STUDIA WARMIŃSKIE
TOM VIII

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM VIII

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1971

NIHIL OBSTAT
(—) *ks. mgr Antoni Jagłowski*
Censor librorum

IMPRIMATUR
(—) † *Józef Drzazga*
Biskup Olsztyński

(—) *ks. dr C. Kulikowski*
Kanclerz Kurii

Olsztyn 11 VI 1971
Nr 1254/71
[L.S.]

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
Olsztyn, ul. Staszica 5

Oddano do składania 30 VI 1971. Druk ukończono w grudniu 1971.
Nakład 1000+24. Format B5. Ark. wyd. 59. Ark. druk. 33. Papier druk. kl. III.
Cena 100.— zł

OLSZTYŃSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE IM. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO
Olsztyn, ul. Towarowa 2. Lz. 1275.

SKŁADALI: Barbara Dominik, Urszula Świercz,
Jerzy Lubiński, Zbigniew Pałuska
ŁAMAŁ: Józef Palmowski
TŁOCZYLI: W. Bednarski, Z. Gołas, T. Juchniewicz,
A. Siarczyński, C. Wieliczko

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

BP JAN OBŁĄK

ODNALEZIONY RĘKOPIS IGNACEGO KRASICKIEGO

Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach

Treść: Wstęp. *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach.* Odmiany tekstu. *Zusammenfassung.* Fototypiczna reprodukcja autografu Ignacego Krasickiego *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukurowcach.*

WSTĘP

Ignacy Krasicki napisał oryginalną opowieść o dziejach Polski, które przedstawił pod alegorią *kamienicy narożnej*. Historia *kamienicy* to historia Polski, a epitet *narożna* podkreślał „wagę miejsca i trudności wynikających z sytuacji geograficznej kraju" [1].

Opowieść miała dwie redakcje, które różniły się kompozycją i zakończeniem. Redakcja pierwsza liczyła 16 rozdziałów i miała się kończyć na insurekcji Kościuszkowskiej. W redakcji drugiej, rozplanowanej na 11 rozdziałów, bardziej rozbudowanych od poprzednich, alegoria dziejów polskich była doprowadzona tylko do elekcji Stanisława Poniatowskiego. Z tego względu redakcja pierwsza jako bardziej zaangażowana w sprawy narodowe i patriotyczne, była więcej ceniona, komentowana i opracowywana.

Redakcję pierwszą znamy z druku, wydanego w Warszawie roku 1794 pt. *Powieść prawdziwa o narożnej kamienicy w Kukorowcach.* Według redakcji drugiej opowieść była drukowana w roku 1798, na łamach redagowanego przez Krasickiego czasopisma *Co Tydzień* pt. *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach przez mistrza Błażeja Bakałarza tamże.* W artykule niniejszym zajmiemy się redakcją pierwszą interesującej nas opowieści.

Autograf pierwszej redakcji uważany był za zaginiony i z tego powodu studia oraz wydania opowieści opierały się na pierwodruku z roku 1794. Zdawano sobie jednak sprawę, że pierwodruk „z pewnością nie był wiernym odbiciem stanu autografu" [2]. Zwykle po napisaniu dzieła Krasicki „przestawał się o nie troszczyć, nie dokładał najmniejszych starań, by realizacja drukarska wypadła tak, jakby sobie tego życzył" [3]. Przypuszcza się, że pierwodruk opowieści był wydany „bez korekty autora, może nawet bez jego wiedzy" [4]. Z tego powodu zalicza się go do publikacji nieautoryzowanych.

Szczęśliwym trafem odnalazł się autograf pierwszej redakcji, który

[1] M. Piszczkowski: Ignacy Krasicki — monografia literacka. Kraków 1969 s. 487.

[2] Ignacy Krasicki: Pisma wybrane. Pod red. T. Mikulskiego. T. 4. Warszawa 1954 s. 371.

[3] Z. Goliński: Nad tekstami Krasickiego — studia. Wrocław 1966 s. 11.

[4] Ignacy Krasicki: Powieść o narożnej kamienicy i wybrane wiersze patryjotyczne. Opr. W. Korotyński. Warszawa 1918 s. 11.

obecnie znajduje się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Historia znalezienia tego autografu i przekazania go do wspomnianego archiwum była następująca. Dnia 26 września 1970 roku autorowi tego opracowania chciał złożyć wizytę dr Alfons Triller wraz ze swoją żoną i córką. Nie zastał mię jednak w domu, ale za pośrednictwem mieszkającego w sąsiedztwie ks. Tadeusza Borkowskiego, proboszcza parafii św. Jakuba w Olsztynie, złożył na moje ręce autograf Krasickiego dla Archiwum Diecezji Warmińskiej.

Następnego dnia dr Triller napisał do mnie list z wyjaśnieniami, wysłany z Dąbrówki Malborskiej [5]. Zanim poznamy treść listu, trzeba coś powiedzieć o jego nadawcy. Dr Triller od roku 1940 do początku roku 1945 był lektorem języka polskiego i literatury słowiańskiej w Akademii w Braniewie [6]. Obecnie jest emerytowanym lektorem slawistyki na Uniwersytecie w Bonn. Jego żona Anneliese Birch-Hirschfeld przez długie lata do początku roku 1945 była kierowniczką Archiwum Biskupiego i Kapitulnego we Fromborku.

W liście z dnia 27 września dr Triller zakomunikował mi: „W swoim czasie miałem wielkie szczęście odkryć nieznany autograf Krasickiego i nabyć go dla mnie osobiście". Wielka szkoda, że nie podał okoliczności miejsca i czasu swojego odkrycia. Wiadomość o znalezieniu tego autografu była już znana w Polsce. W liście dr Triller informował: „Gdy przed 10 laty przebywałem ostatni raz w Warszawie, opowiedziałem o tym autografie Panu Golińskiemu z Instytutu Badań Literackich i zasłużonemu badaczowi nad Krasickim". Doc. Zbigniew Goliński zaproponował mu opracowanie autografu i opublikowanie go w Polsce. Do tego jednak nie doszło, co dr Triller usprawiedliwiał w liście: „Ja sam nie miałem w Bonn potrzebnych pomocy, aby podjąć się dokładnych studiów nad tekstem".

Wobec tego dr Triller zdecydował się przekazać rękopis Krasickiego na własność Diecezji Warmińskiej przez wzgląd na dawne swoje i swojej żony powiązanie z Braniewem i Fromborkiem. W liście do mnie pisał: „Moim życzeniem było i jest, aby ten autograf dostał się w Wasze ręce i do Archiwum Diecezjalnego". Postanowił rękopis dostarczyć osobiście, bo jak zaznaczył w liście: „nie chciałem narazić ten cenny przedmiot na niebezpieczeństwo pocztowe". Gdy w roku 1970 przyjechał do Polski, przywiózł ze sobą tenże rękopis i przekazał go do Archiwum Diecezji w Olsztynie. W ten sposób archiwum to wzbogaciło się o nowy, wartościowy autograf księcia poetów polskich.

Autograf składa się z 8 kart *in folio*, o wymiarach 36×21,2 cm. Papier czerpany posiada znaki wodne papierni z Wadągu pod Olsztynem. Karty są zeszyte nitką i w lewym górnym rogu spięte spinaczem. Pierwsze karty są luźne, następne 4 karty powstały ze złamania dwóch arkuszy. Karta pierwsza jest bardziej pożółkła, niż inne i zniszczona zwłaszcza na brzegach oraz pozawijana na rogach. Następne karty są w lepszym stanie, ale na brzegach i rogach są również przyniszczone.

Atrament autografu jest ciemnobrązowy. Pismo jest wyraźne i czytelne, tylko na pierwszej stronie jest wypłowiałe i na zgięciu w środku zatarte. W tekście jest kilka skreśleń i poprawek. Ostatnie dwie karty są

[5] List jest w posiadaniu autora tego opracowania.

[6] Por. Staatliche Akademie zu Braunsberg. Personal-und Vorlesungen-Verzeichnis. Gumbinen 1940—1945.

zapisane tekstem łacińskim, nie związanym z opowieścią o narożnej kamienicy i nie ręką Krasickiego. Autograf nie posiada żadnej sygnatury, ani notatek proweniencyjnych.

Odnalezienie autografu pozwala na ustalenie autentycznego tekstu opowieści. Dotychczas jedynym przekazem pierwszej redakcji był pierwodruk z roku 1794. Który więc tekst należy uznać za autentyczny? Autograf napisany własnoręcznie przez autora nie może budzić wątpliwości co do autentyczności [7]. Pierwodruk został wydany za życia autora, przeto powinno się go uważać również za tekst autentyczny. W takim razie mielibyśmy dwa teksty opowieści w pierwszej redakcji autentyczne, jeden w rękopisie, drugi w pierwodruku. Ponieważ między nimi jest dość znaczna różnica, który więc tekst ma być obowiązujący? Wydaje się jednak, że tekst pierwodruku, którego wydanie, jak się powszechnie przyjmuje, nie było kontrolowane przez Krasickiego, może nasuwać wątpliwości co do autentyczności. Zresztą niech rozstrzygają tę kwestię kompetentni specjaliści.

Jak już wspomniano, różnice między obydwoma tekstami są liczne, a niekiedy dosyć ważkie. Pierwszą zmianą, jaką od razu się zauważa, jest inne sformułowanie tytułu dzieła, który w autografie brzmi: *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach*. Natomiast wydawca pierwodruku poprzestawiał przymiotniki i zatytułował: *Powieść prawdziwa o narożnej kamienicy w Kukurowcach*.

Drugą ważną zmianą, która też na pierwszy rzut oka uderza, jest pominięcie w pierwodruku tytułów poszczególnych rozdziałów opowieści. Przed każdym rozdziałem Krasicki zamieścił obszerny tytuł, który był streszczeniem i ułatwiał jego zrozumienie [8]. Tytuł bowiem był nieraz łącznikiem rozdziału poprzedniego i ułatwiał zrozumienie zwłaszcza pierwszego zdania rozdziału następnego. Odnosi się to szczególnie do rozdziału piętnastego, którego odczytanie bez tytułu wprowadzającego nastręczałoby trudności. Dlatego opuszczenie tytułów w pierwodruku było na pewno niefortunne, ze szkodą dla całości utworu.

Inne zmiany wprowadzone do druku w roku 1794, choć liczne, nie są istotne i nie dotyczą ogólnej treści opowieści, ale niewątpliwie zniekształcają język i styl Krasickiego. Nie bez wpływu na jego styl były duże zmiany składniowe, co można zauważyć już w pierwszym rozdziale. W autografie czytamy:

> Naówczas w Kukorowcach, tak jak i gdzie indziej, nie umiano ani czytać, ani pisać, żyli więc owi pierwsi obywatele po prostu dla siebie tylko, a bynajmniej o to nie dbali, co potem ludzie o nich mówić będą.

Pierwodruk zmienił to zdanie następująco:

> Naówczas w Kukurowcach nie umiano tak jak i gdzie indziej ani czytać, ani pisać. Tak więc owi pierwsi obywatele po prostu żyli dla siebie tylko, a bynajmniej o to nie dbali, co potem o nich ludzie mówić będą.

---

[7] Z. Goliński: Edytorstwo — Tekstologia. Wrocław 1969 s. 67. K. Górski: Sztuka edytorska — zarys teorii. Warszawa 1956 s. 87.

[8] Druga redakcja opowieści drukowana w *Co Tydzień* zawiera także tytuły rozdziałów.

W rozdziale czwartym odnajdujemy podobną sytuację. Autograf:

> Różne się potem rzeczy przytrafiały w tym źle rządnym domu; gospodarze go dzierżeli po częściach, tak jak każdemu się z nich podobało; jedni byli rozrzutni i tracili jak mogli, drudzy niegospodarni i rzecz szła źle.

W pierwodruku mamy tu trzy oddzielne zdania:

> Różne się po temu rzeczy przytrafiały. W tym źle rządnym domu gospodarze go dzierżeli po częściach, tak jak każdemu się z nich podobało. Jedni byli rozrzutni i tracili jak mogli; drudzy niegospodarni i rzecz szła źle.

Z porównania wynika, że pierwodruk niepotrzebnie słowa *w tym źle rządnym domu* oddzielił od zdania pierwszego i przyłączył do drugiego; również zbędne jest użycie średnika w zdaniu trzecim.

Mamy również do czynienia i ze zjawiskami postępowania odwrotnego, kiedy wydawca pierwodruku łączył w jedno dwa zdania rękopisu. W rozdziale siódmym rękopisu czytamy:

> Bardziej lubił mieszkać w domu swoim, niż w kamienicy, co tamtejszą czeladź urażało. Miał jednak staranie o domu żoninym i co jeszcze brakło do zupełności i murów i dachów, on to dokończył, zgoła nie można było na niego narzekać.

Zdania te w pierwodruku brzmią:

> Bardziej lubił mieszkać w swoim domu, niż w kamienicy, co tamtejszą czeladź urażało, miał jednak o domu żoninym staranie i co jeszcze brakło do zupełności i murów i dachów, on to dokończył.

Oprócz zmian w układzie zdań, często spotykamy przestawienia poszczególnych wyrazów, jak:

	autograf	pierwodruk
w. 24—5	z początku mówili	mówili z początku
w. 62	są żałosne dumy	żałosne są dumy
w. 119	z boku i z tyłu	z tyłu i z boku
w. 259	z jednej do drugiej kamienicy	z jednej kamienicy do drugiej
w. 270	przybrał sobie był	był sobie przybrał
w. 309	a w izbach, gdzie czeladź mieszkała, taki nieporządek	gdzie czeladź mieszkała, taki był w izbach nieporządek

Inną różnicę między autografem a pierwodrukiem stanowi zamiana zwłaszcza przyimków i spójników na inne podobne, jak:

	autograf	pierwodruk
w. 32	na koniec	nareszcie
w. 44	potem	dalej
w. 104	za jego czasów	za niego
w. 124	więc	tedy
w. 143	prawie	właśnie
w. 336	jakoż	jako
w. 337	dość	dosyć
w. 389	powtóre	powtórnie
w. 396	spośród siebie	spomiędzy siebie
w. 409	ledwo	ledwie

Bardzo licznie zdarzają się odmiany formy lub przypadku poszczególnych wyrazów. I tak mamy:

autograf	pierwodruk
w. 22 w następujących czasiech	w następujących czasach
w. 29 do Kukorowiec	do Kukorowic
w. 36 ją	jej
w. 44 szałasze	szałase
w. 53 nicht	nikt
w. 55 natychczas	natenczas
w. 65 opamiętał się	upamiętał się
w. 89 dzielili [...] domem	dzieliły [...] domami
w. 91 wydarto	wydarli
w. 105 szczupaków	szczupaki
w. 125 na schyłku	na uchyłku
w. 126 zapobieżeć	zapobiec
w. 128 cieśle [...] obaczyli	cieśli [...] zobaczyli
w. 134 zmocnić	wzmocnić
w. 140 z kamieniów	z kamieni
w. 144 piątry	piętro
w. 174 chybiono	chybiano
w. 176 cieczywszy się	ucieszywszy się
w. 183 odumarł	obumarł
w. 205 bardzo	bardziej
w. 215 trafił	natrafił
w. 221 zrucili	zrzucili
w. 242 zaczynały	zaczęły
w. 245 obudwu	obydwóch
w. 254 siedzić	siedzieć
w. 262 w oddzielonym	w oddzielnym
w. 287 wybierali	wybrali
w. 289 rozrutny	rozrzutny
w. 293 utrzymać	utrzymywać
w. 295 poczeła	zaczęła
w. 298 stracił	utracił
w. 331 drą	wdzierają
w. 403 rajca	radzca
w. 404 poszedłszy	poszli

W kilku miejscach wydawca pierwodruku zamienił pewne słowa na inne o odmiennym znaczeniu, jak:

autograf	pierwodruk
w. 27 przebiegły	biegły
w. 112 nabroił	narobił
w. 121 kiermasz	jarmark
w. 131 porysowały się	zrujnowały się
w. 134 mury wesprzeć	inni wesprzeć
w. 136 zmocnić	opatrzyć
w. 143 dom stary	dom cały
w. 184 spokojnie się trzymał	spokojnie ją trzymał

Ponadto, niemałą listę zmian tworzą wyrazy znajdujące się w autografie, a opuszczone w pierwodruku. Słowa te zaznaczamy drukiem rozstrzelonym:

w. 35 zawdy t a k zwać się będzie
w. 51 kupił l u b z a m i e n i a ł ten dom
w. 64 a j e g o potomstwo
w. 111 o którym w y ż e j mówiło się
w. 121 zmówili się na niego p o c i c h u
w. 124 skoro więc p o ś m i e r c i o j c a
w. 127 był w t e n c z a s młody
w. 129 osądzili o n i
w. 145 gospodarz t a k i, o jakich trudno
w. 146 dobrze szły rzeczy w K u k o r o w c a c h
w. 155 wszystko p r ę d k o skączyć
w. 159 a rządy i k a m i e n i c y i gospodarstwa
w. 161 więcej n i e r ó w n i e, niż były
w. 165 a l e tak on
w. 192 i b a r d z o mu było trudno
w. 230 swarzyli się w i ę c między sobą
w. 242 zaczynały się j u ż rysować
w. 250 przyzwyczajony z d a w n a
w. 255 że więcej się j e s z c z e
w. 272 prawie i m rozkazywać
w. 290 ani gospodarz, a n i h a n d l a r z
w. 296 ledwo się czasem w i z b i e
w. 327 kamienica n a r o ż n a miała
w. 341 od przeszłych s w o i c h współtowarzyszów
w. 347 kiedy n a ś m i e r ć wójt chorował
w. 373 na kilka pięter b y ł a obszerna
w. 382 z i n n y m i się powiodło
w. 407 szpichlerz i c o w n i m b y ł o

W końcu zmiana najważniejsza, która prowadzi do brzemiennych wniosków. W autografie rozdział szesnasty jest znacznie krótszy i kończy się na słowach: *a wójt gospodarz ledwo się przy średnim piętrze został.* Kończy się więc opowieść na pierwszym rozbiorze Polski.

Tymczasem w pierwodruku rozdział ten jest co najmniej dwukrotnie dłuższy i opisuje wydarzenia do insurekcji Kościuszkowskiej włącznie. Ostatnie zdania są apelem do walki o wolność. Tego wspaniałego zakończenia opowieści, na które dotychczas specjalnie zwracano uwagę w opracowaniach i monografiach, brak jest w autografie, co skłania do wysunięcia następujących wniosków:

1. Opowieść musiał Krasicki napisać znacznie wcześniej, niż ukazał się pierwodruk. Utrzymująca się do naszych czasów opinia, że Krasicki napisał ją na wiadomość o insurekcji Kościuszkowskiej, zapewne jest mylna. Ponieważ autograf kończy się na pierwszym rozbiorze Polski, należy przypuszczać, że został napisany wnet po tym fakcie, niewątpliwie przed rokiem 1780.

2. Zakończenie rozdziału szesnastego, jakie zamieszcza pierwodruk, być może, nie jest ręki Krasickiego. Pomijając nawet jego brak w autografie, trzeba stwierdzić, że zakończenie to różni się od całego utworu

ostrością tonu i osobistym zaangażowaniem się autora w bieżące sprawy polityczne. Oprócz tego zwraca uwagę odstęp, z jakim zakończenie to zostało wyodrębnione w pierwodruku, tak jakby ono było dodane czy dopisane przez kogoś innego. Odstęp ten byłby nieuzasadniony, gdyby końcowa część ostatniego rozdziału pochodziła od samego Krasickiego. Dla udokumentowania prawdziwości tego wniosku potrzebna będzie wypowiedź stylistów, którzy by przebadali cały materiał językowy opowieści i przeprowadzili analizę stylu całości.

3. Jeśli się przyjmie, że końcowa część rozdziału szesnastego nie pochodzi od Krasickiego, wówczas wszystkie wnioski o postawie Krasickiego, opierane wyłącznie na odczytaniu końcowej wersji ostatniego rozdziału opowieści w pierwodruku, trzeba będzie uznać za chybione [9].

Po słowie wstępnym zamieszcza się tekst autografu. Przy jego przedrukowywaniu starano się kierować następującymi wytycznymi:

1. Tekst każdego rozdziału podaje się jednym ciągiem, tak jak jest napisany w oryginale.
2. Oddanie tekstu dokonuje się za pomocą pisowni obecnie używanej czyli stosuje się modernizację ortografii.
3. Litery wielkie modernizuje się według obowiązujących dzisiaj przepisów.
4. Zachowuje się oboczność *e* i *ę* zgodnie z autografem.
5. Pozostawia się bez modernizacji wahania spółgłoskowe i formy poszczególnych wyrazów.
6. Uzupełnia się braki w zakresie znaków diakrytycznych.
7. Zachowuje się interpunkcję, a jedynie modernizuje się przestankowanie za pomcoą przecinków.

Na końcu zestawia się odmiany tekstu autografu z pierwodrukiem z roku 1794, bo autograf i pierwodruk dotyczą tej samej pierwszej redakcji opowieści. Natomiast nie uwzględnia się wariantów tekstowych drugiej redakcji, drukowanej w *Co Tydzień*. Różnica między obydwiema redakcjami jest tak wielka, że w odmianach trzeba by przedrukować niemal cały tekst drugiej redakcji.

W czasie niniejszego opracowania autor nieraz zwracał się o informacje do doc. Zbigniewa Golińskiego, który zawsze chętnie służył cennymi radami. Na tym miejscu składam mu wyrazy serdecznego podziękowania.

[9] Por. między innymi R. Wołoszyński: Postawa ideowa Ignacego Krasickiego po roku 1780. Wrocław 1953 s. 99—101.

PRAWDZIWA POWIEŚĆ O KAMIENICY NAROŻNEJ W KUKOROWCACH

Rozdział pierwszy

Jako, kiedy i od kogo kamienica narożna w mieście Kukorowcach postawiona była.

Dawne to już bardzo czasy, jak postawiona była kamienica narożna w Kukorowcach. Rozmaite przypadki, ba i ogniе to sprawiły, iż w aktach miejskich, które się pozostały, niczego się o tym dowiedzieć nie można; co więc z powieści ludzkiej mogło się powziąść, tu się kładzie. Zrazu, jak można sądzić, musiała to być lepianka, a ten pierwszy, kto ją postawił, musiał być przychodzień, skąd? kiedy przyszedł? i kto on był? różnie różni o tym powiadają, ale się trudno rzetelnej prawdy dowiedzieć; to najpewniejsza, iż te czyli lepianke czy tylko może szalasz, na pustym gruncie musiał ktoś postawić, bo się takie rzeczy same nie stawiają [a]. Naówczas w Kukorowcach, tak jak i gdzie indziej, nie umiano ani czytać, ani pisać, żyli więc owi pierwsi obywatele po prostu dla siebie tylko, a bynajmniej o to nie dbali, co potem ludzie o nich mówić będą. W następujących czasiech różnie o nich mówiono, jak to zazwyczaj bywa. Sąsiady uwłoczyli im, jak mogli, oni zaś, a raczej ich następce chcąc uszlachcić swoje gniazdo, z początku mówili, a dalej, jak się nauczyli czytać i pisać, podali i pismem to do wiadomości, iż pierwszy osadnik i budownik był człowiek zacny, możny i przebiegły. Według owej powieści był pierwej wójtem gdzie indziej, nim do Kukorowiec przywędrował; dalej powiadali, iż przyprowadził z sobą niemało czeladzi, a gdy mu

[a] Cały ten wiersz jest zatarty na zgięciu pierwszej karty autografu, a tekst tego wiersza jest podany według pierwodruku z r. 1794.

insze wędrowniki oprzeć chcieli, on przemysłem i mocą tyle dokazał, iż musieli mu na koniec ustąpić najlepszego placu na rogu i odtąd kamienica zaczeła się zwać narożną, dotąd się tak zowie i podobno zawdy tak zwać będzie, póki się albo sama nie wywróci, albo ją nie rozbiorą.

Rozdział drugi.

Jako kamienica narożna pod różnymi panami była.

Jak o pierwszym osadźcy i budowniku, tak i o jego następcach dokładnej wiadomości nie masz, a bajek aż nadto. To tylko o domie niektórzy powiadają, iż z początku był z chróstu i gliny, jak to zwyczajnie szałasze, potem z drzewa, jako to dworki na przedmieściach, a gdy się panowie nieco wzmogli, zrobili kamienice, ale jak fundamenta, tak i ściany były z kamieni na glinie osadzonych, bo jeszcze naówczas i cegieł i wapna nie znano. Ten dom miał mieszkańców, miał panów, ale te pany, czy były syny i wnuki pierwszego budownika, czyli kto od tych następców kupił lub zamieniał ten dom, czyli jak to się czasem na świecie dzieje, gwałtem go od nich wzięto, o tym nicht nie wie i chyba się tylko z powieści domyślić może, bo jako się już wyżej powiedziało, nie umiano natychczas ani czytać, ani pisać.

Rozdział trzeci.

Jako nowy rodzaj panów wszedł w dzierżenie kamienicy i jako z nich jeden wójtem został.

Powszechna to jest wieść, iż ostatni potomek owego, co kamienice założył, za grzechy swoje straszliwą śmiercią zginął, o czym dotąd bardzo są żałosne dumy. Po śmierci nieboszczykowskiej ów dom dostał się zagrodnikowi z przedmieścia , a jego potomstwo długo się

trzymało w jego dzierżeniu. Jeden z nich opamiętał się z swoich błędów i tak dobrze, iż fundował plebanią w Kukorowcach, kościół wystawił, plebana osadził, dobrze opatrzył i w meszne i w wytyczne ku większej chwale Bożej. Syn jego był to (: jak mówią:) z owych, co to zbierają tam, gdzie nie zasieli, jakoż miał i czym i za co dom i wzmocnić i rozprzestrzenić, powiadają więc, iż tak kamienice rozpostarł, że na cztery ulice wychodziła, na których on miał jakoweś znaki postawić na pamiątke tego, iż dom narożni zrobił czworograniastym. Nie widać teraz tych znaków, bo też może ich i nie postawił, a może też i dom nie był tak bardzo szeroki, jak o nim powiadają. Powiadają też i to, iż burmistrz pewien z pobliższego miasta przyjechawszy na kiermasz do Kukorowiec, zrobił go wójtem, ale co miał za prawo burmistrz z inszego miasta robić wójta w Kukorowcach? To więc tylko pewna, iż wójtem był, a dlatego, iż miał to, co wójtów robi: rozum, przemoc i dostatek.

Rozdział czwarty.

Jako insi panowie nastawali i coraz się gorzej koło kamienicy działo.

Jakim sposobem potoczne place owego czworograniastego domu utraciły się, byłoby o tym wiele mówić, już tu akta miejskie zaczynają coś namieniać, iż się dzieci po rodzicach dzielili i placami i domem, a że się swarzyli między sobą, jedni utracili na swarach, a drugim mniejsze kawałki gwałtem wydarto, jak to się zwykło nadarzać i po innych miastach, a zwłaszcza gdy są dawnego założenia. Różne się potem rzeczy przytrafiały w tym źle rządnym domu; gospodarze go dzierżeli po częściach, tak jak każdemu się z nich podobało; jedni byli rozrzutni i tracili jak mogli, drudzy niegospodarni i rzecz szła źle. Jeden z nich był tak zuchwały, iż nic nie robił, tylko bił, nawet się i księdzu plebanowi dostało, drugi był tak skromny, iż nic nie robił, tylko uciekał, a i swoi i cudzi raz wraz pustoszyli kamienice; jak na nieszczęście długo trwał, a z nim bieda, to się

tylko [b] nieźle zdarzyło, iż za jego czasów
zaczęto szczupaki solić w Kukorowcach.

Rozdział piąty.

Jak była zrucona stara kamienica i jak nową stawiać zaczęto.

Nim będziemy mówić o kamienicy, trzeba jeszcze coś wspomnieć o jej gospodarzach i panach. Ten śmiałek, o którym wyżej mówiło się, tyle złego nabroił, iż na koniec musiał uciec. Po nim przez dość długi czas następcy nie byli, a raczej nie chcieli się zwać wójtami. Na koniec jeden i rządny i uważny, bez opowiedzenia się żadnego, tak jak należało, wójtem się ogłosił, pieczątke nową wójtowską kazał sporządzić i zabierał się do tego, aby w domu, tak jak przedtem jeden tylko był gospodarz, ale ci, którzy i z boku i z tyłu porobili byli sobie siedliska, mieszkania i kramy, zmówili się na niego po cichu i zdradą zabili go podczas kiermaszu w własnym jego domu. Po jego śmierci różni byli następcy, na koniec zdarzył się gospodarz roztropny i starowny. Skoro więc po śmierci ojca kamienice objął, postrzegł, iż szła ku schyłku, a więc zaczął myśleć, jak złemu zapobieżeć. Nie zasadzając się na swoim zdaniu (: ile że był wtenczas młody:), sprowadził architektów, mularzów i cieśle, aby obaczyli, czego domowi brakuje. Osądzili oni po należytym przejrzeniu, iż stare fundamenta i mury z kamienia na glinie osadzone porysowały się znacznie, iż na dachu krokwie były zbutwiałe, zgoła iż dom był w złym stanie. Radzili więc jedni, żeby fundamenta zmocnić, mury wesprzeć, drudzy żeby tylko nowy dach dać, trzeci żeby i dach zostawić, ale go zmocnić, byli i tacy, a ci byli czeladnicy, żeby rzecz zostawić tak, jak była, a ściany tylko pooblebiać i pobielić; on to wszystko wziąwszy na uwage, postanowił stare graty zrzucić

[b] W tym miejscu są skreślone wyrazy *za jego czasów*, które drugi raz zostały napisane na końcu tego wiersza.

zupełnie, a nowy dom wystawić, nie z kamieniów i gliny, jak był przedtem, ale z ciegieł i wapna. Jakoż rozwalił dom stary i założył gruntowne [c] fundamenta i już się prawie gmach pod drugie piątry wznosił, gdy go śmierć zaszła. Był to gospodarz taki, o jakich trudno, za jego wójtostwa dobrze szły rzeczy w Kukorowcach, pasieke zyskał i z miodu był wielki zarobek.

Rozdział szósty.

Jako szła dalsza budowla kamienicy i co się pod owe czasy działo.

Powiedzieliśmy wyżej, iż pod drugie piątro kamienica była wyniesiona, następca budownika był jego potomek [d], ale nie z Kukorowiec. Że zastał [e] dostatkiem i cegły i wapna, a co większa i pieniędzy, mogłoby się było wszystko prędko skączyć, ale inaczej się stało. Ów następca [f], jak był skądinąd, tak też mieszkał gdzie indziej, a rządy i kamienicy i gospodarstwa spuścił na czeladź. Ta z niebytności pańskiej umiała korzystać, a usługi swoje więcej nierównie, niż były w istocie, przekładając panu, to na nim wymogli, iż co przedtem [g] każdy musiał sobie mieszkania szukać, on im izby niektóre domu wyznaczył. Zrazu wytrącano to im z zasług, potem dawano im izby darmo, ale tak on, jako i następcy dawali to do woli swojej, potem poszło aż do życia, a gdy się to wdrożyło, co było przedtem łaską, stało się potem obowiązkiem. Że zaś szczodrobliwość panów coraz się pomnażała, do tego przyszło, iż wiele było w domu dożywotnich mieszkańców, a nic, albo co płacących za najem. Gdy się to działo, zaczęta kamienica wznosiła się, ale bardzo pomału. Stanęło na koniec

---

[c] Dwa wyrazy w tym wierszu zostały przerobione przez Krasickiego: *rozwalono* na *rozwalił* i *założono* na *założył*. Atrament przeróbek jest ciemniejszy.

[d] Zamiast słowa *potomek* pierwotnie było słowo *zięć*, które zostało przekreślone.

[e] Pierwotnie zdanie to zaczynało się: *Że był teść zostawił* [...]. Trzy ostatnie wyrazy Krasicki przekreślił i napisał nad nimi jeden wyraz: *zastał*.

[f] Zamiast słowa *następca* pierwotnie było słowo *zięć*, przekreślone przez autora.

[g] Słowa *iż co przedtem* zostały dwa razy napisane i za drugim razem są skreślone.

drugie piątro i dach, ale znać było, że nie szły rzeczy dawnym trybem, nawet chybiono miary według pierwszego abrysu położonej, a wtem ten pan niedługo się cieszywszy zyskanym dziedzictwem, umarł tam, gdzie zawdy mieszkał.

Rozdział siódmy.

Jako czeladź pańską córke wydała za mąż, a jako jej małżonek dom swój do kamienicy narożnej przyłączył.

Zostawił dziedziczke kamienicy ów pan z inszego miasta. Skoro jej odumarł, natychmiast czeladź wzieła panią swoją w opieke, a dom i gospodarstwo w rząd. Trwało to czas niejaki, póki panna lat dojrzałych nie doszła, a gdy to przyszło, dali ją w małżeństwo sąsiadowi, który w podle niej mieszkał. Miał on dom drewniany tylko i nie bardzo wyniosły, ale mocno zabudowany, a tak prawie obszerny, jak kamienica narożna. Obchodziło to sąsiady drugie, że jeden miał dwa domy i mieli za to złe czeladzi, iż to [h] uczynili, ale gdy się rzecz stała, trudno było co mówić. Nowy pan miał też także swoją czeladź i bardzo mu było trudno pogodzić je z żoniną czeladzią, czynił, co mógł, ale jego starania do skutku nie przyszły; był też (: prawde rzekłszy:) nadto powolny i co mu kto tylko powiedział, to on każdemu wierzył, stąd plotki i w domu niepokój, a czeladź coraz bardziej góre brała. Bardziej lubił mieszkać w domu swoim, niż w kamienicy, co tamtejszą czeladź urażało. Miał jednak staranie o domu żoninym i co jeszcze brakło do zupełności i murów i dachów, on to dokończył, zgoła nie można było na niego narzekać. Szkołe też, którą był w parafii dawniej jeden z gospodarzów założył, on wzmógł, dobrze opatrzył i bakałarzów sprowadził uczonych, że potem bardzo w nauki kwitnąć poczeła i wydawała z siebie ludzi wielce zdatnych.

[h] Pierwotnie było słowo *tak*, przerobione potem na *to*.

Rozdział ósmy.

Jako owego gospodarza dwóch domów następcy zakrzątali się ku coraz większemu polepszeniu kamienicy.

Syn pierwszy tego, co miał dwa domy, gdzie indziej zyskał trzeci i na roztargnionym gospodarstwie niedługo trwał, brat jego w Kukorowcach po nim siedział dość długo, lubo nie był nadto starowny, przecie wiodło mu się, bo na dobre czasy trafił. Za jego wójtostwa zaczął się handel śledzi w Kukorowcach, do czego się on przyłożył; następcy jego równie jak on starowni, a coraz bieglejsi w kunsztach, tak kamienice i wewnątrz i zewnątrz wykształcili, iż stała się nie tylko gruntowną, ale i ozdobną. Ów dom drewniany, który był podle, zrucili, a natychmiast wymurowali przystojnie i uczynili ze wszech miar podobnym kamienicy narożnej, tak iż aż miło było na to patrzeć.

Rozdział dziewiąty.

Jako ostatni potomek dwa domy złączył i czeladź pogodził.

Już to się wyżej powiedziało, jak dwoista czeladź pod jednym panem zgodzić się nigdy nie mogła. Swarzyli się więc między sobą ustawicznie. Jedni powiadali, że są dawniejsi, drudzy, że są tak dobrzy, jak i tamci. Zgoła każdy chwalił się, jak mógł, lubo w rzeczy samej i jedna i druga czeladź równe miała zaszczyty, a gdyby się byli nie obzierali na fraszki i przepych niepotrzebny, na niczym by im nie było brakło. Po wielu więc sprzeczkach i hałasach do tego przyszło, iż ostatni dziedzic i posiadacz dwóch kamienic, zakłócony niesforną czeladzią, nie miał ani czasu, ani sposobności utrzymywać dom w dobrym stanie. Myśląc jednak jakim by sposobem dzieło i prace ojców swoich utrzymać, a widząc, że w gmachach gdzie niegdzie ściany zaczynały się już rysować, postrzegł, iż

rynna między dwoma domami, na którą się wody
z obydwóch dachów zlewały, nie dostarczała takiemu
spadkowi; postanowił przeto na obudwu domach
dać jeden dach, ile że były sobie równe, a staraniem przodków tak jednego, jako i drugiego domu
facjata była jednakowa. Wiele było potrzeba do
tego starań i zachodów, żeby przywieść czeladź do roboty.
Każdy z nich, przyzwyczajony z dawna do swojego domu,
nie chciał takowego połączenia. Ci, co mieli izby darmo,
bali się, iżby takowa odmiana nie wyrugowała ich,
zgoła musiał upewnić i wszystkich społem i każdego z osobna, iż gdzie kto [i] raz siadł, tam siedzić
będzie i że więcej się jeszcze drugich pomieści, dopiero wtenczas z zezwoleniem czeladzi na dwóch
kamienicach stanął dach jeden. Pomału potem
przyszło i do tego, iż dała się nakłonić czeladź
na to, aby z jednej do drugiej kamienicy drzwi
powybijać i tak złączyły się i domy i czeladź,
zawdy jednak zachowując to, czego kto używał
w oddzielonym domu i dawne nazwisko wzięte
od miejsca, gdzie mieszkali.

Rozdział dziesiąty.

Jako ostatni dziedzic umarł i komu się dostała kamienica narożna.

Wkrótce po złączeniu i wybiciu drzwi
umarł ostatni dziedzic, a czeladź siostre jego wydała za przychodnia. Dobry to był gospodarz,
a zwłaszcza że przybrał sobie był szafarza roztropnego i czułego; czeladź, lubo była przyzwyczajona
panom przeszłym prawie jej [j] rozkazywać, pod nim była
skromniejsza, bo się jej niekiedy żwawo oparł. Placu
od północy, co przedtem do kamienicy należał, znaczną
część odzyskał. Niedługo był na gospodarstwie i po
jego śmierci dopiero poznała czeladź, jakiego pana
straciła. Za czasów jego dobrze szedł handel, nawet soboli dość łatwo można było dostać.

[i] Nad wyrazem *kto* niepotrzebnie jest nadpisane, użyte przedtem słowo *gdzie*.
[j] Możliwe, iż w autografie użyto omyłkowo słowa *jej*, zamiast *im*.

Rozdział jedenasty.[k]

Jako po śmierci przychodnia wójta drudzy dwaj przywędrowali.

