczono także pieśni religijnych. W okresie przedwojennym na terenie diecezji gdańskiej były to w większości pieśni w języku niemieckim, choć w ośrodkach polonijnych troszczono się o śpiew w języku polskim. Natomiast w okresie powojennym uczono pieśni w języku polskim. Z protokołów wizytacji kanonicznych wynika, że w niektórych parafiach diecezji gdańskiej zarówno responsoria jak i śpiew wykonywany był na średnim poziomie<sup>26</sup>, a niekiedy na bardzo wysokim<sup>27</sup>.

Podczas sprawowania Eucharystii kapłani nie tylko uczyli zgromadzonego Lud Boży responsoriów i pieśni, ale wygłaszali kazania, a w ogłoszeniach parafialnych podawali m.in. porządek mszy św. i intencje w jakich celebrowana będzie Eucharystia w najbliższym tygodniu i w niedzielę lub święta<sup>28</sup>.

W parafiach diecezji gdańskiej kapłani dbali, by wierni uczestniczyli w Eucharystii w sposób pełny, czyli przyjmując komunię świętą. Z zachowanych statystyk parafialnych wynika, że wierni coraz częściej przystępowali do Stołu Pańskiego. W okresie przedwojennym, np. w parafii Gwiazda Morza w Sopocie, ilość rozdawanych komunii św. wynosiła: 1928 – 76.835, 1934 – 105.742, 1938 – 117.770<sup>29</sup>. Natomiast w okresie powojennym ilość rozdanych komunii św., np. w parafii św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu, wynosiła: 1950 – 11.700; 1951 – 14.200; 1952 – 15.400; 1953 – 18.810; 1954 – 19.100; 1955 – 18.000; 1956 – 21.000; 1957 – 21.600; 1958 – 19.600; 1959 – 18.500; 1960 – 22.000; 1961 – 21.500; 1962 – 22.350<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>26</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Dekret powizytacyjny (Dek. powizyt.) 8290/61, w: Arch. św. Michała w Sopocie.

<sup>27</sup> Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>28</sup> Por. Księga ogłoszeń (Ks. ogł.) 1960-1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>29</sup> Por. Kronika parafii (Kr. par.) 1928-1938, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>30</sup> Por. Księga Komunii Świętej (Ks. kom.) 1950-1962, w: Arch. św. Wojciecha w Gdańsku Św. Wojciechu.

Duszpasterze nade wszystko troszczyli się, by wierni przystępowali do komunii św. wielkanocnej. Ze sprawozdań duszpasterskich wynika, że od 30% do 95% wiernych, zobowiązanych do komunii św. wielkanocnej, przystępowało w tym czasie do Stołu Pańskiego<sup>31</sup>.

Eucharystyczne wychowanie – jak uczył bp Nowicki – powinno obejmować wszystkie rodziny, dorastającą młodzież, młodych małżonków oraz dzieci<sup>32</sup>. Wychowanie ku Eucharystii rozpoczynało się w wielu przypadkach w rodzinie, a następnie na katechezie. Szczególnie na katechezie bezpośrednio przygotowującej do przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej. Przygotowanie do tej uroczystości wyglądało różnie z terenie Kościoła gdańskiego. W najczęściej przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej odbywało się w ramach katechezy szkolnej oraz na kilku dodatkowych naukach prowadzonych przez duszpasterza w kościele parafialnym<sup>33</sup>. Od 1959 roku, kiedy Bp Nowicki wydał *Instrukcję w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej pierwszej Komunii Św.*<sup>34</sup>, przygotowanie to było już bardziej ujednoczone w parafiach diecezji gdańskiej. W niektórych jednak parafiach nie od razu wprowadzono postulaty zawarte w *Instrukcji* biskupa ordynariusza. W takim przypadku Kuria Biskupia postulowała proboszczowi parafii, by przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej odbywało się zgodnie z *Instrukcją* obowiązująca w Kościele gdańskim<sup>35</sup>.

Z analiz ksiąg komunijnych wynika, że po raz pierwszy do Stołu Pańskiego przystępowały najczęściej dzieci w wieku od 9 do 15 roku życia<sup>36</sup>, a niekiedy także osoby dorosłe<sup>37</sup>. Najczęściej przyjmowano dzieci z klasy

---

<sup>31</sup> Por. Sprawozdania duszpasterskie (Spr. dusz.) 1957-1961, w: Arch. św. Miłkołaja w Łęgowie; Spr. dusz. 1957-1962, w: Arch. Przemienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. wizyt. 1962, w: Arch. św. Józefa w Malborku Kałdowie.

<sup>32</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej I Komunii św.*, dz. cyt., s. 356-358.

<sup>33</sup> Por. E. Kleinert, *Ustawodawstwo I Synodu Gdańskiego i jego duszpasterski charakter*, MDG, 1975, s. 274-276.

<sup>34</sup> Por. E. Nowicki, *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do uroczystej I Komunii św.*, dz. cyt., s. 354-368.

<sup>35</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>36</sup> Por. E. Kleinert, *Ustawodawstwo I Synodu Gdańskiego*, dz. cyt., s. 275; Ks. kom. 4/1947, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. kom. 2/1948, w: Arch. Podwyższenia Krzyża Św. w Gdańsku Chełmie; Ks. kom. 1954, w: Arch. MB Bolesnej w Gdańsku.

<sup>37</sup> Por. Ks. kom. 1934, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. kom. 1953, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. kom. 1959, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

trzeciej i drugiej, a w wyjątkowych sytuacjach z klasy czwartej i piątej<sup>38</sup>. Najczęściej w Kościele gdańskim było jedno, uroczyste przystąpienie do Stołu Pańskiego. W nielicznych parafiach diecezji gdańskiej spotykamy tzw. *Komunię wczesną*, określaną jako prywatną, która poprzedzała uroczyste przyjęcie Eucharystii<sup>39</sup>.

Przed Pierwszą Komunią Świętą dzieci przystępowały do sakramentu pokuty i pojednania. W większości parafii Kościoła gdańskiego praktykowano jedną spowiedź<sup>40</sup>, a niekiedy dwie lub trzy<sup>41</sup>.

Uroczystość I Komunii bardzo często odbywała się w miesiącu maju i czerwcu<sup>42</sup>, a niekiedy w lipcu<sup>43</sup>, we wrześniu<sup>44</sup> czy w okresie wojennym nawet w miesiącu lutym<sup>45</sup>. Do wyjątkowych terminów przystąpienia po raz pierwszy do Stołu Pańskiego należą uroczystość Bożego Narodzenia<sup>46</sup> czy Wielkanocy<sup>47</sup>.

Z analiz archiwów parafialnych wynika, że w okresie powojennym celebrowanie uroczystości Pierwszej Komunii Świętej zasadniczo rozpoczynała się przed wejściem do kościoła, gdzie dzieci, rodzice, chrzestni i goście otrzymywali błogosławieństwo z rąk duszpasterza parafii. Po uroczystym wprowadzeniu do świątyni dzieci trzymając zapalone świece odna-

---

<sup>38</sup> Por. Ks. kom. 1947, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>39</sup> Por. Ks. kom. 1936, w: Arch. Bożego Ciała w Pęgowie; Ks. kom. 1938, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. kom. 1950, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. kom. 1961, w: AKO.

<sup>40</sup> Por. Spr. dusz. 1958, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>41</sup> Por. Ks. kom. 1962, w: Arch. Niepokalanego Serca Maryi w Gdańsku Wrzeszczu.

<sup>42</sup> Por. Ks. kom. 1939, w: Arch. św. Michała w Sopocie; Ks. kom. 1944, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. kom. 1960, w: Arch. św. Mateusza w Nowym Stawie; Ks. kom. 1962, w: Arch. MB Saletyńskiej w Sobieszewie.

<sup>43</sup> Por. Ks. kom. 1956, w: Arch. Niepokalanego Poczęcia NMP w Marzęcinie; Ks. kom. 1955, w: Arch. św. Elżbiety w Lubiszewie; Ks. kom. 1962, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach.

<sup>44</sup> Por. Ks. kom. 1944, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. kom. 1954-1955, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>45</sup> Por. Ks. kom. 1945, w: Arch. św. Michała w Sopocie.

<sup>46</sup> W Sopocie 1936 roku zostały przyjęte do I Komunii Św. tylko dzieci polskie przygotowywane przez duszpasterza Polonii Ks. Wł. Szymańskiego. Por. Ks. kom. 1936, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie.

<sup>47</sup> Por. Ks. kom. 1957, w: AKO.

wiały przyrzeczenia chrzcielne. Duszpasterze troszczyli się, by po przyjęciu Ciała Pańskiego była cicha adoracja, a następnie wspólne dziękczynienie. Po mszy św. kapłan przypominał o możliwości zyskania odpustu zupełnego i wspólnie odmawiał modlitwy w intencjach Ojca Świętego. W godzinach popołudniowych, najczęściej około godz. 16, dzieci wraz z rodziną i chrzestnymi przybywali do świątyni. Duszpasterz parafii w sposób uroczysty przyjmował wówczas dzieci do *Żywego Różańca*, a także przyjmował składane przez dzieci przyrzeczenia abstynencji. Następnie wierni uczestniczyli w śpiewanych nieszpórach, po których kapłan wręczał dzieciom pamiątki komunijne<sup>48</sup>. Z archiwalnych ksiąg komunijnych wynika, że uroczystość Pierwszej Komunii Świętej odbywała się najczęściej jeden raz w roku. Niekiedy jednak spotykamy praktykę przystąpienia do Stołu Pańskiego w dwóch czy nawet w trzech turach w ciągu roku liturgicznego<sup>49</sup>. Działo się tak z racji dużej ilości dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej lub znajdującymi się na terenie parafii kościołami filialnymi, w których także odbywała się uroczystość pierwszej w pełni przeżytej Eucharystii<sup>50</sup>.

W archiwach parafialnych znajdujemy wykazy osób, które po raz pierwszy przystąpiły do Stołu Pańskiego. Najczęściej duszpasterze prowadzili specjalne zeszyty lub księgi, w których widnieje data i miejsce Pierwszej Komunii Świętej oraz imiona i nazwiska osób, które po raz pierwszy przyjęły Ciało Chrystusa. Z zachowanych zapisów parafialnych dowiadujemy się, że do Pierwszej Komunii Świętej przystępowały także osoby m.in. z Domu Dziecka<sup>51</sup>, z Zakładu Poprawczego dla Małoletnich<sup>52</sup>, głuchoniemi<sup>53</sup> oraz osoby będące w szpitalu<sup>54</sup>, czy osoby na łożu śmierci<sup>55</sup>.