Pierwszy z tych wędrowników za pozwoleniem czeladzi osiadł w domu, ale niedługo bawiąc, uciekł[1] i nie bardzo go ścigano. Po nim z daleka przywędrował krewny ostatniego dziedzica i osiadł dom, ale z zezwoleniem czeladzi, którzy lubo sami zyskali dziedzictwo kamienicy, przecież wybierali gospodarza, a w tym wyborze mieli zawdy wzgląd na potomki dawnych dziedziców. Pan ten ani był rozrutny, ani skąpy, ani gospodarz, ani handlarz, przecież trzymał dom i niby rządził czeladzią, częściej jednak czeladź nim, od tego czasu osobliwie, kiedy go ledwo z domu nie wypędzili. Mało się on znał na tym, jak to budynki utrzymywać należy, stąd też poszło, iż dachy nie były podrzucane w czasie, rynny źle opatrzone, a zatem woda poczeła zaciekać tak dalece, iż podczas deszczów ledwo się czasem w izbie osiedzieć mógł. Miał przedtem własne dziedzictwo, ale go utracił, chciał odzyskać, ale go czeladź tamtejsza nie dopuściła, on też nie był bardzo czuły, a tak bardzo długo w kamienicy przemieszkawszy, na koniec umarł i pochowali go w parafii.

Rozdział dwunasty.

Jako dwaj bracia jeden po drugim byli panami kamienicy narożnej.

Po owym nieboszczyku czeladź oddała rządy kamienicy synowi jego starszemu. Ten choć niedozorny, dość był szczęśliwy w gospodarstwie, ale o kamienice nie bardzo dbał, psowała się więc coraz bardziej, pustek było dosyć, a w izbach, gdzie czeladź mieszkała, taki nieporządek, jakiego większego i znaleźć trudno. Na-

[k] Zamiast *jedenasty* Krasicki mylnie napisał *dziesiąty*. Mamy więc w autografie dwa rozdziały dziesiąte i z tego powodu błędna jest numeracja następnych rozdziałów do końca autografu.

[1] Krasicki popełnia błąd historyczny, wymieniając króla Henryka Walezego po Stefanie Batorym.

stał po nim brat młodszy i zaczął się jako tako krzątać, ale już było poniewczasie i czeladzi rady nie mógł dać, ani się od napaści sąsiadów obegnać. Skoro się jedno złe skończyło, drugie zaczeło, przyszło na koniec do tego, iż wypędzonym był z domu. Wrócił się przecież, ale i dom i czeladź i gospodarstwo w gorszym jeszcze nieporządku, niż zostawił, znalazł, a co gorsza, znaczną część domu stracił. Właśnie się jakoś w złą chwile urodził ten pan, na niczym mu się nie szczęściło; nawet do tego przyszło, iż go zagrodnicy z przedmieścia ledwo nie wypędzili, aż im się odkupić musiał. Zmierził sobie na koniec kamienice i poszedł w świat.

Rozdział trzynasty.

Jako jeden z czeladzi został panem kamienicy narożnej.

Dotąd kamienica narożna miała albo panów własnych dziedzicznych, albo powinowatych dawnych dziedziców, albo przychodniów. Jak poszedł ostatni w świat, zgromadziła się czeladź, a widząc, że się przychodnie zewsząd do kamienicy drą, puścili się na tandete [m] między siebie i wygrał ją jeden z czeladzi. Zadziwiło to sąsiady niepomału, i nawet inną czeladź, zwłaszcza iż się nie spodziewali po tym, który wygrał, iżby kamienice dźwignął i gospodarstwu wydołał. Jakoż stało się to, czego się obawiano, już dość uszczuplona kamienica za niego jeszcze się bardziej uszczupliła, rysowała się zewsząd, przez dachy deszcz lał, a co gorsza, dlatego że był niegdyś czeladnikiem, wzgardzony był od przeszłych swoich współtowarzyszów i gdyby się był nie domyślił wcześnie umrzeć, kto wie, czyby się był w kamienicy osiedział.

[m] W miejscu słowa *tandete* pierwotnie było *loterią*, co zostało przekreślone.

Rozdział czternasty.

Jako po śmierci pierwszego drugi znowu czeladnik zyskał kamienice narożną.

Właśnie kiedy na śmierć wójt chorował, czeladź poszła była za miasto na kiermasz, tam, jak to się nieraz trafia, skądinąd mnoga czeladź przyszła, a była burzliwa, wójt ich był dumny i dawniej gwałtem wziął był szpichlerz należący do kamienicy, a co gorsza i drzwi żelazne z tyłu od kamienicy, które były do szpichlerza. Zmawiali się oni na nowe gwałty, wtem pierwszy z czeladzi dodał serca współbraci i gdy na koniec przyszło od słów do rzeczy, tak mu się powiodło, iż onych śmiałków zgromił i do ucieczki przymusił. Gdy się wracał, dano mu znać, iż umarł gospodarz, przyszli więc do kamienicy i lubo czeladź pozostała chciała rzecz zwlekać, on wsparty swojemi kamienice odzierżał. Sprawny on był i dzielny, ale się tak, jak jego poprzednik ustawicznie z czeladzią wadzić musiał, aż na koniec z tego, jak [n] to mówią i zgryzł się.

Rozdział piętnasty.

Jako po śmierci wójta niegdy współczeladnika czeladź pobocznego gospodarza osadziła w kamienicy.

Poboczny ten gospodarz z inszej był parafii, porzucił ją dla kamienicy narożnej i dla wójtostwa, lubo w tamtej miał swój dom dziedziczny i choć on był z ciosowego kamienia, a kamienica narożna z cegły i nadpsuta, przecież że była na ki[l]ka piątr, była obszerna i miała kształtną facjate [o], skusiło go to. Skoro wszedł w dzierżenie, począł myśleć, jakby to odzyskać, co sąsiady zagarnęły, a niegdyś do kamienicy należało; drzwi żelazne

[n] Słowo *jak* było dwa razy napisane, z czego pierwsze zostało skreślone.
[o] Zamiast *facjata* pierwotnie było napisane *powierzchowność*, przekreślone przez autora.

od szpichlerza, a więc i szpichlerz odzyskał, a gdy chciał więcej jeszcze zrobić, nie udało mu się tak dalece, iż go jeden z sąsiadów wyparł z domu, czeladnika na jego miejscu osadził, gdy się jednak dalej temu burzliwemu sąsiadowi z innymi nie powiodło, czeladnika osadzonego na swoim miejscu z kamienicy wypędził i do śmierci spokojnie ją trzymał. Za jego czasów bardzo szedł dobrze szynk w Kukorowcach.

Rozdział szesnasty.

Jako syn gospodarza przeszłego po ojcu mimo czeladnika nastąpił i co się potem stało.

Czeladź powtóre chciała wybrać spomiędzy siebie owego czeladnika, który był już pierwej kamienice posiadał, ale sąsiedzi gwałtem utrzymali syna nieboszczykowskiego. Dość długo on w kamienicy siedział, szczęściem za jego czasów nie było ani deszczów wielkich, ani wiatrów, psuła się więc kamienica pomału, a dach stał jako tako. Umarł, a czeladź natychmiast wybrała spośród siebie gospodarza, osiadł więc w domu, a że się był dobrze wyuczył i mularstwa i ciesielki, chciał ile możności ściany, jeżeli nie szkarpami zmocnić, przynajmniej nimby do tego przyjść mogło, szpary pozalepiać i klamrami zbić, dach jeżeli nie nowy dać, przynajmniej połatać i wapnem zalać, żeby z góry nie ciekło. Ale jak na nieszczęście, jeden z sąsiadów był rajcą, drugi ławnikiem, a pani burmistrzowa wiele mogła. Zmówili się więc i poszedłszy na ratusz, gdy inni rajcy i ławnicy milczeli, podzielili się kamienicą, rajca wziął szpichlerz i co w nim było, burmistrzowa strych z magazynami, ławnik piwnice z szynkowną izbą, a wójt gospodarz ledwo się przy średnim piętrze został.

ODMIANY TEKSTU

Na pierwszym planie przed nawiasem powtarza się miejsce tekstu autografu, a po nawiasie odpowiadający poprzedniemu tekst pierwodruku z r. 1794. Liczby na początku oznaczają kolejność wierszy autografu, który jest przedrukowany w identycznym układzie.

1 Prawdziwa powieść] Powieść prawdziwa
2 o kamienicy narożnej] o narożnej kamienicy
3 Rozdział pierwszy.] Rozdział 1.
4—5 Jako, kiedy i od kogo kamienica narożna w mieście Kukorowcach postawiona była.] brak w pierwodruku
9 nie można; co] nie można. Co
12 a ten pierwszy, kto] a ten, kto
13 przychodzień, skąd?] przychodzień. Skąd
15 iż te czyli lepianke] iż tę czyli lepiankę
16 szalasz] szałasz
18 tak jak i gdzie indziej nie umiano] nie umiano tak, jak i gdzie indziej
19 ani pisać, żyli więc owi pierwsi obywatele po prostu] ani pisać. Tak więc owi pierwsi obywatele po prostu żyli
21 co potem ludzie o nich] co potem o nich ludzie
22 czasiech] czasach
23 sąsiady uwłoczyli im] sąsiady im uwłoczyli
26 pismem to do wiadomości, iż pierwszy osadnik] pismem do wiadomości, iż pierwszy osadźca
27 przebiegły] biegły
29 do Kukorowiec] do Kukorowic
powiadali] powiadał
31 oprzeć chcieli] oprzeć się chcieli
32 na koniec] nareszcie
33 na rogu i odtąd] na rogu, skąd
34 zaczeła się] zaczęła się
35 zawdy tak zwać] zawdy zwać
36 albo ją nie rozbiorą] albo jej nie rozbiorą
37 Rozdział drugi.] Rozdział II.
38—9 Jako kamienica narożna pod różnymi panami była.] brak
41 wiadomości nie masz] nie masz wiadomości
44 szałasze, potem z drzewa] szałase, dalej z drzewa
46 kamienice] kamienicę
49 ale te pany] ale pany
51 kupił lub zamieniał ten dom, czyli] kupił, czyli
53 nicht] nikt
54 bo jako się już wyżej] bo jako już wyżej się
55 natychczas] natenczas
57 Rozdział trzeci.] Rozdział III.
58—9 Jako nowy rodzaj panów wszedł w drzierżenie kamienicy i jako z nich jeden wójtem został.] brak
61 kamienice] kamienicę
62 bardzo są żałosne dumy] bardzo żałosne są dumy

64 a jego potomstwo] a potomstwo
65 opamiętał się] upamiętał się
67 kościół wystawił, plebana] kościół wystawił i plebana
69 (:jako mówią:)] (jak mówią)
70 nie zasieli, jakoż] nie zasieli. Jakoż
dom i wzmocnić] dom wzmocnić
71 rozprzestrzenić, powiadają więc, iż tak kamienice] rozprzestrzenić. Powiadają więc, iż tak kamienicę
73 na pamiątke] na pamiątkę
74 dom narożni zrobił czworogranistym.] dom narożny zrobił czworograniasty.
75 ich i nie postawił] ich nie postawił
79 do Kukorowiec] do Kukorowic
81 iż wójtem był] że wójtem był
iż miał] iż on miał
83 Rozdział czwarty.] Rozdział IV.
84—5 Jako insi panowie nastawali i coraz się gorzej koło kamienicy działo.] brak
86 potoczne] poboczne
87 byłoby o tym wiele mówić, już] wiele by było o tym mówić. Już
89 dzielili i placami i domem] dzieliły i placami i domami
91 wydarto] wydarli
93 potem] po temu
94 przytrafiały w tym źle rządnym domu; gospodarze] przytrafiały. W tym źle rządnym domu, gospodarze
96 podobało; jedni] podobało. Jedni
100 i księdzu plebanowi] księdzu plebanowi
100—1 był tak skromny, iż nic nie robił, tylko uciekał, a i swoi] był skromny i nic nie robił, tylko uciekał, a swoi
102 cudzi raz wraz pustoszyli kamienice, jak] cudzy raz wraz pustoszyli kamienicę. Jak
103 długo trwał] długo on trwał
104 za jego czasów] za niego
106 Rozdział piąty.] Rozdział V.
107—8 Jak była zrucona stara kamienica i jak nową stawiać zaczęto.] brak
111 wyżej mówiło się] się mówiło
112 nabroił, iż na koniec musiał uciec. Po nim] narobił, iż na koniec musiał uciec, po nim
113 dość długi czas] długi czas
114 zwać wójtami. Na koniec] zwać wójtami; na koniec
115 jak należało] jak się należało
116 pieczątke] pieczątkę
119 i z boku i z tyłu] z tyłu i boku
121 po cichu i zdradą zabili go podczas kiermaszu] zdradą zabili go podczas jarmarków
123 następcy, na koniec] następcy. Na koniec
124 Skoro więc po śmierci ojca kamienice] Skoro tedy kamienicę
125 ku schyłku] ku uchyłku
126 zapobieżeć] zapobiec

127 na swoim zdaniu (:ile że był wtenczas młody:)] na własnym zdaniu, ile że był młody
128 cieśle, aby obaczyli] cieśli, aby zobaczyli
129 Osądzili oni po] Osądzili po
131 porysowały się] zrujnowały się
134 zmocnić, mury wesprzeć] wzmocnić, inni wesprzeć
136 zmocnić, byli i tacy] opatrzyć. Byli tacy
138 pooblebiać i pobielić; on to wszystko] pooblepiać i pobielić. On wszystko
140 nie z kamieniów] nie z kamieni
141 z ciegieł] z cegieł
142 dom stary] dom cały
143 prawie] właśnie
144 piątry] piętro
145 gospodarz taki, o jakich trudno, za] gospodarz, o jakich trudno; za
146 szły rzeczy w Kukorowcach, pasieke] szły rzeczy. Pasiekę
148 Rozdział szósty.] Rozdział VI.
149—150 Jako szła dalsza budowla kamienicy i co się pod owe czasy działo.] brak
151 piątro] piętro
152 wyniesiona, następca.] wyniesiona. Następca
153 z Kukorowiec] z Kukorowic
155 wszystko prędko] wszystko
156 skączyć, ale inaczej się stało] skończyć, ale się inaczej stało
159 i kamienicy i gospodarstwa] i gospodarstwo
161 więcej nierównie, niż] więcej, niż
165 ale tak on, jako] tak on, jako
169 iż wiele było] iż było wielu
170 w domu dożywotnich mieszkańców, a nic, albo co płacących] dożywotnich mieszkańców, nic, albo mało co płacących
172 bardzo pomału. Stanęło na koniec] pomału bardzo. Na koniec stanęło
173 piątro] piętro
174 chybiono] chybiano
176 cieszywszy] ucieszywszy
177 zawdy] zawżdy
178 Rozdział siódmy.] Rozdział VII.
179—181 Jako czeladź pańską córke wydała za mąż, a jako jej małżonek dom swój do kamienicy narożnej przyłączył.] brak
182 dziedziczke kamienicy ów pan z inszego miasta.] dziedziczkę kamienicy ów pan z innego miasta;
183 odumarł, natychmiast czeladź wzieła panią swoją] obumarł, natychmiast czeladź wzięła panią swoją
184 w opieke] w opiekę
186 w podle] podle
190 za to złe czeladzi] za złe czeladzi
192 miał też także swoją] miał też swoją
192—3 i bardzo mu było trudno pogodzić je z żoniną czeladzią, czynił] i trudno było ją pogodzić z żoniną czeladzią. Czynił
194 nie przyszły, był] nie przyszły. Był

195 (:prawde rzekłszy:) nadto powolny i co mu kto tylko] prawdę rzekłszy, nadto powolny i co mu tylko kto
196 wierzył, stąd plotki] wierzył. Stąd plotki
197 góre] górę
198 w domu swoim] w swoim domu
199—200 urażało. Miał jednak staranie o domu żoninym] urażało, miał jednak o domu żoninym staranie
201 dokończył zgoła] dokończył. Zgoła
202 narzekać. Szkołe] narzekać, szkołę
204 opatrzył i bakałarzów sprowadził uczonych] opatrzył, bakałarzów dobrze uczonych sprowadził
205 bardzo] bardziej
206 poczeła] poczęła
207 Rozdział ósmy.] Rozdział VIII.
208—210 Jako owego gospodarza dwóch domów następcy zakrzątali się ku coraz większemu polepszeniu kamienicy.] brak
213 trwał, brat] trwał; brat
215 trafił] natrafił
217 do czego on przyłożył; następcy] do czego on się przyłożył. Następcy
219 kamienice] kamienicę
221 zrucili] zrzucili
224 patrzeć] patrzyć
225 Rozdział dziewiąty.] Rozdział IX.
226—7 Jako ostatni potomek dwa domy złączy i czeladź pogodził] brak
229 nie mogła. Swarzyli się] nie mogła, swarzyli się
230 więc między sobą] między sobą
231 tamci. Zgoła] tamci; zgoła
232 każdy chwalił się] każdy się chwalił
233 i jedna] jedna
zaszczyty, a] zaszczyty. A
235 nie było brakło. Po wielu więc] nie brak było. Po wielu
240 prace ojców swoich] pracę ojców
242 zaczynały się już rysować] zaczęły się rysować
245 spadkowi, postanowił przeto na obydwu] spadkowi. Postanowił przeto na obydwóch
246 jeden dach] dach jeden
247 tak jednego, jako i drugiego domu] tak jednego domu, jak i drugiego
250 zdawna do swojego domu] do swego domu
252 iżby takowa odmiana nie wyrugowała ich, zgoła] żeby takowa odmiana nie wyrugowała ich. Zgoła
254 siedzić] siedzieć
255 i że więcej się jeszcze drugich pomieści, dopiero] i że się więcej jeszcze drugich pomieści. Dopiero
256 z zezwoleniem] za zezwoleniem
258 nakłonić czeladź] czeladź nakłonić
259 aby z jednej do drugiej kamienicy] aby z jednej kamienicy do drugiej
260 czeladź, zawdy] czeladź. Zawżdy

262 w oddzielonym domu] w oddzielnym domu
264 Rozdział dziesiąty.] Rozdział X.
265—6 Jako ostatni dziedzic umarł i komu się dostała kamienica narożna] brak
268 siostre] siostrę
270 przybrał sobie był] był sobie przybrał
271 czułego; czeladź] czułego. Czeladź
272 prawie im rozkazywać] prawie rozkazywać
279 Rozdział jedenastay.] Rozdział XI.
280—1 Jako po śmierci przychodnia wójta drudzy dwaj przywędrowali.] brak
283 w domu, ale] w domu; ale
285 z zezwoleniem] za zezwoleniem
287 przecież] przecie
288 zawdy] zawżdy
289 rozrutny] rozrzutny
290 ani handlarz, przecież] przecież
291 czeladź nim, od tego] czeladź nim. Od tego
292 ledwo z domu nie wypędzili. Mało się on] z domu ledwo nie wypędzili. Mało on się
293 należy, stąd] należy. Stąd
295 poczeła] zaczęła
296—7 podczas deszczów ledwo się czasem w izbie osiedzieć mógł] czasem podczas deszczów ledwo się mógł kto osiedzieć
298 go utracił, chciał odzyskać] że utracił, chciał go odzyskać
299 nie dopuściła, on też nie był bardzo czuły, a] nie dopuściła. On też nie był bardzo czuły; a
302 Rozdział dwunasty.] Rozdział XII.
303—4 Jako dwaj bracia jeden po drugim byli panami kamienicy narożnej.] brak
306 starszemu. Ten choć niedozorny, dość był] starszemu; ten choć niedozorny, dosyć był
307 o kamienice] o kamienicę
308 dbał, psowała się] dbał. Psowała się
309 a w izbach, gdzie czeladź mieszkała, taki nieporządek] gdzie czeladź mieszkała, taki był w izbach nieporządek
313 nie mógł dać] dać nie mógł
314 drugie zaczeło, przyszło] drugie się zaczęło i przyszło
316 ale i dom] ale dom
317 niż zostawił, znalazł,] znalazł, niż zostawił;
318 stracił] utracił
319 jakoś w złą chwile] w jakąś złą chwilę
320 nie szczęściło; nawet] nie szczęściło, nawet
322 kamienice] kamienicę
324 Rozdział trzynasty.] Rozdział XIII.
325—6 Jako jeden z czeladzi został panem kamienicy narożnej.] brak
327 kamienica narożna miała] kamienica miała
331 drą] wdzierają
puścili się] puścili ją

332 na tandete między siebie i wygrał ją] na tandetę między siebie, wygrał ją
335 kamienice] kamienicę
336—7 Jakoż stało się to, czego się obawiano, już dość] Jako też stało się to, czego się obawiano. Już dosyć
339 deszcz lał, a co gorsza] deszcz: co gorsza
341 swoich współtowarzyszów] współtowarzyszów
344 Rozdział czternasty.] Rozdział XIV.
345—6 Jako po śmierci pierwszego drugi znowu czeladnik zyskał kamienice narożną.] brak
347 kiedy na śmierć wójt chorował] kiedy wójt chorował
348—9 jak to się nieraz trafia, skądinąd] jako się nieraz trafia i skądinąd
350 burzliwa, wójt] burzliwa. Wójt
351 należący do kamienicy] do kamienicy należący
353 do szpichlerza] od szpichlerza
354 gwałty, wtem] gwałty. Wtem
358 iż umarł gospodarz, przyszli] że umarł gospodarz. Przyszli
360 kamienice] kamienicę
362 aż na końcu] a na koniec
364 Rozdział piętnasty.] Rozdział XV.
365—7 Jako po śmierci wójta niegdy współczeladnika czeladź pobocznego gospodarza osadziła w kamienicy.] brak
370 miał swój dom] miał dom swój
372—3 na ki[l]ka piątr, była obszerna i miała kształtną facjate] na kilka piętr obszerna i miała kształtną facjatę
375 zagarnęły] zagarnęły
376 należało; drzwi] należało. Drzwi
377 odzyskał, a] odzyskał; a
380 na jego miejscu osadził, gdy] na miejscu jego osadził. Gdy
381 dalej temu] temu dalej
382—3 z innymi nie powiodło, czeladnika osadzonego na swoim miejscu] nie powiodło, czeladnika na swoim miejscu osadzonego
386 szedł dobrze] dobrze szedł
386 Rozdział szesnasty.] Rozdział XVI.
387—8 Jako syn gospodarza przeszłego po ojcu mimo czeladnika nastąpił i co się potem stało.] brak
389 powtóre] powtórnie
390 był już pierwej kamienice] już był pierwej kamienicę
394 wiatrów, psuła się więc kamienica] wiatrów. Psuła się jednak kamienica
395 Umarł, a czeladź natychmiast] Umarł, natychmiast więc
396 spośród siebie gospodarza, osiadł] spomiędzy siebie gospodarza; osiadł
397 więc w domu, a że się był dobrze wyuczył] ten w domu, a jeszcze się był dobrze wyuczył
398—9 jeżeli nie szkarpami zmocnić] jeżeli skarpami wzmocnić
403 rajcą] radzcą
404 mogła.] mogła. —

405 poszedłszy na ratusz, gdy inni rajcy] poszli na ratusz, gdy inni radzcy
406 kamienicą, rajca] kamienicą. — Radzca
407 szpichlerz i co w nim było, burmistrzowa] szpichlerz, burmistrzowa
408 piwnice] piwnicę
409 ledwo się przy średnim] ledwie się przy śrzednim

Na wierszu 410 kończy się autograf. Natomiast pierwodruk z r. 1794, po dość znacznym odstępie, zawiera jeszcze następujący tekst:

Ale ani on, ani czeladź rządzić się w reszcie domu spokojnie nie mogli. Pyszna i chciwa burmistrzowa, uczyniwszy się sama sąsiada opiekunką, z narożnej kamienicy zrobiła przechodnią. Przy wójcie osadziła swego woźnego, aby mu rozkazywał i jego pilnował. Wszystko się psuło coraz gorzej, zwłaszcza iż możniejsza czeladź przekupiona o nic nie dbała, bo się jej dobrze z tym działo. Drobniejsza zaś i poczciwsza czeladka, nie mając siły po temu, nic wskórać nie mogła. Lubo ją uciskano zewsząd i sarknąć na to wolno jej nie było. Wtem pokłóciła się burmistrzowa z sąiadem, który miał od południa obszerną i wygodną kamienicę, ale że źle się w niej rządził, wydrzeć mu ją chciała. Od kłótni przyszło do bitwy, do której i sąsiad ławnik się wmięszał. Dobra pora dla nas, rzekła do siebie czeladź narożnej kamienicy. Trzeba nam pomyśleć, abyśmy się burmistrzowej rozpościerać w domu naszym nie dali, a jeżeli nam się uda, abyśmy i swoje odebrać mogli. Zeszli się więc na radę. Zaczęli się wszyscy krzątać około naprawy, porządku i bezpieczeństwa domu; woźnego burmistrzowej, który ich chciał łajać, wyrugowali z kamienicy. Dobrze już szły rzeczy, lubo zdrajcy psuli na złość robotę, którym za to woźny z kieszeni swej pani podwójne strawne opłacał. Ci przez intrygi i gadatliwe swary spóźniali poczciwych pracę, do której i gospodarz szczerze się przykładał i chytry sąsiad radzca, udając wtenczas życzliwego przyjaciela, do pilnej roboty przez swe podszepty zagrzewał. Jakoż już kamienica, choć bez strychu, szpichrza i piwnicy, kształtniej i porządniej wyglądała. Ale wkrótce między sąsiady po kłótni, jak bywa, nastąpiła zgoda. Burmistrzowa pełna zemsty za to, iż czeladź narożnej kamienicy nie tylko już więcej opieki jej nie chciała, lecz się i sama rządzić bez niej po swojemu zaczęła, wezwała swych jurgieltowych zdrajców i dodała im w pomoc licznych siepaczów, aby całą tę robotę zniszczyli. A gdy się to jej udało, bardziej przez zdradę niżeli siłą, weszła w zmowę z niegodnym obłudnikiem, opanowała większą część piątra ze sklepem warownym, a zbójeckim obyczajem część dołu z kaplicą i warsztatami spólnikowi rozboju odstąpiła. Nie dosyć miała na tym złośliwa sąsiadka, lecz zostawionemu gospodarzowi i czeladzi przy wyproszonej reszcie ostatniego piątra narzuciła woźnego groźniejszego niżeli dawniej. Rządził on wszystkim, wszędzie swych szpiegów, jurgieltników i siepaczów obsadził. Żywić je z swej pracy, cierpieć tysiączne uciski i we własnym siedlisku ponosić niewolę biedna czeladź musiała. Na ostatek cierpliwość zmieniła się w rozpacz. Ośmielił ją jeden waleczny czeladnik. Do broni, zawoła, bracia! aż oto wszystka czeladź powstała, a wnet się rozpierzchła służbista i orężna zgraja burmistrzowej. Ściga ją po kątach izb odważna czeladź i gromi. Na jej męstwie i jedności los narożnej kamienicy polega.

Nuże cnotliwa czeladko, albo giñmy wszyscy, albo bądźmy wolnymi.

UEBER DIE WIEDERENTDECKTE URSCHRIFT DER ERZÄHLUNG VON IGNACY KRASICKI UNTER DEM TITEL: *PRAWDZIWA POWIEŚĆ O KAMIENICY NAROŻNEJ W KUKOROWCACH* (WAHRHEITSGEMÄSSE ERZÄHLUNG VON EINEM AN DER ECKE STEHENDEN HAUSE IN KUKOROWCE)

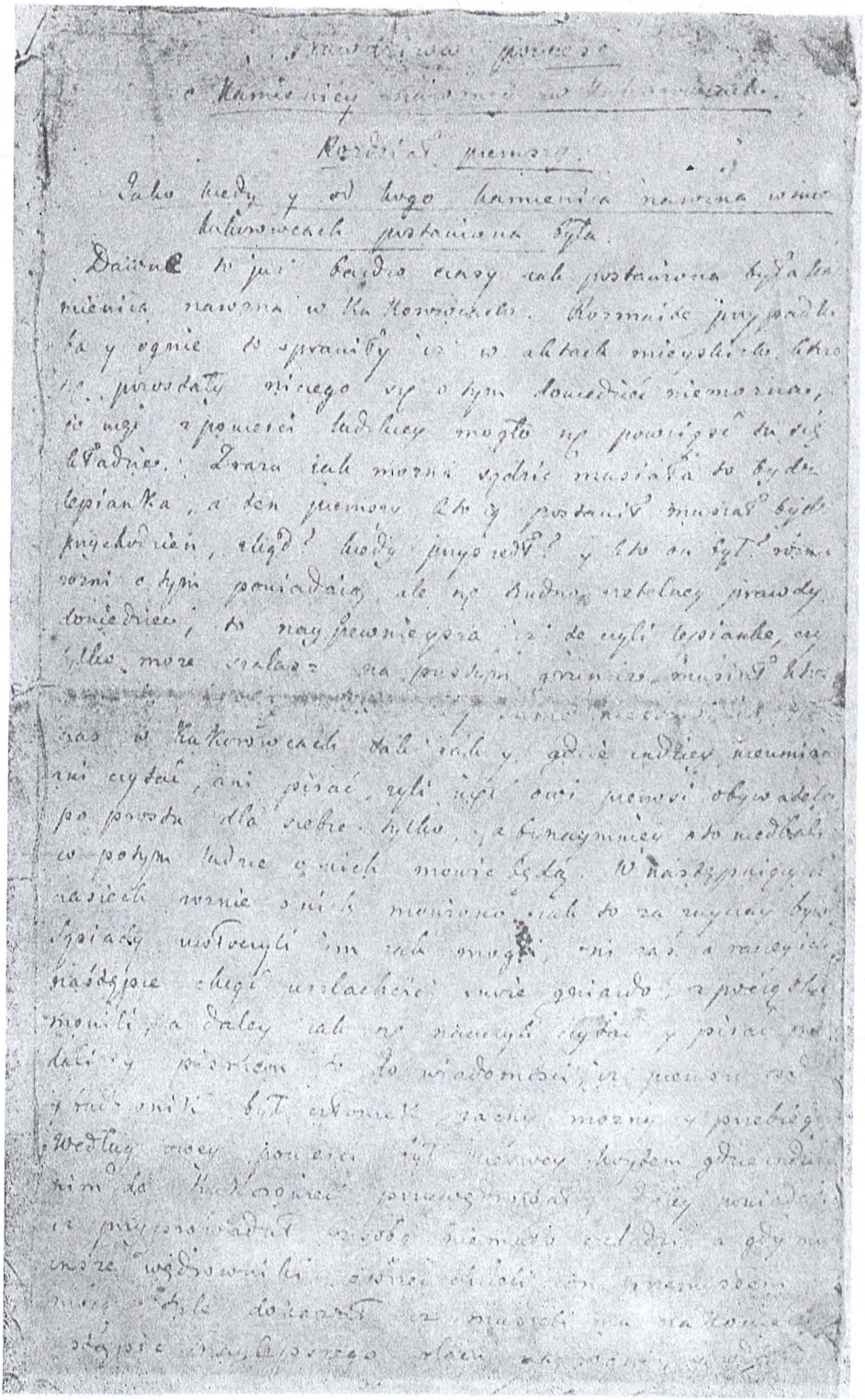
ZUSAMMENFASSUNG

Unter obigem Titel schrieb der ermländische Bischof Ignacy Krasicki eine Geschichte Polens, das unter der Allegorie eines an der Ecke stehenden Hauses vorgestellt wird. Die Geschichte dieses Hauses ist die Geschichte Polens und die Worte „an der Ecke stehend" unterstreichen die aus der geographischen Lage des Landes sich ergebenden spezifischen Schwierigkeiten. Die Erzählung hatte zwei Niederschriften, die sich in der Komposition und im Abschluss des Ganzen unterschieden. Die erste war wertvoller, da in ihr der Verfasser mit den nationalen Angelegenheiten mehr innerlich und patriotisch verbunden war. Gerade diese Urschrift galt als verschollen und die Kenntnis ihres Textes stützte sich ausschliesslich auf den Erstdruck, der unter dem oben angeführten Titel in Warszawa 1794 erschienen war.

Im Herbst vergangenen Jahres wurde die durch einen glücklichen Zufall wiederentdeckte Urschrift dem Ermländer Diözesanarchiv überwiesen. Mit ihr verglichen weist der Erstdruck ungefähr 200 verschiedene Textänderungen auf. Sie bestehen in einer abweichenden Formulierung des Buchtitels, in der Streichung der Titel der einzelnen Kapitel, in Wortumstellungen, in Aenderungen der Interpunktion, der Wortformen und der Beugungsfälle und in Weglassungen verschiedener Wörter. Der Hauptunterschied zwischen Urschrift und Erstdruck besteht aber darin, dass das im letzteren enthaltene Schlusskapitel, das die Geschichte Polens bis zum Kościuszko-Aufstande des Jahres 1794 fortführt, in der Urschrift, welche die Geschichte Polens mit dessen erster Teilung, also mit dem Jahre 1772 schliesst, gar nicht vorhanden ist. Es gibt manchen Anhaltspunkt für eine Vermutung, dass dieses Kapitel nicht von Krasicki selbst, sondern von seinem Herausgeber stammt, der es ohne Wissen Krasickis hinzugefügt hat.

Sofern Sachkenner nach Prüfung des gesamten sprachlichen Materials obige Vermutung werden bestätigen können, dann wird man die Entstehungszeit der Erzählung um mehr als zehn Jahre früher ansetzen müssen. Ausserdem wird man alle die Haltung Krasickis betreffenden Folgerungen, die man aus dem Schlusskapitel gezogen hat, für verfehlt halten müssen.

Fototypiczna reprodukcja autografu Ignacego Krasickiego
Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach



kamienica zaczęła się zwać Narożną, dotąd się tak
wiele, y podobno zawsze tak zwać będzie poki się
albo sama nie wywróci, albo się nie rozbiorą.

Rozdział drugi

Jako kamienica Narożna pod różnemi Panami była.

Jak o pierwszym osadzcy y budowniku tak y o jego
następcach dokładnej wiadomości niemasz, a bajek
aż nadto. To tylko o domie niektórzy powiadają iż
z początku był z chrostu y gliny, iak to zaycząynie
szałasze, potym z drzewa, iako to dworki na przed-
mieściach, a gdy się Panowie nieco wzmogli zrobili
kamienice, ale iak fundamenta tak y ściany były
z kamieni na glinie osadzonych, bo ieszcze na owczas
y cegieł y wapna nieznano. Ten dom miał mieszkańców
miał Panów, ale te Pany czy były syny
y wnuki pierwszego budowniku, czyli kto od tych
zastępców kupił lub zamieniał ten dom, czyli
iak to się czasem na świecie dzieje, gwałtem go
od nich wzięto, o tym nikt nie wie, y chyba się
tylko z powieści domyślić może, bo, iako się raz
wyżey powiedziało nie umiano na tych czas ani
czytać ani pisać.

Rozdział trzeci

Jako nowy rodzay Panów wszedł w dzierżenie kamienicy y iako z nich iedem koytem został.

Powszechna to iest wieść iż ostatni potomek, czego
w kamienicy założył, za grzechy swoie, straszliwą
śmiercią zginął, o czym dotąd bardzo są żałosne dumy.
Po śmierci nieboszczykowskiey, ów dom dostał się za
grodnikowi z przedmieścia, a iego potomstwo długo się
trzymało w iego dzierżeniu. Jeden z nich opamiętał
się z swoich błędów y tak podobne iż fundował Plebanią
[illegible] Plebania osadził dobrze
[illegible] y w mieszkaniu [illegible] Bożey

Tym iego był to iak mowią z nich co to zbieraią tam gdzie niezasieli, iakoż miał y czym y za co dom y wzmocnić y wzprzestrzenić, powiadaią więc iż tak kamienice wypostarł że na czterech ulicach wychodziła, na których on miał iakoweś znaki postawić na pamiątkę tego iż dom narożni zrobił czworograniastym. Niewidać teraz tych znaków, bo też może ich y niepostawił, a może też y dom niebył tak bardzo szeroki iak o nim powiadaią. Powiadaią też y to iż Burmistrz pewien z pobliższego miasta przyiechawszy na kiermasz do Kukorowic zrobił go woytem; ale co miał za prawo Burmistrz z inszego miasta robić woyta w Kukorowcach! To więc tylko pewna iż woytem ada tego iż był, bo miał to co woytow robi rozum, przemoc y dostatek.

Rozdział czwarty

Iako insi Panowie nastawali y coraz się gorzey koło kamienicy działo.

Iakim sposobem potrzebne place owego czworograniastego domu utraciły się, byłoby o tym wiele mowić, iuż tu Akta mieyskie zaczynaią coś namieniać, iż się dzieci po Rodzicach, dzielili y placami y domem, a że się swarzyli między sobą, iedni utracili na swarach, a drugim mnieysze kawałki gwałtem wydarto, iak to się zwykło nadarzać y po innych miastach, a zwłaszcza gdy są dawnego założenia. Rożne się po tym rzeczy przytrafiały w tym źle rządnym domu; gospodarze go drzewili po częściach, tak iak każdemu się z nich podobało; iedni byli rozrzutni y tracili iak mogli drudzy niegospodarni, y rzecz szła źle. Ieden z nich był tak zuchwały iż nic nierobił tylko bił, nawet się y Księdzu Plebanowi dostało, drugi był tak skromny, iż nic nierobił tylko uciekał, a y swoi y cudzi raz wraz pustoszyli kamienice, iako na nieszczęście długo trwał a z nim biedo, to się tylko ~~[illegible]~~ nie źle zdarzyło iż za iego czasów zaczęto szczupaki solić w Kukorowcach.

Rozdział piąty.

Jak była zrzucona stara Kamienica y iak nową stawiać zaczęto.

Nim będziemy mowić o kamienicy trzeba ieszcze coś wspomnieć o iey gospodarzach y Panach. Ten śmiałek o którym wyżey mowiło się, tyle złego nabroił iż nakoniec musiał uciec. Po nim przez dość długi czas następcy niebyli, a raczey niechcieli się zwać koytami. Nakoniec ieden y rządny y uważny bez opowiedzenia się żadnego, tak iak należało koytem się ogłosił, pieczątkę nową koytowską kazał sporządzić, y zabierał się do tego aby w domu tak iak przedtym ieden tylko był gospodarz, ale ci którzy y zboku y z tyłu porobili byli sobie siedliska, mieszkania y kramy, zmowili się na niego po cichu, y zdradą zabili go podczas kiermaszu w własnym iego domu. Po iego śmierci rożni byli następcy, nakoniec zdarzył się Gospodarz rostropny y starowny. Skoro więc po śmierci oyca kamienicę obiął postrzegł iż szła ku schyłku, a więc zaczął myśleć, iak złemu zapobieżeć. Niezasadzaiąc się na swoim zdaniu /ile że był w tenczas młody:/ sprowadził Architektow, mularzow, y cieśle, aby obaczyli czego domowi braknie. Osądzili oni po należytym przeyrzeniu, iż stare fundamenta y mury z kamienia na glinie osadzone poryssowały się znacznie, iż na dachu krokwie były zbutwiałe, zgoła iż dom był w złym stanie. Radzili więc iedni żeby fundamenta zmocnić, mury wesprzeć, drudzy żeby tylko nowy dach dać, trzeci żeby y dach zostawić ale go zmocnić, byli y tacy, a ci byli [illegible] żeby rzecz zostawić tak iak była, a ściany tylko poobłabiać y robić; on to wszystko wziąwszy na uwagę postanowił stare grzędy [illegible]

zupełnie, a nowy dom wystawić nie z kamieniczo y gliny iak był przedtym, ale z cegieł, y wapna. Takoż rozwalono dom stary, y założono gruntowne fundamenta, y iuż się prawie gmach pod drugie piętro wznosił gdy go śmierć zaszła. Był to gospodarz taki o iakich trudno, za iego woytostwa dobrze szły rzeczy w Kukorowcach, pasieke zyskał y z miodu był wielki zarobek.

Rozdział szosty.

Iako szła dalsza budowla Kamienicy y co się pod owe czasy działo.

Powiedzieliśmy wyżey iż pod drugie piętro kamienica była wyniesiona, następca budownika był iego potomek, ale nie z Kukorowiec. Że zastał dostatkiem y cegły y wapna, a co większa y pieniędzy, mogłoby się było wszystko prędko skończyć, ale inaczey się stało. Ów następca iak był ciągle tak też mieszkał gdzie indziey, a rządy y kamienicy y gospodarstwa spuścił na czeladź. Ta z niebytności Pańskiey umiała korzystać, a usługi swoie więcey nierównie niż były w istocie przekładaiąc Panu, to na nim wymogli iż co przedtym, każdy musiał sobie mieszkania szukać, on im izby niektóre domu wyznaczył. Zrazu wytrącano to im z zasług, potym dawano im izby darmo, ale tak on iako y następcy dawali to do woli swoiey, potym poszło aż do życia, a gdy się to wdrożyło, co było przedtym łaską stało się potym obowiązkiem. Że zaś szczodrobliwość Panów coraz się pomnażała do tego przyszło iż wiele było w domu dożywotnich mieszkańców, a nic albo co płacący za najem. Gdy się to działo, zaczęta kamienica wznosiła się ale bardzo pomału, stanęło nakoniec drugie piętro y dach, ale z nas było że nie szły rzeczy dawnym trybem, nawet chybiono miary według pierwszego abrysu położoney, a w tym ten Pan niedługo się cieszywszy zyskanym dziedzictwem, umarł tam gdzie zawsze mieszkał.

Rozdział siodmy.

Jako czeladź Pańską córkę wydała za mąż, a jako ny małżonek dom swoy do Kamienicy Karoźney przyłączył.

Zostawił dziedziczkę Kamienicy ów Pan z innego miasta. Skoro ey dymarł natychmiast czeladź wzięła Panią swoią w opiekę o dom y gospodarstwo wrząd. Trwało to czas niejaki poki Panna lat dojrzałych niedoszła, a gdy to przyszło dali ią w małżeństwo sąsiadowi, który w podle niey mieszkał. Miał on dom drewniany tylko y niebardzo wyniosły ale mocno zabudowany, a tak prawie obszerny iak Kamienica narożna. Obchodziło to sąsiady drugie że ieden miał dwa domy, y mieli za złe czeladzi że tak uczynili, ale gdy się rzecz stała trudno było co mówić. Nowy Pan miał też także swoią czeladź y bardzo mu było trudno pogodzić ie z żoniną czeladzią, czynił co mógł, ale iego starania do skutku nieprzyszły, był też (: prawdę rzekłszy :) nadto powolny, y co mu kto tylko powiedział, to on każdemu wierzył, z tąd płoty y w domu niepokoy, a czeladź coraz bardziey górę brała. Bardziey lubił mieszkać w domu swoim niż w Kamienicy co tamteyszą czeladź urażało. Miał iednak staranie o domu żoninym y co ieszcze brakło do zupełności y murów y dachów on to dokończył, zgoła niemożna było na niego narzekać. Szkołę też którą był w Paraty dawniey ieden z Gospodarzów założył, on wzmógł, dobrze opatrzył y Bakałarzów sprowadził uczonych, że potym bardzo w Nauki kwitnąć poczęła, y wydawała z siebie ludzi wielce zdatnych.

Rozdział ósmy.

Jako owego Gospodarza dwóch domów następcy zakrzątali się ku coraz większemu polepszeniu Kamienicy.

Syn pierwszy tego co miał dwa domy gdzie indziey zyskał trzeci y na rozstargnionym gospodarstwie niedługo, trwał, brał iego w Kukorowcach potem

siedział dość długo, lubo nie był nadto starowny, przeciwiodło mu się, bo na dobre ciąży trafił. Za iego kwitowstwa zaczął się handel śledzi w Kulczowcach, do czego się on przyłożył; Następcy iego równie iak on starowni, a teraz biegleysi w kunsztach, tak kamienice y wewnątrz y zewnątrz wykształcili iż stała się nietylko gruntowną ale y ozdobną. Ów dom drewniany który był podle zrucili, a natychmiast wymurowali przystoynie y uczynili ze wszech miar podobnym kamienicy narożney tak iż aż miło było na to patrzeć.

Rozdział dziewiąty.

Iako ostatni potomek dwa domy złączył y czeladź pogodził.

Iuż to się wyżey powiedziało iak dwoista czeladź pod iednym Panem zgodzić się nigdy niemogła. Swarzyli się więc między sobą ustawicznie. Iedni powiadali że są dawnieysi, drudzy że są tak dobrzy iak y tamci. Zgoła każdy chwalił się iak mógł, lubo wszyscy samey y iedna y druga czeladź równe miała zaszczyty, a gdyby się byli nieobzierali na fraszki y przepych niepotrzebny, na niczym by im niebyło brakło. Po wielu więc sprzeczkach y hałasach do tego przyszło, iż ostatni dziedzic y posiadacz dwóch kamienic, zakłócony niesworną czeladzią niemiał ani czasu, ani sposobności, utrzymywać dom w dobrym stanie. Myśląc iednak iakimby sposobem dzieło y prace oycow swoich utrzymać, a widząc że w gmachach gdzie niegdzie ściany zaczynały się iuż rysować, postrzegł iż rynna między dwoma domami na którą się wody z obydwoch dachow zlewały, niedostarczała takiemu spadkowi; postanowił przeto na obudwu domach dać ieden dach, ile że były sobie równe, a staraniem przodkow tak iednego iako y drugiego domu facyata była iednakowa. Wiele było potrzeba do

[illegible] stałan y zachodow żeby przywieść czeladź do roboty
każdy z nich przyzwyczaiony z dawna do swoiego domu
niechciał takowego połączenia. Ci co mieli iżby darmo,
bali się, iżby takowa odmiana nieuymęgowała ich,
zgoła musiał upewnić y wszystkich społem y każ-
dego z osobna, iż gdzie kto dziś raz siadł, tam siedzić
będzie, y że więcey się ieszcze drugich pomieści, do-
piero w ten czas z zezwoleniem czeladzi na dwoch
Kamienicach stanął dach ieden. Pomału potym
przyszło y do tego, iż dała się nakłonić czeladź
na to, aby z iedney do drugiey Kamienicy drzwi
powybijać, y tak złączyły się y domy, y czeladź
zawsze iednak zachowuiąc to czego kto używał
w oddzielonym domu, y dawne nazwisko wzięte
od mieysca gdzie mieszkali.

Rozdział dziesiąty.

Jako ostatni dziedzic umarł y komu się dostała Kamienica narożna.

W krotce po złączeniu dachow y wybiciu drzwi
umarł ostatni dziedzic, a czeladź siostrę iego wy-
dała za przychodnia. Dobry to był Gospodarz,
a zwłaszcza że przybrał sobie był Szafarza wstro-
pnego y czułego: czeladź lubo była przyzwyczaiona
Panom przeszłym prawie iey rozkazywać, pod nim była
skromnieysza, bo się iey niekiedy zwawo oparł Placu
od północy co przedtym do Kamienicy należał znaczną
część odzyskał. Niedługo był na gospodarstwie y po
iego śmierci dopiero poznała czeladź iakiego Pana
straciła. Za czasow iego dobrze szedł handel, na-
wet Zboli dość łatwo można było dostać.

Rozdział dziesiąty

Jako po śmierci przychodnia koyta drudzy dway przywędrowali

Pierwszy z tych wędrownikow, za pozwoleniem
czeladzi osiadł w domu, ale niedługo bawiąc uciekł

y niebardzo go ścigano. Po nim zdaleka przywędrował krewny ostatniego dziedzica y osiadł tam, ale z zezwoleniem czeladzi, ktory lubo sami zyskali dziedzictwo kamienicy, przecież wybierali gospodarza, a w tym wyborze mieli zawsze wzgląd na potomki dawnych dziedziców. Pan ten ani był rozrutny ani skąpy, ani gospodarz ani handlarz przecież trzymał dom, y niby rządził czeladzią, częściey iednak czeladź nim, od tego czasu osobliwie kiedy go ledwo z domu nie wypędzili. Mało się on znał na tym iak to budynki utrzymywać należy, ztąd też poszło iż dachy niebyły podrzucane w czasie, rynny źle opatrzone, a zatym woda poczęła zaciekać tak dalece iż podczas deszczow ledwo się czasem w izbie osiedzieć mogł. Miał przedtym własne dziedzictwo ale go utracił, chciał odzyskać, ale go czeladź tamteysza niedopuściła, on też niebył bardzo czuły, a tak bardzo długo ukamienicy przemieszkawszy na koniec umarł y pochowali go w Parafij.

Rozdział iedenasty.

Jako dway Bracia ieden po drugim byli Panami Kamienicy narożney.

Po owym nieboszczyku czeladź oddała rządy kamienicy synowi iego starszemu. Ten choć niedozorny dość był szczęśliwy w gospodarstwie, ale o kamienicę nie bardzo dbał, psowała się, więc coraz bardziey, pustek było dosyć, a w izbach gdzie czeladź mieszkała taki nieporządek iakiego większego y znaleść trudno. Nastał po nim brat młodszy, y zaczął się iako tako krzątać, ale już było po niewczasie, y czeladzi rady niemogł dać, ani się od napaści tysiącow obegnać. Skoro się iedno złe skończyło, drugie zaczęło, przyszło na koniec do tego iż wypędzonym był z domu. Krzątał się przecież, ale y dom, y czeladź y gospodarstwo w gorszym ieszcze nieporządku niż zostawił znalazł, a co gorsza znaczną część domu stracił własnemi

takoś wzięły chwile urodził ten Pan, na niczym mu się nieszczęściło, nawet do tego przyszło iż go Zagrodnicy z przedmieścia ledwo niewypędzili, aż im się odkupić musiał. Zmierził sobie na koniec Kamienice y poszedł w świat.

Rozdział dwunasty.

Jako ieden z czeladzi został Panem Kamienicy narożney.

Dotąd Kamienica narożna miała albo Panów własnych dziedzicznych, albo powinowatych dawnych dziedziców, albo przychodniów. Jako poszedł ostatni w świat zgromadziła się czeladź, a widząc że się przychodnie zewsząd do Kamienicy drą, puścili ią na ~~[illegible]~~ sandece między siebie, y wygrał ią ieden z czeladzi. Zadziwiło to Sąsiady niepomału, y nawet inną czeladź, zwłaszcza iż się niespodziewali po tym który wygrał iżby Kamienice dźwignął y gospodarstwu wydołał. Jakoż stało się to czego się obawiano, już dość uszczuplona Kamienica, za niego ieszcze się bardziey uszczupliła, rysowała się zewsząd, przez dachy deszcz lał, a co gorsza, dla tego żeby niegdyś czeladnikiem, wzgardzony był od przeszłych swoich współ-towarzyszów, y gdyby się był niedomyślił wcześnie umrzeć, kto wie czyby się był w Kamienicy osiedział.

Rozdział trzynasty

Jako po śmierci przeszłego drugi znowu czeladnik zyskał Kamienicę narożną.

Właśnie kiedy na śmierć kwit chorował, czeladź poszła była za miasto na Kiermasz, tam iak to się naraz trafia y skąd inąd mnoga czeladź przyszła, a była burzliwa, kwyt ich był dumny, y dawniey gwałtem wziął był Szpichlerz należący do Kamie-

nicy, a w gorsze y drzwi żelazne z tyłu od Kamienicy, które były do Szpichlerza. Zmawiali się oni na nowe gwałty, w tym pierwszy z Czeladzi dodał Lerca współ: braci y gdy nakoniec przyszło od słów do rzeczy, tak mu się powiodło, iż owych śmiałków zgromił y do ucieczki przymusił. Gdy się wracał dano mu znać iż umarł gospodarz, przyszli więc do Kamienicy y lubo czeladź powstała chciała rzecz zwlekać, on wsparty swoiemi Kamienice odzierał. Sprawny on był y dzielny, ale się tak iak iego poprzednik ustawicznie z czeladzią wadzić musiał, a na koniec z tego się iak to mówią y zgryzł się.

Rozdział czternasty.

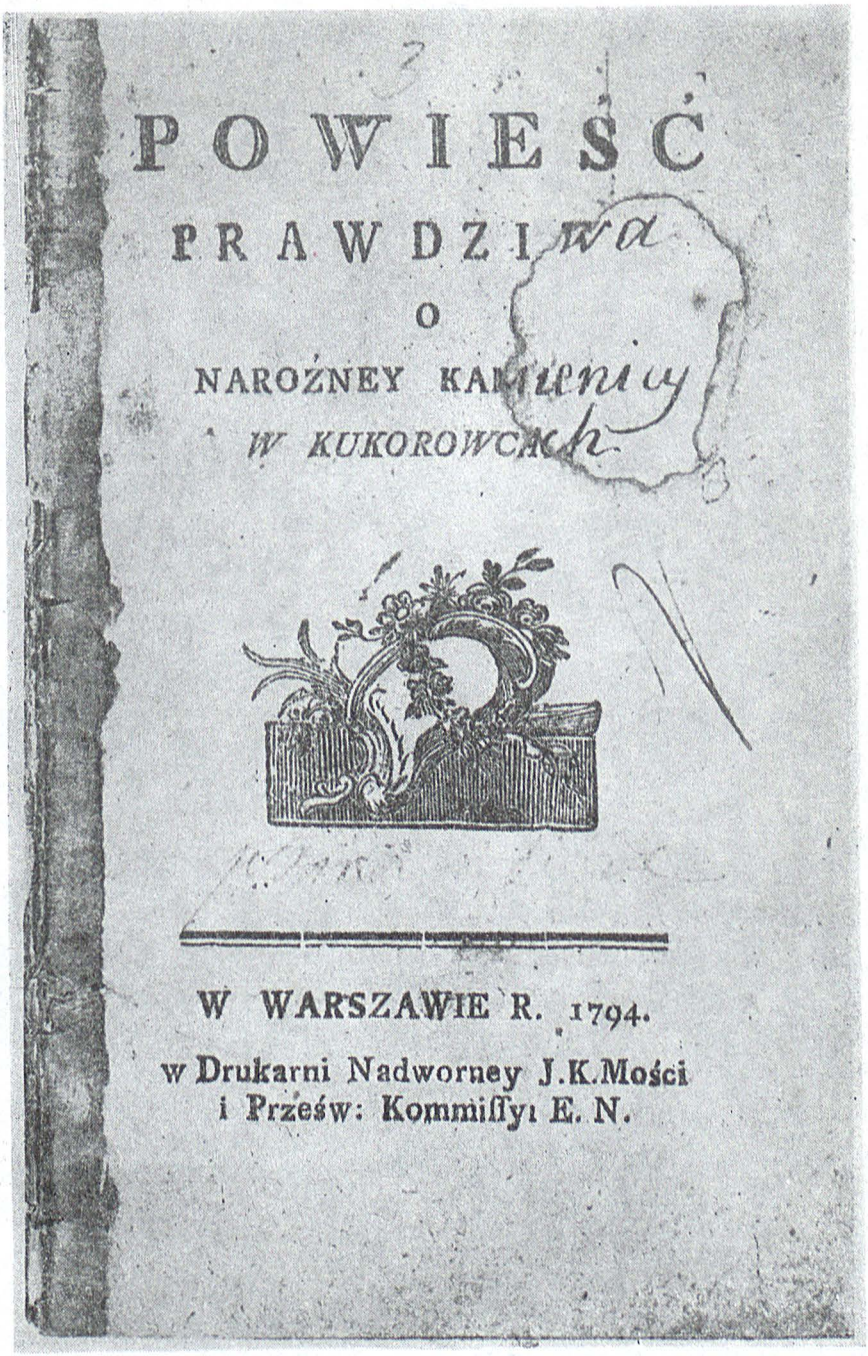
Jako po śmierci Koyta niegdy współczeladnika, czeladź pobocznego Gospodarza osadziła w Kamienicy.

Poboczny ten gospodarz z inszey był Parafij, porzucił ią dla Kamienicy narożney y dla Koytowskiego lubo w tamtey miał swoy dom dziedziczny, y choć on był z czasowego Kamienia, a Kamienica narożna ciegły y nadpsuta, przecież że była na kilka piętr, była obszerna y miała kształtną ~~[illegible]~~ tacyatą skusiło go to. Skoro wszedł w dzierżenie począł myśleć iakby to odzyskać co Sąsiady zagarnęły z niegdyś do Kamienicy należało; drzwi żelazne od Szpichlerza a więc y Szpichlerz odzyskał, a gdy chciał więcey ieszcze zrobić nieudało mu się tak dalece iż go ieden z Sąsiadów wyparł z domu, czeladnika na iego mieyscu osadził, gdy się iednak daley temu burzliwemu Sąsiadowi z innemi nie powiodło, czeladnika osadzonego na swoim mieyscu z Kamienicy wypędził y do śmierci spokoynie ią trzymał. Za iego czasów bardzo szedł dobrze szynk w Kukorowiach.

Rozdział piętnasty.

Jako syn gospodarza przeszłego po oycu min[illegible] czeladnika nastąpił, y co się potym stało.

Czeladź powtórze chciała wybrać z pomiędzy [illegible] owego Czeladnika który był już przezwany kamienicą posiadał, ale Sąsiedzi gwałtem utrzymali [illegible] Nieboszczykowskiego. Dość długo on w kamienicy siedział szczęściem za iego czasów niebyło ani deszczów wielkich ani wiatrów, psuła się więc kamienica pomału a dach stał iako-tako, umarł a czeladź natychmiast wybrała z pośród siebie gospodarza, osiadł więc w domu, a że się był dobrze wyuczył y malował y cieszelki chciał ile możności, ściany ieżeli nie szkodzi pani zmocnić przynaymniey nim by do tego przyiść mogło szpary pozalepiać y klamrami zbić, dach ieżeli nie nowy dać przynaymniey połatać y wapnem zalać żeby z góry nieciekło. Ale iak na nieszczęście ieden z Sąsiadów był, Raycą, drugi Ławnikiem, a Pani Burmistrzowa wiele mogła. Zmówili się więc y poszedłszy na Ratusz, gdy inni Raycy y Ławnicy milczeli podzielili się kamienicą, Rayca wziął Szpichlerz y co w nim było, Burmistrzowa strych z magazynami, Ławnik piwnice z szynkowną izbą, a Woyt gospodarz ledwo się przy średnim piętrze został.


POWIEŚĆ
PRAWDZIWA
O
NAROŻNEY KAMIENICY
W KUKOROWCACH.
W WARSZAWIE R. 1794.
w Drukarni Nadworney J.K.Mości
i Prześw: Kommissyi E. N.

Okładka książki *Powieść prawdziwa o narożney kamienicy w Kukorowcach*, wydanej w Warszawie w 1794 r.

Co Tydzień,

No. 26.

Zdarzył mi się niedawno przypadkiem stary manuskrypt, luboć prawda nad opisem szczególnego mieysca zastanawia się, dla prostoty swoiey może wzgląd zyskać. Szkoda iednak, iż przez dawność a bardziey zły dozor posiadaczow nie iest zupełny, — kładę go więc tak iak mnie doszedł.

PRAWDZIWA POWIEŚĆ
o Kamienicy narożney w Mieście Kukurowcach

przez

MISTRZA BŁAŻEIA BAKAŁARZA

tamże.

Rozdział pierwszy
Jako, kiedy, i od kogo kamienica narożna założona była.

Dawne to iuż bardzo czasy iak postawiona była kamienica narożna w mieście Kukurowcach. Rozmaite przygody ba i ognie to sprawiły, iż w aktach mieyskich niczego się o tym dowiedzieć nie można. Co więc z powieści ludzkiey mogło się powziąść, tu się kładzie.

Strona tytułowa czasopisma *Co Tydzień* z fragmentem *Prawdziwej powieści o kamienicy narożnej w mieście Kukurowcach.*



Biskup Ignacy Krasicki. Mal. A. Krafft.
Warmińskie Seminarium Duchowne w Olsztynie.



Biskup Ignacy Krasicki. Kopia portretu M. Bacciarelliego.
Dom Biskupi w Olsztynie.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. JÓZEF SIANKO

BAROKOWE ORGANY Z XVIII WIEKU NA TERENIE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: Wstęp. — I. Organy w kościele parafialnym św. Bartłomieja w Pasłęku. — II. Organy w kościele ojców jezuitów w Świętej Lipce. — III. Organy w kościele parafialnym św. Trójcy w Młynarach. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Sztukę budowy organów na terenie diecezji warmińskiej znano już w XIV wieku [1]. Pierwotnie te instrumenty muzyczne nie odpowiadały jednak pojęciu organów dzisiejszych. Były to najczęściej pozytywy o kilkudziesięciu piszczałkach i tyluż klawiszach [2]. Rozkwit budownictwa organowego na tych terenach przypada dopiero na wiek XVII i XVIII. Dynamika, rozmach i bogactwo efektów właściwych dla epoki baroku dały się zauważyć również i na tym polu. Wszystko bowiem, co stanowiło wyraz manifestacji uczuć religijnych, skłaniało gospodarzy ówczesnych do usuwania z kościoła starych, „skromnych organów" i na ich miejsce budowy nowych, wielkich odpowiadających gustom i potrzebom czasu.

Organy z tego okresu, zwłaszcza o wiatrownicach suwakowych [3] i trakturze mechanicznej, do dziś są niezastąpione. Odznaczają się one wyjątkową prostotą, nieskomplikowaną budową, sprawną repetycją, mo-

[1] Archiwum Parafialne we Fromborku (= APF). Dokumentacja Katedry, organy t. 4. Dane historyczne (odpisy akt) dotyczą istniejących już wówczas instrumentów w następujących miejscowościach: Malbork — organy z 1361 r., wzmiankowane w diariuszu kościoła Mariackiego na zamku. Kwidzyn — organy z 1364 r., wzmiankowane na karcie obwolutowej M. Praetorius: Syntagmatis Musici Tomus Secundus de Organographia. Wolfenbüttel 1619. (Egzemplarz ten przechowywano niegdyś w bibliotece miejskiej w Elblągu). Autor ręcznie napisanej dyspozycji organów w 1626 r. zaznaczył, że są to trzecie organy od 1364 r. „Und ist dieses nunmehro seid anno 1364 die dritte Orgel in der Domkirche (und es stand die erste Orgel auf dem Hohen Chore an der Seite gegen Mittag) wie jetzo noch zu sehen". Frombork — organy z 1380 r., wzmiankowane w protokole wizytacyjnym stwierdzającym, że już w tym czasie katedra fromborska posiadała organy umieszczone na chórze. Ślady tego chóru (empory) widoczne są do dziś nad wejściem bocznym (od strony nawy północnej) do zakrystii. Bartoszyce — organy z 1395 r., odkryte przez E. Renkewitza w 1930 r. na strychu kościoła i zabezpieczone, w czasie ostatniej wojny uległy zniszczeniu. Na temat ich rekonstrukcji por. K. Bormann: Die Gothische Orgel von Bartenstein vom Jahr 1395. *Ars Organi* 1966 s. 1009.

[2] K. Bormann, jw. s. 993 n.: „Bei den «Preussen — Chronisten» Kaspar Henneberger (1647—1687) finden wir die Notiz, es habe 1361 ein «schwarzer Mönch» in Thorn die erste Orgel mit 24 (Prospekt) — Pfeifen gebaut «und war ein gross Sagen davon in diesem Lande» (in Bernh. Kothes *Kleiner Orgelbaulehre*. Leobschütz 1911 S. 6, sind 22 Tasten mit der Jahreszahl 1350 angegeben). Behnisch berichtet nach der Quelle Lucas David VI 156, die erste Orgel im Ordensland habe der Hochmeister Ludolph König (1324—1345) in Thorn in Auftrag gegeben — mit 22 Pfeifen".

[3] Obok wiatrownic suwakowych w użyciu były także wiatrownice klapowe o kanałach tonowych i stożkowe o kanałach registrowych.

żliwością szybkiej zmiany registrów i łączenia ze sobą poszczególnych głosów. Zdecydowanie przewyższają wszystkie inne instrumenty, zarówno o wiatrownicach tonowych jak i registrowych, dając przejrzysty obraz polifonicznej muzyki organowej. Brzmienie ich jest bezsprzecznie najbardziej szlachetne, czyste i spokojne [4].

Na terenie diecezji warmińskiej, obok organów fromborskich, dzieła D. Nitrowskiego z 1683 r.[5], organów węgorzewskich J. Thiela z 1648 r. i bartoszyckich J. Wernera z 1653 r.[6], na uwagę zasługują osiemnastowieczne barokowe organy: w Pasłęku, Świętej Lipce i Młynarach. Chociaż nie zachowały się one w oryginalnym stanie, a pod pewnym względem utraciły dużo z pierwotnego piękna na skutek wielokrotnych rekonstrukcji i niekorzystnych zmian [7], szczególnie pod względem dyspozycji głosów, to jednak zaliczyć trzeba je do najcenniejszych dzieł sztuki i techniki ówczesnej doby.

Celem niniejszej pracy jest zapoznanie z historią i stanem pierwotnym tych organów, co w przyszłości może się przyczynić do właściwej ich rekonstrukcji i przywrócić im dawną wartość artystyczną barokowego brzmienia.

I. ORGANY W KOŚCIELE PARAFIALNYM ŚW. BARTŁOMIEJA W PASŁĘKU

Wiadomości o pierwotnych organach w kościele pasłęckim są bardzo skąpe. Najstarsze, lakoniczne wzmianki, pochodzące z końca XIII w. dotyczą istniejących już wówczas, bliżej nie określonych organów, które po

[4] Każde otwarcie i zamknięcie wentyla grającego, przez naciśnięcie klawisza, stwarza pewnego rodzaju perturbacje spowodowane przez nagły ruch i uderzenie powietrza w piszczałkę. W wiatrownicach suwakowych perturbacje te najmniej są dostrzegalne. Łagodzi je masa powietrza, które wypełniając kanał tonowy staje się równocześnie w jakimś sensie amortyzatorem między piszczałką a wentylem.

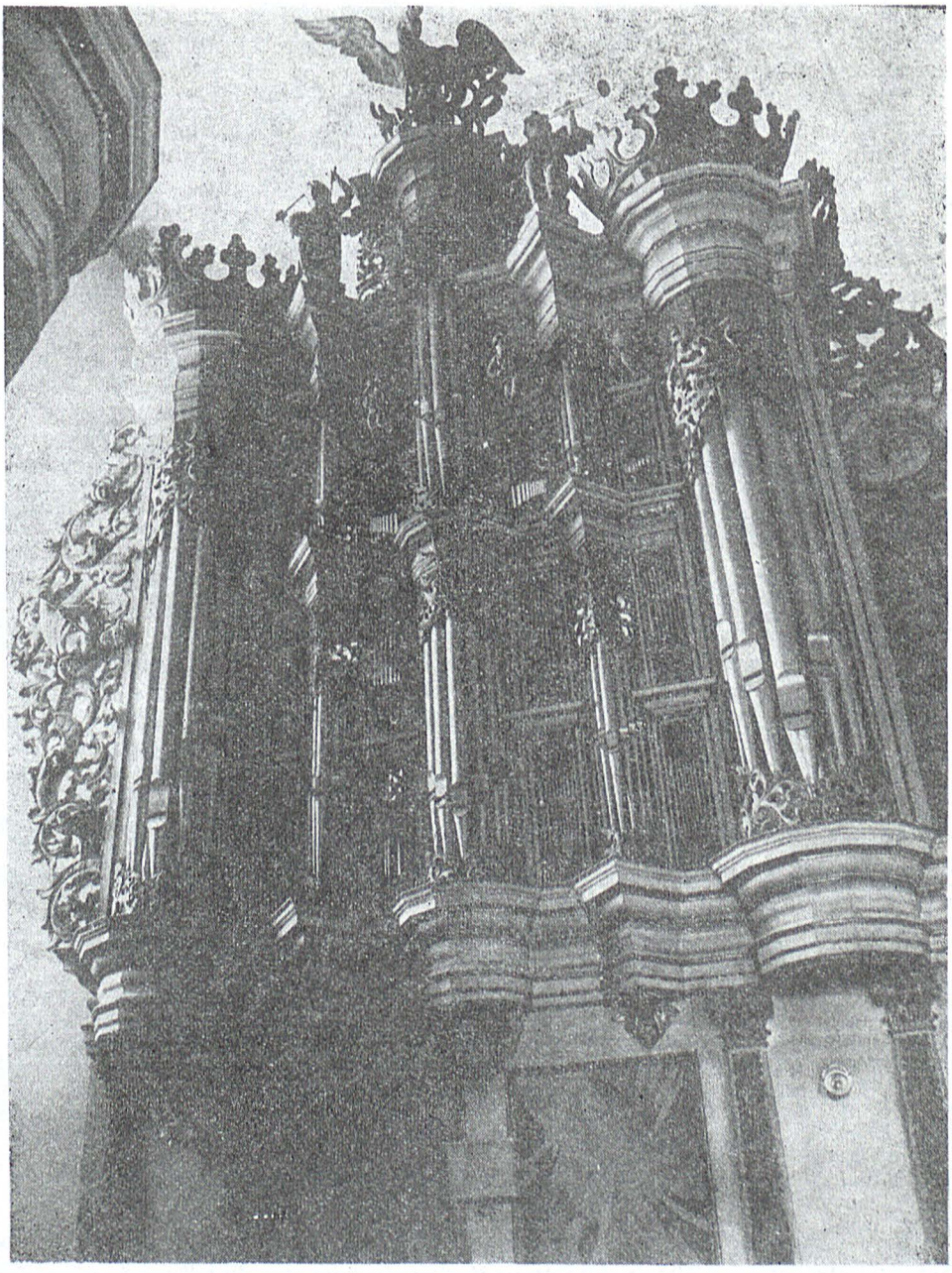
To samo należy powiedzieć o trakturze. Chociaż pod tym względem zdania są podzielone, wybór traktury jest sprawą dyskusyjną, to jednak stwierdzić należy, że traktura mechaniczna będąca w wyłącznym użyciu do połowy XIX w., zdecydowanie przewyższa nawet system elektromagnetyczny, czyniąc grającego bezpośrednim twórcą dźwięku.

W ostatnich latach na Zachodzie coraz częściej spotyka się trakturę mechaniczną z zastosowaniem elektromagnesów do registratury i połączeń. W ten sposób osiągnięto możność szybkiej zmiany registrów i pokonano opór mechaniki, co sprawiało trudność organiście zwłaszcza przy połączeniu kilku manuałów.

[5] Por. ks. J. Sianko: Barokowe organy w katedrze fromborskiej. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1970 nr 1, s. 171 n.

[6] Organy bartoszyckie, dzieło J. Wernera z Elbląga, uważane za klejnot miasta otrzymały nazwę „pięknych organów". Miały one 37 głosów. Ponadto zdobiły je liczne rzeźby ruchome: dwie gwiazdy z dzwonkami, dwa anioły z trąbami, jeden anioł grający na werblach, orzeł z ruchomymi skrzydłami, dwa anioły ze skrzypcami, jeden anioł z lutnią, jeden anioł z krzywym rogiem i tremolo słowik. Aczkolwiek zniszczenia ostatniej wojny światowej dotknęły całości, to jednak zasadnicza część tych organów — pięć wiatrownic suwakowych — zachowała się i do dziś leży na strychu kościoła. Wiatrownice te nie są kompletne; widać na nich poważne uszkodzenia — zwłaszcza w relaisach; mimo to przedstawiają one wielką wartość jako dzieło techniki i z powodzeniem mogą być wykorzystane przy ewentualnej rekonstrukcji organów. Należałoby je zinwentaryzować i starannie zabezpieczyć.

[7] Zwłaszcza w XIX w. i pierwszej połowie XX w., z chwilą wynalezienia wiatrownic pneumatycznych (woreczkowo-wentylowych i membranowych) oraz traktury pneumatycznej (system, którego dziś zupełnie nie bierze się pod uwagę), pod wpływem tych „niezwykłych osiągnięć", bardzo często znakomite instrumenty wy-



Prospekt organowy w kościele parafialnym św. Bartłomieja w Pasłęku

zakończeniu budowy nowej świątyni pod wezwaniem św. Bartłomieja (1297), przeniesiono do jej wnętrza ze starego kościoła [8]. Organy te, jak się wydaje, były w użyciu przez długie lata. Jeżeli można przypuszczać, że mogły one przetrwać do połowy XVI w., czego nie potwierdzają żadne źródła archiwalne, spłonęły w 1543 r. podczas pożaru kościoła.

Budowę nowych organów rozpoczęto dopiero w 1595 r.[9], po założeniu więźby dachowej i rekonstrukcji sklepień. Prace te zlecono trzem warsztatom. Prospekt wraz z rzeźbami wykonał Assmann Möller z Lubeki, wolumen brzmieniowy (1597) Joachim Zickermann z Kamienia na Pomorzu i polichromię, nieco później, Aleksander Daurin, malarz włoski [10].

Organy zbudowano na koszt parafii. Jak wynika z rachunków kościelnych parafianie na ten cel złożyli 2094 grzywien i 78,5 szeląga. Z sumy tej J. Zickermann otrzymał 866 grzywien i 58,5 szeląga, A. Möller 80 grzywien i 15 szelągów i A. Daurin 418 grzywien i 28,5 szeląga. Resztę wypłacono różnym pomocnikom [11].

Nowo powstałe dzieło zachowało się w stanie oryginalnym przez okres niemalże stu lat. Dopiero z końcem XVII w., kiedy okazało się, że zarówno wiatrownice jak i traktura, a zwłaszcza prospekt uległy już poważnemu zniszczeniu, poddano je przebudowie. Pracy tej podjął się Krzysztof Obuch, organmistrz z Morąga [12]. Między innymi wykonał on nowy prospekt oraz wprowadził pewne zmiany do dyspozycji głosów. Ponieważ organy w trakcie tej przebudowy zostały znacznie zmniejszone, przez co wydały się zbyt ubogie w stosunku do pięknego wnętrza świątyni, niebawem sprzedano je do kościoła parafialnego w Skowronach [13].

Czwartym z kolei wzmiankowanym instrumentem w kościele pasłęckim są organy obecne, zbudowane w latach 1717—1719 przez Andrzeja Hildebrandta, organmistrza z Gdańska [14]. Cenne to dzieło — według relacji P. Töpkego — uchodziło niegdyś, obok organów w katedrze królewieckiej, „za najpiękniejsze w kraju" [15]. Pierwotnie organy Hildebrandta miały 36 głosów grających (dwa manuały i pedał) oraz pięć registrów pomocniczych [16].

---

magające jedynie fachowej naprawy, lub niekiedy częściowej rekonstrukcji, poddawano wręcz gruntownej przebudowie, najczęściej ze szkodą dla woluminu. W ten sposób w latach trzydziestych XX w. przebudowano organy katedralne we Fromborku i Oliwie, a nieco wcześniej (1905) organy w Świętej Lipce i (1929) w Pasłęku.

[8] D. Creutzwieser: Stadt Preuss. Holland und ihrer Umgebung. Königsberg 1838 s. 8: „...geräumige helle Kirche, die eine vorzügliche schöne Orgel besitzt, die grösste und beste im Oberlande, hat laut Privilegium schon im Jahre 1292 existiret".

[9] Do tego czasu posługiwano się pozytywem, który sprowadzono około 1500 r., w pierwszym etapie odbudowy świątyni. Por. R. Helwig: Geschichte der Stadt Pr. Holland. Magdeburg 1960 s. 78.

[10] Tamże.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 137.

[13] Ks. K. Cyganek: Pasłęk — Kronika parafialna. T. 2. Pasłęk s. 53 (maszynopis).

[14] G. Conrad: Preussisch — Holland einst und jetzt. Pr. Holland 1897 s. 188 n.

[15] R. Helwig, jw.

[16] G. Conrad, jw.

Dyspozycja głosów

Manuał I (C-c³)

1. Kwintadena 16′ — C-E drewno sosnowe, F-c³ cyna; grubość ścianki: C = = 1,5 cm, c^0 = 1 mm, c^1 = 0,8 mm, c^2 = 0,5 mm; przekrój C = 16,5×14 cm, ⌀ c^0 = 72 mm, c^1 = 50,6 mm, c^2 — 31 mm [17]; szerokość labium: C = 11 cm, c^0 = 65 mm, c^1 = 47 mm, c^2 = 26,8 mm; wysokość wycięcia: C = 4 cm, c^0 = 20 mm, c^1 = 11 mm, c^2 = 8 mm; baczki (skrzynkowe): c^0 = długość — 52 mm, szerokość 25 mm, c^1 = długość — 30 mm, szerokość — 15 mm, c^2 = długość — 17 mm, szerokość — 8 mm; wysokość nogi: c^0 = 240 mm, c^2 = 180 mm.

2. Pryncypał 8′ — całość z cyny (część piszczałek w prospekcie); grubość ścianki: C = 1,5 mm, G = 1,2 mm, H = 1,1 mm, g^1 = 0,5 mm, ⌀ C = 142 mm, ⌀ G = 110 mm, ⌀ H = 85,4 mm, ⌀ g^1 = 34 mm; szerokość labium: C = 116 mm, G = 85 mm, H = 66 mm, g^1 = 26 mm; wysokość wycięcia: C = 30 mm, G = 22,5 mm, H = 16,3 mm, g^1 = 7 mm; wysokość labium C: górne = 185 mm, dolne = 70 mm; wysokość nogi: C = 420 mm, g^1 = 180 mm [18].