Od 1960 roku w wielu parafiach diecezji gdańskiej urządzano także uroczystość w rocznicę Pierwszej Komunii Świętej. Rocznicą przebiegała

---

<sup>48</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Sopocie.

<sup>49</sup> Por. Ks. kom. 1937, w: Arch. Gwiazdy Morza w Sopocie; Ks. kom. 1941, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni; Ks. kom. 1957, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Nowym Dworze.

<sup>50</sup> Por. Ks. kom. 1936-1948, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Konczewicach; Ks. kom. 1952-1955, 1960-1962, w: AKO.

<sup>51</sup> Por. Ks. kom. 1959, w: AKO; Ks. kom. 1960, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>52</sup> Por. Ks. kom. 1957, w: AKO.

<sup>53</sup> Por. Tamże.

<sup>54</sup> Por. Ks. kom. 1960, w: Arch. MBNP w Gdańsku Brętowie.

<sup>55</sup> Por. Ks. kom. 1959, w: AKO.

podobnie jak uroczystość pierwszej w pełni przeżytej Eucharystii. Uroczystość rocznicy Pierwszej Komunii Świętej najczęściej była poprzedzana specjalnym triduum<sup>56</sup>. Z protokołów wizytacyjnych z lat 1961-62 dowiadujemy się, że nie we wszystkich parafiach Kościoła gdańskiego obchodzono rocznicę Pierwszej Komunii Świętej<sup>57</sup>.

Omawiając sakrament Eucharystii w praktyce Kościoła gdańskiego nie możemy ominąć kultu Najświętszego Sakramentu poza mszą świętą. Duszpasterze parafii dbali o tabernakulum, w którym przechowywano Eucharystię. Zabytkowe tabernakula najczęściej były tylko drewniane albo wewnątrz opancerzone. Tabernakula powojenne były w większości metalowe i częściowo pozłacane. Wszystkie były zamykane na klucz, który przechowywano w zakrystii lub na plebanii. Najświętszy Sakrament przechowywano najczęściej w złożonych (przynajmniej od wewnątrz) cyboriach. Cyboria były przybrane sukienkami i stały na czystym korporeale<sup>58</sup>. Konsekracja Najświętszego Sakramentu odbywała się co 15 dni lub co miesiąc. Przed tabernakulum paliła się lampka zasilana naftą, a w latach pięćdziesiątych lampka elektryczna<sup>59</sup>.

W Kościele gdańskim kult Eucharystii poza mszą świętą przejawiał się zwłaszcza w indywidualnych jak i wspólnotowych adoracjach. Duszpasterze podczas niedzielnych kazań i w czasie katechezy zachęcali wiernych do prywatnego nawiedzania Najświętszego Sakramentu oraz do uczestnictwa w nabożeństwach eucharystycznych, jakie odbywały się w parafii. Do najważniejszych z nich należy m.in. nabożeństwo pierwszopiątkowe. W praktyce parafialnej nabożeństwo z okazji pierwszego piątku miesiąca odbywało się rano<sup>60</sup> lub wieczorem<sup>61</sup>. Niekiedy łączone było ze mszą św., po której odbywało się wystawienie Najświętszego Sakramen-

<sup>56</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie; Kr. par. 1961, w: Arch. św. Jerzego w Sopocie.

<sup>57</sup> Por. Dek. powizyt. 1960, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>58</sup> Por. Sprawozdanie wizytacji dziekańskiej (Spr. wiz. dziek.) 1960, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

<sup>59</sup> Por. Spr. wiz. dziek. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Św. Rodziny w Gdańsku Stogach.

<sup>60</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>61</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Mikołaja w Łęgowie.

tu<sup>62</sup>. W wielu wspólnotach parafialnych praktykowane było nabożeństwo trzynastogodzinne<sup>63</sup>, czterdziestogodzinne<sup>64</sup> oraz całodobowa adoracja<sup>65</sup>. W Kościele gdańskim wystawiano Najświętszy Sakrament podczas nabożeństw ku czci Serca Pana Jezusa w miesiącu czerwcu<sup>66</sup>, podczas nabożeństw maryjnych, jak nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy czy modlitwy różańcowej w miesiącu październiku<sup>67</sup>. Przed wystawionym Najświętszym Sakramentem odbywała się Godzina Święta, która była zwykle w pierwsze czwartki miesiąca, a niekiedy w pierwszą niedzielę miesiąca<sup>68</sup>. W niektórych parafiach diecezji gdańskiej następowało wystawienie Najświętszego Sakramentu także po niedzielnych nieszpórach<sup>69</sup>. W życiu parafialnym Kościoła gdańskiego zauważamy także praktykę adoracji Sanctissimum w dniu odpustu parafialnego, zakończenia roku kalendarzowego, podczas misji lub rekolekcji<sup>70</sup>.

Szczególnym wyrazem wiary i czci wobec Najświętszego Sakramentu jest procesja teoforyczna. W Kościele gdańskim najbardziej wzniosłe przeżywano ją w uroczystość Bożego Ciała jak i w jej oktawie. Na podstawie kronik parafialnych zauważamy rozwój procesji w uroczystość Bożego Ciała (trasa, dekoracje, liczba zaangażowanych wiernych)<sup>71</sup>. W procesji do czterech ołtarzy uczestniczyła coraz większa ilość wiernych. Dzieci sypały kwiaty przed Najświętszym Sakramentem, a dorośli często trzymali w rękach zapalone świece. W większych parafiach rozśpiewanemu ludowi towarzyszyła orkiestra. Procesje Bożego Ciała odbywały się nie tylko na terenie jednej parafii, ale spotykamy także procesje teoforyczne, w których uczestniczyli wierni z kilku parafii danej miejscowości. Szczególnie w latach 1958-1962 odbywały się w Kościele gdańskim procesje w uroczystość Bożego Ciała, w których uczestniczyło wiele wspólnot parafialnych wraz z duszpasterzami. Zarówno w uroczystość Bożego Ciała jak i w oktawie tej uroczystości wielkie rzesze wiernych,

<sup>62</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Bartłomieja w Mierzeszynie.

<sup>63</sup> Por. Ks. ogł. 1948, w: Arch. MBNP w Pruszczu Gdańskim.

<sup>64</sup> Por. Tamże.

<sup>65</sup> Por. M. Świeczkowski, *Parafia pw. św. Bartłomieja - dzieje i duszpasterstwo*, Warszawa 1995 (mps), s. 126-127.

<sup>66</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. św. Ignacego w Gdańsku Oruni.

<sup>67</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

<sup>68</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Bożego Ciała w Pręgowie; Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Przemienienia Pańskiego w Sobowidzu.

<sup>69</sup> Por. Ks. wizyt. 1961, w: Arch. Wniebowzięcia NMP w Trąbkach Wielkich.

<sup>70</sup> Por. M. Świeczkowski, *Parafia pw. św. Bartłomieja*, dz.cyt., s. 127.

<sup>71</sup> Por. Kr. par. 1927, w: AKO; Kr. par. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach.

zwłaszcza z Gdańska i Sopotu, dawały świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa oraz świadectwo jedności Mistycznego Ciała Chrystusowego<sup>72</sup>. W latach sześćdziesiątych podczas procesji Bożego Ciała zaczęto postużyć się wyłącznie językiem polskim. Lud Kościoła gdańskiego przyjął przychylnie zarówno perykopy ewangeliczne jak i teksty liturgiczne czytane w języku ojczystym<sup>73</sup>.

Kolejnym przejawem kultu Najświętszego Sakramentu były tzw. rodzinne tygodnie eucharystyczne. Pierwszy w dziejach diecezji gdańskiej odbył się we wrześniu 1935 roku w parafii katedralnej w Gdańsku Oliwie. Na zakończenie tego tygodnia – jak podaje kronika parafii katedralnej – całe rodziny przystępowały do Stołu Pańskiego (w sumie 5000 osób). Tematyka poruszana w tygodniu eucharystycznym była ponawiana przez cały rok liturgiczny, zwłaszcza podczas Godziny Świętej w pierwsze czwartki każdego miesiąca. Owocem pierwszego tygodnia eucharystycznego w diecezji gdańskiej był nade wszystko wzrost liczby osób przystępujących codziennie do Stołu Pańskiego<sup>74</sup>. Kolejnym owocem tego tygodnia było ustawienie w wejściu do wnętrza prezbiterium ołtarza parafialnego. Ołtarz główny, znajdujący się we wnętrzu prezbiterium, pozostał na celebry uroczyste i pontyfikalne<sup>75</sup>. Owocem tego tygodnia był także tydzień eucharystyczny przeznaczony dla młodzieży męskiej i żeńskiej. Odbył się on w dniach od 27 września do 3 października 1937 roku w Katedrze Oliwskiej. Każdego dnia były dwie konferencje. Pierwsza podczas mszy św. o godz. 5.30, a druga o godz. 20.00. Na zakończenie tygodnia eucharystycznego dla młodzieży męskiej i żeńskiej przystąpiło do Stołu Pańskiego 3000 osób<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> W 1948 roku w procesji Bożego Ciała w Sopocie uczestniczyło 20 tysięcy wiernych. Por. Kr. par. t. I, 1948, w: Arch. św. Jerzego w Sopocie.

<sup>73</sup> Por. Kr. par. 1961, w: Arch. NSJ w Pszczółkach. Posoborowy kalendarz liturgiczny z 1969 roku znoszący święto Przenajdroższej Krwi Chrystusa (obchodzone 1 lipca, ustanowione przez Piusa IX w 1849 r.) nadał uroczystości Bożego Ciała nową nazwę: *Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej*. Ujął w ten sposób pełniej prawdę, że pod każdą z postaci Najświętszego Sakramentu jest obecny Chrystus z Ciałem i Krwią.

<sup>74</sup> Por. Kr. par. 1935, w: AKO.

<sup>75</sup> Por. Tamże.

<sup>76</sup> Por. Tamże, 1937.



## Zakończenie

Na podstawie dokumentów Kościoła powszechnego i lokalnego, dotyczących życia eucharystycznego w latach 1925-1962, możemy stwierdzić, że tajemnica Eucharystii była przedstawiana zgodnie z wizją Soboru Trydenckiego, a więc przede wszystkim jako ofiara. Paterze Kościoła gdańskiego przypominali o obowiązku uczestniczenia we mszy św. niedzielnej i świątecznej oraz zachęcali do udziału w nabożeństwach eucharystycznych. W nauczaniu Kościoła lokalnego akcentowano, by poprzez duszpasterstwo parafialne realizowało się wychowanie eucharystyczne. Wychowanie to powinno obejmować wszystkie rodziny, młodych małżonków, młodzież i dzieci. Pomocą w wychowaniu eucharystycznym była wspomniana *Instrukcja w sprawie przygotowania dzieci do I. Komunii św.* bpa Edmunda Nowickiego z 1959 roku, w której zawarte są praktyczne wskazówki dla duszpasterzy, katechetów, rodziców, chrzestnych i dzieci przygotowujących się do uroczystości Pierwszej Komunii Świętej.

Analizując dokumenty parafialne z interesującego nas okresu zauważa się wzrost świadomości kultu Eucharystii. Świadectwem tego są adoracje, nabożeństwa i procesje eucharystyczne, a także systematyczna katechizacja dzieci i dorosłych oraz tzw. tygodnie eucharystyczne. Najważniejsze świadectwo to wzrost wiernych uczestniczących w niedzielnej i świątecznej Eucharystii oraz liczba przystępujących do Stołu Pańskiego. W dokumentach parafialnych widać troskę duszpasterzy również o tych, którzy zaniedbują uczestnictwo w Eucharystii.

Reasumując można stwierdzić, że różna postawa ludzi wierzących wobec Eucharystii nie tylko jest widoczna w czasach dzisiejszych, ale także w okresie przed Soborem Watykańskim II. Należy jednak podkreślić, że mimo różnych postaw nade wszystko widoczny jest rozwój kultu Eucharystii będącej *źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego*. Do rozwoju życia eucharystycznego przyczyniła się Stolica Apostolska, Paterze Kościoła partykularnego, a także duszpasterze, którzy poprzez nauczanie i celebracje eucharystyczne uświadamiali i rozbudzali wśród wiernych miłość do Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie.

## Sommaire

Sur la base des documents émanant tant de l'Église universelle que locale et relatifs à la vie eucharistique dans les années 1925-1962 nous pouvons constater que le secret de l'Eucharistie y était présenté conformément à la vision établie lors de l'Assemblée de Trident, donc

surtout en tant qu'offrande. Les prêtres de l'église locale à Gdansk rappelaient l'obligation d'assister à la messe les dimanches et les jours fériés et incitaient à la participation aux offices eucharistiques. Dans l'enseignement de l'Église locale l'accent a été mis sur la réalisation de l'éducation eucharistiques par les prêtres de chaque paroisse. Une telle éducation doit s'étendre sur toutes les familles, les jeunes conjoints, les adolescents et les enfants. L'oeuvre *Instruction en matière de la préparation des enfants à leur première communion* dont l'auteur était l'évêque Edmund Nowicki, parue en 1959, a été un outil précieux d'aide où les prêtres, les catechists, les parrains et, enfin, les enfants-mêmes ont pu trouver des conseils pratiques pour répondre à la question comment se préparer à la célébration de la première communion.

En analysant les documents des paroisses locales dans la période qui fait l'objet de ce livre on aperçoit la conscience croissante du culte de l'Eucharistie. Les adorations, les offices et les processions en témoignent, ainsi que la catechisation des enfants et des adultes, y compris les périodes dites „semaines eucharistiques”. Le témoignage le plus important est l'augmentation du nombre de croyants assistant à l'Eucharistie les dimanches et les jours fériés, ainsi que le nombre de ceux qui sont venus à la Table du Seigneur. Dans les documents des paroisses locales on n'oublie pas non plus ceux qui négligeaient leur devoir de la participation à l'Eucharistie.

A titre de Sommaire nous pouvons dire que l'attitude des croyants, très différente d'un cas à l'autre, vis-à-vis de l'Eucharistie, n'est pas observée de nos jours seulement mais elle l'était également à l'époque précédant la Deuxième Assemblée de Vatican. Pourtant il faut souligner que, malgré les attitudes différentes on aperçoit surtout le développement du culte de l'Eucharistie qui est „source et comble de toute la vie chrétienne”. Le Siège des Apôtres a également contribué au développement de la vie eucharistique, ainsi que les pasteurs de l'Église particulière et les prêtres qui, par leur enseignement et leurs offices eucharistiques ont suscité la conscience des croyants de l'amour au Jésus, présent dans le Saint Sacrement.

## RECENZJE I OMÓWIENIA

**Jan Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Lublin-Pelplin 1999, ss. 614.**

To zdumiewające, jak w społeczeństwach postnowoczesnych daleko od wiary w Boga została odciągnięta wizja śmierci i życia pozagrobowego. Rozstrzygające znaczenie dla tego procesu miała laicyzacja cywilizacji euro-atlantycznej, poparta filozoficznymi kreacjami i technologicznymi przemianami. Mit postępu wydawał się czynić niesioną przez religię obietnicę wieczności zbędną, a nawet szkodliwą. Tymczasem Objawienie chrześcijańskie nie pozwala wątpić, że prawdziwe i pełne życie osiąga się dopiero za bramą śmierci. Wraz z przemianami społecznymi i religijnymi zaistniałymi w cywilizacji Zachodu zmienił się indywidualny i wspólnotowy stosunek do śmierci. Refleksja nad istotą tych przemian i skutków wynikła z konstatacji, że ludzie współcześnie uznają, iż śmierci nie ma. Tabuizacja śmierci dotknęła społeczeństwa Zachodu w takim stopniu, że nawet samo mówienie o tym oczywistym skądinąd fakcie ludzkiej egzystencji, uważa się za wstydlive i żenujące. Śmierć, przeżywana dotąd w rodzinnym domu, na łożu otoczonym bliskimi i towarzyszącymi osobami, została wypchnięta do szpitali, gdzie człowiek umiera samotnie, najeżony rurkami, w rytm mniej lub bardziej nowoczesnej aparatury.

Jaka była świadomość ludzi, którzy ze śmiercią obcowali na co dzień, w rodzinnej wiosce, w małej społeczności, w której każda śmierć czyniła wyłom odczuwany zapewne boleśniej niż w anonimowym blokowisku? Jakie przemiany w postrzeganiu śmierci może odnotować antropologia kulturowa na terenie współczesnej Polski? Na te i inne pytania poszukuje odpowiedzi ks. dr hab. Jan Perszon, wykładowca misjologii i antropologii kulturowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w swojej rozprawie habilitacyjnej *Na brzegu życia i śmierci*.

Omawiane studium etnologiczno-religijne dotyczy obrzędów i wierzeń pogrzebowych oraz zaduszkowych na Kaszubach, i jest dotąd jedyną tego typu monografią w literaturze przedmiotu. Praca uzyskała niezwykle pozytywne opinie w środowisku akademickim, wzbudziła również szerokie zainteresowanie na Kaszubach, gdzie jest chętnie czytana i komento-

wana. Rozprawa liczy ponad sześćset stron druku, kilkadziesiąt fotografii barwnych i czarno-białych oraz mapkę badanych terenów. Autor, pochodzący z Wejherowa, nieprzypadkowo uczynił wspomnianą problematykę tematem swojej habilitacji. Praca doktorska, którą obronił w roku 1990 nosiła tytuł: „Zwyczaj, obrzędy i wierzenia doroczne w regionie wejherowskim”. W tym samym czasie autor rozpoczął systematyczne badania terenowe w siedmiu subregionach Kaszub, koncentrując się na religijnym aspekcie obrzędowości pogrzebowej i skutkach, jakie przemiany ekonomiczne, społeczne i cywilizacyjne wywarły na sposób przeżywania i celebracji śmierci przez Kaszubów. W dorobku autora, poprzedzającym ukazanie się *Na brzegu życia i śmierci*, znalazło się siedem książek, dwanaście artykułów naukowych, siedem artykułów popularnonaukowych i inne publikacje związane z badaniami przedmiotu – w sumie 43 pozycje.

Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów oraz ośmiu nie mniej interesujących aneksów. Na początku autor prezentuje antropologiczne i teologiczne podstawy ludowej koncepcji rzeczy ostatecznych. Śmierć, postrzegana jako przeznaczenie i rozstrzygnięcie ludzkiego życia, posiada obecny w świadomości ludowej wzorzec, ideał dobrej śmierci; obecny jest również obraz śmierci złej. Antropologia zaangażowana w wyjaśnienie granicznych doświadczeń człowieczeństwa rozróżnia ciało jako sferę przemijania i grzechu, duszę znajdującą swój wyraz w przed- i pośmiertnej aktywności zmarłego, jak i stanowiące osobną jakość zjawiska demoniczne. Wyobrażenia eschatologiczne dadzą się usystematyzować w kategoriach znanych z eklezjalnej teologii, choć poprzez swoiste zabarwienie ludowej religijności. Rozdział drugi zawiera opis kaszubskiej „ars moriendi” – sztuki dobrego umierania, w ramach której można dotrzeć do znaków zapowiadających śmierć, a także wyakcentować potrzebę celebracji śmierci we wspólnocie rodzinnej i wiejskiej. Śmierć, chociaż przychodzi nieuchronnie, zastaje umierającego przygotowanym, w otoczeniu wspierającym jego ostatnią walkę, nacechowaną grozącymi wiecznemu zbawieniu pokusami. W rozdziale trzecim omawia autor wierzenia i obrzędy pogrzebowe, związane z oględzinami, toaletą zwłok i strojem trumiennym, a także praktyki i zabiegi, które odkrywają przed badaczem splot głębokich treści chrześcijańskich oraz przedchrześcijańskich archetypów i wierzeń. Świadczą o tym praktyki antywampiryczne, etykieta obowiązująca w domu żałoby, a także „pusto noc” – czuwanie przy zwłokach w nocy poprzedzającej pogrzeb. Uwidacznia się wiara w szczególny okres zasługiwania dla duszy zmarłego w okresie pomiędzy śmiercią i pogrzebem, a także silne przekonanie o bytowaniu duszy nieboszczyka w domu żałoby, co wymaga specjalnych zabiegów separujących dwa światy: żywych i zmarłych. Pogrzeb, stypa, żałoba i troska o grób podpadają pod

podobny klucz interpretacyjny. Rozdział czwarty ukazuje elementy zaduszkowe w roku obrzędowym, które uwidaczniają się nie tylko w oktawie Dnia Zadusznego, ale też w okresie Wielkopostno-Paschalnym i Adwentowo-Bożonarodzeniowym. W końcu rozdział piąty zawiera wnioski autora, interesujące nie tylko w kontekście kaszubszczyzny, ale szerzej, dla antropologiczno-kulturowej refleksji nad współczesną pobożnością pogrzebową i zaduszkową w procesie przemian. Ukazuje się niewątpliwy wpływ transformacji społecznych i cywilizacyjnych na indywidualne i zbiorowe przeżywanie śmierci i sztuki umierania. Autor dokonuje tego na przykładzie analizy poglądów i postaw młodzieży kaszubskiej wobec śmierci, a także śledząc ewolucję obyczajów.