3. Viola di gamba 8′ — metal [19].

4. Kwintadena 8′ — cyna; grubość ścianki: C = 1,1 mm, c^0 = 0,9 mm, c^1 = 0,6 mm, c^2 = 0,5 mm; ⌀ C = 92 mm, ⌀ c^0 = 57 mm, ⌀ c^1 = 36 mm, ⌀ c^2 = 22 mm; szerokość labium: C = 72 mm, c^0 = 45 mm, c^1 = 29 mm, c^2 = 16 mm; wysokość wycięcia: C = 20 mm, c^0 = 12 mm, c^1 = 8 mm, c^2 = 4,8 mm; baczki (skrzynkowe): c^0 = długość — 37 mm, szerokość — 20 mm; długość nogi: c^0 = 210 mm, c^1 = 180 mm.

5. Holflet 8′ — (rodzaj rurfletu), cyna; grubość ścianki: h^0 = 0,9 mm, d^1 = 0,7 mm, c^2 = 0,5 mm; ⌀ h^0 = 46 mm, ⌀ d^1 = 40 mm, ⌀ c^2 = 24 mm; szerokość labium: h^0 = 38 mm, d^1 = 32 mm, c^2 = 19 mm; wysokość wycięcia: h^0 = 11,5 mm, d^1 = 9 mm, c^2 = 5,4 mm; długość rurki: h^0 = 200 mm, d^1 = 165 mm, c^2 = 105 mm; ⌀ h^0 = 22 mm, ⌀ d^1 = 19 mm, ⌀ c^2 = 12 mm; baczki: h^0 = 38×17 mm, d^1 = 35×15 mm, c^2 = 17×12 mm.

6. Flet kryty 8′ — drewno dębowe; grubość ścianki: C = 0,8 cm, c^0 = 0,6 cm, c^1 = 0,45 cm, c^2 = 0,35 cm; przekrój: C = 11,6×12 cm, c^0 = 7×6,8 cm, c^1 = 4×4,2 cm, c^2 = 2,78×2,7 cm; szerokość labium: C = 9,8 cm, c^0 = 5,5 cm, c^1 = 3,2 cm, c^2 = 1,8 cm; wysokość wycięcia: C = 3,3 cm, c^0 = 2,1 cm, c^1 = 1,1 cm, c^2 = 0,7 cm.

7. Oktawa 4′ — cyna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej; grubość ścianki: cis^0 = 0,5 mm, fis^0 = 0,4 mm, fis^2 = 0,4 mm; ⌀ cis^0 = 44 mm, ⌀ fis^1 = 19 mm, ⌀ fis^2 = 12 mm; szerokość labium: cis^0 = 34,4 mm, fis^1 = 15 mm, fis^2 = 8 mm; wysokość wycięcia: cis^0 = 9,5 mm, fis^1 = 4 mm, fis^2 = 3 mm.

8. Rurflet 4′ — cyna; wymiary a^0: grubość ścianki = 0,8 mm, ⌀ = 52 mm, szerokość labium = 41 mm, wysokość wycięcia 10 mm, długość rurki = 210 mm, ⌀ = 20 mm, baczki = 40×18 mm.

9. Kwinta 2 2/3 — cyna, otwarta, cylindryczna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej; wymiary Dis: grubość ścianki = 0,6 mm, ⌀ = 52 mm, szerokość labium = 40 mm, wysokość wycięcia = 11 mm, baczki = 30×12 mm.

10. Oktawa 2′ — cyna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej; wymiary Cis:

---

[17] Wymiary ⌀ wzięto ze strony zewnętrznej piszczałki.

[18] Wysokość nogi we wszystkich głosach metalowych piszczałek wynosi około 180 mm; wyjątek stanowi kwintadena 16′, kwintadena 8′ i piszczałki w prospekcie.

[19] Materiału piszczałkowego oraz średnicy nie da się bliżej określić. Zarówno materiał jak wymiary ⌀ uwzględniono jedynie w tych głosach, które przynajmniej częściowo zachowały się w stanie oryginalnym.

grubość ścianki = 0,5 mm, ⌀ = 45 mm, szerokość labium = 34 mm, wysokość wycięcia = 9 mm, baczki = 26×8 mm.

11. Tercja 1 3/5′ — metal.

12. Mixtura 4× — cyna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej,

C					2′	1 1/3′	1′ 2/3′
c^0				2 2/3′	2′	1 1/3′	1′
c^1			4′	2 2/3′	2′	1 1/3′	
c^2	5′	1/3′	4′	2 2/3′	2′		

13. Trąbka 8′ — głowice drewniane, rezonatory metalowe.

Manuał II (C—c^3) — w szafie ekspresyjnej

14. Rurflet 8′.

15. Flet dolce 8′ — C—h^1 z drewna dębowego, c^2—c^3 cyna; grubość ścianki: C = 0,8 cm, c^0 = 0,7 cm, c^1 = 0,4 cm, c^2 = 0,8 mm; przekrój: C = 9,8×14,5 cm, c^0 = 8,5×5,8 cm, c^1 = 5×3,5 cm, ⌀ c^2 = 25 mm; szerokość labium: C = 8,1 cm, c^0 = 4,5 cm, c^1 = 2,5 cm, c^2 = 18 mm; wysokość wycięcia: C = 3 cm, c^0 = 1,6 cm, c^1 = 1,1 cm, c^2 = 6 mm.

16. Pryncypał 4′ — cyna (obecnie pierwsza oktawa z cynku, zrekonstruowana przez Sauera); grubość ścianki: C = 1,0 mm, c^0 = 1,4 mm, c^1 = 0,8 mm, c^2 = 0,5 mm; ⌀ C = 82 mm, ⌀ c^0 = 50 mm, ⌀ c^1 = 31 mm, ⌀ c^2 = 28,6 mm; szerokość labium: C = 61,5 mm, c^0 = 37 mm, c^1 = 23 mm, c^2 = 13 mm; wysokość wycięcia: C = 18 mm, c^0 = 10,4 mm, c^1 = 6 mm, c^2 = 3 mm; baczki: c^0 = 29×13 mm, od c^1 — bez baczków.

17. Flet dolce 4′ — całość z drewna dębowego; grubość ścianki: C = 0,6 cm, c^0 = 0,5 cm, c^1 = 0,4 cm, c^2 = 0,2 cm; przekrój przy labium: C = 5,3×9,7 cm, c^0 = 3,2×5,5 cm, c^1 = 3,1×1,8 cm, c^2 = 1,9×1,2 cm; przekrój przy stroiku: C = 4,8×4 cm, c^0 = 3×2,6 cm, c^1 = 1,55×1,8 cm, c^2 = 1,05×1,3 cm; szerokość labium: C = 3,7 cm, c^0 = 2 cm, c^1 = 1,1 cm, c^2 = 0,7 cm; wysokość wycięcia: C = 1,8 cm, c^0 = 1,1 cm, c^1 = 0,6 cm, c^2 = 0,3 cm.

18. Salicet 4′.

19. Nasard 2 2/3′ — cyna, stożkowy, otwarty, grubość ścianki: C = 1,0 mm, c^0 = 0,8 mm, c^1 = 0,6 mm, c^2 = 0,5 mm; średnica przy labium: C = 58 mm, c^0 = 33 mm, c^1 = 19 mm, c^2 = 12,5 mm; średnica przy stroiku: C = 30 mm, c^0 = 16,8 mm, c^1 = 10,5 mm, c^2 = 7 mm; szerokość labium: C = 43 mm, c^0 = 24 mm, c^1 = 19 mm, c^2 = 8 mm; wysokość wycięcia: C = 12,5 mm, c^0 = 7 mm, c^1 = 3,7 mm, c^2 = 2 mm; baczki C—h^1 — jak pryncypał 4′.

20. Oktawa 2′ — cyna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej; grubość ścianki: C = 0,8 mm, c^0 = 0,8 mm, c^1 = 0,6 mm, c^2 = 0,5 mm; ⌀ C = 51 mm, ⌀ c^0 = 28 mm, ⌀ c^1 = 17 mm, ⌀ c^2 = 16 mm; szerokość labium: C = 37 mm, c^0 = 20 mm, c^1 = 12 mm, c^2 = 7 mm; wysokość wycięcia: C = 10 mm, c^0 = 7 mm, c^1 = 3,5 mm, c^2 = 2 mm; pierwsza oktawa z baczkami — C = 29×14 mm.

21. Flet 2′.

22. Sesquialtera 2×.

23. Szałamaja 8′.

24. Vox humana 8′.

Tremolo.

Pedał (C—d^1)

25. Pryncypał 16′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 2,1 cm, c^0 = 1,6 cm; przekrój: C = 24,5×29,5 cm, c^0 = 16,5×18 cm, c^1 = 9×12 cm; szerokość labium: C = 20 cm, c^0 =11,5 cm; wysokość wycięcia: C = 10 cm, c^0 = 5,5 cm, c^1 = 3,2 cm; noga — rodzaj ostrosłupa, utworzona z czterech desek o kształcie trójkąta równoramiennego; podstawa trójkąta odpowiada szerokości ścianki danego korpusu piszczałki. Długość nogi (jednakowa u wszystkich piszczałek) wynosi 45 cm.

26. Subbas 16′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 1,8 cm, c^0 = 1,6 cm; przekrój: C = 19×28 cm, c^0 = 17×12 cm, c^1 = 7×9,5 cm; szerokość labium (piszczałki o podwójnych labiach): C = 15,5 cm, c^0 = 8,5 cm, c^1 = 4,5 cm; wysokość wycięcia: C = 7 cm, c^0 = 4 cm, c^1 = 2,5 cm; noga — jak pryncypałbas 16′.

27. Kwinta 10 2/3′ — cyna; grubość ścianki: C = 1,5 mm, c^0 = 1 mm; ⌀ C = 140 mm, ⌀ c^0 = 59 mm; szerokość labium: C = 35 mm, c^0 = 18 mm.

28. Oktawa 8′ — cyna (część piszczałek w prospekcie); grubość ścianki: C = 1,5 mm, G = 1,2 mm; ⌀ C = 140 mm, ⌀ G = 120 mm; szerokość labium: G = 90 mm; wysokość wycięcia: G = 24,3 mm.

29. Holflet 8′ — (rodzaj rurfletu) całość z drewna dębowego; grubość ścianki: C = 0,75 cm, c^0 = 0,6 cm, c^1 = 0,4 cm; przekrój: C = 13,5×13,5 cm, c^0 = 8×8 cm, c^1 = 4,6×4,6 cm; szerokość labium: C = 12 cm, c^0 = 6,5 cm, c^1 = 3,6 cm; wysokość wycięcia: C = 4 cm, c^0 = 2,4 cm, c^1 = 1,95 cm; długość rurki: C = 70 cm, c^0 = 33 cm, c^1 = 16,5 cm; przekrój: C = 6×6 cm, c^0 = 3,2×3,2 cm, c^1 = 2,1×2,1 cm; noga — krótka (5 cm) toczona z dębowego drewna ⌀ = 3,3 cm.

30. Oktawa 4′ — cyna, stroiki pierścieniowe z blachy stalowej; grubość ścianki: C = 1,0 mm, c^0 = 0,6 mm; ⌀ C = 84 mm, ⌀ c^0 = 46 mm; szerokość labium; C = 73 mm, c^0 = 40 mm; wysokość wycięcia: C = 19 mm, c^0 = 11 mm; baczki: C = 42×31 mm, c^0 = 16×12 mm.

31. Oktawa 2′ — metal.

32. Róg nocny 2′ — metal.

33. Kwinta szumiąca 2X — (2 2/3′ + 2′); wymiary kwinty 2 2/3′, (cyna), kryta; grubość ścianki: C = 1 mm, c^0 = 0,6 mm; ⌀ C = 45 mm, ⌀ c^0 = 18,5 mm, szerokość labium: C = 35 mm, c^0 = 22 mm; wysokość wycięcia: C = 12 mm, c^0 = 7 mm; pierwsza oktawa z baczkami.

34. Fagot 16′ — głowice i rezonatory drewniane; przekrój — C = 17×13,5 cm.

35. Trąbka 8′ — głowice drewniane, rezonatory metalowe.

36. Szałamaja 4′ — głowice drewniane, rezonatory metalowe.

Registry pomocnicze

1. Wentyl do manuału pierwszego.
2. Wentyl do manuału drugiego.
3. Połączenie manuału pierwszego — pedału.
4. Połączenie manuału drugiego — pedału.
5. Stella.

Wiatrownice (system suwakowy) wykonane z drewna dębowego. Dwie manuałowe (manuał pierwszy i drugi) podzielone na stronę C i Cis (o jednakowych wymiarach 175×120 cm) usytuowane są na dwóch poziomach w szafie prospektowej po lewej stronie chóru organowego; niżej, w cokole — manuał pierwszy i wyżej, w zwieńczeniu prospektu — manuał drugi. Dwie wiatrownice pedałowe, pojedyńcze, usytuowane są

również na dwóch poziomach — po prawej stronie chóru: szersza 7 głosowa na podłodze, węższa 5 głosowa, wyżej, ponad cokołem szafy prospektowej, na wysokości piszczałek frontowych.

Wymiary wiatrownic:

Manuał I: Długość — 400 cm. Szerokość — 125 cm. Grubość deski piszczałkowej — 3,4 cm. Grubość suwaka — 1,2 cm.

Kanał tonowy:

c = a. długość — 21,5 cm; b. szerokość — 3,2 cm; c. głębokość — 7 cm

c^3 = a. długość — 21,5 cm; b. szerokość — 1,4 cm; c. głębokość — 7 cm

Wentyl grający:

c = a. długość — 23 cm; b. szerokość — 5 cm; c. grubość — 2,5 cm

c^3 = a. długość — 23 cm; b. szerokość — 3 cm; c. grubość — 2,5 cm

Relais — pojedyńczy, oddzielny dla każdej strony. Szerokość wewnętrzna relaisu — 36,5 cm. Głębokość relaisu — 23,5 cm. Grubość ławek piszczałkowych — 1,1 cm. Wysokość filarków — 15 cm. Grubość deski na spodzie relaisu — 2 cm.

Pedał: Długość — 400 cm; szerokość: siedmiogłosowa — 80 cm, pięciogłosowa — 51 cm.

Stół gry usytuowano w lewej szafie prospektowej. Grający *facie ad organum*. Klucze registrowe drewniane, rozmieszczone symetrycznie po obu stronach klawiatur według następującego porządku:

UKŁAD KLUCZY REGISTROWYCH

Lewa strona

Manuał I

Wentyl	Kwintadena 16′	Kwintadena 8′	Oktawa 4′	Rurflet 4′	Oktawa 2′	Mixtura 4x

Manuał II

Wentyl	Tremolo	Flet kryty 8′	Szałamaja 4′	Flet dolce 4′	Salicet 4′	Flet 2′

Pedał

M. II. Ped.	Subbas 16′	Chorał bas 4′	Róg nocny 2′	Holflet 8′	Fagot 16′	Szałamaja 4′

Prawa strona

Manuał I

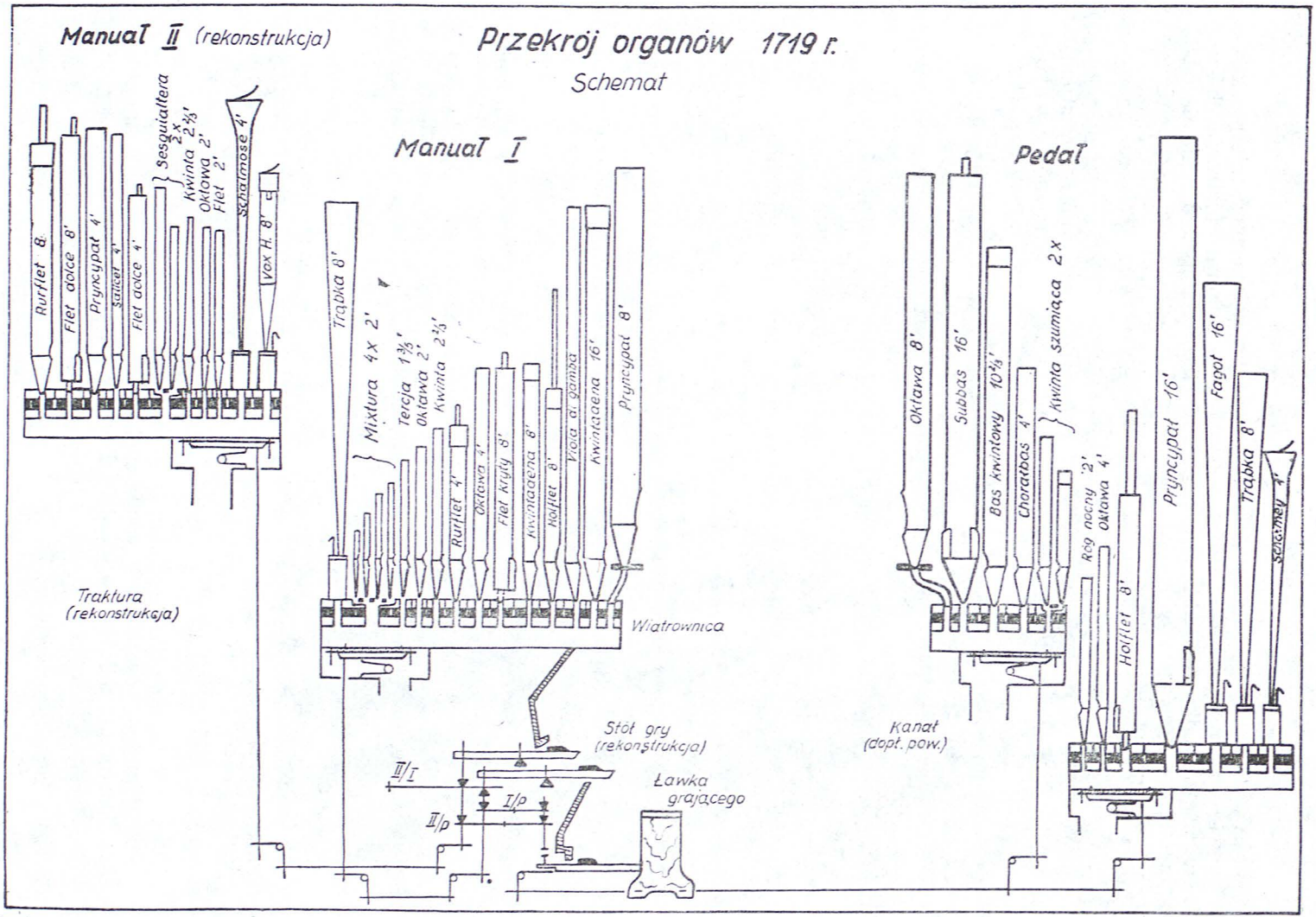
Trąbka 8′	Tercja 1 3/5′	Kwinta 2 2/3′	Viola di gamba 8′	Holflet 8′	Flet kryty 8′	Pryncypał 8′

Manuał II

Sesquialtera 2x	Oktawa 2′	Nasard 2 2/3′	Vox humana 8′	Flet dolce 8′	Pryncypał 4′	Stella

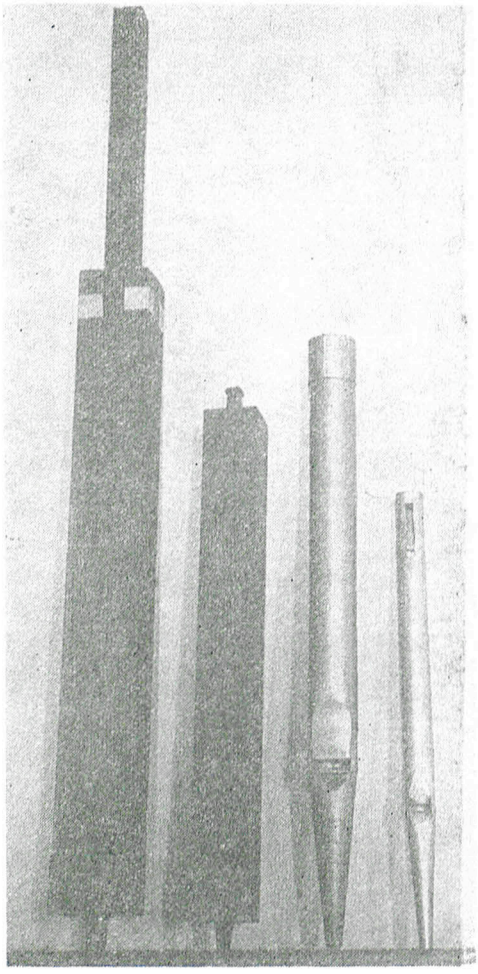
Pedał

Trąbka 8′	Pryncypał 16′	Oktawa 2′	Kwinta szumiąca 2x	Kwinta 10 2/3′	Oktawa 8′	M. I. Ped.


Manuał II (rekonstrukcja)
Przekrój organów 1719 r.
Schemat
Manuał I
Pedał
Rurflet 8'
Flet dolce 8'
Pryncypał 4'
Salicet 4'
Flet dolce 4'
Sesquialtera 2x
Kwinta 2⅔'
Oktawa 2'
Flet 2'
Schalmose 4'
Vox H. 8'
Traktura (rekonstrukcja)
Trąbka 8'
Mixtura 4x 2'
Tercja 1⅗'
Oktawa 2'
Kwinta 2⅔'
Rurflet 4'
Oktawa 4'
Flet kryty 8'
Kwintadena 8'
Holflet 8'
Viola di gamba
Kwintadena 16'
Pryncypał 8'
Wiatrownica
Stół gry (rekonstrukcja)
II/I
I/p
II/p
Ławka grającego
Oktawa 8'
Subbas 16'
Bas kwintowy 10⅔'
Chorałbas 4'
Kwinta szumiąca 2x
Róg nocny 2'
Oktawa 4'
Holflet 8'
Pryncypał 16'
Fagot 16'
Trąbka 8'
Schalmey 4'
Kanał (dopł. pow.)

Traktura organowa — mechaniczna.

System sprężania powietrza stanowią cztery miechy klinowe o rozmiarach 285×125 cm, usytuowane po prawej stronie chóru w znacznej odległości od organów. Celem uniknięcia spadku ciśnienia powietrza podczas gry, w pobliżu wiatrownic zainstalowano jednofałdowe miechy pomocnicze o rozmiarach: dla manuału pierwszego i drugiego — 120×90 cm, dla pedału — 100×80 cm. Przekrój głównego kanału powietrza wynosi 32×23 cm.



Piszczałki z organów w Pasłęku, od lewej: holflet 8′ (pedał), flet kryty 8′, kwintadena 16′, pryncypał 8′ (manuał I).

Prospekt organowy wykonany z drewna sosnowego, składa się z dwóch analogicznych części, stanowiących kompozycyjnie zamkniętą całość. Części te (szafy) usytuowane są symetrycznie na kształt glifu, którego oś stanowi diametralna gotyckiego okna w ścianie zachodniej. Obie szafy trójdzielne, dwupoziomowe, z wyodrębnionym kompozycyjnie cokołem, ujęte w obu poziomach poligonalnym gzymsem z rzeźbionymi liśćmi akantu [20]. Część środkową każdej szafy występującą półkoliście przed lico wypełniają cynowe piszczałki rozmieszczone na dwóch poziomach; flankują je dwie płaszczyzny, z piszczałkami mniejszych rozmiarów, których część środkową stanowi kompozycja wysunięta kątem ostrym do przodu. Obie płaszczyzny bogato zdobione liśćmi akantu. W zwieńczeniu części środkowej prospektu trzy rzeźby: na szczycie orzeł z rozpostartymi skrzydłami i koroną na głowie, obok, nieco niżej, na gzymsie, aniołowie z instrumentami muzycznymi (w prospekcie po lewej stronie skrzypce i cello, po prawej trąbka i kotły). Poniżej gzymsu cztery rzeźbione putta z dzwonami w rękach. Części boczne prospektu utworzone z siedmiu piszczałek 8 stopowych, usytuowanych na jednym poziomie, podobnie jak część środkowa występują półkoliście przed lico; zdobi jego bogato profilowany, zwieńczony koroną, gzyms. Cokół obu kompozycji podzielony wertykalnie korynckimi pilastrami z nałożonym

[20] Snycerkę prospektu wykonali rzeźbiarze elbląscy, zatrudnieni przez Hildebrandta. Por. G. Conrad, jw.

ornamentem wstęgowym; między pilstrami płyciny z imitacją włoskiego marmuru. Dopełnieniem kompozycji szaf prospektowych są uszaki zdobione liśćmi akantu i puttami grającymi na trąbach. Kolorystyka prospektu niezbyt urozmaicona z przewagą koloru biało-czerwonego i brązu. Na gzymsach występują dyskretne złocenia.

Organy Hildebrandta niedługo zachowały cechy pierwotnego piękna. Po trzydziestu latach od chwili zakończenia budowy, uległy one niemalże zupełnej ruinie. Powodem tak niezwykle krótkiej żywotności instrumentu było słabe zabezpieczenie woluminów dźwiękowych podczas remontu kościoła i brak należytej opieki konserwatorskiej. K. Obuch, któremu w 1749 r. powierzono naprawę tych organów, stwierdził, że od chwili zakończenia budowy nigdy ich nie naprawiano, skutkiem czego manuał drugi od lat był nieczynny, a w manuale pierwszym nie było głosu, w którym odpowiadałyby wszystkie piszczałki. Także wiatrownice, miechy i traktura, według opinii organmistrza, wymagały poważnego remontu [21]. Biorąc to wszystko pod uwagę zdecydowano się organy rozebrać całkowicie i następnie od podstaw złożyć je, uzupełniając przy tym istniejące braki. Większość prac w tym zakresie Obuch wykonał dopiero w 1752 r., wkrótce po zakończeniu remontu kościoła. Koszta związane z przebudową organów ustalono na sumę 600 florenów; 200 florenów za rozebranie i 400 florenów za montaż z uzupełnieniem braków [22].

Od tego czasu do pierwszej ćwierci XX w. wydaje się, że oprócz drobnych napraw — konserwacji, poważniejszych prac przy organach nie podejmowano. Dopiero w 1929 r., pod wpływem wynalazków ubiegłego wieku również w tej dziedzinie, firmie *W. Sauer* z Frankfurtu nad Odrą zlecono przeprowadzenie generalnego remontu — przebudowy organów z częściowym zastosowaniem wiatrownic i traktury pneumatycznej [23].

Prace Sauera z 1929 r., w szczególności dotyczyły następujących punktów:

Manuał II. W tym zespole wymieniono wiatrownicę i kilka głosów. Nowa wiatrownica (system woreczkowo-wentylowy), o rozmiarach 282×120 cm i 54 otworach piszczałkowych (C—f^3). Wykonano ją z drewna sosnowego. Zespół ten ograniczono do 10 głosów (częściowo wykorzystano stary materiał) według następującej dyspozycji:

1. Flet kryty 16′ — (Lib. gid.), drewno sosnowe; przekrój C = 16×14 cm; szerokość labium: C = 6 cm; wysokość wycięcia: C = 1,5 cm.
2. Pryncypał skrzypcowy 8′ — C—H sosna; przekrój: C = 10×11 cm; c^0—f^3 cyna; ⌀ c^0 = 70 mm; szerokość labium: C = 7,7 cm, c^0 = 53 mm; wysokość wycięcia: C = 3 cm, c^0 = 15 mm.
3. Salicjonał 8′ — C—H drewno; przekrój: C = 8,5×9,5 cm; c^0—f^3 cyna; stożkowy; ⌀ c^0 przy labium = 65 mm, przy stroiku 40 mm; szerokość labium: C = 6 cm, c^0 = 50 mm: wysokość wycięcia: C = 2 cm, c^0 = 13 mm.
4. Vox coelestis 8′ — rozpoczyna się od c^0; metal, c^0—g^0 cynk, gis^0—f^3 cyna; ⌀ c^0 = 45 mm; szerokość labium: c^0 = 30 mm; wysokość wycięcia: c^0 = 10 mm.
5. Flet kryty 8′ — (1719).

---

[21] R. Helwig, jw. s. 138: „Das gantze oberwerk, welchez von den Ratzen und Mäusen ruiniert schon in vielen Jahren nicht hatt können gespiehlet werden. Das Hauptwerk welches nicht unterschiedene Pfiffen davon Stumm sind".

[22] Tamże.

[23] APF, jw.

6. Pryncypał 4′ — (1719).
7. Flet dolce 4′ — (1719).
8. Nasard 2 2/3′ — (1719).
9. Oktawa 2′ — (1719).
10. Cymbel 3×1′ — cyna,

C					1′	2/3′	1/2′
fs^0				1	1/3′	1′	2/3′
c^1			2′	1	1/3′	1′	
f^1		2	2/3′	2′	1	1/3′	
c^2	4′	2	2/3′	2′			
Tremolo							

Manuał I. Zespół ten pod względem dyspozycji głosów zachowano w stanie oryginalnym. Rozszerzono jedynie skalę dźwięków stosownie do manuału drugiego C-f^3. Dodane piszczałki cs^3-f^3 do poszczególnych głosów ustawiono na nowej wiatrownicy (system woreczkowo-wentylowy) o rozmiarach 100×61 cm.

Stół gry z zastosowaniem dźwigni Barkera wyposażony w trzy klawiatury — dwa manuały i pedał, jedną wolną kombinację, crescendo (wałek), wyłącznik crescenda, wyłącznik głosów języczkowych, połączenia man. I/man. II, man I/ped., man. II/ped., piano, mezzoforte, forte, tutti.

Traktura organowa w całości pneumatyczna.

Dzieło A. Hildebrandta pozbawione przez firmę *W. Sauer* traktury mechanicznej i wiatrownicy suwakowej w manuale drugim, na korzyść systemu pneumatycznego (!), w czasie ostatniej wojny światowej (1945), uległo poważnej dewastacji. Straty te dotyczą w szczególności materiału piszczałkowego w głównym zespole (manuał pierwszy) i wiatrownicy pedałowej. Przedstawiają się one następująco:

Manuał I

1. Głosy zdekompletowane: a. kwintadena 16′, b. pryncypał 8′, c. kwintadena 8′, d. holflet 8′, e. rurflet 8′, f. kwinta 2 2/3′.
2. Głosy brakujące: a. viola di gamba 8′, b. oktawa 4′, c. oktawa 2′, d. tercja 1 3/5′, e. mixtura 4×, f. trąbka 8′.

Pedał

1. Głosy zdekompletowane: a. oktawa 8′, b. oktawa 4′, c. kwinta 2 2/3′.
2. Głosy brakujące: a. oktawa 2′, b. róg nocny 2′, c. kwinta szumiąca 2×, d. szałamaja 4′.

WNIOSKI

Chociaż pod względem sytuacyjnym organy pasłęckie pozostawiają wiele do życzenia — dwie szafy niemalże równolegle zwrócone ku sobie — to jednak biorąc pod uwagę walory techniczne, jak wiatrownice suwakowe i wybitnie barokową dyspozycję głosów, należałoby przywrócić im stan pierwotny. Podejmując w tym kierunku prace rekonstrukcyjne organów, należy:

1. Zrekonstruować wiatrownicę dla manuału drugiego.
2. Zrekonstruować stół gry i trakturę [24].

[24] Obecna traktura pneumatyczna nie może być brana pod uwagę ze względu na zbyt dużą odległość wiatrownic od stołu gry i elastyczność powietrza, co w sumie stwarza duże opóźnienie zdecydowanie obniżając wartość strony dźwiękowej instrumentu.

3. W oparciu o menzurację istniejących piszczałek zrekonstruować te, które uległy zniszczeniu, przywracając w ten sposób pierwotną dyspozycję głosów.

4. Materiał piszczałkowy wykonać z następujących stopów: mixtury — 75% do 85% cyny, głosy pryncypałowe i kwintadena 70% cyny i głosy fletowe ze stopu zawierającego 20% do 60% cyny.

5. Biorąc pod uwagę konieczność zachowania w stanie oryginalnym głosów, które przedstawiają wartość użytkową, prace w tym zakresie przedstawiałyby się następująco:

Manuał I

Kwintadena 16′ — pierwsza oktawa C-H wykonana przez Sauera (?) — stan dobry; od c do c^3 piszczałki o zbyt cienkich ściankach, zdeformowane, nie nadają się już do użytku, należy zastąpić je nowymi.

Pryncypał 8′ — zniszczony poważnie, duże braki w materiale piszczałkowym; pierwsza oktawa, w prospekcie, po przeprowadzeniu korekty może zostać, od c do c^3 należy zrekonstruować.

Pozostałe głosy, zarówno zniszczone zupełnie jak i te, które częściowo zachowały się, lecz ze względu na duży stopień zniszczenia nie nadają się już do użytku, należy zrekonstruować w całości.

Manuał II

Rurflet 8′ — wykonać nowy.
Flet dolce 8′ — (1719).
Pryncypał 4′ — (1719).
Flet dolce 4′ — (1719).
Oktawa 2′ — wykonać nową.
Kwinta 1 1/3′ — głos nowy, zamiast kwinty 2 2/3′, ponieważ uwzględniono ją w manuale pierwszym; ponadto alikwot ten występuje w sesquialterze i w kwincie szumiącej.
Sesquialtera 2×, 2 2/3′ + 1 3/5′ — wykonać nową.
Acuta-cymbel 4×, 2/3′ — wstawić głos nowy z cyny 85%.

C					2/3′	1/2′	1/3′	1/4′
B				1′	2/3′	1/2′	1/3′	
gs^0			1 1/3′	1′	2/3′	1/2′		
fs^1		2′	1 1/3′	1′	2/3′			
e^2	2 2/3′	2′	1 1/3′	1′				

Szałamaja 8′ i vox humana 8′ — głosy nowe, możliwie z importu.

Pedał

Pryncypał 16′, subbas 16′ i rurflet 8′ po uprzednim przeprowadzeniu korekty i zabezpieczeniu przed kołatkiem, którego ślady są widoczne, w całości mogą być zachowane.

Oktawa 8′ — stan — jak pryncypał 8′ w manuale drugim.

Oktawa 4′, kwinta 2 2/3′, oktawa 2′ i róg nocny 2′ — w dużym stopniu zniszczone, o zbyt cienkich ściankach (z trudem wziąć można je do ręki) należy zastąpić nowymi.

Głosy stroikowe: fagot 16′, trąbka 8′ i szałamaja 4′ — nowe, możliwie z importu.

II. ORGANY W KOŚCIELE OJCÓW JEZUITÓW W ŚWIĘTEJ LIPCE

Ośrodkiem życia muzycznego diecezji warmińskiej w XVIII i XIX w. był klasztor ojców jezuitów w Świętej Lipce. Jeszcze trwały prace przy budowie wież kościelnych, wznoszono krużganki i kaplice narożne, a już stosownie do swej reguły ojcowie zakonni pomyśleli o otwarciu bursy — szkoły z internatem. Wybór padł na szkołę muzyczną, w której kształcili się organiści dla okolicznych parafii oraz przyszli kandydaci do seminarium nauczycielskiego [25].

Wydaje się, że rozmiłowany w muzyce ojciec Grzegorz Engell, ówczesny superior, z myślą otwarcia tej bursy, niezależnie od szeregu prac, jakie prowadzono wokół kościoła, zdecydował się przystąpić także do budowy organów i uparcie dążył, aby pod każdym względem odpowiadały one wymogom instrumentów koncertowych. Prace w tym zakresie powierzono Janowi Josua Mosengel, organmistrzowi z Królewca.

Jan Josua Mosengel (1663—1731), jeden z najznakomitszych organmistrzów Ziem Północnych, działający na przełomie XVII i XVIII w. pochodził z Eisenach (?) [26]. Obok dzieł wielkich, jak organy w Królewcu: w katedrze (1718—1721) oraz w dzielnicach Medenau i Löbenicht (koniec XVII w.) [27], budował on również organy mniejsze często w kościołach wiejskich. Do tej grupy dzieł J. Mosengela zalicza się zwykle instrumenty w następujących miejscowościach: Prośno (1705) [28], Prabuty (1707) [29], Gerdawy (1712) [30], Kętrzyn w kościele św. Jerzego (1721) [31], Braniewo — kościół św. Katarzyny (1726) [32]. Wszystkie te instrumenty, pod każdym względem, odznaczały się robotą dobrego fachowca. Organy Mosengela, o wybitnie barokowej dyspozycji głosów, do dziś służyć mogłyby jako przykład typowych bachowskich organów. Wielki ten budowniczy, cieszący się przywilejem „organmistrza królewskiego" [33], zwracał uwagę zarówno na stronę dźwiękową, jak szatę zewnętrzną swoich instrumentów, zdobiąc je wspaniałymi rzeźbami, które w większości z narażeniem się snycerzom zrzeszonym w cechach, wykonywał w swoim warsztacie [34].

Budowę organów w kościele parafialnym Nawiedzenia NMP w Świętej Lipce, które do dziś budzą wielkie zainteresowanie jako dzieło sztuki,

---

[25] Bp J. Obłąk: Szkoła muzyczna w Świętej Lipce. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1961 nr 2 s. 351—371 oraz J. Boehm: Feliks Nowowiejski zarys biograficzny. Olsztyn 1968 s. 12—15.

[26] C. Krollmann: Mosengel Johann Josua (1663—1731). W: Altpreussische Biographie. Bd. II. Magdeburg 1967 s. 446.

[27] Tamże

[28] APF, jw. Organy 14-głosowe, jeden manuał i pedał. Pierwotnie miały one tylko manuał; pedał dobudował Scherweit, organmistrz z Królewca w 1810 r.

[29] Tamże. Pierwotnie organy 17-głosowe, jeden manuał i pedał. Manuał drugi (Brustwerk) o trzech głosach dobudowany około 1820 r. przez J. Roona organmistrza z Ornety. Organy te uległy zupełnemu zniszczeniu.

[30] C. Krollmann, jw.

[31] G. Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler — Deutschordenland Preussen. Neu bearb. von E. Gall. München — Berlin 1952 s. 296. Organy te, zarówno wolumin dźwiękowy, jak i prospekt, usunięto na początku XX wieku, jako nie nadające się do użytku.

[32] Tamże, s. 174. Kościół i organy zniszczone w czasie działań wojennych (1945).

[33] C. Krollmann, jw.

[34] Tamże.

rozpoczęto w 1719 r. i etapami kontynuowano przez okres kilku lat. Według pierwotnych założeń, jak wynika to z umowy zawartej 13 stycznia 1719 r. między superiorem o. Grzegorzem Engellem i mistrzem J. Mosengelem, miał to być instrument niewielkich rozmiarów. Ze względu na trudności finansowe zdecydowano się jedynie na 18-głosowe organy o dwóch manuałach (bez pedału). Niezależnie od tego budowniczy zapewnił, że będą to organy nowe i trwałe zgodnie z przedstawionym mu projektem [35].