Jak już wspomniano, godne zainteresowania są również dołączone do pracy aneksy, a ich wartość doceni nie tylko specjalista, ale każdy, kto pragnie wzbogacić swoją pobożność związaną ze świadomością i potrzebą dobrej śmierci. Czytelnik odnajdzie tam modlitwy podczas choroby, za konających i zmarłych, a także rozważania i pieśni żałobne wybrane z niedostępnych obecnie dla ogółu pięknych dawnych kaszubskich modlitewników. Zamieszczone dalej relacje informatorów w sposób praktyczny popierają zaprezentowany materiał badawczy. Zebrane inskrypcje nagrobne stanowią dodatkowe, milczące świadectwo wiary lub... niewiary żywych w odniesieniu do życia pozagrobowego. Kwestionariusz badań terenowych prezentuje istotne narzędzie, użyte do stworzenia rzetelnego obrazu zwyczajów, obrzędów oraz wierzeń pogrzebowych i zaduszkowych na Kaszubach.

Ogromna praca dokonana przez ks. Jana Perszona, oparta o fachowe i dogłębne badania, nie jest jednak adresowana wyłącznie do środowisk akademickich, a jej aktualność wykracza daleko poza obszar Kaszub. Napisana przystępnym językiem, stanowi kulturowy pomost konieczny dla wszystkich, których ekonomiczno-społeczne przemiany pozbawiły dużej, wielopokoleniowej rodziny, zdolnej przekazać w sposób naturalny bogactwo tradycyjnej wiary i związane z nią wartości. Taka konieczność jawi się w obliczu badań kaszubskiej młodzieży, która choć niby nawet pozostaje w swoim „naturalnym środowisku”, to jednak na zupełnie nowych warunkach – bez wspólnego zamieszkania z dziadkami, pod zwiększonym wpływem grupy rówieśniczej i mediów. Może więc warto na parę wieczorów wyłączyć w domu telewizor, usiąść wraz z rodziną i poczytać wspólnie o czasach, w których śmierć nie przerażała, choć nie oglądało się jej ciągle w telewizorze, ale przy łóżku sąsiada, przyjaciela i krewnego.

*Na brzegu życia i śmierci* będzie także z pewnością praktyczną pomocą środowiska naukowego dla duszpasterzy, pozycją rzucającą światło

na różne oblicza sekularyzacji, którym kapłani i świeccy muszą stawiać czoła w codziennej pracy. Jedno z przesłań lektury dotyczy religijnych obyczajów, które trzeba dowartościować w konfrontacji z modelem „wiarę noszonej w sercu”. Często bowiem owa „wiara” okazuje się przykrywką dla duchowej ambiwalencji i religijnej ignorancji, zaś praktykowanie dobrego chrześcijańskiego obyczaju prowadzi niewątpliwie do zdobycia cnót i pogłębienia zdrowej religijności.

Ks. Filip Krauze

**Ks. Ireneusz Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, wyd. Polihymnia, Lublin 2000, ss. 470.**

Wydarzeniem, które niewątpliwie ubogaciło samoświadomość Kościoła, był Sobór Watykański II, podczas którego zaproponowano odnowę liturgiczną. Miała ona polegać na bardziej aktywnym i świadomym udziale wiernych w liturgii. Obok istniejącego wtedy kierunku zachowawczego, tradycyjnego, można było zauważyć także tzw. kierunek postępowy, polegający głównie na eliminowaniu z użytku muzyki tradycyjnej i zastępowaniu jej inną, nowszą. Przejawem takiego trendu jest zmierzanie do osiągnięcia prostoty, która często przeradza się w prostactwo. Popiera się śpiewy łatwe, proste, uznając je za najbardziej właściwe. Czasami śpiewy liturgiczne sprowadza się także do formy pieśni (np. w okresie Bożego Narodzenia zamiast hymnu „Chwała na wysokości Bogu” czy psalmu śpiewa się kolędy). Niektórzy idą jeszcze dalej i zamiast pieśni proponują piosenkę religijną w formie lekkiej, łatwej i przyjemnej. W takim kontekście właściwą wydaje się być opinia Marcela Péresa, według której Kościół od przeszło 30 lat odmawia przekazywania wypracowanej w ciągu wieków kultury liturgicznej, zaś reforma liturgiczna stała się jałową, gdyż odcięto się od wszystkiego, co wiąże się z dawnymi tradycjami, zastępując to przypadkowością i amatorszczyzną.

Należy więc zadać pytanie, co my jako Kościół uczyniliśmy z możliwościami, jakie przed nami rozpostarł Sobór i w sposób szczególnie szósty rozdział z Konstytucji o Liturgii? A zatem, czy często celebryje się liturgię w sposób uroczysty, ze śpiewem? Czy czynne uczestnictwo wiernych nie zostało zrozumiane zbyt jednostronnie, przez co wyeliminowano funkcje spełniane przez chór czy scholę? Jaka jest dzisiaj kondycja chorału gregoriańskiego? Czy śpiew ludu opiera się na pieśniach tradycyjnych, czy też do liturgii „wkradły się” piosenki religijne? Czy zbyt swobodnie nie interpretuje się przepisu o stosowaniu różnych instrumentów muzycznych podczas czynności liturgicznych?

Takie i inne pytania ks. Pawlak postawił w książce pt. *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II*, która na początku tego roku pojawiła się na rynku wydawniczym. Autor, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Zakład Muzykologii Kościelnej), dokonał isticie pionierskiego zadania. Bowiern jako pierwszy w Polsce zdobył się na trud syntetycznego spojrzenia na muzykę w liturgii po Soborze Watykańskim II. Tak o tym sam pisze: „Prezentowana rozprawa wyrosła z potrzeby serca połączonej z troską o poziom współcześnie wykonywanej muzyki w kościo-

łach polskich. Ma ona udowodnić, że możliwe jest połączenie elementów tradycyjnych z rozwojowymi tendencjami naszych czasów; na podstawie studiów historycznych, teologicznych, liturgicznych i muzykologicznych ma wykazać jedność liturgii i muzyki; ma także podjąć refleksję nad stanem muzyki liturgicznej w Polsce i zaproponować rozwiązania zgodne z literą i duchem odnowy” (Wstęp, s. 44).

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy został za-tytułowany „Muzyka w liturgii czy muzyka liturgiczna?” Aby odpowiedzieć na takie pytanie Autor sięgnął do terminologii, jaką określano muzykę związaną z kultem w historii Kościoła. Wyróżniono więc muzykę religijną, muzykę kościelną, muzykę sakralną oraz muzykę liturgiczną. Zostały ukazane także cele muzyki (chwała Boża i uświęcenie wiernych), przymioty muzyki (świętość, doskonałość formy i powszechność) oraz jej funkcje (wspólnototwórcza, medytacyjna, ozdobna i kerygmaticzna). Innym, ważnym problemem, jest rola muzyki jako znaku liturgicznego. W tym celu przedstawiono najpierw definicję i podział znaku, funkcje znaku liturgicznego, muzykę jako znak liturgiczny oraz zasady charakteryzujące muzykę liturgiczną (są to: zasada funkcjonalności, zasada rozumności i „trzeźwości”, zasada komunikatywności, zasada obiektywizmu i zasada otwartości na słowo). Ostatnim problemem, podjętym w rozdziale pierwszym, stała się próba odpowiedzi na pytanie, czy muzykę można uważać za rodzaj języka, który przekazuje określone treści. Zaprezentowany rozdział stał się wstępem do podjęcia dalszych rozważań traktujących o muzyce związanej z kultem.

Rozdział drugi omawia podstawowe rodzaje, gatunki i formy muzyczne. Autor wyróżnia tu muzykę wokalną (monodię liturgiczną i wielogłosowość *a cappella*), muzykę wokalno-instrumentalną, muzykę instrumentalną, a także zwraca uwagę na muzykę wykonywaną za pomocą aparatów oraz ustosunkowuje się do rzeczywistości, jaką stały się koncerty w miejscach sakralnych. W swym rozważaniu ks. Pawlak ukazuje nie tyle historyczny rozwój rodzajów, gatunków i form muzycznych, co raczej ich percepcję w obrzędach liturgicznych oraz stosunek do nich władz kościelnych. Pomocą okazała się dla niego praca F. Romity o prawie dotyczącym muzyki kościelnej (*Ius musicae liturgicae*, Taurini 1936), w której zostały zebrane wypowiedzi Ojców Kościoła, teologów, uchwały synodów, wypowiedzi papieży do Piusa X włącznie.

Kolejne rozdziały traktują już o muzyce po Soborze Watykańskim II. I tak, w rozdziale trzecim zostali ukazani wykonawcy, którzy odpowiadają za stan muzyki w liturgii. Są to: celebrans, kantor, psalterzysta, schola, chór, organista, wierni. Prezentacja każdej z grup zawiera rys historyczny,



obowiązujące normy prawno-liturgiczne, wnioski, a nierzadko konkretne propozycje.

Rozdział czwarty zawiera poszczególne gatunki i formy muzyczne, które mają zastosowanie przy poszczególnych czynnościach liturgicznych podczas mszy św. Autor wyróżnił tu kantylację (m.in. prefacje, ewangelie, Modlitwę Pańską, aklamacje), śpiewy litanijne (Kyrie eleison, Agnus Dei, modlitwa powszechna), Hymn „Chwała na wysokości Bogu”, symbol wiary, śpiew między czytaniem, śpiewy procesyjne, śpiewy uwielbienia oraz *sacrum silentium*. Poprzez ukazanie każdego z wyżej wymienionych elementów w perspektywie historycznej oraz przypomnienie roli, jaką spełnia w liturgii, z dużą pewnością można określić, czy proponowana dla poszczególnych części muzyka jest zgodna zarówno z ich historią, jak i z obowiązującym prawem.

Ostatni, piąty rozdział, poświęcony został omówieniu roku liturgicznego i znaczeniu, jakie posiada muzyka, która pozwala bardziej świadomie, a jednocześnie pięknie odkrywać i przeżywać treści w nim zawarte. Okresy roku liturgicznego ukazano nie w kolejności chronologicznej, lecz w zależności od ich znaczenia, jak proponuje obowiązujący od roku 1969 *Calendarium romanum*. Rozdział rozpoczyna „Proprium de tempore”: Triduum Paschalne, okres wielkanocny i Pięćdziesiątnica, Wielki Post, Boże Narodzenie, Adwent i Okres Zwykły. Odrębną grupę stanowi „Proprium de sanctis” (uroczystości maryjne, św. Józefa, św. Jana Chrzciciela, świętych Apostołów Piotra i Pawła, uroczystość Wszystkich Świętych, wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych), „Proprium Poloniae” uroczystość NMP Królowej Polski, NMP Częstochowskiej, św. Wojciecha, św. Stanisława) oraz „Commune sanctorum” według następującego porządku: w rocznicę poświęcenia Kościoła, o Najświętszej Maryi Pannie, o męczennikach, o pasterzach, o doktorach Kościoła, o dziewicach, o świętych mężczyznach i kobietach.

Niewątpliwie przy pracy nad książką ks. Pawlakowi towarzyszyło soborowe wezwanie, aby „w szczególny sposób zatroszczyć się o odnowienie i rozwój liturgii” (KL, 1). Prezentowana powyżej praca wydaje się być przejawem takiej troski Autora; troski o odnowienie i piękno liturgii w polskich kościołach. W tym celu ks. Pawlak nie szczędzi także słów ostrych, krytycznych, ukazujących panoszący się w muzyce liturgicznej kicz, który jest „obliczony na natychmiastowe dotarcie do odbiorcy, nie stawia mu w odbiorze żadnych trudności wykorzystując wątki silnie zabarwione sentymentalnie. Kicz zatem zakłada ‘nieautentyczność’, coś, co jest sztucznie ‘zrobionym’. W rzeczywistości kryje się za tym bardzo tani towar. Owa ‘taniość’ pretenduje do bycia pełnym wyrazu pięknem. Inny-

mi słowy 'nie-sztuka' chce być uznawana za sztukę. Trywialność i kicz przeplatają się wzajemnie, choć się całkowicie nie pokrywają" (s. 65-66).

Autor rozprawy, mając świadomość, iż „liturgia ziemską daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej” (KL, 8), pragnie, aby „na własną rękę” nie wprowadzać do obrzędów muzyki będącej znakiem „tego świata”. Takim zabiegiem jest m.in. próba przeniesienia piosenki religijnej do liturgii. Piosenka religijna jest formą, którą charakteryzuje prostota, chwytliwość i łatwa przyswajalność. Ich melodyka i rytmika w swoim charakterze nawiązuje do piosenek świeckich, gdyż wiele z nich było tworzonych właśnie w oparciu o wzory takiej muzyki. Stąd tak często obecne motywy tanga, walca, kontrasty rytmiczne, synkopy - zjawiska typowe dla muzyki rozrywkowej. Także teksty piosenek, pomijając te, które nawiązują do Pisma Świętego, osób Boskich, Maryi i świętych, zawierają słowa „puste, nie mówiące o niczym głębszym, pełne fantazji czy rozczulania się nad sobą. Często zawierają one sentymentalne frazesy, subiektywne odczucia i nierealne oczekiwania” (s. 114).

Ks. Pawlak ma świadomość, iż jego książka zawiera wiele śmiałych, budzących zdziwienie lub wręcz sprzeciw, propozycji (do takich np. zaliczyłbym surową ocenę śpiewów z Taizé, s. 42). Wnioski te nie są jednak wyłącznie wyrazem jego osobistych wymysłów, lecz owocem wieloletnich doświadczeń i konsultacji przeprowadzanych w kręgach specjalistów różnych dziedzin.

Myślę, że książka, przeznaczona przede wszystkim dla osób zajmujących się muzyką kościelną: dyrygentów, organistów, duszpasterzy, wykładowców muzyki w seminariach duchownych, spełni swój cel. Zakres problematyki, solidność wykładu, podstawa historyczna, rzetelne studium najnowszych dokumentów Kościoła to tylko niektóre cechy tej rozprawy. Każdy może w niej odnaleźć jeszcze wiele innych interesujących, a często zaniedbanych problemów w tym celu, aby muzyka liturgiczna miała coraz doskonalszy kształt i wyższy poziom artystyczny, gdyż piękno jest powołaniem nas wszystkich; powołaniem, zadaniem nam przez Stwórcę (por. Jan Paweł II, *List do artystów*, 3).

Ks. Robert Kaczorowski

**Bernhard Welte, *Czym jest wiara?*, Pax, Warszawa 2000, ss. 90.**

Czy wiara może być przedmiotem refleksji czysto filozoficznej? Malutka książka niemieckiego filozofa religii B. Welte stara się o tym przekonać czytelnika. Jasno uzasadnia on możliwość, a nawet konieczność takiej refleksji. Skoro wiara jest wydarzeniem realizującym się między Bogiem a człowiekiem, to ten ostatni, mocą swego rozumu, współuczestniczy w tym wydarzeniu. Skoro poprzez wiarę człowiek dąży również do rozumienia samego siebie, to winien też próbować zrozumieć ją samą. Refleksja teologiczna, która uwzględniałaby racje płynące z Objawienia, będzie niewątpliwie o wiele bogatsza, ale nie jest w stanie zastąpić koniecznego namysłu czysto rozumowego.

Autor wyróżnia kilka zasadniczych nurtów filozoficznej interpretacji wiary. Pierwszy z nich związany jest z postacią św. Anzelma, który dążył do silnego zobiektywizowania wiary; w tym ujęciu duży akcent został położony na analizę samej treści wiary. Zdaniem Weltego zmiana w filozoficznym traktowaniu wiary nastąpiła w okresie reformacji, wyrazem tej myśli byłby Kartezjusz, a potem Kant. Nastąpiło silniejsze zobiektywizowanie świadomości wiary, przy jednoczesnym oddzieleniu jej od obiektywności naukowego ducha czasów oświecenia. Końcowym skutkiem tego procesu – wyrażonego ostatecznie przez pozytywizm – stało się odwrócenie się świadomości od wiary: „wiara w dużym stopniu utraciła swą podstawę w świadomości” (s. 16). Choć z drugiej strony pojawiły się próby podniesienia wiary do rangi wiedzy (Hegel). Odpowiedzią na te tendencje była nowa koncepcja filozoficznej interpretacji wiary, która najpełniej wyraził Kierkegaard. Według niego analiza ludzkiego istnienia odkrywa podstawę możliwości wiary, choć sama w sobie nie jest ona rezultatem analiz, lecz „skokiem” – aktem bezwarunkowego zaufania. Kontynuacją i dopełnieniem myśli duńskiego filozofa była twórczość kard. Newmana, który przewyciężył racjonalizm teologiczny, ukazując nowe możliwości rozumienia wiary.

Welte nie zadawała się tylko przeglądem historycznych koncepcji filozofii wiary. Nowe rozumienie tej rzeczywistości jest wręcz konieczne, gdyż dzisiaj – jak stwierdza – „w wierze rozpowszechniło się poczucie niepewności, a zarazem istnieje powszechna potrzeba wiary” (s. 19).

Przechodząc z płaszczyzny historycznej do problemowej, zdaniem tego myśliciela, w analizie filozoficznej wiary należy rozróżnić kilka płaszczyzn: trzeba rozpocząć analizy filozoficzne od dostrzeżenia wiary na poziomie ludzkim - związanej z samym istnieniem człowieka, by następ-

nie przejść do wiary religijnej związanej z istnieniem Bogiem. Kolejnym aspektem wiary jest powiązanie jej relacjami międzyludzkimi, aby w końcu przeanalizować wiarę w rozumieniu chrześcijańskim, czyli wiarę w Boga przez Jezusa Chrystusa. Wyodrębnienie tych aspektów wiary stało się równocześnie podstawą podziału całej książki na dalsze 4 rozdziały.

Całe ludzkie istnienie opiera się na wierze, tak można streścić tezę, którą autor stara się uzasadnić w drugim rozdziale. Jednym z podstawowych naszych ludzkich doświadczeń „bycia w świecie” – używając terminologii Heideggera – jest wybieganie w przyszłość. Nie możemy bez tego się obejść, zawsze coś planujemy, roztrząsamy, patrzymy w przyszłość. Bez tej projekcji – twierdzi Welte – nie bylibyśmy w stanie prowadzić normalnej egzystencji. Właśnie ten obszar wykraczający poza nas samych i zakres naszego panowania staje się obszarem wiary. Jeżeli zostanie zachwiana wiara w sens ludzkiego istnienia, jedynym wyjściem staje się samobójstwo, co prowadzi do wniosku, iż bez wiary człowiek w ogóle nie może się rozwijać: „na początku nie ma ani czynu, ani wiedzy. Na początku jest wiara” (s. 26). Tak rozumiana wiara, dająca podstawę istnieniu, staje się drogą do odkrycia wiary o charakterze religijnym. Przede wszystkim w naszym życiu wierzymy, iż istnieje jakiś sens, porządek, doskonałość, większy od naszego doświadczenia. Człowiek nie jest w stanie tego udowodnić w sposób czysto racjonalny: chodzi o wiarę w rzeczywistość nieskończoności i bezwzględnej doskonałości. Pragnienie doskonałości, żywo obecne w świadomości człowieka, ma świadczyć, że nigdy człowiek nie zrozumie samego siebie tylko za pomocą tego, co niedoskonałe. Stąd dość paradoksalny wniosek niemieckiego filozofa: wiara w Boga jest w człowieku wcześniejsza od wszelkiej wiary i niewiary. W tym miejscu można już postawić propozycji Weltego poważny zarzut: czy obecność w nas silnego pragnienia np. nieskończoności jest wystarczającym dowodem, że to pragnienie musi być zaspokojone. W sposób czysto filozoficzny tego uzasadnić się po prostu nie da.

Trzeci rozdział książki *Czym jest wiara?* poświęcony jest wyraźnej wierze w Boga. Podstawą odkrycia możliwości takiej wiary są „pytania graniczne”, czyli takie, które dotyczą całości naszego życia i nas samych. Doświadczenie kruchości, a jednocześnie wielkości człowieka może prowadzić do żywej wiary: do wiary w ukrytą tajemnicę. Może się ona pojawić, ale nie musi. Charakterystycznym rysem wiary jest bowiem wolność, co powoduje, że człowiek może się od niej uchylić. Interesujące są trzy sposoby ucieczki człowieka od wiary. Po pierwsze, istnieje możliwość niezdecydowania się w ogóle odnośnie problemu wiary w Boga, unika się pytania o sens naszego życia, zwłaszcza o jego wymiar absolutny. Druga

forma niewiary kryje się pod postacią samej wiary. Tajemnicę Boga przekształcamy w przedmiot, którym sami zaczynamy manipulować i dysponujemy nim jak rzeczą. Przykładem jest fanatyzm religijny. Ostatnim przejawem ucieczki od wiary jest otwarty bunt, negacja Boga; człowiek zaczyna liczyć tylko i wyłącznie na samego siebie.