Dyspozycja głosów (załącznik z 13 III 1719 r.) [36].

Manuał II — główny

1. Burdon 16′.
2. Pryncypał 8′.
3. Viola di gamba 8′.
4. Unda maris 8′.
5. Oktawa 4′.
6. Flet 4′.
7. Kwinta 3′ (2 2/3′).
8. Oktawa 2′.
9. Flet leśny 2′.
10. Tercja 1 3/5′.
11. Mixtura 4—6×.
12. Trąbka 16′.

Manuał III

1. Flet kryty 8′.
2. Kwintadena 8′.
3. Pryncypał 4′.
4. Blokflet 4′.
5. Nasard 3′ (2 2/3′).
6. Gemshorn 2′.
7. Flet 1′.
8. Scharf 3—4×.
9. Dulcjan 16′.

Tremolo.

Registry pomocnicze

1. Dwie ruchome gwiazdy.
2. Dwa kotły.
3. Połączenie III—II.

Cztery miechy klinowe „z wygodnymi otworami" dla ewentualnych napraw, umieszczono na chórze organowym obok siebie w takiej pozycji, aby jeden człowiek mógł kalikować. Klawiatura z bukszpanu i hebanu (oktawa wielka krótka), według następującego układu:

D E B
C F G A H c-f^3

W celu ułatwienia manipulacji (podczas zmiany pogody) klawisze osadzono przy pomocy śrub. Zarówno śruby te, jak zaczepy i kołeczki, wykonano z drutu mosiężnego. Obok klawiatur uchwyty registrowe (z prętów żelaznych), cięgła, przy pomocy których dyskretnie poruszano cztery aniołki z dzwonkami w rękach oraz *sine me nihil* i *noli me tangere* [37].

Skromna wzmianka odnośnie materiału piszczałkowego w tych zespołach dotyczy jedynie pryncypału. Głos ten wykonano z następujących materiałów: pierwsza oktawa (8 sztuk) z drewna, dalsze piszczałki przewidziane do prospektu z „najlepszej cyny" i końcowe na wiatrownicy (poza prospektem) ze stopu sporządzonego z cyny i ołowiu [38].

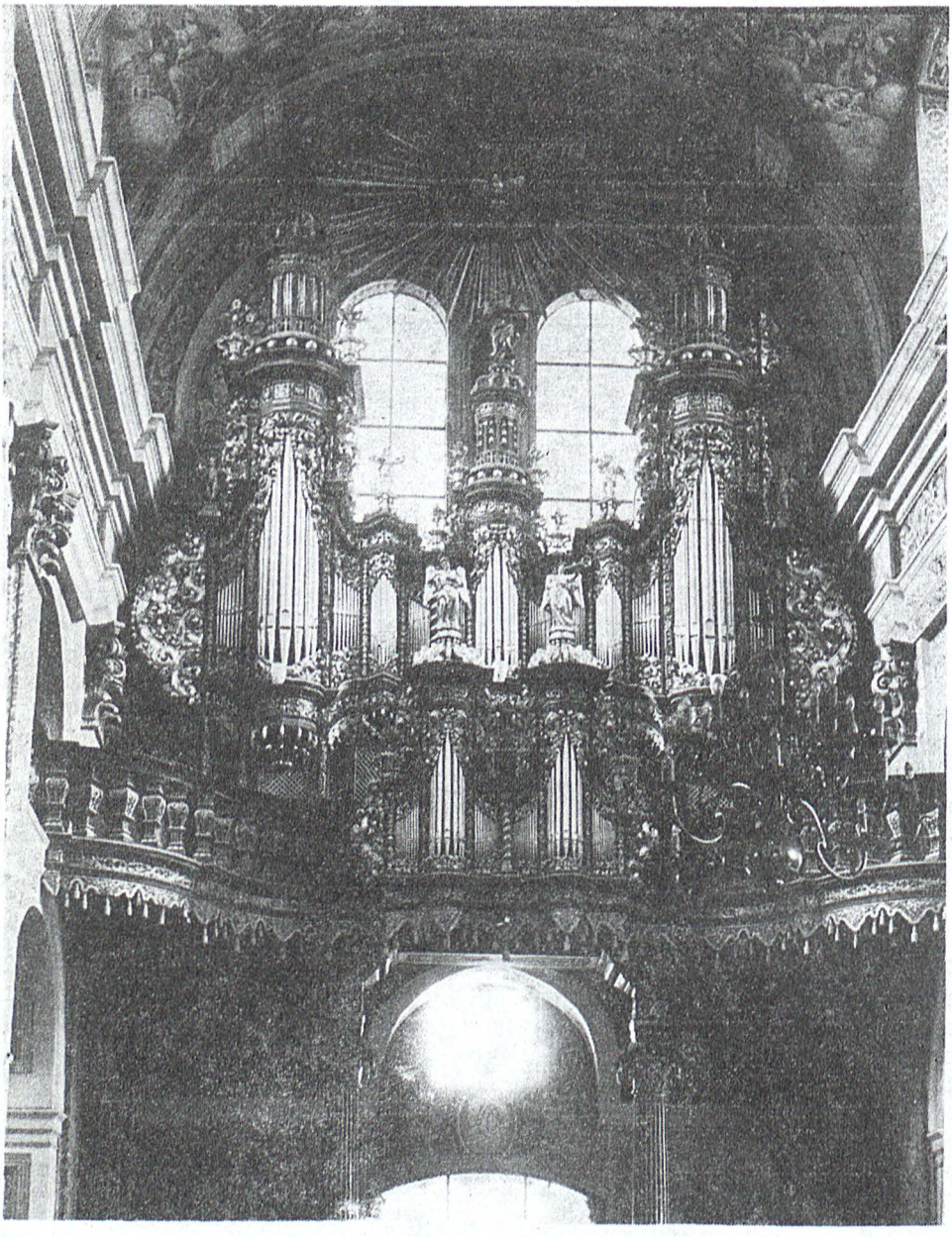
---

[35] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO), Święta Lipka 6/6: „Für die Kirche zur Heiligen Linde ein beständiges und dauerhaftes neues Orgelwerk nach bezeichneten Abrisse zu liesern, laut beigehender Spezifikation".

[36] Tamże.

[37] Tamże.

[38] Tamże.



Święta Lipka — prospekt organowy

„Pan organmistrz", według umowy, na własny koszt miał dostarczyć wszystkie niezbędne do budowy organów materiały, jak cynę, ołów, mosiądz, blachę, drut, skórę, klej, pergamin, deski i belki, oraz własnym sumptem zatrudnić stolarzy, snycerza i ślusarza. Na mocy klauzuli dotyczącej terminu, w którym organy miały być oddane do użytku, zobowiązał się mistrz także do natychmiastowego rozpoczęścia pracy niezależnie od tego, czy inną robotę „ma pod ręką" i kontynuowania jej tak długo, aż całe organy kompletnie i bez zarzutu zostaną ukończone [39].

Koszta związane z budową tych dwóch zespołów wyniosły 4200 guldenów po 30 groszy, które wypłacono w pięciu terminach: 1000 guldenów zaraz po zawarciu umowy jako zaliczkę (z przeznaczeniem sumy tej na zakup potrzebnych materiałów), 1100 guldenów 6 lipca 1719 r. i 1100 guldenów 13 stycznia 1720 r.; ostatnią ratę wypłacono w dwóch terminach — 300 guldenów 15 lipca 1721 r. oraz 700 guldenów nieco później (rachunek bez daty) [40]. Oprócz tego superior Engell zapewnił budowniczemu i jego pracownikom zatrudnionym na czas przy montażu organów — wyżywienie, miejsce do pracy, opał, światło, węgiel i pomocnika. Na własny koszt zobowiązał się on również przywieźć części organowe z Królewca do Świętej Lipki, a po zakończeniu robót — budowniczego, jego ludzi oraz narzędzia z powrotem odwieźć do Królewca [41].

W międzyczasie G. Engell, mimo trwających w całej pełni prac przy wystroju wnętrza świątyni [42], rozszerzył swoje zamówienie podejmując decyzję przyozdobienia prospektu i rozbudowy woluminu dźwiękowego. W ramach tego przedsięwzięcia „dla większej ozdoby i lepszego wyglądu" w głównej części organów (mieszczącej manuał pierwszy) w środku każdej wieżyczki wstawiono niemą piszczałkę, co ułatwić miało podniesienie gzymsu (taką piszczałkę otrzymała również wieżyczka środkowa), następnie między dwoma polami wstawiono kręconą kolumnę i wreszcie na szczycie bocznych wieżyczek umieszczono dwie ruchome rzeźby; po prawej stronie Madonnę, a po lewej archanioła Gabriela [43]. Koszta przebudowy prospektu organowego ustalono na sumę 200 florenów, płatnych w dwóch ratach [44].

Odnośnie powiększenia woluminu dźwiękowego zadecydowano budowę pozytywu jako manuału I z przeznaczeniem do codziennego użytku,

---

[39] Tamże: „Es schaffet Her Orgelbauer alle dazu gehörigen Matterien als Zinn, Blei, Messing, Blech und Draht, Leder, Lein, Pergament, Eichen, Fichten und Lindene Planken und Dielen und was zur ganzen Orgel gehöret, auf seine eigene Kosten, zahlet auch dem Tischler, Bildhauer und Kleinschmiede. [...] Es soll auch selbige Arbeit ohngeachted Herr Mosengel andere Arbeit unter Händen hat, sogleich angefangen und damit kontinuieret werden, dass selbiges auf künftigen Mai d.J. 1720 bis zum Aufsetzen fertig sei, soll auch mit dem Aufsetzen und Stimmen fortgefahren werden, bis die ganze Orgel komplett ohne Tadel verfertig sei".

[40] Organmistrz otrzymać miał, według umowy 4000 guldenów „...1000 Gulden zur Anschafftung tüchtiger Materialien im Königsberg Jahrmarkt (Juli) abermals 1000 G., aufs neue Jahre 1720 abermal 1000 G. und den Rest, wenn die ganze Orgel geliefert und gut befunden worden". Por. Tamże.

[41] Tamże: „Währendem Aufsetzen nötiges Essen und Trinken Platz zur Arbeit, Brennholz, Licht und Kohlen nebst einem Handlanger [...] zur Abholung der verfertigten Orgel und Werkzeug die Postfuhren".

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Tamże.

aby w ten sposób nie eksploatowano zbytnio organów głównych [45]. Dyspozycja głosów tego pozytywu, odpowiadająca w całej pełni założeniom barokowym przedstawia się następująco:

1. Rurflet 8′.
2. Pryncypał 4′.
3. Holflet 4′.
4. Kwinta 2 2/3′.
5. Oktawa 2′.
6. Flet 2′ (Flachflet).
7. Tercja 1 3/5′.
8. Mixtura 3—4×.
9. Trąbka 8′ (głowice z ołowiu, rezonatory z cynku).

} z najlepszej cyny.

Struktura pozytywu (według przedstawionego mistrzowi projektu), nawiązuje do części głównej prospektu organowego. Zdobią ją ruchome rzeźby usytuowane na szczycie dwóch wieżyczek, przedstawiające aniołów z trąbami w rękach.

Koszta związane z budową pozytywu ustalono na sumę 750 florenów. Oprócz tego organmistrz otrzymał stary „skrzyniowy" [46] pozytyw i „całą resztę starych organów". Z umowy wynika, że ponadto prace stolarskie przy strukturze pozytywu wykonano na koszt parafii, Mosengel finansował jedynie snycerzy [47].

W końcowej fazie (wydaje się, pod wpływem sugestii ze strony samego mistrza), podjęto decyzję budowy pedału. Zgodnie z umową, którą zawarto 29 maja 1720 r., Mosengel dostarczył w bardzo krótkim czasie ostatni zespół o następującej dyspozycji głosów [48]:

1. Subkontrabas 32′ — drewno.
2. Pryncypał 16′ — drewno sosnowe; wymiary C: przekrój = 27×23 cm, szerokość labium = 28 cm, wysokość wycięcia = 7 cm.
3. Violon 16′ — drewno.
4. Oktawa 8′ — metal.
5. Flet kryty 8′ — metal.
6. Chorałbas 4′ — metal.
7. Kwintadena 4′ — metal.
8. Rurflet 1′ — metal.
9. Puzon 16′ — pierwsza oktawa — rezonatory drewniane, dalsze z metalu.
10. Trąbka 8′ — całość z metalu.

Klawiatura w układzie: C D E F Fis G Gis A B H c-d^1.

Koszta pedału według zachowanych rachunków wyniosły 985 guldenów i 15 groszy; z tego 900 guldenów otrzymał Mosengel (450 guldenów — 20 sierpnia 1720 r. wraz z końcową ratą za pozytyw, drugą połowę

[45] Tamże. „Item, da man erwogen, dass, um das grosse Werk zu schönen, noch ein drittes Klavier erfordert wurde, um selbes täglich zu gebrauchen und auch dem ganzen Werk ein besseres Ansehn zu geben".

[46] Organy skrzyniowe (instrumenty o wiatrownicach bezkanałowych) rozpowszechnione były szczególnie w XIII i XIV w. zanim weszły w użycie wiatrownice suwakowe. System ten starał się wznowić w końcu XVII w. E. Casparini, w XIX w. E. Röver i w ostatnich latach Beginn.

[47] ADWO, jw.

[48] Tamże.

1 lipca 1721 r. — krótko przed odbiorem organów) [49] oraz 85 guldenów, 15 groszy Jan Beittller — stolarz w Gerdawach, za wykonanie trzech miechów z własnego drzewa. Skórę, płótno i pergamin dostarczyła parafia [50]. Należność za miechy Beittller pokwitował 18 lipca 1720 r. [51]. Ponadto z umowy wynika, że wiatrownice (chodzi tu tylko o prace stolarskie) i większe drewniane piszczałki (subkontrabas, pryncypał, violon i rezonatory do puzonu) wykonano również na koszt parafii.

Złocenia prospektu organowego, o bogatej oprawie plastycznej, wykonał Krzysztof Czaczkowski z Reszla, za sumę 100 guldenów [52].

„Potężne dzieło" — nowe organy — od pierwszej chwili budziło ogromne zainteresowanie jako instrument o niespotykanych dotychczas wartościach artystycznych. Przyjęto je z wielkim uznaniem dla mistrza, który kwitując otrzymaną należność za pracę dołączył pełne wymowy życzenie: „Niech Bóg zachowa to dzieło, aż do dnia ostatecznego" [53].

Istotnie, przez długie lata organy świętolipskie służyły celom liturgicznym nie tracąc nic z pierwotnego piękna. Według relacji kantora tamtejszej szkoły muzycznej B. Wysockiego, oprócz wymiany skóry na miechach około 1886 r. poważniejszych remontów przy nich nie podejmowano [54]. Zachowały się one w stanie oryginalnym do końca XIX w. Dopiero w 1905 r., po 175 latach używalności pomyślano o pierwszej gruntownej „odnowie starego dzieła". Niestety, odnowa ta poszła w kierunku przebudowy i to wręcz niefortunnej, w wyniku czego barokowe mechaniczne organy usunięto na korzyść pneumatycznych o romantycznej dyspozycji głosów. Przebudowy tej dokonała firma *B. Goebel* z Królewca [55].

Dyspozycja głosów (1905 r.)

Manuał I

1. Flet kryty 16′.
2. Pryncypał 8′.
3. Salicjonał 8′.
4. Rurflet 8′.
5. Flet harmon. 8′.
6. Gemshorn 8′.
7. Oktawa 4′.
8. Flet 4′.
9. Kwinta szum. 2×.
10. Piccolo 2′.
11. Mixtura 3—4×.
12. Kornet 4×.
13. Fagot 16′.
14. Trąbka 8′.
15. Szałamaja 8′.

Manuał II (szafa ekspresyjna)

16. Burdon 16′.
17. Pryncypał amabile 8′.
18. Flet dolce 8′.
19. Aeolina 8′.
20. Unda maris 8′.
21. Kwintadena 8′.
22. Viola di gamba 8′.
23. Flet kryty 8′.
24. Flet amabile 8′.
25. Praestant 4′.
26. Progressiv 4×.
27. Obój 8′.

Tremolo.

[49] Tamże.
[50] Tamże.
[51] Tamże
[52] Tamże.
[53] Tamże: „Gott erhalte das Werk bis an den füngsten Tag".
[54] F. Buchholz: Der Bau der Heiligelinder Orgel. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands.* 1941 Bd. XXVII, s. 443 n.
[55] Tamże.

Pedał

28. Pryncypał 16′ (1721).
29. Subbas 16′.
30. Violon 16′.
31. Salicet 16′.
32. Kwinta 10 2/3′.
33. Oktawa 8′.
34. Cello 8′.
35. Chorałbas 4′.
36. Puzon 16′.

Połączenia

1. Man. II—I.
2. Man. I—Ped.
3. Man. II—Ped.
4. Sub. Man II—I.
5. Super man. II—I.

Przyciski pomocnicze

1. Piano.
2. Mezzoforte.
3. Forte.
4. Fortissimo.
5. Tutti.
6. Jedna wolna kombinacja.

Wiatrownice stożkowe wykonane są z drewna dębowego i sosny. Główny zespół (manuał pierwszy) podzielony jest na dwie części: wiatrownica większa dziewięciogłosowa w środkowej części prospektu na wysokości piszczałek frontowych i mniejsza sześciogłosowa (rurflet 8′, flet 4′, piccolo 2′, kwinta szumiąca 2×, kornet 4×, mixtura 3—4×) w pozytywie. Wiatrownica manuału drugiego pojedyńcza, usytuowana na dole, w głębi cokołu. Głosy pedałowe na dwóch wiatrownicach: większa ośmiogłosowa podzielona na stronę C i Cis w bocznych częściach prospektu, na wysokości wiatrownicy manuałowej i mniejsza jednogłosowa (kwinta 10 2/3′), podzielona również na stronę C i Cis, w cokole.

WNIOSKI

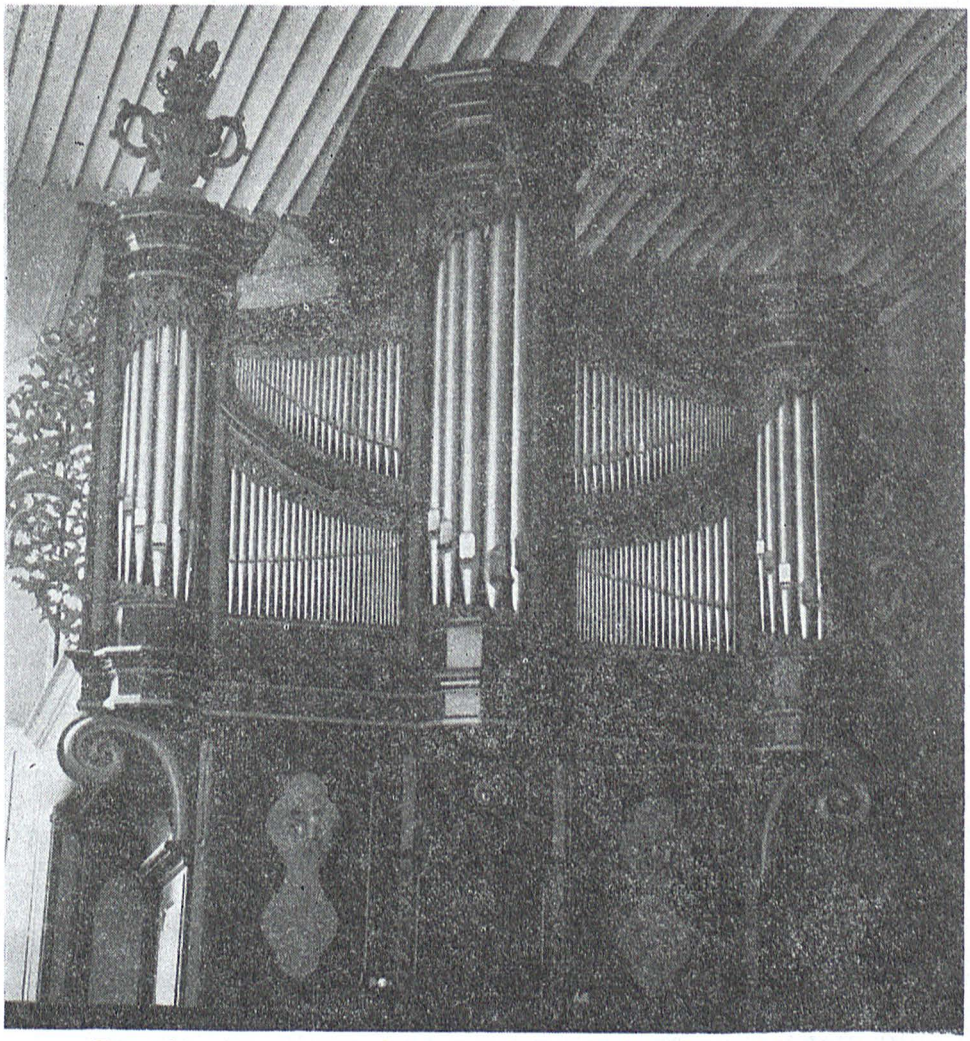
Ponieważ wiatrownice obecne wykonane są starannie, bez zarzutu, należałoby je zachować. W związku z tym trudno mówić o zastosowaniu traktury mechanicznej, tym bardziej, że odpowiedzialne firmy krajowe dotychczas nie są nastawione na budowę instrumentów mechanicznych. Wydaje się, że odnośnie organów w Świętej Lipce należałoby podjąć następującą decyzję:

1. Powrócić do pierwotnej dyspozycji głosów.
2. Zainstalować nowy stół gry o czterech klawiaturach (trzy manuały i pedał), wyposażony w trzy wolne kombinacje.
3. Zastosować trakturę elektro-pneumatyczną.

III. ORGANY W KOŚCIELE PARAFIALNYM TRÓJCY ŚW. W MŁYNARACH

Pierwsze wzmiankowane organy, w kościele Trójcy Św. w Młynarach, powstały z fundacji „skłonnego do dobroczynności" Albrechta Kalksteina [56]. Zbudował je Hans Kaull, mistrz ze Świętej Siekierki, prawdopodobnie już w 1612 r. Daty tej wprost nie potwierdzają żadne źródła, albowiem wszystkie archiwalia parafialne z tego roku zaginęły. Fakt, że Kaull organy te mógł jednak wybudować w 1612 r. potwierdzają rejestry z następnych lat (1613—1614), w których mówi się, że „150 grzywien otrzymał tu na rachunek Hans Kaull ze Świętej Siekierki za nowo sporządzone organy, pozostaje mu jeszcze 150 grzywien". W tychże rejestrach wspomina się również spośród urzędników kościelnych nauczyciela i organistę (w jednej osobie) ze wzmianką: „50 grzywien przyznano

[56] C. Lettau: Nachrichten von der Kirche Mühlhausen bei Pr. Eylau. *Preussische Provinzial-Blätter* 1832 Bd. 8 s. 494, 496.



Prospekt organowy w kościele parafialnym Trójcy św. w Młynarach

mu za obydwie usługi rocznie, które też otrzymał" oraz dzwonnika i kalikanta z tą samą wzmianką, którzy otrzymali po 10 grzywien. Ponadto w inwentarzu z tego okresu istnieje wzmianka dotycząca „śruby i stroika do organów" [57]. Sumę końcową za budowę organów, o której mowa w rejestrach z lat 1613—1614, H. Kaull otrzymał dopiero w 1620 i 1621 r. Fakt ten pozwala domyślać się, że organy od pierwszej chwili wykazały wiele usterek, które organmistrz zmuszony był usunąć zanim wypłacono mu należność [58]. Prospekt pierwszych organów młynarskich utrzymany był w jednym tonie — malowany białą olejną farbą [59].

[57] G. Conrad: Beschreibung der Ewangelischen Pfarrkirche in Mühlhausen (Kr. Preussisch Holland). *Altpreussische Monatschrift* 1897 Bd. 34 s. 557 n.
[58] Tamże.
[59] Tamże.

W latach 1739—1740 dokonano przebudowy kościoła. W zakresie tych prac dobudowano nową zakrystię i po stronie północnej nawę boczną, którą podzielono na dwie kondygnacje z przeznaczeniem dla wojska stacjonującego wówczas w Młynarach [60]. Przy tej okazji usunięto starą emporę wraz z organami H. Kaulla, zbudowano nową i w Królewcu w warsztacie Adama G. Caspariniego zamówiono nowe organy.

Wielki budowniczy organów młynarskich Adam Gottlob Casparini urodził się w 1715 r. we Wrocławiu; pochodził z rodziny znakomitych organmistrzów [61]. Naukę budowy organów rozpoczął on w warsztacie swego ojca Adama Horacego (Orazio). Jako uczeń współpracował z nim przy budowie organów w kościele parafialnym św. Wojciecha we Wrocławiu i w kościele dominikańskim w Głogowie. W latach wędrówki czeladniczej Adam Gottlob dotarł do Saksonii i Turyngii. Tu przez sześć lat był czeladnikiem znakomitego organmistrza G. H. Trosta. Wspólnym ich dziełem są organy w kościele zamkowym w Altenburgu [62].

Działalność swoją jako mistrz rozwinął Casparini dopiero w Królewcu, dokąd przeniósł się w 1742 r. i zamieszkał aż do śmierci (1788), ciesząc się przywilejem „królewskiego" organmistrza [63]. Pozostawił on po sobie w spuściźnie wiele cennych dzieł odznaczających się robotą dobrego rzemieślnika. Organy, które wyszły z jego warsztatu, posiadają bogaty wachlarz brzmieniowo-kolorystyczny, a pod względem dyspozycji głosów, menzuracji i intonacji w całej pełni odpowiadają barokowym założeniom.

Do najcenniejszych dzieł Caspariniego obok organów w kościele Trójcy Św. w Młynarach zaliczano organy w następujących miejscowościach: Nordenbork (1700) [64], Dobry (1735) [65], Olecko (1739—1741) [66], Królewiec--dzielnica Altrosgärten (1747) [67], Barciany (1750) [68], Piława (1751) [69], Królewiec — dzielnica Haberberg (1753) [70], Cynty (1756) [71], Nowa Cerkiew (1757) [72], Gąbin (1760) [73], Grodno — kościół przyklasztorny (druga poło-

[60] G. Stark: Geschichte der Stadt Mühlhausen in Ostpreussen. Mühlhausen 1927 s. 81.

[61] Szczególnie jako mistrz budowy organów wsławił się stryj Adama — Eugeniusz Casparini (1623—1706) twórca słynnych organów „słonecznych" w Zgorzelcu w kościele św. Piotra i Pawła. E. Casparini uważany jest także za wynalazcę głosu organowego „unda maris".

[62] C. Krollmann, jw. 101.

[63] Tamże.

[64] G. Dehio, jw. s. 306.

[65] Tamże, s. 152 Organy Caspariniego w Dobrym przebudował w 1912 r. Terlecki, organmistrz z Elbląga. Prospekt jako dzieło sztuki (polichromowany i bogato złocony) zachowano jednak w stanie oryginalnym.

[66] Tamże, s. 285.

[67] Tamże, s. 380.

[68] Tamże, s. 303. Organy Caspariniego w Barcianach mają 16 głosów podzielonych na dwa zespoły: manuał 12 głosów (burdon 16′, pryncypał 8′, gamba 8′, kwintadena 8′, flet kryty 8′, unda maris 8′, oktawa 4′, flet 4′, kwinta 2 2/3′ oktawa 2′, tercja 1 3/5′, mixtura 1 1/3′) i pedał 4 głosy (pryncypał 16′, subbas 16′, violon 8′, chorałbas 4′), wiatrownice suwakowe, klawiatura ręczna C-c^3, nożna C-c^1, traktura mechaniczna. Prospekt organowy, wiatrownice oraz traktura zachowane w stanie oryginalnym, piszczałki późniejsze.

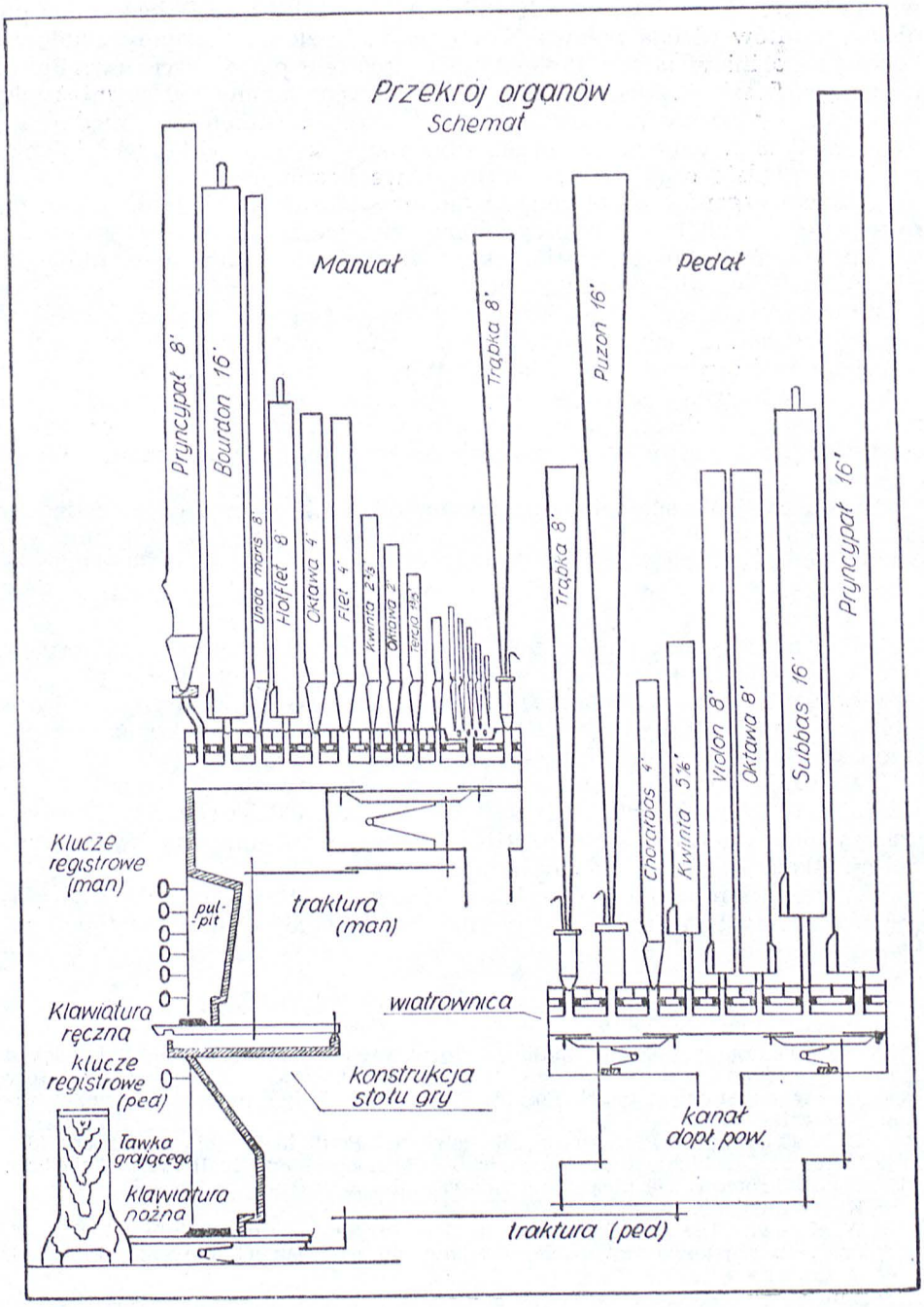
[69] Tamże, s. 427.

[70] Tamże, s. 382.

[71] Tamże, s. 357.

[72] Tamże, s. 464.

[73] Tamże, s. 497.


Przekrój organów
Schemat
Manuał
Pedał
Pryncypał 8'
Bourdon 16'
Unda maris 8'
Hohfliet 8'
Oktawa 4'
Flet 4'
Kwinta 2 2/3'
Oktawa 2'
Tercja 1 3/5'
Trąbka 8'
Puzon 16'
Trąbka 8'
Charakbas 4'
Kwinta 5 1/6'
Violon 8'
Oktawa 8'
Subbas 16'
Pryncypał 16'
Klucze registrowe (man)
pul-pit
traktura (man)
wiatrownica
Klawiatura ręczna
klucze registrowe (ped)
konstrukcja stołu gry
kanał dopł. pow.
Ławka grającego
klawiatura nożna
traktura (ped)

wa XVIII w.) [74], Królewiec — dzielnica Altstadt (1763) [75], Połock — kościół ojców jezuitów (druga połowa XVIII w.) [76]. Znakomite organy zbudował także Casparini w latach 1760—1765 w kościele parafialnym św. Piotra i Pawła w Reszlu [77]. Mistrz o „wielkim nazwisku" znany był również jako niezastąpiony rekonstruktor istniejących już instrumentów. Między innymi w 1746 r. odnowił on organy bartoszyckie [78], a w 1758 r. dokonał również oględzin organów katedralnych we Fromborku [79].

Budowę organów w Młynarach „dobrze dostosowanych do odnowionego wnętrza świątyni", według umowy z 2 października 1741 r. zawartej między mistrzem i parafią, ukończyć miał Casparini w terminie do uroczystości św. Michała przyszłego roku [80].

Za całość ustalono sumę 2700 guldenów (w tym 400 guldenów za stare organy, które Casparini zastrzegł sobie w umowie), płatnych w czterech ratach. Ponadto parafia zobowiązała się na własny koszt przywieźć nowe organy z Królewca do Młynar [81], pokryć koszta przejazdu oraz zakwaterować mistrza i dwóch jego czeladników, wynająć jednego pomocnika i wreszcie na własny koszt, po zakończeniu budowy, dokonać odbioru organów [82].

Dzieło swoje Casparini ukończył dopiero w 1745 r. o czym świadczy pokwitowanie z 29 lipca tegoż roku stwierdzające, że „według umowy" po uprzednim odbiorze organów otrzymał on 600 guldenów (300 talarów z kasy kościelnej, resztę ze składek parafii) przewidzianych na „ostatni termin" [83].

Odbioru nowych organów dokonał organista staromiejskiego kościoła parafialnego w Królewcu, Gotfryd Podbielski. Organy okazały się bez zarzutu. Podbielski zawiadamiając władze rządowe w Królewcu o wynikach odbioru, stwierdził, że „wszystkie części organów wykonane są dobrze i starannie, zgodnie z umową" [84].

Malowanie prospektu organowego wraz ze złoceniami wykonał nieco później (1746) Jan Türck, malarz z Ostródy. Za całość prac, jakie wówczas wykonał (malowanie prospektu i empory oraz konfesjonałów), otrzymał on z kasy kościelnej 45 talarów [85].

W pierwotnym stanie organy Caspariniego w Młynarach miały 20 głosów podzielonych na dwa zespoły (manuał i pedał) według następującej dyspozycji: [86]

---

[74] C. Krollmann, jw.
[75] Tamże, s. 282.
[76] Obecnie organy połockie znajdują się w kościele św. Jana w Wilnie, dokąd przeniesiono je po rozbiorach Polski. Mają one 60 głosów podzielonych na cztery zespoły — trzy manuały i pedał. Por. A. Poliński: Dzieje muzyki polskiej w zarysie. Lwów 1907 s. 104.
[77] G. Matern: Die Pfarrkirche SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1930 s. 84. Tenże: Geschichte Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1935 s. 145. Wkrótce (1806) uległy one zniszczeniu podczas pożaru kościoła.
[78] K. Bormann, jw. s. 995.
[79] W. Kreth: Die Kemper-Orgeln in Dom zur Frauenburg. Reinfeld 1935 s. 12.
[80] Prospekt organowy jest dziełem stolarzy młynarskich. G. Dehio, jw. s. 149.
[81] G. Conrad, jw.
[82] Tamże.
[83] Tamże.
[84] Tamże.
[85] Tamże. Por. także G. Dehio, jw. s. 149.
[86] Pierwotną dyspozycję głosów odtworzono na podstawie zachowanych tabli-

Manuał C-c³ (bez Cis)

1. Burdon 16′ — kryty, cały z drewna sosnowego; grubość ścianek: C = 1,6 cm, c^0 = 0,9 cm, c^1 = 0,6 cm, c^2 = 0,6 cm, c^3 = 0,4 cm; przekrój: C = 14×17,5 cm, c^0 = 12,9×10,5 cm, c^1 = 7,1×5,8 cm, c^2 = 4,4×3,8 cm, c^3 = 2,8×2,4 cm; szerokość labium: C = 11,3 cm, c^0 = 7,2 cm, c^1 = 4 cm, c^2 = 2,3 cm, c^3 = 0,9 cm, wysokość wycięcia: C = 4 cm, c^0 = 2.5 cm, c^1 = 1,9 cm, c^2 = 1,8 cm, c^3 = 0,6 cm.

2. Pryncypał 8′ — metal, całość w prospekcie [87].

3. Holflet 8′ — kryty, C-c^2 drewno sosnowe, cis^2-c^3 metal; grubość ścianek: C = 1,1 cm, c^0 = 0,8 cm, c^1 = 0,6 cm, c^2 = 0,3 cm; przekrój: C = 8,2×9,5 cm, c^0 = 5,4×4,5 cm, c^1 = 3,1×3,6 cm, c^2 = 2,0×2,5 cm; szerokość labium: C = 6 cm. c^0 = 3 cm, c^1 = 1,8 cm, c^2 = 0,8 cm; wysokość wycięcia: C = 4 cm, c^0 = 1,8 cm, c^1 = 1,6 cm, c^2 = 0,5 cm.

4. Unda maris 8′ — otwarty, metal, początek od c^1; głos ten włączany jest przy pomocy jednego klucza łącznie z holfletem 8′.

5. Oktawa 4′ — metal, od H w prospekcie, pozostałe piszczałki na wiatrownicy.

6. Flet 4′ — (Flet Allemande 4′) — metal.

7. Kwinta 2 2/3′ — metal.

8. Oktawa 2′ — metal.

9. Tercja 1 3/5′ — metal [88].

10. Flet 1′ (Flageolet) — metal.

11. Mixtura 5×, 1 1/3′ — metal.

C				1 1/3′	1′	2/3′	1/2′	1/3′
c^0			2′	1 1/3′	1′	2/3′	1/2′	
c^1		2 2/3′	2′	1 1/3′	1′	2/3′		
c^2	4′	2 2/3′	2′	1 1/3′				

12. Trąbka 8′ — głowice drewniane, rezonatory metalowe.

Pedał C-c^1 (bez Cis)

13. Pryncypał 16′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 2,2 cm, c^0 = 1,5 cm, c^1 = 1,1 cm; przekrój: C = 25×28 cm, c^0 = 15×18 cm, c^1 = 9×11 cm; szerokość labium: C = 20,7 cm, c^0 = 12 cm, c^1 = 7,2 cm; wysokość wycięcia: C = 5 cm, c^0 = 3 cm, c^1 = 1,8 cm.