W swoich analizach wiary Welte wyróżnia jeszcze jeden specyficzny jej rodzaj. W rozdziale czwartym proponuje on przyjrzeć się fenomenowi wiary interpersonalnej, nazywa ją nawet „pierwszą konkretną formą wiary” (s. 47). W relacjach międzyludzkich wiara, rozumiana jako zaufanie jest, podstawą właściwie wszystkiego. Zaczyna się ona w momencie, gdy przestaję zwracać uwagę tylko i wyłącznie na samą treść słów wypowiedzianych przez drugiego do mnie, a otwieram się na niego samego. W tym doświadczeniu, jak pisze Welte, „zwracam uwagę na ciebie i sam otwieram się wobec ciebie” (s. 62). Inicjatywa leży po stronie drugiego, to właśnie siła jego świadectwa staje się mocą wspierającą moją egzystencję. Jego świadectwo przekształca się w apel: zaufaj i uwierz mi. Ten krok zaufania dokonuje się w całkowitej wolności. Ja nie muszę zaufać: we wzajemne następuje spotkanie wolności z wolnością. Wiara o charakterze międzyludzkim ukazuje, że wiara w swej istocie polega na obdarowywaniu, gdzie obaj uczestniczący niej partnerzy są zarówno dającymi, jak i obdarzonymi. Ten fragment książki Weltego wyraźnie świadczy, że jest on mocno zafascynowany poglądami przedstawicieli filozofii dialogu, szczególnie F. Rosenzweiga oraz M. Bubera.

Dość oryginalnie rysuje się ostani rozdział pracy niemieckiego filozofa religii. Podejmuje on, od strony filozofii oczywiście, problem możliwości wiary w Boga przez wiarę w Jezusa. Ten sposób wierzenia łączy w sobie wszystkie, które zostały wymienione w pracy. „Jakże bowiem – pyta Welte – człowiek mógłby wierzyć w orędzie i Najważniejszego Posłańca, gdy wcześniej w ogóle nie wierzył w sens swojego istnienia?” (s. 71). Wiara w Jezusa łączy się również z wiarą w Boga, bo gdyby nie ona posłannictwo Jezus nie wywołałoby żadnego zainteresowania wśród ludzi. Według chrześcijaństwa Jezus stał się człowiekiem, był naszym bratem i łączy nas z Nim wiara międzyludzka. Wszystkie więc wymiary fenomenu wiary są możliwe do odnalezienia w osobie Jezusa.

Analizy B. Welte są z pewnością interesująca, zwracają bowiem uwagę, iż wiara nie jest prostym przeciwieństwem wiedzy, nie jest czymś nieistotnym w życiu ludzkim. W tym miejscu ma się wrażenie, że jest to pogląd bardzo bliski ostatniej encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Pojęcie wiary może być traktowane jako silne przekonanie co do tego, co nie jest wcale lub wystarczająco uzasadnione w sposób racjonalny. Wiara nie

jest całkowitym odrzuceniem racjonalności. Do prawdy bowiem niejednokrotnie dochodzimy poprzez element wiary i zawierzenia. Akceptacja większości prawd, jak twierdzi Jan Paweł II, dokonuje się nie na zasadzie osobistego sprawdzenia prawdziwości twierdzenia (czyli procesu weryfikacji), lecz w oparciu o wiarę - zaufanie, jakie żywimy do tych, którzy je nam przekazują. Ojciec Święty zastanawia się: „któż mógłby na własną rękę kontrolować strumień informacji, które dzień po dniu nadchodzą ze wszystkich części świata, które zasadniczo są przyjmowane jako prawdziwe” (*Fides et ratio*, 31). Proces poznania i zdobywania wiedzy jest ściśle powiązany z zaufaniem do osób ją przekazujących. Wiara w porównaniu z wiedzą na pewno jest formą mniej doskonałą, ale niejednokrotnie jawi się jako rzeczywistość o wiele bogatsza, ponieważ wprowadza wymiar międzyosobowej relacji. Człowiek w oczach Jana Pawła II jawi się jako istota rozumna, która z konieczności musi wierzyć. Każde poznanie jest udoskonaleniem człowieka; używając terminologii metafizycznej, jest przejściem z możności (niewiedzy) do aktu (wiedzy), ale odkrywanie prawdy dzięki relacji z drugim człowiekiem ma bardzo szczególną wartość: człowiek doskonali się poprzez żywą relację, która wyraża się poprzez dar i poprzez wierność.

Ale rodzi się wiele pytań, na które Welte bezpośrednio nie udziela odpowiedzi. Przede wszystkim, czy wiara religijna jest tylko ciągłością wiary o charakterze czysto ludzkim? Czy oznacza to, że człowiek jest więc z natury istotą wierzącą w Boga, nawet jeśli sobie tego do końca nie uświadamia? W takim wypadku musielibyśmy przyjąć istnienie ateistów, którzy z jednej strony przeczą istnieniu Boga, z drugiej strony w niego wierzą, choć sami o tym nie wiedzą. Welte mało miejsc poświęca problemowi racji wiary. Dlaczego mamy Bogu wierzyć? Podobnie nie opowiada na pytanie, czy przypadkiem wiara nie zakłada wcześniejszego rozumowego przyjęcia pewnych twierdzeń: chociażby o możliwości istnienia Boga oraz o zdolności rozpoznania Objawienia jako pochodzącego od Boga. Ta problematyka, skądinąd bardzo ważna, w filozoficznej interpretacji wiary w propozycji Weltego nie pojawia się. Mimo to lektura książki niemieckiego filozofa religii jest godna polecenia.

Ks. Maciej Bała

**Tadeusz Gadacz, *Rozumowe poznanie Boga*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 2000, ss. 40.**

Objętość książki sygnalizuje, że nie mamy tu do czynienia z większą rozprawą naukową, lecz po prostu z wykładem wygłoszonym przez autora w Bydgoskim Kole Naukowym. Ale jest to rozprawa interesująca, ponieważ wraca do wciąż żywego problemu: czy można czysto rozumowo poznać istnienie Boga. Jeśli odpowiedź na to pytanie jest pozytywna, to jaką drogą jest to możliwe? Pojawiają się jednak kolejne istotne pytania: dlaczego nigdy nie wygasło zjawisko ateizmu, czyli ludzi twierdzących, że Boga nie ma, oraz jakie jest miejsce poznania racjonalnego Boga w stosunku do rzeczywistości wiary. Tylko pobieżna refleksja historyczna ukazuje, jak bardzo różnorodne odpowiedzi padały na powyższe pytania. Czy więc wykład prof. Gadacza jest tylko prostą relacją z tej wielowiekowej dyskusji, przeglądem stanowisk, systematyzacją czy raczej jest swoistą próbą podania własnej, oryginalnej odpowiedzi? Wydaje się, że lektura wykładu warszawskiego filozofa skłania raczej do przyjęcia tej drugiej możliwości.

W swojej pracy Gadacz bardzo słusznie wychodzi od konieczności przeanalizowania statusu samej racjonalności i pojęcia rozumu ludzkiego. Jest to konieczne, jeśli chcemy rzetelnie przystąpić do analizy możliwości rozumowego poznania Boga. Uważa nawet, że zasadniczym tematem jego refleksji jest właśnie „problem rozumu i jego relacji do Boga” i nie „ma na myśli Boga filozofów, lecz Boga religii i wiary” (s. 11).

Nie da się jednoznacznie zdefiniować rozumu, ale można wyróżnić trzy dominujące koncepcje: teomorficzną, naturalistyczną i transcendentálną. Rozum interpretowany przez nurt teomorficzny, np. w ujęciu platońskim, był najwyższą częścią duszy, która istniała pierwotnie w świecie idei. Przez poznanie prawdy dusza wraca do świata idei, do rzeczywistości boskiej. Dla św. Augustyna, innego przedstawiciela tego nurtu, rozum sam w sobie jest odbiciem rozumu boskiego. Kartezjusz zwraca z kolei uwagę na obecność idei nieskończoności w tymże rozumie. Rozum jest więc powiązany z rzeczywistością boską. Początek naturalistycznej koncepcji związany jest z nazwiskiem Lock’a. Rozpoczął on, jak przypomina Gadacz, oczyszczanie rozumu z treści jemu obcych, czyli z takich, które nie pochodziły z doświadczenia. Trzecią interpretację rozumu – transcendentálną – zaproponował Kant. Postawił on zasadnicze pytanie o aprioryczne warunki ludzkiego poznania, a w konsekwencji doprowadził do wniosku, że poznanie Boga nie leży w granicach możliwości poznania. Bóg pojawia się jedynie jako postulat rozumu praktycznego.

Z tego przeglądu stanowisk, interpretujących rozum, Gadacz wysnuwa ważny wniosek: „poznać Boga, dowieść Jego istnienia jest w stanie tylko rozum teomorficzny, czyli taki, który rozumie siebie jako pochodzący od Boga, stanowiący Jego odbicie, bądź zawierający w sobie jakieś Jego ślady i jednocześnie rozpoznający je właśnie jako ślady” (s. 19).

W dalszej części swojej pracy Gadacz czyni kilka uwag odnośnie samego dowodzenia istnienia Boga, przywołując trzech filozofów religii: M. Schelera, G. Marcela i H. Duméry’ego. Według pierwszego z nich, dowieść można tylko zdań o czymś realnym, a nie samej rzeczywistości, czego podejmują się dowody na istnienie Boga. Boskości nie da się wywieść z żadnej sfery niższej od niej samej. Zadaniem filozofii nie jest więc dowodzenie istnienia Boga, lecz jedynie wskazywanie, jak postępuje świadomość religijna w drodze do Niego. Marcel z kolei akcentuje, że dowodzić, to znaczy dowodzić komuś, a to wymaga już przynajmniej minimum zgody, co do spraw zasadniczych. Inaczej dialog między rozmówcami jest po prostu niemożliwy. Sama idea dowodu istnienia Boga, według francuskiego filozofa, zakłada – paradoksalnie – dwie rzeczy: odniesienie do hierarchii wartości oraz afirmacji Boga, która tylko chwilowo jest podana metodycznemu wątpieniu. Dowody są więc akceptowane tam, gdzie są już niepotrzebne. H. Duméry stawia inny zarzut. Pojęcie dowodu na istnienie Boga podważa sens wiary, która dysponuje swoją własną pewnością. Następuje rozdział na Boga filozofii i Boga wiary.