14. Subbas 16′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 1,6 cm, c^0 = 1,2 cm, c^1 = 0,8 cm; przekrój: C = 17×20 cm, c^0 = 12×14 cm, c^1 = 7,3×8,7 cm; szerokość labium: C = 14 cm, c^0 = 9,5 cm, c^1 = 5,5 cm; wysokość wycięcia: C = 7 cm, c^0 = 3 cm, c^1 = 2,1 cm.

15. Oktawa 8′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 1,8 cm, c^0 = 1,4 cm; przekrój: C = 15,5×17,5 cm, c^0 = 9,7×10,9 cm; szerokość labium: C = 12 cm, c^0 = 8 cm; wysokość wycięcia: C = 3 cm, c^0 = 2,1 cm.

16. Violon 8′ — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 1 cm, c^0 = 0,8 cm, c^1 = 0,6 cm; przekrój: C = 11,5×9,5 cm, c^0 = 6×7 cm, c^1 = 4×4,5 cm; szerokość la-

---

czek registrowych oraz ławek i desek piszczałkowych. Liczne wzmianki o organach zawarte w czasopismach warmińskich dotyczą jedynie lat budowy i prospektu.

[87] Wymiary ϕ uwzględniono jedynie w tych głosach, które zachowały się w stanie oryginalnym.

[88] APF, t. 6. E. Renkewitz: Pismo skierowane do ks. J. Sianko z 16 IV 1970 r. Według E. Renkewitza, w pierwotnej dyspozycji głosów na miejscu tercji 1 3/5′ stała niegdyś kwintadena 8′. Jest w tym jakieś nieporozumienie. Zarówno deski piszczałkowe jak zachowane oryginalne tabliczki registrowe wskazują na tercję.

bium: C = 7,6 cm, c^0 = 4,3 cm, c^1 = 2,7 cm; wysokość labium: C = 2,5 cm, c^0 = 1,1 cm, c^1 = 0,8 cm.

17. Kwinta 6′ (5 1/3′) — drewno sosnowe; grubość ścianki: C = 1 cm, c^0 = 0,8 cm; przekrój: C = 9,5×11,5 cm, c^0 = 6×7 cm; szerokość labium: C = 7,6 cm, c^0 = 4,3 cm; wysokość labium: C = 2 cm, c^0 = 1,5 cm.
18. Chorałbas 4′ — metal.
19. Puzon 16′ — głowice i rezonatory drewniane.
20. Trąbka 8′ — głowice drewniane, rezonatory metalowe.

Registry pomocnicze

1. Tremolo.
2. Stella.
3. Wentyl zaporowy (manuał).
4. Wentyl zaporowy (pedał).
5. Wentyl upustowy.

Wiatrownice suwakowe wykonane z drewna dębowego, podzielone są na dwie części — stronę C i Cis. Wiatrownica manuałowa usytuowana w górnej części prospektu, jak większość organów tego typu, posiada jeden wentyl grający dla poszczególnych kanałów tonowych; natomiast wiatrownica pedałowa, usytuowana niżej, na podłodze empory, wyposażona jest w dwa wentyle grające rozmieszczone po obu stronach kanału. Dzięki takiej koncepcji nie odczuwa się braku powietrza nawet przy tutti ośmiu głosów — w tym trzech szesnastostopowych.

Wymiary:

1. Wiatrownica manuałowa: Długość — 362 cm. Szerokość — 63 cm. Grubość deski piszczałkowej — 4,2 cm. Grubość suwaka — 1,1 cm.

Kanał tonowy:

C = { a. długość — 22,5 cm, b. szerokość — 2,5 cm, c. głębokość — 6,5 cm,

c^3 = { a. długość — 22,5 cm, b. szerokość — 2,3 cm, c. głębokość — 6,5 cm,

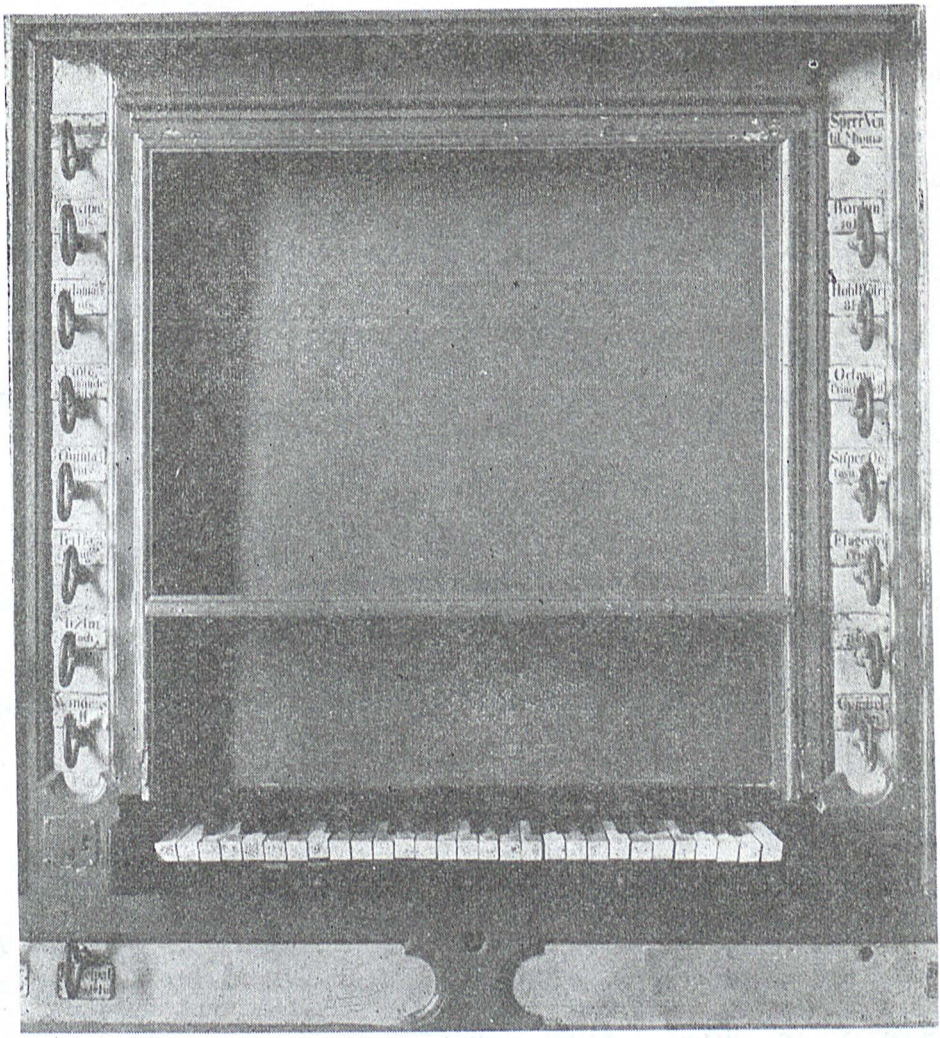
Wentyl grający:

C = { a. długość — 25 cm, b. szerokość — 4 cm, c. grubość — 3 cm,

c^3 = { a. długość — 25 cm, b. szerokość — 3,2 cm, c. grubość — 3 cm.

Relais — podzielony na sześć komór (trzy komory na każdą część wiatrownicy). Szerokość wewnętrzna relaisu — 34,5 cm. Głębokość relaisu — 9 cm. Grubość ławek piszczałkowych — 1,3 cm. Wysokość filarków — 14 cm. Grubość dolnej deski relaisu — 2 cm.

2. Wiatrownica pedałowa: Długość — 435 cm. Szerokość — 93 cm. Wentyl grający (jednakowe w całej wiatrownicy): a. długość — 25 cm, b. szerokość — 4 cm, c. grubość — 4 cm. Kanał tonowy (jednakowe w całej wiatrownicy): a. długość — 22,5 cm, b. szerokość — 2,5 cm, c. głębokość — 6,5 cm.



Organy w Młynarach: stół gry.

Stół gry — wyposażony jest w jeden manuał i jeden pedał. Klawiatura ręczna, dębowa, o kolorze biało-czarnym, ma 48 klawiszy: C D Dis E F Fis G Gis A B H c-c^3, klawiatura pedałowa również z drewna dębowego o 23 klawiszach: C D Dis E F Fis G Gis A B H c-c^1.

Wymiary:

1. Klawiatura manuałowa. A. Klawisze niższe (białe, pokryte okładziną z kości słoniowej): Łączna długość klawisza — 55 cm. Łączna grubość — 2,25 cm. Długość od przodu do abstraktu — 22 cm. Długość od przodu do punktu obrotowego — 53,5 cm. Długość łopatki (części wysu-

niętej przed klawisz wyższy) — 4,8 cm. Długość okładziny — 13,2 cm. Szerokość okładziny — 2,3 cm. B. Klawisze wyższe (czarne): Łączna długość — 50 cm. Szerokość 1,4 cm. Długość okładziny — 8 cm. Grubość okładziny — 1,2 cm.

2. Klawiatura nożna. A. Klawisze niższe: Łączna długość klawisza — 67 cm. Szerokość — 2,5 cm. Grubość — 2,6 cm. Długość od punktu obrotowego do abstraktu — 65 cm. Grubość okładziny — 3 cm. B. Klawisze wyższe: Łączna długość klawisza — 67 cm. Szerokość — 2,5 cm. Grubość — 2,6 cm. Długość od punktu obrotowego do okładziny — 40 cm. Długość okładziny — 12 cm. Grubość okładziny — 6 cm. C. Łączna szerokość klawiatury — 115 cm.

Całość wbudowana jest w szafę organową. Pozycja grającego — *facie ad organum*. Klucze registrowe wykonane z prętów metalowych (żelazo), rozmieszczone są pionowo po obu stronach pulpitu dla registrów manuałowych, a klucze dla głosów w pedale poziomo, nieco niżej, na wysokości ławki grającego.

UKŁAD KLUCZY REGISTROWYCH

Tremolo	Wentyl
Pryncypał 8′	Burdon 16′
Unda maris 8′	Holflet 8′
Flet 4′	Oktawa 4′
Kwinta 2 2/3′	Oktawa 2′
Tercja 1 3/5′	Flet 1′
Mixtura 5×	Trąbka 8′
Wentyl	Stella

Wentyl	Puzon	Okta-wa	Violon	Pryn-cypał	Wentyl	Subbas	Kwin-ta	Chorał-bas	Trąbka
	16′	8′	8′	16′		16′	5 1/3′	4′	8′

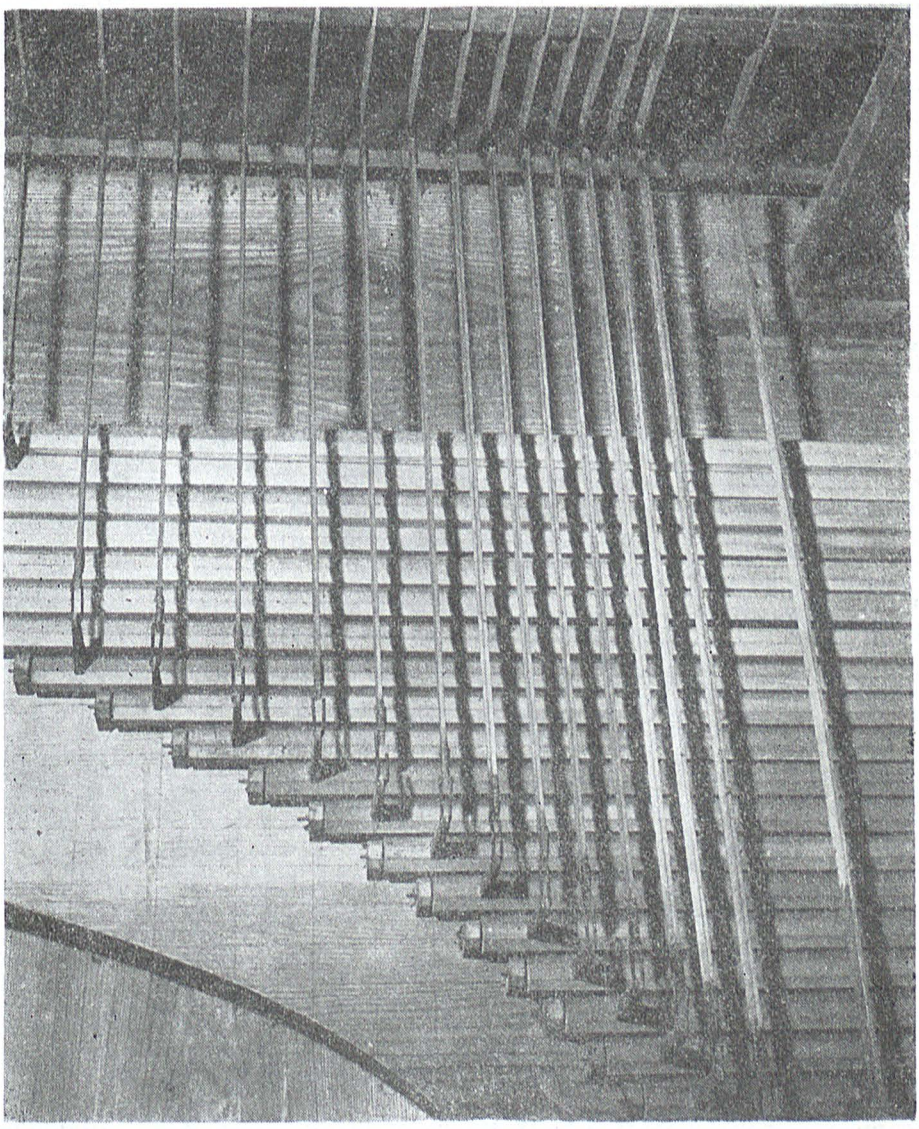
Traktura organowa — mechaniczna. Abstrakty o przekroju około 0,35×13,5 cm, wykonane są z drewna sosnowego.

System sprężania powietrza stanowią cztery miechy klinowe usytuowane na zapleczach organów. Zabezpieczają je przystosowane do tego celu dwie szafy, z których każda mieści zsynchronizowane ze sobą dwa miechy. Kanał doprowadzający powietrze z miechów do wiatrownic, wykonany z drewna sosnowego, o przekroju zewnętrznym 28×32 cm.

Prospekt organowy, trójdzielny, wsparty na cokole zdobionym w bocznych częściach dwiema płycinami. Część środkowa prospektu, utworzona z siedmiu piszczałek pryncypałowych, wysunięta półkoliście do przodu, zwieńczona jest bogato profilowanym gzymsem z ruchomą gwiazdą (stella) na szczycie. Zespół ten flankują dwie symetryczne ramy przedzielone poziomym gzymsem i wypełnione dwoma rzutami piszczałek (oktawa 4′). Części boczne, wysunięte przed lico, stanowią analogiczny element jako część środkowa — są nieco niższe. Całość kompozycji zamykają dwa symetryczne uszaki o ornamencie roślinnym liści akantu.

Prospekt z drewna sosnowego, utrzymany w kolorze brązowym.

Dzieło Adama Caspariniego, uznawane za idealne, jedne z nielicznych barokowych organów, na których kompozycje genialnego przedsta-



Organy w Młynarach: traktura.

wiciela swej epoki J. S. Bacha stawały się wprost „objawieniem" [89], przetrwały przez okres dwustu lat zachowując stan pierwotny. Emanuel Renkewitz, organmistrz z Nehren, który w 1928 r. pod wrażeniem niepowtarzalnych zalet brzmieniowych woluminu, na własny koszt dokonał jego konserwacji, stwierdza, że do tego czasu dzieło królewieckiego mistrza zachowało się zupełnie w oryginalnym stanie [90].

[89] Tamże.
[90] Tamże, t. 4.

W prospekcie brakowało jedynie trzech zespołów piszczałek cynowych (pryncypał 8′), które zabrano dla celów militarnych podczas pierwszej wojny światowej. Piszczałki te uzupełnił Renkewitz w ramach konserwacji [91] i w takim stanie organy przetrwały do 1945 r. [92].

Podczas ostatniej wojny światowej, jak większość instrumentów na terenie diecezji warmińskiej (m.in. organy fromborskie), uległy one poważnej dewastacji. Wprawdzie wiatrownice, stół gry i traktura zachowały się prawie w całości [93], ale piszczałki, zwłaszcza metalowe, niemalże całkowicie zostały zniszczone. Stan organów przedstawiał się następująco:

Wiatrownica manuałowa

Z tego zespołu zaginęły prawie wszystkie piszczałki metalowe, stanowiące dziesięć głosów. Te, które ocalały (niewielka ilość), użyto do skompletowania kwinty 2 2/3′. Niestety, na skutek dużego stopnia zniszczenia, nie przedstawiają one wartości jako materiał piszczałkowy. Posłużyć mogłyby jedynie za wzorzec przy ewentualnej rekonstrukcji głosów.

Zachowały się znacznie lepiej dwa głosy drewniane: burdon 16′ i holflet 8′. Pierwszy ocalał prawie nietknięty (uszkodzono w nim jedynie kilka pierwszych piszczałek przez uderzenie, skutkiem czego popękały na łączeniach), w drugim brak ostatniej oktawy (h^2-c^3).

Wiatrownica pedałowa

1. Pryncypał 16′ — brak piszczałki c^1, pozostałe zachowały się w stanie dobrym.
2. Subbas 16′ — brak kilku piszczałek końcowych, pozostałe jak pryncypał 16′.
3. Violon 8′ — brak dwóch piszczałek (h^0, c^1), pozostałych stan dobry.
4. Oktawa 8′ — brak 10 piszczałek (dis^0-c^1), pozostałe jak violon 8′.
5. Kwinta 5 1/3′ — zniszczona niemalże zupełnie.
6. Chorałbas 4′ — zniszczony zupełnie.
7. Puzon 16′ — zachowane jedynie rezonatory (niekompletne) i po stronie C ławki piszczałkowe.
8. Trąbka 8′ — zniszczona zupełnie [94], po stronie C brak ławek piszczałkowych.

Wydaje się, że na podstawie zniszczonych (połamanych) piszczałek, które zostały rozproszone w okolicy kościoła, udałoby się bez większych trudności organy doprowadzić do porządku.

Niestety, ciężkie warunki w pierwszych latach powojennych nie zawsze pozwalały na podjęcie odpowiednich kroków w kierunku rekonstrukcji organów. Z powodu ogromnych zniszczeń (w większości kościołów diecezji warmińskiej organy uległy zupełnej dewastacji) odbudowę organów uchodzących często za nieprzeciętnej wartości dzieła sztuki i techniki powierzono warsztatom naprawczym, które z założenia nie były nastawione na tego rodzaju prace. Ponadto brak odpowiednich materia-

[91] Tamże, t. 6.
[92] Tamże, t. 4.
[93] Uszkodzenia w tych mechanizmach dotyczą przede wszystkim relaisu w wiatrownicy pedałowej (brak jednej klapy przy otworze do wentyli grających i ławek piszczałkowych po stronie Cis (dla puzonu i trąbki) oraz traktury zwłaszcza registrowej.
[94] Głos ten jak twierdzi E. Renkewitz, już wcześniej (1928) tak był zniszczony, że nie nadawał się wprost do użycia. Por. APF, t. 6.

łów, w wielu przypadkach wpłynął także na wprowadzenie przeróbek często niekorzystnych dla instrumentu.

Z tego powodu nie najlepiej wypadła także rekonstrukcja organów w kościele parafialnym św. Trójcy w Młynarach. Zmiany w dyspozycji głosów jak i materiał piszczałkowy w porównaniu ze stanem pierwotnym [95] zdecydowanie obniżają wartość strony dźwiękowej tego instrumentu.

Oto dyspozycja głosów (stan obecny) po wprowadzeniu zmian podczas rekonstrukcji:

Manuał

1. Burdon 16′ — drewno, oryginalny, stan piszczałek, jak już powiedziano, dobry. Głos ten wymaga jedynie niewielkiej korekty i odpowiedniej intonacji.
2. Pryncypał 8′ — cały z cynku; głos ten tak ze względu na surowiec (całość z cynku) jak i samo wykonanie (brak estetyki) nie przedstawia wartości jako materiał piszczałkowy.
3. Holflet 8′ — drewno, oryginalny; stan piszczałek drewnianych — jak burdon 16′, ostatnia oktawa z metalu, późniejsza, charakterem odbiega znacznie od całości.
4. Unda maris 8′ — większość piszczałek z cynku; stan — jak pryncypał 8′.
5. Gamba 8′ — cynk; stan piszczałek — jak wyżej; ponadto piszczałek tych nie proszkowano.
6. Aeolina 8′ — cynk; stan piszczałek — jak wyżej.
7. Oktawa 4′ — cynk; stan piszczałek — jak wyżej.
8. Flet kryty 4′ — kompleks piszczałek z różnych registrów (8 sztuk drewno, 27 cynk, 13 cyna); nie można traktować tego jako głos organowy.
9. Kwinta 2 2/3′ — stare piszczałki z różnych głosów; stan — jak flet kryty 4′.
10. Oktawa 2′ — 14 piszczałek z cyny, reszta z cynku; ze względu na wadliwą budowę głos ten nie przedstawia wartości jako materiał piszczałkowy.
11. Flet 2′ — większość piszczałek z cynku; stan — jak wyżej.
12. Mixtura 3×, 2 2/3′ (sic), całość z cynku (sic). Otwory w deskach i ławkach piszczałkowych dwóch dalszych chórów (głos ten stoi na miejscu dawnej mixtury pięciochórowej) zalepiono kawałkami skóry.

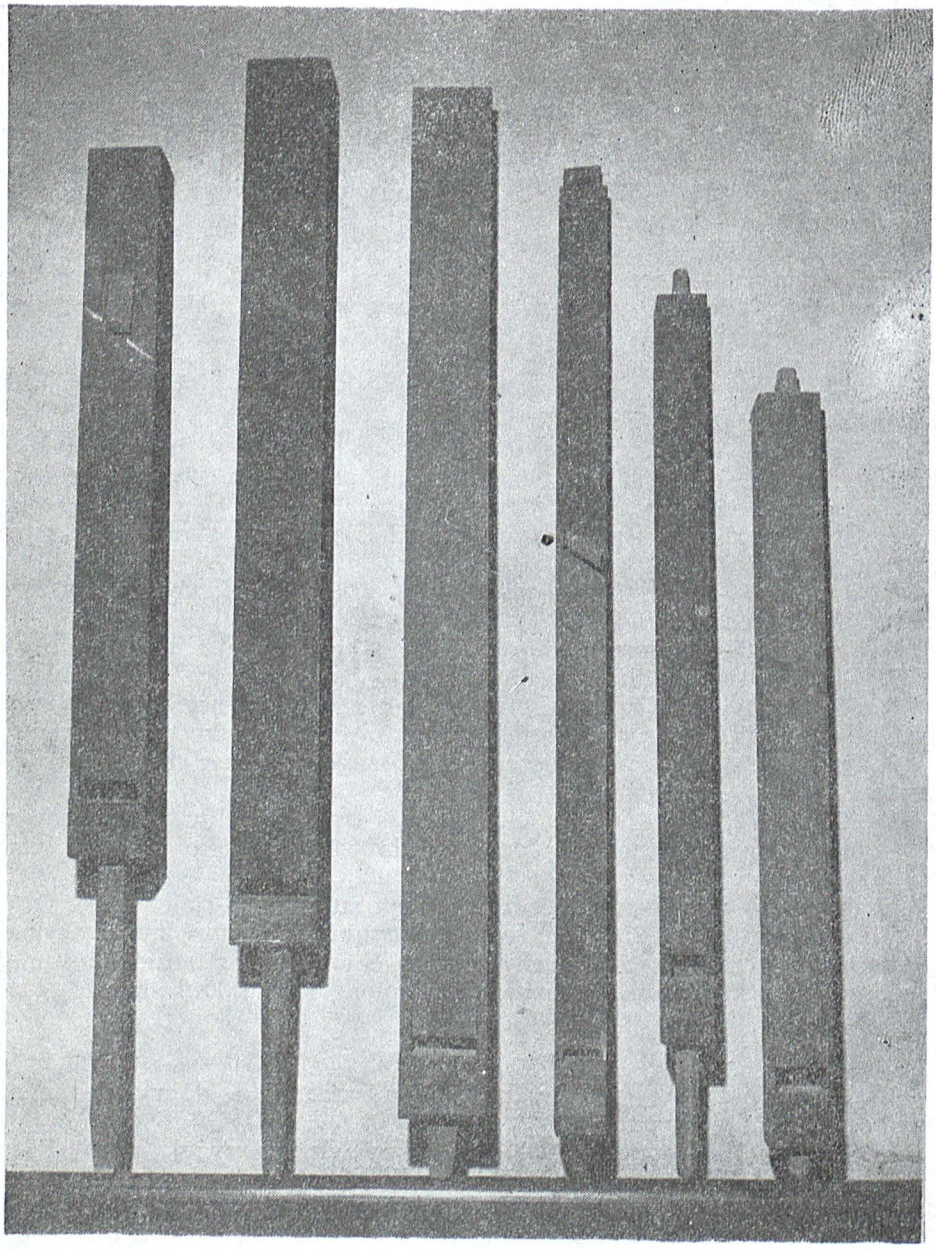
Pedał

13. Pryncypał 16′ — oryginalny; stan piszczałek — dobry, wymagają one odpowiedniej intonacji.
14. Subbas 16′ — oryginalny; stan piszczałek jak wyżej.
15. Oktawa 8′ — oryginalny; część piszczałek uszkodzono przez nieumiejętne strojenie [96].
16. Violon 8′ — oryginalny; stan piszczałek — jak oktawa 8′.

---

[95] Widać to na przykładzie zachowanych głosów oraz z wypowiedzi E. Renkewitza. Por. APF, jw.

[96] Organmistrz, jak należy przypuszczać, nie mógł poradzić sobie z ustaleniem ciśnienia powietrza; jest ono obecnie zmniejszone w stosunku do ciśnienia pierwotnego, na skutek czego piszczałki stały się zbyt długie. Chcąc podwyższyć ich ton, w jednej ze ścianek porobiono wycięcia (niefachowe) bez zastosowania stroików.



Organy w Młynarach: piszczałki reprezentujące głosy organowe, zachowane w stanie oryginalnym, od lewej: subbas 16′, oktawa 8′, pryncypał 16′, violon 8′, holflet 8′, burdon 16′

17. Kwinta 5 1/3′ — głos drewniany, kryty, skompletowany z różnych starych piszczałek; nie przedstawia on wartości jako materiał piszczałkowy.

Klucze i tabliczki registrowe pozostałych trzech głosów wymontowano. Pozornie całość zamyka się w ramach 17 głosów.

Dyspozycja obecna, jak widać, jest nie do utrzymania, chaotyczna, brak w niej logiki. Pięć registrów ośmiostopowych na wiatrownicy 12-głosowej barokowych organów. Ponadto aeolina 8′ obok unda maris 8′, a brak zupełnie, poza kwintą 2 2/3′ alikwotów.

Na podkreślenie zasługuje projekt zainstalowania wentylatora — nie sama instalacja. Wentylator aczkolwiek dobry, znakomitej firmy *A. Laukhuff*, to jednak o zbyt małej wydajności. Nadaje się on doskonale do organów mniejszych 8—10 głosów. Ponadto wykorzystano tylko jeden z czterech miechów, co również ujemnie wpływa na całość.

WNIOSKI

Biorąc pod uwagę fakt, że organy w Młynarach są instrumentem unikalnym, jedynym w swoim rodzaju pomnikiem budownictwa organowego na terenie diecezji warmińskiej, należy:

1. Przywrócić im pierwotną dyspozycję głosów. W założeniu swoim jest ona tak cenna, że ze względów historyczno-muzycznych nie powinno się wprowadzać jakichkolwiek zmian.
2. Usunąć wszystkie głosy z ostatniej rekonstrukcji, ponieważ tak ze względu na surowiec, jak wykonanie zupełnie nie nadają się one do użytku.
3. Materiał piszczałkowy, w oparciu o zachowane w stanie oryginalnym instrumenty Caspariniego, wykonać z następujących stopów: a. mixtura — 75% cyny; b. głosy pryncypałowe — 70% cyny, flety — 20% do 60% cyny.

ZAKOŃCZENIE

Organy należą do największych i najbardziej skomplikowanych w swej budowie instrumentów muzycznych. Składają się one z szeregu zespołów, jak stół gry, traktura, system sprężania powietrza, i najczęściej do kilku tysięcy różnego kształtu i różnej wielkości piszczałek. Zrozumiałym jest, że mechanizm im bardziej skomplikowany, tym większej wymaga troski ze strony budowniczego — musi być dobrze, sumiennie skonstruowany. Wiedzieli o tym mistrzowie baroku. Każdy szczegół, wydawać by się mogło drobiazg, a jednak „dopracowany"; widać w nim całą osobowość mistrza — jego temperament, uczucie, dynamizm, a nade wszystko troskę (równą niemalże średniowiecznej) o jakość instrumentu. Faktem jest, że motyw religijny „wszystko na chwałę Boga", odgrywał tu rolę decydującą. Niezależnie jednak od tego rzemieślnika stawiano w sytuacji wprost zmuszającej go do pracy rzetelnej, o czym świadczą zachowane umowy sporządzone skrupulatnie między zleceniodawcą i mistrzem. Przystępując do budowy lub rekonstrukcji organów obok zasadniczych problemów, jak wybór systemu wiatrownic, opracowanie dyspozycji głosów, ustalenie proporcji mixtur dla poszczególnych zespołów, nie omieszkano również zaznaczyć, z jakiego tworzywa wykonać należy

„klawisze, śruby, zaczepy, języczki itp." [97]. Troskę o jakość instrumentu widać również z aktu odbioru. Było to wydarzenie tak ważne, że o skutkach jego zawiadamiano władze rządowe [98].

Organy jako instrument o skomplikowanej budowie wymagają niemalże bezustannej konserwacji. Widać to dobrze na przykładzie organów katedralnych we Fromborku. Budowę tego dzieła (nowe organy przyjęto jako *decor ecclesiae)* zakończono w 1685 r., a już kilka lat później (1689) postanowiono wezwać konstruktora, aby „niedokończone (nie przypuszczano, że w tak krótkim czasie organy odmówić mogą posłuszeństwa) albo prawdopdobnie zepsute dzieło naprawił lub dokończył" [99]. Wkrótce potem (1702) przeprowadza remont organów J. Staniszewski, w 1715 r. organmistrz z Gdańska, w 1750 r. organmistrz z Braniewa [100], w 1758 r. zwrócono się o poradę odnośnie remontu organów do mistrza z Królewca A. Caspariniego [101]. Historia ciągłych napraw powtórzyła się również po dokonaniu przebudowy tych organów w 1934 r. przez firmę *E. Kemper* z Lubeki, o czym świadczą zachowane dokumenty. I tak: 21 lipca 1937 r. za przegląd organów wypłacono firmie *E. Kemper* 100 marek; za podobne usługi wypłacono 10 października tegoż roku 18 marek i 24 listopada znowu 100 marek. Kilka lat później zauważono poważniejsze już uszkodzenia: 11 września 1939 r. kapituła zwraca się do firmy *E. Kemper* o doprowadzenie organów do porządku, ponieważ od pewnego czasu odmawiają posłuszeństwa; 24 czerwca 1942 r. kapituła donosi firmie, o uszkodzeniach, jakie zaistniały w relaisach organów chórowych; 12 listopada 1942 r. doniesiono firmie, że mimo trzykrotnej naprawy organy w dalszym ciągu nie funkcjonują; w liście z 30 grudnia 1942 r. skierowanym do firmy znowu poruszono sprawę naprawy organów; 17 czerwca 1943 r. E. Kemper poleca kapitule monterów z Królewca, ponieważ nie jest w stanie przysłać swoich pracowników [102]. Po prostu co pewien czas, jak wynika z wyżej przytoczonych przykładów, organy należy „przejrzeć" i usunąć zaistniałe usterki.

Zrozumiałym jest, że nie wszyscy gospodarze — księża proboszczowie — mogą podjąć w tym kierunku trafną decyzję. To mały, choć bardzo ważny, odcinek w kręgu ich zainteresowań. Dlatego też mając na uwadze sprawność i żywotność organów — instrumentów muzycznych, które z założenia mają być „najszlachetniejszą służebnicą świętej liturgii", należałoby powołać do życia odpowiednią komisję, w skład której

---

[97] J. Ostrowski: Umowa o przebudowę organów w Lubiniu. *Muzyka Kościelna* 1937 t. 12 z. 12 s. 181: Typowym przykładem tego jest umowa z 1695 r., dotycząca przebudowy organów w Lubiniu. Z całą prostotą rzeczoznawca m.in. w jednym z dwudziestu punktów tej umowy zaznaczył: „Głosy wszystkie z struktury wybrać: to jest Principał manualny, Oktawę, Salicynal, Quintę, Mixturę, Flet wielgi, Supplement, który tylko od połowice klawiatury gra, Flet mały, Quintaderę, Puzan, Tymże sposobem w Pedale Subbas, Oktawę, Quintadecimę, Flet, Mixturę, Salicynal, Pomort. Te wszystkie głosy powinien będzie Pan Wojciech (organmistrz) wykurzywszy wyrychtować y wyprostować, y każdy Pyszczałki w każdym głosie nadlutować, aby beły równiusieńkie na wierzchu iako sklenica".

[98] G. Conrad, jw.

[99] ADWO, D. Acta Capitularia 1683—1693, 1689, 114, 115 „...opus imperfectum seu jam destructum restauret vel perficiat".

[100] F. Dittrich: Der Dom zu Frauenburg. *ZGAE* Bd 18 1913 s. 640.

[101] W. Kreth, jw. s. 12.

[102] ADWO, Acta des Domkapitels. Orgel des Domes.

weszliby ludzie kompetentni, znający się na rzeczy, którzy służyć mogliby radą zarówno przy remontach, jak budowie nowych organów opracowując szczegółowo dokumentację — projektując instrumenty odpowiednie dla poszczególnych kościołów, biorąc pod uwagę kubaturę i akustykę wnętrza.

BAROCKORGELN AUS DEM 18. JAHRHUNDERT IM GEBIET DER DIÖZESE WARMIA

Der Aufschwung des Orgelbaus in der Diözese Warmia fällt in das 17. und 18. Jhd. Nur ganz seltene Instrumente dieser Zeit sind in ihrem wenigstens teilweise originellen Zustand noch bis heute erhalten. Infolge wiederholter „Umbaue" und Kriegbeschädigungen wurden sie leider ihrer ursprünglichen Schönheit beraubt. Neben den aus dem 17. Jhd. stammenden Orgeln (Frombork 1683, Bartoszyce 1653, Węgorzewo 1648) sind die aus dem 18. Jhd. stammenden in Pasłęk, Młynary und in Święta Lipka besondere beachtenswert.

Pasłęk — ein Orgelwerk des Orgelbaumeisters Andreas Hildebrandt aus Gdańsk. Erbaut in den Jahren 1717—1719. Ursprünglich hatte diese Orgel 36 Stimmen, die in drei Zusammensetzungen geteilt waren (zwei Manuale und Pedal) mit fünf Hilfsregistern. Schleifladen mit mechanische Traktur. Dieses wertvolle Werk Hildebrandts baute im Jahre 1929 W. Sauer aus Frankfurt a.d.O., indem er die mechanische Traktur zu Gunsten der pneumatischen unter Anwendung des Barkerhebels beseitigte. Ausserdem wendete W. Sauer im zweiten Manual auch die pneumatische Windlade nach dem Taschenladesystem an. Während des zweiten Weltkrieges wurde die Mehrzahl der Pfeifen, besonders in der Windlade des Hauptwerks vernichtet.

Święta Lipka — ein Orgelwerk des Königsberger Meisters Johann Josua Mosengel, erbaut in den Jahren 1719—1721. In ihrem ursprünglichen Zustande hatte sie 40 spielende Stimmen und 3 Hilfsregister. Die Vergoldungen des Orgelprospekts mit reichlich plastischer Fassung sind ein Werk Krzysztof Czaczkowskis aus Reszel. Das Werk Mosengels baute im Jahre 1905 B. Goebel, ein Orbelbaumeister aus Królewiec, um Infolge dieses Umbaus wurde die Orgel auf 36 Stimmen beschränkt (romantische Disposition), zwei Manuale und Pedal, Traktur und Windladen pneumatisch.

Młynary — die Orgel ist ein Werk Adam G. Casparinis, eines Orgelbaumeisters aus Królewiec. Sie wurde in den Jahren 1741 — 1795 erbaut und hatte 20 Stimmen: ein Manual mit 12 und und ein Pedal mit 8 Stimmen. Dieses Werk mit einer aussergewöhnlich schönen Klangfülle wurde leider während des letzten Krieges (1945) beträchtlich beschädigt. Die Windladen und die Mechanik sind im originellen Zustand erhalten.

Sollen die wertvollen Denkmäler des Musikkultur im Gebiet der Diözese Warmia in Schutz genommen werden, so ist es durchaus notwendig einen Ausschuss für Orgelbau zu berufen.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. ZYGFRYD LIEDMANN

APOSTOLAT WIERNYCH A WARTOŚCI ZIEMSKIE W ŚWIETLE UCHWAŁ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: Wstęp. — I. Nauka o apostolacie. 1. Podstawy apostolatu. 2. Apostolat Kościoła. — II. Nauka o rzeczywistościach ziemskich. 1. Dwie orientacje. 2. Wartości ziemskie w świetle prawdy o stworzeniu. 3. Wartości ziemskie w świetle prawdy od odkupieniu. 4. Wartości ziemskie w świetle eschatologii. III. — Kierunki działania. 1. Chrześcijańskie odnowienie porządku doczesnego. 2. Duchowość apostolska. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

W początkach chrześcijaństwa, w okresie poapostolskim, udzielano chrztu św. jedynie ludziom dobrze znającym prawdy wiary i zdecydowanym na ich wyznawanie w niebezpieczeństwach. Okres katechumenatu był próbą wierności Kościołowi. Jako powołani do wiary w Chrystusa chrześcijanie byli przekonani o tym, że ich zadaniem jest nieść prawdę o Chrystusie innym ludziom. Świeccy wierni udzielali chrztu św., nosili Eucharystię do chorych i uwięzionych, a z życiorysu św. Ambrożego wiemy, że mogli zabierać głos podczas wyboru biskupa. Byli więc aktywni w życiu Kościoła. Znani są w owych czasach nawet teologowie świeccy: św. Justyn, Laktancjusz i Tertulian.