Z przytoczonych argumentów Gadacz wysnuwa następujący wniosek: dowody są bezsilne dla przekonania kogokolwiek, a zbędne dla człowieka wierzącego. Oznacza to więc, że „rozum autonomiczny (...) nie ma możliwości dowieść istnienia Boga ani go poznawać” (s. 24-25). Czy oznacza to, że nie ma żadnych sposobów racjonalnego dowodzenia istnienia Boga? Jest ono możliwe, ale tylko w wąskiej szczelinie – jak określa ją Gadacz – między absolutnym idealizmem a propozycjami współczesnych filozofów religii, dla których relacja do Boga realizuje się na innej płaszczyźnie niż poznawcza (np. poprzez etykę czy doświadczenie modlitewne).

Szczelina metafizyczna związana jest z dynamizmem samego procesu myślenia: przechodzenia od niewiedzy do wiedzy. Przeciwnością tego procesu byłby całkowity spoczynek myśli. Dla ilustracji takiej koncepcji rozumu autor *Rozumowego poznania Boga* proponuje metaforę wyrażoną greckim słowem *sýmbolon*, czyli połowy przełamanej przedmioty (np. monety). Taka połowa zawiera w sobie pęknięcia, załamania, jednym słowem ślad odsyłający do drugiej części. Rozum jako *sýmbolon* odsyła do drugiej połowy, do tego co niewysłowione, staje się tym samym miej-



scem, w którym rozum otwiera się na Nieskończoność. Gadacz stwierdza, iż „tam, gdzie pytanie szuka odpowiedzi, a odpowiedź nie może wygasić pytania, powstaje szczelina, która otwiera na Nieskończoność” (s. 29). Bóg nie może być ani za bliski, ani za daleki dla rozumu, bo albo rozum tworzy boga na swoją miarę, albo wyklucza możliwość jakiegokolwiek objawienia, a oba rozwiązania są błędne. Rozum poznaje Boga tylko i wyłącznie jako „obecną nieobecność”. W pracy autor stawia bardzo słuszne pytanie: czy da się dowieść, że rozum jest śladem Boga? Odpowiedź z konieczności musi być negatywna. Przy takiej interpretacji rozumu inicjatywa wychodzi od samego Boga, inaczej nasz ograniczony rozum nie byłby w stanie postawić takiego pytania. Korzenie rozumu sięgają więc objawienia, i jest to myśl, którą do filozofii wprowadził H. Cohen, a rozwinął w swojej *Gwieździe zbawienia* F. Rosenzweig. Gadacz nie kryje swojej sympatii i inspiracji płynących właśnie od tego ostatniego filozofa.

Relacja między objawieniem a filozofią zawsze interesowała Rosenzweiga. Według niego można mówić o dwojakiego typu relacji: albo rozdzielano całkowicie te dwa porządki, wtedy prawda objawienia staje się niedostępna dla rozumu; w albo filozofia proponowała własne narzędzia interpretacji objawienia, ale oznaczałoby to, iż prawda objawienia jest potwierdzona przez ludzki rozum. Rozwiązanie Rosenzweiga jest całkowicie inne: jedynym doświadczeniem, jakie człowiek może mieć o Bogu, to objawienie, czyli – jak komentuje Gadacz – „bezpośrednie doświadczenie radykalnej zewnętrzności” (s. 36). W objawieniu Bóg powierza się człowiekowi, jego skończoności, ogranicza się w niej – inaczej nie byłibyśmy w stanie go przyjąć, ale z drugiej strony objawienie jest tylko aspektem Boga, które człowiek ze swej strony jest w stanie uchwycić. Reszta pozostaje dla człowieka niedostępną tajemnicą. Dlatego – i to jest ciekawy wniosek zaproponowany w *Rozumowym poznaniu Boga* – „objawienie nie znosi skończoności naszego poznania, lecz dopiero ją ustanawia” (s. 36). Z powodu objawienia, a nie pomimo, prawda absolutna pozostanie na zawsze niedostępna dla człowieka.

Na czym więc miałyby polegać rozumowe poznanie Boga? Staje się ono rozpoznawaniem śladów Boga w umyśle. Poznawanie Boga zakłada istnienie takiego. Rozpoznajemy i doświadczamy Jego obecności. Mamy więc do czynienia z myśleniem o innych charakterze niż myślenie przedmiotowe: zgodności myśli z jakimś przedmiotem zewnętrznym. Myślenie o Bogu staje się zgodnością idei nie z przedmiotem, ale z samą obecnością. Filozof, który podejmie się takiego trudu, nie może ukoić tęsknoty za Bogiem. Musi ciągle tę tęsknotę utrzymywać w stałym napięciu, utrzy-

mując otwartą szczelinę między ważnymi pytaniami a możliwymi odpowiedziami, które i tak nigdy nie będą zadawalające i pełne.

Podsumowując pracę Gadacza, na pewno widać wyraźnie u niego fascynację (może czasami bezkrytyczną) filozofią E. Lévinasa i F. Rosenzweiga. Propozycja robi, na pierwszy rzut oka, wrażenie „błyskotliwego fajerwerku” niezwykle pomysłowych i twórczych interpretacji tych filozofów. Wydaje się, że Gadacz jest w pełni przekonany, że nie tylko żyjemy w czasach „zaćmienia Boga”, ale także w czasach destrukcji metafizyki przez Heideggera i jego następców, takich jak np. Derrida, a która przecież przez wieki była ona uprzywilowanym miejscem dyskursu filozoficznego o Bogu. Szkoda, że nie ma w omawianej pracy głębszych prób odniesienia się do metafizycznych dowodów na istnienie Boga, zwłaszcza do dowodu z przygodności. Gadacz uważa, iż potrzebne jest nowe spojrzenie na problematykę poznania istnienia Boga – i to spojrzenie na pewno nie-metafizyczne. Przede wszystkim konieczny jest nowy język, który byłby zdolny „trafić” do współczesnego człowieka. Czy język metaforyczno-poetycki, język Rosenzweiga czy Lévinasa jest ku temu odpowiedni? O tym chciał właśnie przekonać wykład prof. Gadacza, który w formie małej broszury trafił do naszych rąk.

Ks. Maciej Bała

**Paul Ricoeur, André La Cocque, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998, ss. 468.**

Prezentowana książka, pod bardzo prostym tytułem *Przemysłać Biblię*, jest próbą bardzo oryginalną i pewnym sensie dość odważną. Albowiem nad wybranymi tekstami ze Starego Testamentu pochylają się: egzegeta Starego Testamentu A. LaCocque i wybitny filozof francuski P. Ricoeur. Egzegeza tekstów świętych dokonana przez biblistę nikogo z pewnością nie dziwi, ale czy próba filozoficznego spojrzenia na Biblię ma jakiś głębszy cel. Czy można w „sposób filozoficzny” czytać Pismo Święte? Oczywiście jest rzeczą sensowną doszukiwać się pewnych koncepcji filozoficznych w tradycji biblijnej, szczególnie w Nowym Testamencie, czego przykładem mogłoby być pojęcie Logosu z Prologu Ewangelii według św. Jana i cała jego rozległa interpretacja, zarówno egzegetyczna, jak i filozoficzna. Ale inne fragmenty Pisma Świętego? Czy niosą one w sobie treści filozoficzne? Należy jednak pamiętać, i to zapewne wiele tłumaczy, iż P. Ricoeur należy do nurtu tradycji filozofii hermeneutycznej, dla której podstawowym zadaniem jest interpretacja tekstu (szeroko rozumianego jako każdy wytwór działalności człowieka). Mimo iż fascynacja Ricoeura tradycją biblijną jest szeroko znana, to w swojej twórczości filozoficznej stara się on jasno przestrzegać granicy między refleksją religijną a czysto racjonalną.

Interpretacja egzegetyczna i filozoficzna na pierwszy rzut oka wydają się całkowicie przeciwstawne. Pierwsza z nich odwołuje się do metody historyczno-krytycznej tekstu, natomiast ten sam tekst w interpretacji filozoficznej pragnie uwzględnić zarówno całą tradycję filozofii greckiej, jak i współczesnej, posługując się pojęciami i metodami wypracowanymi na tym polu badań. Czy oznacza to, iż egzegeta bardziej koncentruje się na przeszłości tekstu, jego archeologii, a filozof wybiega w przyszłość? Jak stwierdzają obaj autorzy książki w jej wstępie: zarówno biblista nie może pominąć roli czytającego Pismo Święte, jak również filozofowi nie wolno ignorować specyfiki świętego tekstu.

Jakimi więc zasadami powinien kierować się biblista? Przede wszystkim nie wolno mu pominąć swoistej „autonomiczności tekstu”. Oznacza to, cytując słowa Grzegorza Wielkiego, że Pismo Święte wzrasta wraz z tymi, którzy je czytają. Należy więc odejść od interpretacji charakterystycznej dla hermeneutyki romantycznej (Schleiermacher), według której zasadniczym zadaniem egzegezy było poszukiwanie intencji samego autora dzieła, a co sprowadzało się do odnalezienia tylko jednego znaczenia danego tekstu. Nowa hermeneutyka historyczna, uwzględniająca różne

tradycje i sam proces powstawania dzieła, otwiera tekst na pewien pluralizm znaczeń w nim zawartych. Sam czytający staje się częścią tekstu.

Zadania filozofa, które stawia on sobie wobec Pisma Świętego są zasadniczo inne. Przede wszystkim, aby podjąć się jakiegokolwiek spotkania z tekstem biblijnym, musi również zapoznać się z pracami egzegetycznymi. Bez tego jakakolwiek interpretacja byłaby po prostu nadużyciem. Hipoteza, którą Ricoeur przyjmuje w niniejszej pracy, jest następująca: „istnieje sposób myślenia filozoficznego wykraczający poza model grecki, kartezjański, kantowski i heglowski” (s. 14). Teksty biblijne mogą „dawać do myślenia” tworząc w ten sposób swoisty dyskurs filozoficzny. Dlatego teksty te należy inaczej czytać niż *Dialogi* Platona czy *Medytacje metafizyczne* Kartezjusza. Specyfika ta jest najbardziej widoczna, kiedy spojrzeć się na różnice między tekstami filozoficznym a tekstami biblijnymi w relacji do konkretnej wspólnoty historycznej, którą francuski filozof nazywa: „wspólnotą lektury i interpretacji” (s. 15). Koło hermeneutyczne, które tutaj pojawia się, polega na tym, że tylko interpretując teksty Pisma Świętego wspomniana wspólnota jest zdolna do interpretacji, a w konsekwencji do zrozumienia samej siebie. Stąd paradoksalny wniosek, iż posiadając tylko minimum sympatii w stosunku do aktu przyłgnięcia wspólnot historycznych do świętych tekstów, które je ustanowiły, filozof dokona ich właściwej interpretacji. Oczywiście nie oznacza to, iż „spojrzenie z zewnątrz” o charakterze filozoficznym sprowadza się do konieczności przyjęcia wiary danych wspólnot religijnych.

Wybrane fragmenty, skomentowane i zinterpretowane przez egzegetę i filozofa, są bardzo różnorodne. Nie mogło zabraknąć komentarz do opowiadania o stworzeniu i upadku pierwszych rodziców, często podejmowanego przez filozofów zajmujących się problematyką zła. Ale oprócz tego „sztandarowego tekstu” egzegeta i filozof pochylają się wspólnie nad innymi fragmentami: nad Dekalogiem, nad prorocstwem Ezechiela z rozdziału 37, nad Psalmem 22, nad problemem objawienia Imienia Bożego Mojżeszowi z Księgi Wyjścia czy na przepięknym kantykiem Pieśni nad Pieśniami. Rozpiętość tematyki jest więc dość duża.

Naszym zadaniem nie jest streszczenie wszystkich artykułów przedstawianej pracy, lecz raczej ukazanie sensu tej podwójnej refleksji egzegety i filozofa. Niejednokrotnie ich poglądy różnią się dość zasadniczo np. w kwestii Imienia Boga czy Pieśni nad Pieśniami. Skoncentrujmy się na jednym tekście - pochodzącym z Księgi Rodzaju.

LaCocque przypomina w swojej analizie podstawowe twierdzenia egzegezy tego fragmentu. Przede wszystkim, twierdzi on, że opowiadania o stworzeniu nie można przeciwstawiać idei odkupienia. Stworzenie jest

w rzeczy samej pierwszym aktem zbawienia. Jednocześnie świat stworzony przez Boga nie posiada pełnej harmonii, ma ona być wprowadzana przez posłuszeństwo pierwszych ludzi. Wystarczy, że Adam „okazał nieposłuszeństwo przykazaniu i świat ponownie pograżył się w chaos, z którego początkowo się wyłonił” (s. 23). Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju stają się historią wzrastającego nieuporządkowania i zła wkradającego się w całe stworzenie. Ale temu nasilaniu się potęgi grzechu towarzyszy ciągle wzrost łaski i obietnic przymierza ze strony Boga. Tekst biblijny jest także polemiką z dualistycznymi ontologiami interpretacji stworzenia. W miejsce opozycji między Bogiem a stworzeniem, Biblia mówi o dialogu, którego najpełniejszym wyrazem jest stworzenie człowieka - partnera w tym spotkaniu. Kolejna część analiz LaCocque'a jest poświęcona stworzeniu człowieka i jego upadkowi. Proponuje on dokładne prześledzenie biblijnych symboli np. węża, nagości czy samego procesu kuszenia, grzechu i wypędzenia człowieka z raju. Czytając te szczegółowe i pasjonujące studia ma się wrażenie, że nie jest to badanie starożytnego tekstu, odległego od naszych czasów, ale śledzimy wydarzenia, które nadal są bliskie każdemu z nas. One dotyczą właśnie nas. W tym tkwi tajemnica tych świętych tekstów.

Jak ten tekst interpretuje z kolei filozof? Co jest przedmiotem jego refleksji? Ricoeur najbardziej interesuje problem przemyślenia relacji, jaka istnieje między prehistorią opisaną w opowiadaniu o stworzeniu i upadku (*la pré-histoire*) a historią, którą możemy już opisać za pomocą dat (*l'histoire datée*). Relacja ta jest relacją wyprzedzania, którego nie należy sprowadzać do relacji wyprzedzania chronologicznego. Wydarzenia prehistoryczne z jednej strony stają się podstawą do uniwersalizacji zachowań, mamy do czynienia wtedy z relacją archetypu, z drugiej strony pewne wydarzenia mają obecnie taki a nie inny charakter, a ich przyczyna tkwi właśnie w prehistorii, jest to relacja etiologiczna lub przyczynowa. Oba typy relacji ukazują, że mamy tu do czynienia z sytuacją bardzo szczególną: z oddzieleniem historii początków i historii ludzkości przy jednoczesnej ciągłości i wzajemnych powiązaniach. Separacja i kontynuacja, te dwa słowa chyba najlepiej oddają charakter tej relacji. Pojęcie separacji pojawia się na wielu płaszczyznach, np. w odniesieniu Stworzyciela i stworzenia, w powolnym „wycofywaniu się” Boga i samodzielnemu funkcjonowaniu stworzenia, w oddalaniu się człowieka od Boga, czy wreszcie wzajemnym oddalaniu się ludzi od siebie. Idea ciągłości z kolei najbardziej widoczna jest w tym, co Ricoeur nazywa „energią początku” (*l'énergie du commencement*). Tak jak linia energetyczna przekazuje energię z jednej góry na drugą, podobnie to, co zostało opisane w pierwszych rozdziałach

Księgi Rodzaju ciągle jest przekazywane i odnajdywane na nowo w ważnych wydarzeniach historii zbawienia.

Wnioski, które proponuje Ricoeur, sprowadzają się do apelu o odwagę, aby „przemyśleć stworzenie”, zarówno jako pewną rzeczywistość ontologiczną zadaną człowiekowi, jak również pojętą jako akt stwarzania. Spojrzenie filozoficzne człowieka na stworzenie jako dzieło „uczynione i otrzymane” - kontynuuje dalej francuski filozof - domaga się dostrzeżenia zawartego w nim porządku. Istnieją jednak dwie przeszkody na drodze takiej interpretacji: pierwsza związana jest z matematyzacją przyrody, druga polega na ustawieniu w centrum świat naszego rozumu i przyznania mu praw do nadawania znaczeń.

Ricoeur należy do tych filozofów, którzy nie lękają się refleksji nad rzeczywistością religijną. Objawienie i rozum ludzki mogą wejść w specyficzną relację bez utraty swojej niezależności i mieszania tych odrębnych porządków. Mamy wtedy do czynienia, używając określenia Ricoeura, z „żywą dialektyką”, która pozwala w konsekwencji na odkrycie racjonalności wiary.

Czytając pracę LaCocque'a i Ricoeura można się dostatecznie przekonać, że właśnie Biblia jest doskonałym miejscem spotkania rozumu i wiary. Słowo Boże nie tylko jest podstawą wiary, lecz również „daje do myślenia” każdemu człowiekowi.

Ks. Maciej Bała

## SPIS TREŚCI

### Artykuły

<b>Kard. Miloslav Vlk:</b> <i>Europa Ducha</i> .....	5
<b>Bruno Forte:</b> <i>Kościół katolicki wobec win przeszłości</i> .....	15
<b>Ks. Jacek Nawrot:</b> <i>Pojęcie kapłańskiej „caritas pastoralis”</i> .....	27
<b>Ks. Andrzej Kowalczyk:</b> <i>Argumenty za i przeciw pierwszeństwu Ewangelii Marka</i> .....	37
<b>Ks. Jacek Bramorski:</b> <i>Nawrócenie:jako droga do Ojca</i> .....	49
<b>Ks. Tomasz Frymark:</b> <i>Kwalifikacja śmierci polskich kapłanów z Wolnego Miasta Gdańska w świetle prawa kanonizacyjnego</i> .....	63
<b>Ks. Bronisław Grulkowski:</b> <i>Ontogeneza postaw „być” i „mieć” – wstępne poszukiwania empiryczne</i> .....	149
<b>Ks. Wojciech Cichosz:</b> <i>Implikacje pedagogiczne antropologii Jacquesa Maritaina</i> .....	159
<b>Ks. Wojciech Cichosz:</b> <i>Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu</i> .....	175
<b>Ks. Maciej Bała:</b> <i>Nauka i wiara – przestrzeń dialogu</i> .....	187
<b>Ks. Janusz Balicki:</b> <i>Założenia antropologiczno-społeczne stanowiska kościoła wobec współczesnych zagadnień demograficznych</i> .....	207
<b>Ks. Tadeusz Balicki:</b> <i>Powołanie samodzielnej jednostki kościelnej na terenie Wolnego Miasta Gdańska</i> .....	221
<b>Tadeusz Kamiński:</b> <i>O ewolucji pomocy potrzebującym. Przyczynek do dziejów pracy socjalnej i charytatywnej</i> .....	251

<b>Jarosław Koral SDB:</b>	
<i>Proces tworzenia się kultury lokalnej na przykładzie Ziemi Świebodzińskiej.....</i>	265
<b>Leszek Jażdżewski:</b>	
<i>Życie codzienne na Kaszubach w okresie okupacji hitlerowskiej ..</i>	281
<b>Ks. Mirosław Paracki:</b>	
<i>Celebracja sakramentu bierzmowania w Kościele partykularnym</i>	297
<b>Ks. Mirosław Paracki:</b>	
<i>Eucharystia w życiu Kościoła partykularnego.....</i>	315

## Recenzje i omówienia

<b>Ks. Filip Krauze (rec.):</b>	
<i>Jan Perszon, Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Lublin-Pelplin 1999, ss. 614.....</i>	331
<b>Ks. Robert Kaczorowski (rec.):</b>	
<i>Ks. Ireneusz Pawlak, Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła, wyd. Polihymnia, Lublin 2000, ss. 470.....</i>	335
<b>Ks. Maciej Bała (rec.):</b>	
<i>Bernhard Welte, Czym jest wiara?, Pax, Warszawa 2000, ss. 90..</i>	339
<b>Ks. Maciej Bała (rec.):</b>	
<i>Tadeusz Gadacz, Rozumowe poznanie Boga, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 2000, ss. 40.....</i>	343
<b>Ks. Maciej Bała (rec.):</b>	
<i>Paul Ricoeur, André La Cocque, Penser la Bible, Seuil, Paris 1998, ss. 468.....</i>	347



**INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH  
MATERIAŁY DO DRUKU W ROCZNIKU  
„STUDIA GDAŃSKIE”**

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w roczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesyłane do redakcji pod adres: Redakcja „Studiów Gdańskich”, ul. Cystersów 16, 80-330 Gdańsk Oliwa. Termin nadsyłania tekstów ustalono na 15 kwietnia 2001 roku. Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego oraz specjalistów zaproszonych do współpracy. Uwagi recenzentów przekazywane są autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinie recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Komitet Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim lub niemieckim.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesłać w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na nowej dyskietce w edytorze MS Word 97 for Windows z pakietu Office Professional 97. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron.
2. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
3. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych według wzoru ze „Studiów Gdańskich”, 13(2000).
4. Tekst powinien być przejrany przez polonistę.

Redakcja



Druk:  
Drukarnia Oruńska  
ul. Świętokrzyska 47A  
80-180 Gdańsk  
tel./fax (58) 309 93 51, 304 88 51  
Druk ukończono w styczniu 2001 r.