W edykcie mediolańskim chrześcijaństwo zyskuje status religii państwowej. Przyjęcie nowej religii nie jest już więcej związane z narażeniem się na prześladowanie; przeciwnie, daje możliwość awansu. Ilość wiernych szybko wzrasta. W związku z tym przygotowanie do chrztu nie może już być takie gruntowne. Chrześcijaństwo staje się coraz bardziej powszechne, mniej elitarne. W tym okresie duchowieństwo zyskuje coraz większe wpływy i przywileje w skali państwowej. Duchowni są ludźmi wykształconymi, od V wieku używają powszechnie stroju duchownego, jako zewnętrznego wyrazu godności i przywilejów.

Przyjęcie chrześcijaństwa przez ludy germańskie i słowiańskie miało także swój wpływ na kształtowanie się stosunków między duchownymi i wiernymi. Chrześcijaństwo wśród tych ludów nie było w owym czasie jeszcze dostatecznie ugruntowane. Bywało często tak, że po chrzcie króla czy władcy plemienia i najwyższej warstwy dostojników, udzielano w najważniejszych skupiskach ludzi chrztu św. zbiorowo przez pokropienie. Trudno było w takich warunkach o gruntowne przygotowanie katechumenów, co w konsekwencji pociągało za sobą braki w świadomym udziale wiernych w życiu Kościoła. Całość spraw skupiała się coraz bardziej w rękach duchowieństwa, mającego ponadto faktyczny monopol na wykształcenie.

Na zachodzie Europy, za czasów Karolingów i Merowingów, państwo i Kościół tworzą jedną społeczność: *res-publica christiana.* Władcy są chrześcijanami i chcą słuchać wskazań duchownych. Całość życia państwowego usiłują zorganizować w duchu chrześcijańskim. W takiej sytua-

cji apostolstwo świeckich wiernych dla rozwoju chrześcijaństwa nie wydaje się już bardzo potrzebne. Jedynie książęta będą aktywną częścią laikatu, broniąc spraw Kościoła i wpływając na obsadzanie urzędów kościelnych. Ogół wiernych ograniczy się do posłuszeństwa prawom Kościoła i życia w ramach społeczności chrześcijańskiej. Ideałem chrześcijanina staje się zakonnik, duchowny albo rycerz broniący wiary i Kościoła. Świecki może się zbawić mimo swego życia w świecie, jeśli będzie pokutował. Przyczyną takiego rozumienia spraw było pewne niedocenianie spraw doczesnych. Przejawia się inklinacja ku mniemaniu, że świat jest siedliskiem zła i zepsucia. Życie w nim pociąga za sobą nieuchronnie grzechy i odsunięcie się od Boga. Świętość jest możliwa jedynie przez doskonałe odsunięcie się od marności światowych.

W XII wieku zaczynają się kształtować nowe prądy. Wykrystalizują się one jako renesans i humanizm, jako reakcja przeciw niedocenianiu świata i jego wartości w okresie średniowiecza. W wyniku tego Kościół znajdzie się w świecie coraz bardziej zlaicyzowanym i wyemancypowanym spod wpływów chrześcijańskich. Świat chce być tylko światem i żyć własnym prawem [1]. Ponieważ w praktyce utożsamiano często Kościół z hierarchią i duchowieństwem, a świat, to jest życie kulturalne, intelektualne, społeczne, polityczne i gospodarcze, coraz mniej stosował się do wskazań władzy duchownej, przedział między duchownymi a świeckimi pogłębiał się coraz bardziej. Do tego przyczyniła się także reformacja. Reformatorzy zaprzeczają sakramentalnemu charakterowi kapłaństwa i upominają się o prawa świeckich wiernych do interpretowania prawdy Bożej i do rządów w Kościele. Przekreślają tym samym specjalne w tej dziedzinie uprawnienia Stolicy Apostolskiej i biskupów, co narusza istotny ustrój Kościoła. Z kolei ze strony Kościoła podkreślono rolę i znaczenie hierarchii. Epoka potrydencka nazywa świeckich w Kościele „Kościołem słuchającym".

W wyniku rewolucji francuskiej i postępującej industrializacji szerzą się w Europie zachodniej coraz bardziej niewiara i obojętność religijna. Człowiek zachwyca się coraz bardziej wartościami doczesnymi, na które teologia nie zwracała dotychczas specjalnej uwagi. Wtedy zaczyna się rodzić nowa inicjatywa. Wśród świeckich wiernych powstaje myśl, by bronić wiary i apostołować. W XIX w. występuje m.in. J.-M. de Maistre (1768—1821), F.-R. de Chateaubriand (1768—1848), C. de Montalembert (1810—1870) i L. Windhorst (1812—1891). Usiłowali oni, poprzez swoją twórczość i działalność parlamentarną, bronić spraw wiary i Kościoła. Szczególnie L. Windhorst miał tutaj poważne osiągnięcia w parlamencie pruskim. A. F. Ozanam (1813—1853) jako przywódca katolickich studentów domaga się odpowiedniego na owe czasy wykształtecenia religijnego i aktywizacji laikatu. Jest on także znany jako inicjator akcji miłosierdzia chrześcijańskiego w ówczesnych środowiskach mieszczańskich.

Były to jeszcze inicjatywy nieliczne. Po stronie władz kościelnych miano zresztą wątpliwości, czy świeccy do takich wystąpień na arenie politycznej w sprawach Kościoła są upoważnieni [2]. Na terenie Niemiec i Włoch powstają w połowie XIX w. pierwsze stowarzyszenia katolickie,

[1] Bp B. Pylak: Laikat i jego apostolstwo w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II. *Zeszyty Naukowe KUL* 1967 r. 10 nr 3 s. 33 n.

[2] Y. Congar OP: Jalons pour une Théologie du Laikat. Paris 1953 s. 503.

zaczątki późniejszej Akcji Katolickiej. Czasy pontyfikatu Piusa XI przyniosą rozkwit tejże Akcji Katolickiej szeroko popieranej przez hierarchię kościelną ze względu na szerzący się laicyzm. Jej apostolstwo pojmowano jako udział w apostolstwie hierarchicznym. Nie była to zatem samodzielna akcja świeckich, ale obejmując coraz szersze kręgi inteligencji katolickiej przygotowywała ludzi do przyszłych samodzielnych form apostolatu. Za Piusa XII sprawa laikatu krystalizuje się jeszcze bardziej. Papież ten, w przemówieniach do przedstawicieli różnych zawodów, ocenia pozytywnie działalność świeckich w różnych dziedzinach, formułując ich zadania jako *consecratio mundi*.

Równocześnie od lat czterdziestych począwszy coraz częściej mówi się o „teologii rzeczywistości ziemskich". Czyni ona przedmiotem swoich rozważań społeczność ludzką, kulturę, cywilizację, sztukę i technikę. Pragnie ona spojrzeć na te sprawy w świetle Boga, bo uważa je za rzeczywiste składniki porządku stworzenia, którego autorem i ostatecznym celem jest Bóg [3]. Encyklika Jana XXIII wydana 15 V 1961 r. bardzo pozytywnie określa działalność świeckich w rozwiązywaniu problemów doby obecnej. Z kolei pogłębiająca się teologia Kościoła zrodziła potrzebę pogłębionej teologii laikatu.

Sobór Watykański II zagadnienie laikatu czyni jednym z głównych tematów swoich dyskusji i obrad. W ramach prac przygotowawczych zostaje powołana specjalna komisja dla opracowania dekretu o apostolstwie świeckich. Dekret taki zostaje uchwalony 18 XI 1965 r. Mówi się w nim o tym, że apostolstwo świeckich wynika z samego ich powołania chrześcijańskiego [4]. Właściwym zadaniem świeckich to odnowa porządku doczesnego w świetle Ewangelii i według myśli Kościoła. W tej dziedzinie są kompetentni i działają na własną odpowiedzialność [5]. Sprawa apostolatu świeckich znalazła więc nowe ujęcie.

W powołaniu do chrześcijaństwa zawiera się powołanie do apostolstwa. Samo życie chrześcijańskie winno zatem mieć aspekt apostolski. Terenem tego apostolatu jest świat, sprawy porządku doczesnego. Sobór nie daje wyraźnej definicji świata. Mówiąc o świecie jako przedmiocie trosk apostolskich Kościoła ma na myśli całość dzieła stworzenia, które z racji skażenia przez grzech domaga się odkupienia [6]. Oczywiście ten apostolat życia chrześcijańskiego nie wyklucza innych form apostolatu zleconych specjalnym mandatem hierarchii kościelnej.

Ze względu na aktualność i autorytatywność soboru należy szukać w jego świetle wytycznych dla dalszych konkretyzacji spraw laikatu. Stąd wyłania się i takie pytanie: Jakie kierunki działania apostolskiego wśród wartości ziemskich ukazują się wiernym [7] w świetle dokumentów soborowych *Vaticanum II*? Chodzi o to, w jaki sposób apostolstwo wier-

---

[3] G. Thils: Théologie des réalites terrestres. Paris 1946 s. 37.

[4] Dekret *O apostolstwie świeckich* (= DA) nr 1. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968.

[5] Tamże, nr 7.

[6] Bp B. Pylak, jw. s. 36.

[7] W toku dalszej pracy będę używał na oznaczenie świeckich w Kościele słowa „wierni", ponieważ słowo „laicy" albo „świeccy" może mieć inne, pejoratywne znaczenie. Na auli soborowej padały głosy, aby używać raczej słowa „wierni". Komisja soborowa przygotowująca tekst dekretu *O apostolstwie świeckich* nosiła nazwę *De apostolatu fidelium*.

nych ma napełniać i przenikać duchem Ewangelii, chrystianizować, wartości ziemskie.

Chcąc znaleźć uzasadnioną odpowiedź na takie pytanie, trzeba najpierw uświadomić sobie, jak teologia w dobie soborowej ujmuje apostolat wiernych, skąd wyprowadza jego obowiązek, w czym widzi jego przedmiot. Teren apostolstwa wiernych upatruje sobór w porządku doczesnym. Jak się okaże, takie stawianie sprawy suponuje, iż porządek doczesny ma jakąś wartość. Z pobieżnego przeglądu historycznego wynika, że nie zawsze uważano sprawy ziemskie za godne uwagi i zaangażowania. Trzeba zatem sięgnąć do teologii wartości ziemskich, by znaleźć odpowiedź na pytanie, czy świat ma pewną wartość, jaką i co ją uzasadnia, jakie są jego braki domagające się właśnie nad nim pracy apostolskiej. Te rozważania winny wskazać na właściwą postawę wobec wartości ziemskich, na potrzebną duchowość wiernych warunkującą apostolstwo i dalsze praktyczne kierunki działania. Dojście do tych wyników winno dać odpowiedź na wyżej postawione pytanie.

Źródłami do tej pracy będą dokumenty soborowe *Vaticanum II*. Wspomniany dekret *O apostolstwie świeckich* w pierwszej swojej, bardzo obszernej, redakcji omawiał wszystkie aspekty posłannictwa wiernych w Kościele i w świecie. W wyniku dyskusji soborowych przerobiono go i uwzględniono w nim tylko problem apostolatu. Pozostałe części pierwotnego projektu włączono do konstytucji *O Kościele*, względnie do konstytucji pastoralnej *O Kościele w świecie współczesnym*. Chcąc więc mówić o apostolstwie wiernych w świetle dokumentów *Vaticanum II*, należy korzystać ze wszystkich trzech wymienionych dokumentów. Ponadto nie można przeoczyć wypowiedzi Ojców Soboru na dany temat, zamieszczonych w innych dokumentach soborowych.

Wypowiedzi Ojców Soboru są z konieczności ogólne i syntetyczne, stąd też trzeba sięgać do literatury rozważanych zagadnień, do prac takich autorów jak Y. Congar, F. Klostermann, G. Thils czy K. Rahner. Ich dociekania i prace w dziedzinie poruszanych zagadnień są poważne i w literaturze teologicznej często cytowane. Myśli i sugestie tych teologów znalazły niejednokrotnie swój oddźwięk w polskich publikacjach teologicznych. Y. Congar i K. Rahner należeli również do grona ekspertów soborowych.

I. NAUKA O APOSTOLACIE

Etymologia słowa „apostolat" wskazuje na jego greckie pochodzenie. Ἀποστέλλειν oznacza posyłać, odsyłać, wysyłać. Chodzi o posyłanie człowieka obdarzonego pewną misją, posłannictwem, zleceniem. W Nowym Testamencie słowo to ma znaczenie: posyłać z pełnomocnictwem pochodzącym od Boga dla służby w Królestwie Bożym [8]. Przykładem tego są teksty: Mt 10,40; 10,5; 10,16; Mr 3,14. Ἀποστολλος to ktoś posłany, wysłany, posłaniec [9]. Słowo to spotykamy w Nowym Testamencie 79 razy na

[8] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. G. Kittel. T. I. Stuttgart 1953 s. 405. F. Klostermann: Das christliches Apostolat Innsbruck 1962 s. 65 n.

[9] G. Kittel, jw. s. 421.

oznaczenie osób obdarzonych przez Pana Jezusa specjalnym zadaniem; raz jeden słowo to jest użyte w odniesieniu do Pana Jezusa (por. Żyd 3,1). Chrystus Pan nazwał Apostołami dwunastu ludzi wybranych przez siebie na kontynuatorów jego własnej misji (por. Łk 6,13). Treść tej misji, jaką zlecił apostołom, pokrywa się z jego własną, jaką otrzymał od Ojca do spełnienia wobec świata. Adresatem misji apostolskiej dwunastu są wszyscy ludzie aż do końca czasów (por. Mt 28,19-20). Pierwsi apostołowie musieli więc mieć swoich następców. Rozszerzy się zatem misja dwunastu a tym samym i nazwa apostoł.

Przez słowo „apostolat", „apostolstwo" (łac. *apostolatus)* Nowy Testament rozumie zadanie otrzymane od Ojca (por. J 20,21), a przekazane przez Chrystusa Jego uczniom, to jest apostołom. Zadanie to przechodzić będzie na ich następców. Słowo „apostolat", używane w tym znaczeniu, spotykamy w Nowym Testamencie 4 razy: Dz Ap 1,25; Rzym 1,5; Kor 9,2; Gal 2,8.

Przymiotnik „apostolski" oznacza coś, co w jakiś sposób odnosi się do apostołów, co opiera się na ich nauce i przykładzie, co zmierza do nawrócenia człowieka. Używanie słów: apostoł, apostolat, apostolski jest więc wtedy uzasadnione, gdy odnoszą się one do osób, dzieł, organizacji i czynności mających coś wspólnego z misją Chrystusa Pana na ziemi, lub dwunastu apostołów, pierwszych kontynuatorów jego dzieła [10]. Apostolstwo w duchu chrześcijańskim musi więc mieć zawsze charakter pośrednictwa między Chrystusem a światem, względnie między Chrystusem a ludźmi, mniej lub więcej od Chrystusa oddalonymi. Przedmiotem lub treścią jego musi być to, co jest przedmiotem pośrednictwa Chrystusa, co odpowiada intencji Jego zlecenia.

1. PODSTAWY APOSTOLATU

Chrystus Pan jako posłany od Ojca jest źródłem i początkiem całego apostolatu Kościoła. Jest zatem rzeczą oczywistą, że „owocność apostolstwa świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem według słów Pana:.." [11]. Autor listu do Żydów nazywa Chrystusa Apostołem: „...zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa..." (Żyd 3,1). Szukając podstaw apostolatu wskazuje się na wewnętrzne pochodzenie w Trójcy Świętej [12]. Bóg Ojciec poznaje siebie od wieków. To odwieczne poznanie siebie jest jednocześnie odwiecznym rodzeniem Syna. Jest ono warunkiem i źródłem faktu Wcielenia, a tym samym i całego apostolatu. Ojciec posyła Syna Swego na świat. Celem wcielenia jest zbawienie świata, przywrócenie porządku Bożego i ponowne ustanowienie panowania Boga (por. Rz 5,18,21 i 8,18-23; 1 J 3,2). To zbawienie obejmuje całą ludzkość i cały świat. Jest to posłannictwo drugiego Adama, nowego pośrednika, kapłana, proroka i króla całej ludzkości i całego kosmosu. We Wcieleniu został cały świat jemu podporządkowany (por. Żyd 1,2 i 2,8). Naruszona grzechem pierworodnym harmonia między Bogiem a światem została przez Chrystusa zasadniczo przywrócona. Nie

[10] F. Klostermann, jw. 128.
[11] DA, nr 4.
[12] F. Klostermann, jw. s. 219.

było jednak zamiarem Jego posłannictwa przywrócenie pełnej i ostatecznej formy Królestwa Bożego na ziemi. Nastąpi to w czasie i o godzinie, którą Ojciec ustanowił swoją władzą (por. Dz Ap 1,7), a przygotowaniem tego momentu to dalsza nieprzerwana realizacja posłannictwa Jezusowego.

W pełnieniu swego apostolatu ukazuje się Chrystus jako obdarzony mocą Bożą. Dzięki niej jest drogą, prawdą i życiem, wszystko prowadzącym do Ojca (por. J 14,6) [13]. Jako Syn Boży ma najwyższą władzę królewską, ale nie wykonuje jej na ziemi. Pod względem zewnętrznej formy jest to apostolat służenia (por. Fil 2,7-8). Zaraz na początku swej ziemskiej działalności przeciwstawia się szatanowi, który chce Jego misji nadać zewnętrzne formy świetności ziemskiej (por. Mt 4,8-10). Później uchodzi na miejsce samotne, gdy lud pragnie Go obwołać królem (por. J 6,15). Jego Królestwo nie jest z tego świata.

Chrystus jest źródłem wszelkiego apostolatu. Ponieważ tematem tej pracy jest apostolat wiernych a wartości ziemskie, trzeba zatem dokładniej spojrzeć na apostolat Chrystusa pod kątem Jego stosunku do wartości ziemskich. Ze względu na problem postawiony w tej pracy ten aspekt apostolatu Jezusowego będzie miał swoje znaczenie dla apostolatu Kościoła, a w tym i dla apostolatu wiernych.

Unikając wszelkich form świetności ziemskiej i zaznaczając, że Jego Królestwo nie jest z tego świata, daje Chrystus Pan do zrozumienia, że bezpośrednie kształtowanie spraw ziemskich nie jest Jego zadaniem. Nauka Starego Testamentu o stworzeniu świata pozostaje w mocy. Chrystus ją suponuje i na niej buduje. On wie, że świat jest stworzony i utrzymywany przez Boga. Na tym świecie żyje człowiek powołany do Królestwa Bożego. Dążenie do wiecznej szczęśliwości nie obniża, lecz zwiększa skuteczność zaangażowania w sprawy doczesne [14]. „Szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości a to wszystko będzie wam dodane" (Mt 6,33). Dobra ziemskie mają podtrzymywać życie ziemskie człowieka. Dlatego też Chrystus Pan widzi człowieka w konkretnej sytuacji życiowej. Człowiek jest istotą społeczną i jako taką żyjąc w społeczności może względem innych ludzi stać się winowajcą (por. Mt 6,9), winien być skory do przebaczenia (por. Mt 23,8-12). Ze względu na człowieka Jezusowi nie są obce takie sprawy ziemskie, jak choroba i zdrowie (por. Mt 8,14; 9,20 nn), głód i pożywienie (por. Mt 14,19; 15,36), radość i wesele (por. J 2,3). Chrystus uznaje i sam stosuje się do zastanych zwyczajów, tak że współcześni uważać Go będą za jednego spośród nich [15].

Człowiek żyjący wśród takich ziemskich spraw ma dążyć do wewnętrznej przemiany samego siebie i udoskonalenia swego postępowania moralnego, by osiągnął cel ostateczny. Chodzi zatem o należyty stosunek człowieka do Boga. Człowiek ma w swoich pragnieniach, myślach i czynach, tak przemieniać się, by zasługiwał na ostateczne zjednoczenie z Bogiem. Ta wewnętrzna przemiana przejawiać się będzie również w jego zewnętrznej działalności wśród wartości ziemskich [16]. Dlatego Chrystus

[13] DA, nr 8.

[14] Ks. W. S ł o m k a: Religijna wartość zaangażowania doczesnego. *Zeszyty Naukowe KUL* 1967 r. 10 nr 4 s. 58.

[15] Konstytucja duszpasterska *O Kościele* (= KDK) nr 22, 32. Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* (= KK) nr 41.

[16] Tamże, nr 41.

nie dał ani gotowego systemu politycznego, ani nie rozwinął własnej etyki społecznej. Z tego nie można wnioskować, że te dziedziny były Mu całkowicie obojętne. Swoim apostołom i wiernym nie nakazuje opuszczenia tego świata i narodu, z którego pochodzą (por. J 17,15). Jego Kościół nie powinien być jakąś ekskluzywną sektą, unikającą kontaktu z szerokim światem. Mimo wszelkich trudności winien obejmować wszystkie narody (por. Łk 9,2-6; 10,1-12; Mt 28,18-19). Nadanie Kościołowi zewnętrznych form widzialnej społeczności wykazuje pośrednio, że Chrystus Pan akceptuje i tę dziedzinę spraw ziemskich.

Dla pełnego przedstawienia stosunku Chrystusa wobec świata, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment. Chociaż świat jest stworzony przez Boga, znajduje się pod rządami Jego Opatrzności, stanowi teren działalności człowieka dążącego do wieczności oraz jest miejscem spełnienia misji Kościoła, to jednak jest on pod wpływem szatana (por. J 12,31). Dla Pana Jezusa jest jasne, że gwałt, egoizm i prześladowania będą zawsze na świecie. On ostrzega przed nimi, gdyż są sprzeczne z wolą Bożą, ale nie nawołuje do gwałtownej zmiany stosunków panujących na ziemi (por. Mt 5,3-12).

Stosunek Chrystusa wobec świata, w czasie Jego działalności ziemskiej, jest zatem pozytywny, gdyż uznaje On stworzenie świata oraz Opatrzność Bożą nad nim. Sprawom tego świata przyznaje pewną niezależność. Wyrazem takiej postawy Chrystusa są słowa: „Oddajcie cesarzowi, co jest cesarskiego..." (Mt 22,21), „Królestwo moje nie jest z tego świata" (J 18,36) i odmowa ingerowania w spory spadkowe: „któż mnie ustanowił sędzią i rozjemcą nad wami?" (Łk 12,14). To znaczy, że Pan Jezus widzi sprawy ziemskie w ich własnym porządku bytu, gdzie mają sobie właściwą wartość. Ocena Chrystusa tych spraw jest postawą szacunku [17].

Chrystus domaga się od człowieka aktywnej działalności w świecie, przez którą człowiek winien dążyć do szczęścia wiecznego. Stąd też „Sobór upomina chrześcijan... aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich, kierując się duchem Ewangelii" [18]. Rozwijając następnie myśl o potrzebnej harmonii między spełnianiem obowiązków ziemskich i praktyk religijnych, Ojcowie Soboru ostrzegają przed rozłamem między wiarą wyznawaną a życiem codziennym i powołują się przy tym na słowa Chrystusa skierowane do Faryzeuszów, w których zawarte jest potępienie jednostronnego akcentowania praktyk czysto kultowych przy jednoczesnym zaniedbywaniu obowiązków doczesnych (por. Mt 23,3-33; Mk 7,10-13). Chrystus trudniący się rzemiosłem winien być, zdaniem Ojców Soboru, wzorem łączenia wysiłków działalności wśród wartości ziemskich „w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi, pod których najwyższym kierunkiem wszystko układa się na chwałę Boga" [19].

2. APOSTOLAT KOŚCIOŁA

Do kontynuacji dzieła Chrystusowego powołany został Kościół. Jego zadaniem jest głoszenie nieustanne Chrystusa, który jest „drogą, prawdą

[17] Y. Congar, jw. 90.
[18] KDK, nr 43.
[19] Tamże.

i życiem" (J 14,6) [20]. Sobór Watykański II nawiązuje tutaj do nauki soboru Watykańskiego I, który mówi o celu ustanowienia Kościoła słowami: *Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctum aedificare Ecclesiam decrevit* [21]. W tym celu wybrał Chrystus na początku swej ziemskiej działalności Dwunastu, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki" (Mk 3,14). Apostołowie stali się początkiem nowego ludu Bożego. Powołał go Chrystus spośród Żydów i pogan a Duch św. miał to sprawić, by Lud ten zrósł się w jedno. Lud Boży jest nazwany Kościołem Chrystusowym (Mt 16,18: „zbuduję Kościół mój"). Chrystus wyposażył go środkami widzialnego i społecznego zjednoczenia, bo Kościół jest czymś więcej niż zjednoczeniem ludzi, którzy uwierzyli Ewangelii i żyją wiarą, nadzieją i miłością. Kościół jest ustanowionym przez Boga „Sakramentem" doskonałej wspólnoty w Chrystusie [22]. Ten „Sakrament" — Kościół obejmuje naukę Chrystusową, sakramenty św. i całą strukturę widzialnej władzy wraz z całą rzeczywistością nadprzyrodzoną, której jest zewnętrznym wyrazem. Ona ma wszystkich ludzi uczynić uczestnikami zbawczego Odkupienia, a przez nich cały świat zwrócić ku Chrystusowi. Takim Kościołem jest Kościół katolicki, zorganizowany hierarchicznie jako społeczność widzialna, tworzący rzeczywistość złożoną z pierwiastka Bożego i ludzkiego, rządzony przez następców Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie [23].

Wszelka działalność Kościoła, zmierzająca ku wspomnianemu celowi, zwie się apostolstwem, który — choć w różny sposób — winien być realizowany przez wszystkich członków [24]. Ponieważ zbawienie ludzi dokonuje się przez wiarę w Chrystusa i przez Jego łaskę, działalność apostolska Kościoła nastawiona jest w pierwszym rzędzie na głoszenie wszystkim słowem i czynem, nowiny Chrystusa i jego łaski. Dzieje się to przede wszystkim w posłudze Słowa Bożego i sakramentów św., czego wynikiem ma być życie Boże w duszach ludzi żyjących w świecie. To zadanie powierzone zostało apostołom, przejęli je następnie biskupi, którym pomagają kapłani. W tym posłannictwie uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa [25]. Dzięki temu mają prawo i obowiązek apostołować, a realizują to, gdy „czynnie ewangelizują i uświęcają ludzi oraz przyczyniają się do ulepszenia duchem Ewangelii doczesnej sfery rzeczywistości" [26].

Sobór Watykański II wiąże zatem apostolat z życiem Kościoła działającego przez wszystkich członków. Taka działalność apostolska jest wyrazem zbawczej misji Kościoła. Stąd też koncepcja apostolatu wysunięta przez Sobór jest całościowa, ogarniająca wszystkich. Apostolat to realizacja zbawczego planu Bożego wobec świata przez Chrystusa żyjącego i działającego w Kościele [27]. A więc w ujęciu Soboru apostolat Kościoła

[20] Tamże, nr 3. Deklaracja Kościoła *O stosunku do religii niechrześcijańskich* (= DRN) nr 2. KK, nr 5.
[21] Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 32 parata a H. D. Denzinger, A. Schönmetzer SJ. Freiburg i.Br. 1963 nr 3050.
[22] KK nr 1, Y. Congar, jw. 238.
[23] KK, nr 8.
[24] DA, nr 2.
[25] KK, nr 31.
[26] DA, nr 2, por. nr 5.
[27] Tamże, nr 2, 5.

ma charakter uniwersalny, bo jest przejawem całego jego życia i realizacją jego zbawczej misji. Wszyscy członkowie na miarę swoich możliwości biorą w nim udział.

Apostolat Kościoła jest także uniwersalny w sensie przedmiotowym, ponieważ Kościół chce wyjść na przeciw wszystkim potrzebom człowieka i do wszystkich ludzi, a uświęcając doskonalić cały świat, to jest wszystkie dziedziny życia ludzkiego: kulturę, technikę, stosunki gospodarcze, społeczne i polityczne. Te myśli formułowane przez Ojców soboru są echem słów św. Pawła, który w liście do Efezjan mówi, że Boży plan zbawienia zmierza do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie (por. Ef 1,3-10).

Apostolat Kościoła jest również uniwersalny, gdy chodzi o środki działania. Obejmuje on całe życie chrześcijańskie wiernych we wszystkich jego przejawach. Świadectwo życia chrześcijańskiego stawiają Ojcowie soboru jako fundament i nieodzowny warunek wszelkiego apostołowania.

Wiązanie apostolstwa ze zbawczą funkcją Kościoła przypomina, że apostolat ten odnosi się do spraw religijnych. Dekret *O apostolstwie świeckich* mówi o tym, apostolat wiernych winien dosięgać nie tylko ludzi, ale ponadto i doczesnej sfery rzeczywistości [28]. Stąd też pytanie, czy sięgając w dziedzinę rzeczywistości ziemskich nie utraci apostolat Kościoła swego charakteru religijnego. Jak przy apostolacie Chrystusa, tak i tutaj, należy więc bliżej przyjrzeć się stosunkowi apostolatu Kościoła do wartości ziemskich.

Otóż powyższe rozważania miały wykazać, że przedmiotem trosk i zabiegów apostolskich są zasadniczo wartości nadprzyrodzone. Sprawy ziemskie nie są jednak obojętne, bo Kościół jest społecznością widzialną, działającą na tej ziemi. Kościół musi troszczyć się o życie Boże, ale dla ludzi żyjących na tej ziemi. Musi więc liczyć się z tą ziemią, nie może jej ignorować i od niej się odsuwać [29]. Podawanie nauki np. o łasce, o grzechu o wolności chrześcijańskiej musi mieć zawsze na uwadze ludzi żyjących w określonych warunkach politycznych, ekonomicznych i kulturalnych [30]. Kościół będzie wychowywał do wolności w duchu Bożym, by ludzie w swoich warunkach doczesnych wyzbywali się egoizmu, zamiłowania grzesznego do bogactw i pragnień godności ziemskich. Dzięki takiemu wychowaniu mają ludzie stać się zdolnymi do traktowania spraw ziemskich według ich prawdziwego przeznaczenia. Kościół wpływa zatem idąc za przykładem Chrystusa na sprawy ziemskie przez kształtowanie ludzi. Kościół jest tym powszechnym sakramentem zbawienia, który ma całą ludzkość wraz ze wszystkimi jej dobrami doskonale w Chrystusie odnowić [31].

W konstytucji pastoralnej: *Gaudium et spes* Sobór mówi bardzo szeroko o postawie apostolskiej Kościoła wobec świata. Konstytucja nie podaje definicji świata i jego wartości, a mówiąc o świecie ma na myśli człowieka i całą rzeczywistość, z którą człowiek w swoim życiu ziemskim się spotyka [32]. Ta rzeczywistość jest skażona przez grzech pierworodny i dlatego też świat ten domaga się odkupienia. Kościół jest ciągle świado-

[28] Tamże, nr 2.
[29] F. Klostermann, jw. 897.
[30] Tamże, s. 902.
[31] KK, nr 48.
[32] Wprowadzenie do KDK w: K. Rahner — H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Freiburg i.Br. 1966 s. 425.

my swego nadprzyrodzonego pochodzenia i posłannictwa, ale przez człowieka czuje się z tym światem głęboko związany, pragnie w tym świecie być obecny i służyć mu na wszystkich dostępnych odcinkach. Chce podnosić godność osoby ludzkiej, cementować więzi społeczne i nadawać działalności ziemskiej głębszy sens [33]. Kościół podkreśla swoją niezależność od wspólnot politycznych, ale w ich ramach pragnie być i służyć im popierając sprawiedliwość i miłość, wychowując ludzi do współodpowiedzialności i wolności. Zaznacza jednak, że służąc tym sprawom, posługuje się środkami i drogami w większości różnymi od tych, które stosują państwa ziemskie [34]. Co więcej, konstytucja mówi, że świat może Kościołowi w wykonywaniu jego zadania apostolskiego przyjść z pomocą. Rozwijająca się mądrość ludzka przychodzi Kościołowi z pomocą dla coraz lepszego i bardziej odpowiedniego do współczesnych czasów rozumienia i głoszenia prawd Bożych. Rozwój społecznego życia ludzkiego pozwala głębiej poznać, lepiej wyrazić i pomyślniej przystosować do naszych czasów strukturę Kościoła nadaną przez Chrystusa [35]. Kościół jest świadomy swoich braków i przyznaje się, że nie zawsze może mieć gotową odpowiedź na aktualnie powstałe problemy [36].

Jest to zatem apostolat służby i obecności. Takie ustawienie sprawy przez Sobór jest wiernym odwoływaniem się do przykładu Chrystusa (por. Fil 2,7-8).

W realizacji swoich zadań apostolskich liczy Kościół na szczególną pomoc swoich świeckich członków. Jednakowoż nie wszyscy jego członkowie uczestniczą w jednakowy sposób w realizacji zadań apostolskich wobec wartości ziemskich.

A. Apostolat hierarchii

Zadaniem hierarchii w tym zakresie jest takie kształtowanie ludzi, by mogli zająć właściwą postawę w sprawach ziemskich, a więc najpierw ukazanie świata we właściwym, Bożym świetle. Biskupi i kapłani ukazują wiernym sens świata, jego wartość i uzasadnienie tej wartości. Następnie chodzi o pouczenie co do właściwego, praktycznego traktowania spraw ziemskich, ich kształtowania, przetwarzania, korzystania z nich i władania nimi. Samo pouczenie jednak nie wystarczy. Umożliwiając owocne korzystanie ze źródeł łaski uświęcającej wzmacnia duchowieństwo siły moralne wiernych, co ułatwia im zajęcie właściwej postawy w sprawach ziemskich [37]. Nie bez znaczenia będzie również osobisty przykład następców apostołów w traktowaniu tych spraw zgodnie z ich charakterem służebnym i wartością względną.

B. Apostolat wiernych

Bardziej bezpośredni stosunek do spraw ziemskich mają wierni świeccy. Ponieważ tworzą oni łącznie z hierarchią jeden lud Boży, który jest Kościołem Chrystusowym, uczestniczą oni także we właściwy sobie spo-

[33] KDK, nr 40.
[34] Tamże, nr 76.
[35] Tamże, nr 44.
[36] Tamże, nr 43.
[37] Dekret *O wychowaniu chrześcijańskim* (= DWCH) nr 3. DA, nr 7.

sób w apostolacie Kościoła. Ich aktywność apostolska w ramach apostolatu Kościoła jest niezbędna. Tego apostolatu nie może nigdy w Kościele zabraknąć [38].

Sobór Watykański II widzi właściwą cechę wiernych świeckich w ich życiu wśród zajęć światowych. Przez nich właśnie może Kościół być obecny we wszystkich dziedzinach życia ziemskiego. Dlatego powołani są do apostołowania w świecie a jedną z głównych intencji ostatniego Soboru jest ożywienie ich aktywności apostolskiej na tym odcinku. Ich właśnie szczególnym zadaniem jest prześwietlić zasadami i duchem Ewangelii i według tego porządkować sprawy doczesne z którymi są tak bardzo związani. Tą drogą mają sprawy ziemskie dochodzić do coraz większej zgodności z wolą Stwórcy, mają służyć Jego chwale i pożytkowi społeczności ludzkiej. Apostolat Kościoła wobec wartości ziemskich jest więc w praktyce przede wszystkim apostolatem wiernych.

Mówiąc o specyficznym terenie działalności apostolskiej wiernych podkreślają Ojcowie Soboru ich pewnego rodzaju autonomię w chrystianizacji świata, która jest ich zadaniem. Winni pracować nad chrześcijańską odbudową porządku doczesnego z właściwą sobie kompetencją i na własną odpowiedzialność, traktując to dzieło jako własne zadanie [39]. Podkreślenie tej autonomii i odpowiedzialności laikatu w chrześcijańskim urządzaniu życia doczesnego, która oczywiście nie przekreśla zwierzchnich uprawnień hierarchii kościelnej, jest pewną nowością [40]. Jest ono wyrazem nowego, głębszego spojrzenia na istotę Kościoła jako na Lud Boży oraz na miejsce w nim świeckich wiernych. Świadczy to także o zaufaniu do dojrzałości duchowej laikatu.

Ten apostolat wiernych wobec wartości ziemskich jest apostolatem ogólnym, to znaczy prawem i obowiązkiem wszystkich członków Kościoła. Może on być realizowany w formie indywidualnej lub zespołowej. Do tego apostalatu nie potrzeba specjalnych uprawnień ze strony hierarchii. Oprócz tego stają przed wiernymi otworem pewne tereny apostolstwa hierarchicznego, ale te zagadnienia wychodzą poza zakres niniejszej pracy.

Należałoby jeszcze uwypuklić charakter normatywny powołania wiernych do apostolstwa. Apostolstwo wiernych jest nie tylko ich prawem, ale i obowiązkiem. Skoro Kościół ma cały świat skierować do Chrystusa [41], skoro działalność Kościoła w tym kierunku jest apostolstwem, którą wykonuje przez wszystkich swoich członków, to powołanie do Kościoła Chrystusowego oznacza jednocześnie powołanie do apostolstwa, gdyż „obowiązek i prawo do apostolstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem — Głową" [42]. Przez chrzest i bierzmowanie sam Bóg przeznacza ich do apostolstwa. Ponadto Duch św. udziela wiernym szczególnych darów (por. I Kor 12,7). „Z przyjęcia tych charyzmatów, nawet zwyczajnych, rodzi się dla każdego wierzącego prawo i obowiązek używania ich w Kościele i w świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła" [43]. Charyzmaty czynią ludzi „zdatnymi i gotowymi

---

[38] DA, nr 1.
[39] Tamże, nr 7.
[40] Bp B. P y l a k, jw. s. 39.
[41] DA, nr 2.
[42] Tamże, nr 3.
[43] Tamże.

do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła" [44].

Powołanie w Chrystusie jest darem i łaską a jednocześnie zadaniem i nakazem [45]. Skoro Bóg powołuje w Kościele do apostolatu i jednocześnie uzdalnia do jego wypełnienia, to obowiązkiem wiernych jest, odpowiedzieć na to powołanie swoją pracą apostolską. Można powiedzieć, że obowiązek apostołowania jest jedną z norm postępowania w życiu chrześcijańskim.

Swoista odrębność i własna wartość rzeczywistości ziemskich jako teren i przedmiot zaangażowania apostolskiego wiernych wymaga bliższego rozpatrzenia dla konkretyzacji praktycznego działania. Będzie to treścią rozważań drugiego rozdziału.

II. NAUKA O RZECZYWISTOŚCIACH ZIEMSKICH

Dzisiaj wydaje się być truizmem twierdzenie, że wielka część współczesnej chrześcijańskiej ludzkości odwraca się czy też już się odwróciła od świata wiary a skierowała się wyłącznie ku dobrom i sprawom życia ziemskiego. Refleksja nad tym zjawiskiem rodzi pytanie, czy do takiego procesu nie przyczyniło się także samo chrześcijaństwo poprzez zbyt ekskluzywne podkreślanie wartości wiecznych [46]. Czy w dostatecznej mierze zwracano uwagę, że mimo całego prymatu rzeczy niebieskich, człowiek ma ważne zadanie do spełnienia na tej ziemi, zadanie z pewnością objęte wolą Stwórcy? Czy skutkiem tej jednostronności nie za mało mówiło się o rozwoju ziemskiego życia, o tym, że to życie ziemskie ma już samo w sobie pewną wartość, że — należycie rozumiane — godzi się ono doskonale z największą troską o wieczne zbawienie? W myśl tego człowiek ma do spełnienia ważne zadanie na tej ziemi i dla tej ziemi, a te zadania są także objęte wolą Stwórcy.

Z drugiej strony okazało się, że entuzjastyczne zdobywanie, wykorzystywanie i rozwijanie wyłącznie wartości ziemskich, jakie ma miejsce w ramach szybkiego rozwoju techniki i cywilizacji, nie prowadzi jeszcze konsekwentnie do coraz większego szczęścia i pokoju ludzkości. Przeciwnie, wydaje się, że tego rodzaju postęp nieograniczony może łatwo spowodować nieobliczalne szkody dla całej ludzkości.

Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę i to, że obecnie mówi się o wzroście świadomości i odpowiedzialności laikatu, że wierni żyjący zgodnie ze swoim powołaniem w świecie chcą sobie uświadomić, jakie znaczenie dla chwały Bożej, dla rozszerzenia Królestwa Chrystusowego na ziemi i przyszłego życia wiecznego ma ich życie rodzinne, zawodowe, społeczne i po-

[44] KK, nr 12. Por. M. Schmaus: Katholische Dogmatik. T. III, 2. München 1965 s. 18. B. Häring: Macht und Ohnmacht der Religion. Freiburg i.Br. 1965 s. 139 mówi o charyzmatach następująco: „Jedes Charisma, jede Gnadengabe ... ist nach kirchlicher Lehre eine Verpflichtung in Hinsicht auf die Gesamtheit der Kirche und den Nächsten".

[45] J. Fuchs SJ: Christliche Sittlichkeit nach dem II Vatikanischen Konzil. W: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg i.Br. 1967 r. s. 55.

[46] Ks. J. Górka: Pozaświatowy cel życia a stosunek człowieka do rzeczy tej ziemi. *Przegląd Powszechny* 1949 r. 66 s. 366.

lityczne, czyli życie wśród wartości ziemskich, to wydaje się słuszny postulat, by teologia poświęciła więcej uwagi wartościom ziemskim. Ten postulat wyłania się szczególnie na tle wypowiedzi soborowych, które podkreślają, że zadaniem wiernych z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej [47]. Stąd potrzebna im będzie odpowiedź na pytanie, czy to, co czynią w zakresie spraw ziemskich ma jakieś znaczenie dla Królestwa Bożego, czy też liczy się tylko świętość dusz, czy świat jest jedynie okazją do uświęcenia, czy też świat od siebie może coś wnieść do sprawy budowy Królestwa Bożego [48].

Trzeba zatem w obecnej sytuacji na nowo przemyśleć stosunek, jaki zachodzi między światem a Bogiem i uwydatnić sens nadany przez Boga rzeczywistościom ziemskim. Dla wiernych będzie to pożyteczne, gdy ukaże się im, jak te rzeczywistości — jakkolwiek doczesne — w ręku chrześcijan mogą i powinny służyć chwale Bożej i harmonizować z wartościami wiecznymi.

Przynaglają do tego również Ojcowie Soboru. Skoro bardzo wielu ludzi nie potrafi w tak skomplikowanej sytuacji rozpoznać wiecznych wartości i należycie uzgodnić ich z nowymi wynalazkami, pytając z niepokojem samych siebie o sens obecnego biegu spraw, to taka sytuacja — zdaniem Ojców Soboru — zmusza do szukania odpowiedzi [49].

1. DWIE ORIENTACJE

Problematyka ta jest przedmiotem rozważań teologii rzeczywistości ziemskich. Współczesne publikacje z tej dziedziny wymieniają często nazwisko teologa belgijskiego Gustawa Thilsa i jego dzieło: *Teologia rzeczywistości ziemskich* [50]. Autor ten daje w swojej książce zarys teologii rzeczywistości ziemskich. Używa on zamiennie wyrażeń „rzeczywistości ziemskie" i „wartości ziemskie". Chrześcijanie żądają, zdaniem Thilsa, by podać chrześcijański sens takich spraw, jak: wspólnota państwowa, rodzina, zawód, kultura, sztuka, technika, praca, czas wolny, pieniądz i inne dobra ziemskie [51]. Wykazując potrzebę teologii rzeczywistości ziemskich, autor szkicuje jednocześnie zakres tych treści, które obejmuje wspólną nazwą rzeczywistości czy wartości ziemskich. Na Soborze Watykańskim II posługiwano się na oznaczenie tych treści także słowem „doczesność" [52] albo „świat" [53]. Teologia rzeczywistości ziemskich pragnie więc w świetle Objawienia Bożego spojrzeć na świat, na doczesność, której pierwszy i bezpośredni cel znajduje swe urzeczywistnienie w świecie widzialnym, przemijającym, ziemskim. Chodzi nie tylko o rzeczy, o materię, ale także o ludzkie wydarzenia, o ludzką działalność [54].

[47] KK, nr 31.
[48] Y. Congar, jw. s. 110.
[49] KK, nr 4.
[50] G. Thils, jw.
[51] Tamże, s. 33.
[52] DA, nr 7.
[53] KDK, nr 2.
[54] Ks. A. Słomkowski: Teologia rzeczywistości ziemskich. *Ateneum Kapłańskie* 1962 r. 64 s. 101.

Rozważania z dziedziny teologii rzeczywistości ziemskich wskazują na istnienie dwóch orientacji albo kierunków: pesymistycznego lub eschatologicznego i optymistycznego czyli inkarnacjonistycznego [55]. Kierunek pesymistyczny podkreśla przeciwstawność w dziedzinie zbawienia między sprawami ciała a sprawami ducha, między porządkiem natury i nadnatury. Królestwo Boże jest bezwzględnie transcendentne wobec spraw ziemskich. Między tymi dwiema rzeczywistościami istnieje całkowita dysproporcja, brak ciągłości między jednym a drugim, to jest między Królestwem Bożym a doczesnymi wysiłkami i osiągnięciami historii ludzkiej.

Zwolennikiem takiego rozumienia sprawy jest L. Bouyer [56]. Utrzymuje on, że wieczność będzie zerwaniem z doczesną historią ludzkości i likwidacją jej zdobyczy, bo świat jest w mocy Złego [57]. Królestwo eschatologiczne będzie absolutnym panowaniem dobra. Wobec świata doczesnego winniśmy zachować się jako pielgrzymi i goście (por. Żyd 11,13). Świat może przysposobić się do Królestwa Bożego tylko przez śmierć. Chrześcijanin ma nosić i chwalić Boga w ciele swoim (por. I Kor 6,20), ale przez ustawiczne noszenie umartwień Jezusa w ciele (por. II Kor 4,10). Świat ma tak długo rację bytu, jak długo potrzeba, by wszystkim ludziom dać możność zdecydowania się za lub przeciw Ewangelii. Można być jedynie optymistycznie nastawionym do ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, którego świat ukrzyżował.

Bardziej umiarkowanym przedstawicielem kierunku pesymistycznego w teologii rzeczywistości ziemskich jest J. Danielou [58]. Utrzymuje on, podobnie jak L. Bouyer, że nie ma ciągłości między doczesną, świecką działalnością ludzką i jej zdobyczami a Królestwem Bożym eschatologicznym. Uważa jednak, że dzieje ludzkości mają głębokie znaczenie i sens. Cała historia okazuje się w świetle Objawienia jako zdążanie rodziny ludzkiej ku Chrystusowi oraz ku pełni Jego Ciała Mistycznego. Historia świecka stanowi przejściowe podłoże dla ziszczenia się w ludzkości historii zbawienia. To przemijający środek przygotowawczy do rzeczywistości jedynie nieprzemijającej. Chrześcijaństwo winno jako pierwiastek zbawienia przenikać historię doczesną. Winno ono wcielać się w różne cywilizacje nie utożsamiając się z żadną, lecz uświęcając je. Chrześcijanin winien angażować się w bieg historii i w postęp cywilizacji. Ten postęp dostarcza materii, którą wierni przetwarzają za pomocą łaski.

Przedstawiciele kierunku inkarnacjonistycznego są zadania, że istnieje pewna ciągłość między doczesną działalnością i osiągnięciami ludzkimi, materialno-technicznymi, a Królestwem Bożym eschatologicznym. Królestwo to jest rezultatem nie tylko specjalnej, łaskawej ingerencji Bożej, ale także i owocem przygotowywanym przez historię doczesną odkupionej ludzkości. Zwolennicy tego kierunku dostrzegają wartość rzeczywistości ziemskich, postępu technicznego i cywilizacyjnego i wartość angażowania się w te sprawy.

---

[55] Ks. E. Florkowski: Dwojaki nurt we współczesnej katolickiej teologii historii. *Homo Dei* 1959 r. 28 s. 214. Y. Congar, jw. s. 136—137.

[56] L. Bouyer: Christianisme et Eschatologie. *La Vie Intellectuelle* 1948 r. 10 s. 6—38.

[57] L. Bouyer powołuje się tutaj na 1 J 5,19. Komentarze do Ewangelii św. Jana nadmieniają, że św. Jan używa często słowa „świat" na oznaczenie sił przeciwstawiających się zbawieniu.

[58] J. Danielou: Christianisme et Histoire. *Etudes* 1947 r. 9 s. 166—184.

I tak L. Malevez utrzymuje, że najbardziej wartościowe zdobycze cywilizacji w dziedzinie czysto doczesnej można uważać za przedłużenie Wcielenia i owoc łaski [59]. Opanowanie materii przez technikę i sztukę dopełnia dzieło Chrystusa, a w konsekwencji oddaje mu chwałę. Dzieje się to niezależnie od czystości czy przewrotności ludzkiej intencji. L. Malevez zaznacza jednak, że kultura świecka nie sprowadza własną mocą w nasze warunki ziemskie początków Królestwa eschatologicznego.

Według G. Thilsa historia ze swoimi zdobyczami cywilizacyjnymi ma pozytywną rolę do spełnienia w odniesieniu do Królestwa Bożego eschatologicznego [60]. Udział w doczesnej działalności cywilizacyjnej jest swoistym sposobem współpracy z Chrystusem. Opatrzność Boża obejmuje porządek ziemski i nadprzyrodzony. Cały wszechświat jest pod wpływem Odkupienia Chrystusowego. Transcendencji Boga nie należy oddzielać od Jego immanencji w świecie.

Omawiając poglądy przedstawicieli kierunku inkarnacjonistycznego Y. Congar uważa, że „teorie te zakładają zbyt ścisły związek między dziełem ziemskim a chrześcijańską rzeczywistością, która zostanie doprowadzona do doskonałości w Królestwie Bożym" [61]. Pod adresem G. Thilsa utrzymującego, że doczesna działalność cywilizacyjna jest swoistym sposobem współpracy z Chrystusem, Y. Congar wysuwa zastrzeżenie, że działalność ludzka tworzy zarówno dzieła zaliczające się do świata zbawionego, jak i do świata grzesznego. Takich przejaskrawień należałoby wystrzegać się. Y. Congar solidaryzuje się jednak zasadniczo z poglądami kierunku inkarnacjonistycznego. Utrzymuje on, że jest pewien związek między dziełem tego świata a Królestwem Bożym, bo jest jeden plan Boży. Świat i Królestwo Boże są czymś jednym w ich celu ostatecznym. Wspólna jest również ich przyczyna sprawcza, to jest Słowo Boże i Duch św. [62]. Za słusznością zasadniczych założeń kierunku inkarnacjonistycznego teologii rzeczywistości ziemskich wydaje się także przemawiać dekret *O apostolstwie świeckich*, który mówi: „Co się tyczy świata, to zamiarem Boga jest, aby urządzenie rzeczy w porządku doczesnym oraz ich ustawiczne doskonalenie było sprawą ludzi. Wszystko, co się składa na doczesność: — życiowe dobro osobiste i rodzinne, kultura, sztuka i praca zawodowa, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe itp. wraz z ich rozwojem i postępem — są nie tylko środkiem do celu ostatecznego człowieka, ale posiadają własną wartość otrzymaną od Boga" [63]. Rzeczywistości ziemskie mają więc swoją własną wartość a ponadto, skoro są środkiem do celu ostatecznego człowieka, to można mówić o związku między nimi a Królestwem Bożym, co potwierdza wyżej referowane tezy.

Sobór, zwracając się w konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym* do wszystkich ludzi na całym świecie, podaje główne zasady, w świetle których należy oceniać rzeczywistości ziemskie: „Świat będący widownią dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony piętnem jego przemyślności, klęsk i zwycięstw, świat według wiary chrześcijan powołany do

---

[59] L. Malevez: La vision chrétienne de l'Histoire dans la théologie catholique. *Nouvelle Révue Théologigue* 1949 r. 71 s. 249—251.
[60] G. Thils, jw. s. 29—45, 92—111.
[61] Y. Congar, jw. s. 110—146.
[62] Tamże, s. 127—128.
[63] DA, nr 7.

bytu i utrzymywany przez miłość Stwórcy, świat ten znalazł się wprawdzie w niewoli grzechu, lecz przez Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego po złamaniu władzy szatana uwolniony, aby przeobraził się według planu Bożego i osiągnął swe ostateczne dopełnienie" [64]. Na rzeczywistości ziemskie należy zatem patrzeć i oceniać je w świetle trzech prawd: a. o stworzeniu świata, b. o skutkach grzechu pierworodnego i Odkupieniu i c. o ostatecznej przemianie czyli o losach eschatologicznych świata. Szukając podstaw dla praktycznych wskazań dla działania wiernych wśród wartości ziemskich należy przeanalizować te założenia.

2. WARTOŚCI ZIEMSKIE W ŚWIETLE PRAWDY O STWORZENIU

Pierwsze zdanie Księgi Rodzaju podaje prawdę o stworzeniu nieba i ziemi. Wszystko to, co wyżej objęliśmy określeniem rzeczywistości lub wartości ziemskich, doczesności albo świata, ma swój początek w tym stworzeniu ziemi [65]. Tam zaistniał „materiał", który miał być przedmiotem dalszych wysiłków ludzkich. Cała rzeczywistość ziemska zawdzięcza zatem swoje istnienie Bogu. Obejmuje ona nie tylko ten „materiał", ale i wszystkie prawa z nim związane, zasady jego istnienia i rozwoju. Pochodząc od Boga jest ona z natury dobra, w przeciwnym razie trzeba by Bogu przypisać tworzenie zła. Autorytatywną ocenę tego wszystkiego, co zostało stworzone, podaje Gen 1,31, na którą to ocenę powołuje się także i Sobór [66]. Celem działania Boga jest Jego dobroć [67]. Dlatego też przyjąć należy, że zadaniem i przeznaczeniem ostatecznym rzeczywistości ziemskich jest chwała Boża. Stwierdza to św. Tomasz mówiąc o tym, że cały świat jest skierowany do Boga, gdyż zawiera w sobie pewien odblask Bożej dobroci [68]. A zatem cały wszechświat jest skierowany i nastawiony do Boga, dla Jego chwały, ponieważ jest odblaskiem Jego dobroci.

Pan Bóg wyznacza także stworzonej przez Siebie rzeczywistości cel bliższy. Mówi o tym Gen 1,28. Jest nim służba człowiekowi. Ziemia ma być poddana człowiekowi, ma mu służyć, człowiek może korzystać z jej owoców. Myśl tę podkreśla Sobór, gdy omawia godność osoby ludzkiej: „Według niemal zgodnego przekonania wierzących jak i niewierzących wszystko, co jest na ziemi, powinno być podporządkowane człowiekowi, będącemu niejako ośrodkiem i szczytem tych wszystkich rzeczy" [69]. Całość stworzenia została więc przekazana człowiekowi.

Polecenie, by czynić sobie ziemię poddaną, implikuje obowiązek pracy, przekształcenia, doskonalenia rzeczy stworzonych, poszerzania władzy człowieka nad światem, czyli używając współczesnych wyrażeń — tworze-

---

[64] KDK, nr 2.

[65] E. Schillebeeckx: Kirche und Welt. W: Weltverständnis im Glauben. Hrsg. J. B. Metz. Mainz 1965 s. 131.

[66] KDK, nr 12. DA, nr 7.

[67] S. Thomas de Aquino: Summa Theologiae, p. Ia, q. 19, a. 2 ad. 2: „Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquod aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua".

[68] S. Thomas de Aquino, jw. q. 65 a. 2c: „Totum universum cum omnibus suis partibus ordinatur in Deum, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas representatur ad gloriam Dei".

[69] KDK, nr 12.

nia cywilizacji na drodze ciągłego postępu. Tworzenie cywilizacji i jej rozwój jest zatem czymś pozytywnym i dobrym, o ile oczywiście proces ten odbywa się zgodnie z wolą Bożą, o ile nie narusza praw Boga jako Stwórcy Wszechrzeczy. Prawa natury istniejące we wszechświecie winne być w tym celu przez człowieka stopniowo poznawane, co z kolei ułatwi mu właściwe używanie rzeczy i ich porządkowanie. Stworzenie świata nie jest bowiem jego ostatecznym wykończeniem, ale raczej nadaniem światu postaci wyjściowej, której prawa natury są wyrazem woli Stwórcy odnośnie dalszego rozwoju świata. Skoro świat został przekazany człowiekowi we władanie, to człowiek z kolei musi być zdolny, by te prawa natury dostrzec, rozumieć je i należycie się do nich ustosunkować. Obowiązkiem jego jest prowadzić świat od jego postaci wyjściowej, zgodnie z jego przeznaczeniem, do jego postaci ostatecznej, to znaczy *esse reale* świata przybliżyć do jego *esse perfectum* [70]. Całość stworzenia jest wewnętrznie ukierunkowana ku rozwojowi. Rzeczy stworzone są nie tylko po to, aby istnieć, ale także i po to, aby się rozwijać, dążyć do swej doskonałości zgodnie ze swymi wewnętrznymi prawami. Według św. Tomasza ta dążność ma uwarunkowanie ontologiczne [71]. Stąd też podejście do rzeczy stworzonych musi być zgodne z ich wewnętrznym ukierunkowaniem. Nieuwzględnienie jego będzie podejściem egoistycznym, niezgodnym z wolą Stwórcy. Angażowanie się w sprawy ziemskie zgodnie z owym wewnętrznym ukierunkowaniem jest wyrazem posłuszeństwa względem Stwórcy i jako takie nie powinno kolidować z obowiązkiem troski o zbawienie duszy. „Już bowiem z natury wszystkie rzeczy stworzone posiadają własną stałość, prawdę, dobro oraz własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznając metody właściwe poszczególnym naukom i sztukom. Przeto metodyczne poszukiwanie we wszelkich dziedzinach wiedzy, jeśli tylko postępują w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy w rzeczywistości nie zwróci się przeciw wierze, ponieważ tak rzeczywistość świecka, jak i treść wiary mają początek w tym samym Bogu" [72]. Wiara zresztą warunkuje wydanie zdrowego sądu o prawdziwym sensie i wartości rzeczy doczesnych rozpatrywanych w sobie i w ich odniesieniu do celu człowieka [73]. Z prawdy o stworzeniu świata wynika, że między człowiekiem a całością rzeczywistości ziemskich istnieje jedna wspólnota losu, na skutek czego działania człowieka wywierają wpływ na rzeczywistości ziemskie [74].

Tę prawdę wypowiada *Gaudium et spes* w n. 39: „przemija wprawdzie zniekształcona przez grzech postać tego świata". Stary Testament mówi o skażeniu grzechem pierworodnym całego świata materialnego w Rodz 3,17; 5,29 i Mądr 2,24.

Ponieważ ludzie zgrzeszyli i grzechami swoimi zhańbili ziemię, świat cały będzie ukarany. Przekonaniu temu daje wyraz Apokalipsa Izajasza

---

[70] A. Auer: Theologische Auswertung des tätigen Lebens. W: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Hrsg. F. Böckle, F. Groner. Düsseldorf 1964 s. 36.

[71] S. Thomas de Aquino, jw. a. 2.

[72] KDK, nr 36.

[73] DA, nr 4.

[74] M. Schmaus: jw. T. IV, 2 s. 305—306. L. Scheffczyk: Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos. W: Weltverständnis im Glauben, jw. s. 160.

(por. Iz 24, 5-6, 20; 27,4) i inni prorocy (por. Joel 2,10; 4,15 nn; Jer 4,24 nn; Ez 32,7).

O tej wspólnocie losu człowieka i rzeczywistości ziemskich jest również mowa w Nowym Testamencie u synoptyków w ich relacji o sądzie ostatecznym. Sąd ostateczny odbędzie się nad ludzkością, ale całe stworzenie będzie nim dotknięte (por. Mt 24; Mk 13; Łk 21).

Ta wspólnota losu okaże się także w Odkupieniu [75]. Z odkupieniem człowieka związana jest zmiana w rzeczywistościach ziemskich, wynikiem czego będzie kiedyś stworzenie nowego nieba i nowej ziemi (por. Iz 65, 17). Ta zmiana przedstawiona jest w obrazach o pokoju między zwierzętami (por. Iz 11, 6-9), o wybawieniu z cierpień i od śmierci (por. Iz 25,8 i 65, 18-19).

Nowy Testament widzi w nadejściu chwili paruzji także nadejście Odkupienia (por. Łk 21,28). Paruzja nie pociąga za sobą całkowitego zniszczenia rzeczywistości ziemskich, ale ich głęboką przemianę, odnowienie wszechrzeczy (por. Dz Ap 3,21), wyzwolenie ich „z niewoli zepsucia" (Rz 8,21).

3. WARTOŚCI ZIEMSKIE W ŚWIETLE PRAWDY O ODKUPIENIU

Władza Chrystusa obejmująca cały świat odpowiada związkowi człowieka z całym stworzeniem. Posłannictwo Chrystusa jest dla całego świata (por. J 3,16). Jego zadanie zbawcze odnosi się nie tylko do dusz ludzkich, ale obejmuje także przywrócenie całemu stworzeniu jego wewnętrznego, właściwego sensu, jego ukierunkowania i udoskonalenia tego, co jako Słowo i Mądrość Boża złożył w zalążku przy stworzeniu świata. Chrystus jest tym Słowem, przez które wszystko zostało stworzone (por. J 1,1 nn). On ma w sobie wszystkie idee wzorcze, według których świat jest stworzony, tak że świat jest objawieniem Słowa. Świat jest zatem w swoim istnieniu i w swoich przymiotach związany z Chrystusem [76].

O tej kosmicznej władzy Chrystusa obejmującej wszystko, co w niebie i na ziemi, mówi niejednokrotnie św. Paweł (por. Ef 1,10, 20-23; Kol 1,16,20; Żyd 1, 1-4). Chrystus posiada najwyższą, bezwzględną władzę nad całą rzeczywistością [77].

O związku Chrystusa ze stworzeniem można mówić także na podstawie prawdy o Wcieleniu. Syn Boży łącząc naturę ludzką z własną osobą decyduje się tym samym na kontaktowanie się z rzeczywistościami ziemskimi, czego przykładem będzie żłóbek (por. Łk 2,7), życie w Nazarecie (por. Łk 2,51), udział w uczcie (por. J 12,2; J 2, 1-10), korzystanie z łodzi (por. J 6,21; Łk 5,3), korzystanie z ksiąg (por. Łk 3,17) czy z pomocy materialnej (por. J 12,6).

Tym samym Chrystus aprobuje działalność wśród rzeczywistości ziemskich. Gdyby taka działalność była czymś złym, Chrystus nie mógłby

---

[75] Y. Congar, jw. s. 127—128. Ks. J. Stępień: Eschatologia św. Pawła. *Studia Theologica Varsaviensia* 1963 r. 1 s. 147.

[76] M. Schmaus, jw. s. 315.

[77] Y. Congar: Kirche und Welt. W: Weltverständnis im Glauben, jw. s. 120. B. Häring, jw. s. 40—41.

przyjąć do swej osoby natury ludzkiej, której właściwością jest działanie wśród rzeczywistości ziemskich i posługiwanie się nimi [78].

Odkupienie, dzięki związkowi Chrystusa ze stworzeniem, poprzez Jego człowieczeństwo, objęło cały świat ludzki i pozaludzki [79]. Dokonało się ono przez śmierć i zmartwychwstanie. Ponieważ stworzenie podlegało skutkom grzechu człowieka, teraz z kolei uczestniczy w skutkach Objawienia z niewoli grzechu. Tę prawdę podkreśla często św. Paweł a współczesna myśl teologiczna do niej chętnie nawraca [80].

W Liście do Rzymian 8,19-22 jest mowa o *exspectatio creaturae*, że całe stworzenie poddane marności oczekuje wyzwolenia z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. W Ef 1,10 Apostoł wypowiada myśl, że Bóg zamierza wszystko w Chrystusie na nowo zjednoczyć jako w Głowie. Chodzi tutaj o tzw. rekapitulację całego stworzenia. Wszystko — *omnia* — *τα παντα* — ma być zebrane pod najwyższą władzą Chrystusa pod Nim na nowo ugrupowane, uporządkowane, ponownie włączone do właściwego porządku pod autorytetem Boga, czyli otrzymać swe właściwe ukierunkowanie [81].

4. WARTOŚCI ZIEMSKIE W ŚWIETLE ESCHATOLOGII

Odkupienie Chrystusowe ma zatem wymiar kosmiczny i jest ono jakby odpowiedzią na ową *exspectatio creaturae*. Oczekiwanie, w jakim trwa stworzenie, spełni się w czasie odnowienia wszechrzeczy. Prawdę tę wypowiada Sobór Watykański II w konstytucji *O Kościele*. Kościół osiągnie swoją pełnię dopiero w chwale niebieskiej, „gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie" [82]. W tym miejscu odwołuje się konstytucja do przytaczanych już wyżej wypowiedzi Pisma św., jak Dz Ap 3,21; Ef 1,10; Kol 1,20; 2 P 3,10-13. W Nowym Testamencie odnowienie wszechświata jest zawsze połączone z Odkupieniem całego człowieka i uwieńczeniem tego dzieła przez chwalebne zmartwychwstanie [83]. Trudno dzisiaj powiedzieć, czy to odnowienie będzie fizyczną przemianą materialnego świata, czy też jego unicestwieniem i stworzeniem nowego, duchowego [84].

Rozważane teksty biblijne, przytaczane przez dokumenty soborowe kładą więc mocny nacisk na prawdę o ścisłym związku człowieka z rzeczywistościami ziemskimi. Człowiek zostanie wyniesiony do chwały wiecznej jedynie w związku z tymi rzeczywistościami, z których wyłonione zostało jego ciało. Chrystus ogarnia swoim Odkupieniem nie tylko dusze ludzkie, ale i cały wszechświat. Wszechświat, podobnie jak ciało

---

[78] Ks. W. Granat: Dogmatyka Katolicka. T. III. Lublin 1959 s. 306.
[79] DA, nr 5, 7. L. Scheffczyk, jw. s. 172—173.
[80] B. Häring, jw. s. 46. Ks. J. Stępień, jw. s. 147. A. Jankowski OSB: Horyzonty odkupienia w teologii biblijnej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1966 r. 19 s. 34—35.
[81] KDK, nr 38, 57.
[82] KK, nr 48.
[83] Ks. W. Granat, jw. T. VIII s. 296.
[84] Ks. J. Stępień, jw. s. 147. Ks. W. Granat, jw. T. IV s. 102—103.

ludzkie, przeznaczony jest nie do tego, by być unicestwionym, ale by być przeistoczonym, by na swój sposób być dopuszczonym do chwały wiecznej. Chwała, jakiej w dzień Wielkanocny dostąpił Chrystus, pierworodny wszelkiego stworzenia (por. Kol. 1,15), ma być dostępna każdemu z nas. Zmartwychwstanie ciał jest naszym udziałem, ale oczekuje na nie i wszechświat. U św. Pawła (por. Rz 8, 11-23; 1 Kor 8,6; Kol 1,15 nn; Ef 1,10) jak i na innym miejscu w Starym i Nowym Testamencie (por. Iz 65,17; Dz Ap 13,21; 2 P 3,13; Obj 21,1) nie ma ograniczenia perspektywy zbawczej jedynie do tego, co nazywamy zbawieniem własnej duszy. Zbawienie człowieka nie polega na odłączeniu się duszy od ciała, ale na wciągnięciu przez nią tegoż ciała we własne zbawienie. To wyniesienie do chwały ludzkiego ciała udziela się wszechświatowi, który je otacza i którego cząstkę ono stanowi.

Stąd wynikają pewne wnioski o charakterze normatywnym dla działalności ludzkiej wśród wartości ziemskich. Rodz 1,28 zawiera misję powierzoną przez Boga człowiekowi poddania sobie ziemi ze wszystkim, co na niej jest. Wszelki postęp w poznawaniu i przekształcaniu świata jest świadomym lub nieświadomym urzeczywistnianiem tej misji. Oddając w ręce człowieka wszechświat jakby jeszcze niedokończony, powołał go Bóg do roli swego współpracownika, który ma kontynuować własną pracą akt stworzenia i prowadzić dzieło dalej aż do całkowitego spełnienia Bożego zamiaru.

Działalność wiernych wśród wartości ziemskich jest także uczestniczeniem w dziele Wcielenia i Odkupienia. Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł dzięki zespoleniu z Nim uświęcić się. Człowiek może być w pełni człowiekiem i uświęcić się jedynie wraz ze swoim ciałem i w głębokim związku ze wszechświatem, który ciało ludzkie wyłonił i który stanowi środowisko ludzkiego życia.

Odkupienie świata stworzeń nierozumnych dokonuje się stopniowo za pośrednictwem człowieka przyjmującego owoce Chrystusowego Odkupienia. Człowiek dokonuje tego przez właściwy użytek z rzeczy stworzonych. To zakłada uprzednie zdobywanie i przygotowywanie rzeczy przez pracę. Używanie rzeczy ziemskich jest niezbędne, ponieważ człowiek jest ciągle od nich zależny w swoim życiu cielesnym i duchowym, jednostkowym i społecznym. Używanie to winno być właściwe, tzn. zgodnie z ich wewnętrznym ukierunkowaniem i winno służyć chrześcijaninowi ostatecznie do uświęcenia a nie do grzechu.

Rzeczy ziemskie nie są dla zaspokojenia egoizmu jednostek, ale dla słusznej i przyrodzonej pomyślności wszystkich, ponieważ wszyscy są synami jednego Ojca i Pana wszystkich rzeczy. Pomyślność zaś przyrodzona winna być pomocą dla osiągnięcia pomyślności nadprzyrodzonej. Mówiąc o misji nauczycielskiej biskupów przypomina Sobór obowiązek formowania w wiernych należytego, zgodnie z zamiarem Boga, patrzenia na zagadnienia związane z działalnością wśród rzeczywistości ziemskich jako związanych ze zbawieniem duszy [85]. Odkrywanie praw rządzących wszechświatem, opanowywanie i lepsze używanie rzeczy, rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, wchodzą zatem w ekonomię zbawienia. Przeistoczenie w nową ziemię i nowe niebo, jakkolwiek nie jest prostym

[85] Dekret *O pasterskich zadaniach biskupów* nr 12. DA, nr 7.

przedłużeniem obecnego świata, to jednak rozpoczyna się już tutaj na ziemi. Zaczątkiem tego przeistoczenia przyszłego jest praca wśród wartości ziemskich [86]. Nauka o rzeczywistościach ziemskich mówi więc nie tyle o ontologicznej ich wartości, ale raczej religijnej [87]. Rzeczy doczesne mają nie tylko naturalną dobroć, ale otrzymują jeszcze specjalną godność przez ich stosunek do osoby ludzkiej, ponieważ mają jej służyć, a ponadto wszystkie rzeczy, naturalne i nadprzyrodzone, tworzą jedność w Chrystusie. Sensem ostatecznym wszystkiego jest więc podporządkowanie Chrystusowi, „aby sam we wszystkim zachował pierwszeństwo" (Kol. 1, 18). Realizujemy go przez zgodny wysiłek ludzi w kształtowaniu porządku doczesnego. Taki jest plan Boży [88]. Takie wysiłki będą zatem rzeczy ziemskie należycie ukierunkowywać do Chrystusa. Zaznaczono wyżej, że apostolstwo ma zawsze charakter pośrednictwa między Chrystusem a światem. Skoro tak, to porządkowanie porządku doczesnego według planu Bożego będzie miało wartość apostolską. Dekret *O apostolstwie świeckich* mówi o religijnym, zbawczym i apostolskim charakterze działalności doczesnej. We fragmencie o życiu rodzinnym mówi on, że wartość apostolską posiada wzajemna miłość w rodzinie, wychowanie dzieci, adoptowanie dzieci opuszczonych, gościnność, pomoc w pracy szkoły itp. [89]. A w p. 13 Ojcowie Soboru stwierdzają, że apostolstwem jest realizacja wszelkiego dobra duchowego czy doczesnego, które da się osiągnąć. Oddając się pracy doczesnej szerzą wierni Królestwo Boże, które jest ostatecznym kształtem całego stworzenia [90]. Praca ta toruje drogę, przygotowywuje, przybliża Królestwo Boże.

Sprawia to szczególnie praca człowieka zjednoczonego z Bogiem przez wiarę, nadzieję i miłość [91]. Dzięki światłu Ewangelii działalność doczesna stanie się bardziej owocna [92]. Ludzka działalność wśród rzeczywistości ziemskich jest w ostatecznym znaczeniu dziełem Chrystusa pełnionym przez człowieka. To wysiłki człowieka nie mogą spowodować ostatecznej doskonałości świata, ale mogą ją przygotować. Uczynki te nie zginą na nowej ziemi i w nowym niebie. Wszystko, co człowiek tworzy, ma aspekt skończony i nieskończony.

Takie ujęcie rzeczywistości ziemskich i pracy nad nimi, podkreślone przez teologię soborową, ułatwia religijnie umotywowane zaangażowanie się w działalność ziemską [93].

Takie zaangażowanie się wiernych w działalność ziemską jest w świetle dokumentów soborowych obowiązkiem apostolskim. „Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby uczynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi" [94]. Zajmowanie się sprawami ziemskimi i kierowanie nimi po myśli Bożej to ich specyficzne zada-

---

[86] KDK, nr 57.
[87] DA, nr 7.
[88] Ks. A. Zuberbier: Wprowadzenie do Dekretu o apostolstwie świeckich. W: Sobór Watykański II, jw. s. 374.
[89] DA, nr 11.
[90] Ks. Zuberbier, jw.
[91] M. Schmaus, jw. T. IV, 2 s. 321.
[92] KDK, nr 43.
[93] G. Thils, jw. s. 68.
[94] KK, nr 33.

nie. Bóg powołuje ich do tego, by żyjąc w świecie i wykonując właściwe sobie zadanie uświęcali świat w duchu ewangelicznym. Oni mają dążyć do tego, by sprawy doczesne ustawicznie się rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela" [95]. Dlatego też nie może w Kościele zabraknąć apostolstwa świeckich wiernych [96].

Jak już w zakończeniu pierwszego rozdziału zaznaczono, powołanie jest darem, który jest jednocześnie wezwaniem i nakazem domagającym się odpowiedzi. Taką odpowiedzią będzie również apostolskie zaangażowanie się w działalność ziemską. Będzie ono ze strony wiernych stosowaniem się do tej normy wymagającej, by życie chrześcijańskie było także apostolskie.

III. KIERUNKI DZIAŁANIA

Dekret *O apostolstwie świeckich* mówi w drugim rozdziale o celach apostolatu. Treść numeru siódmego miała w czasie dyskusji soborowej następujący tytuł: *De ordine rerum temporalium christiane instaurando.* Postulując chrześcijańskie odnowienie porządku doczesnego Sobór utrzymuje, że naturalna dobroć tego porządku zyskuje dodatkową godność przez swój stosunek do osoby ludzkiej. Rzeczy doczesne są stworzone dla człowieka. Należyte korzystanie z nich nazywa się dzisiaj humanizacją. Ponadto sprawy doczesne winne być uporządkowane w Chrystusie, przez Chrystusa winne być skierowane do Boga czyli uświęcone. Podjęcie tego zadania: humanizacja i uświęcenie porządku doczesnego, jest właściwym zadaniem świeckich wiernych [97].

1. CHRZEŚCIJAŃSKIE ODNOWIENIE PORZĄDKU DOCZESNEGO

W swoim wprowadzeniu do konstyucji *O Kościele* K. Rahner i H. Vorgrimler wysuwają pod adresem sformułowań n. 31 tej konstytucji (zadania apostolskie wiernych w świecie) następujące zastrzeżenie: „Ale gdzie szukać takich wiernych, którzyby to wszystko realizowali, to już inne pytanie" [98]. Można zastanawiać się czy mamy już w dostatecznej liczbie takich wiernych, którzy znając ducha Ewangelii i Kościoła byliby nim na tyle przejęci, by mogli w duchu miłości chrześcijańskiej podjąć się trudu odnowy porządku doczesnego. Wydaje się, że na tym odcinku jest jeszcze wiele do zrobienia. Są to zadania pilne, dlatego też należałoby bliżej precyzować, na czym polega chrześcijańskie odnowienie porządku doczesnego, jego humanizacja i uświęcenie. Bliższe określenie, chociażby niektórych aspektów tego zagadnienia, może ułatwić wskazanie wiernym właściwych kierunków działania. Zdrowa, prawdziwa moralność nie może się cofać przed wymaganiami życia. Ona ma normować życie w jego konkrecie [99].

---

[95] Tamże, nr 31.
[96] DA, nr 1.
[97] Tamże, nr 7.
[98] K. Rahner — H. Vorgrimler, jw. s. 1146.
[99] Ks. L. Mońko: Nauka i religia wobec przyszłości człowieka. *Ateneum Kapłańskie* 1960 r. 60 s. 67.

A. Humanizacja

Poprawne korzystanie z rzeczywistości ziemskich, stworzonych dla człowieka, będzie uwarunkowane ich należytym poznaniem, gdyż ono warunkuje działanie. Stąd nieodzowną rzeczą dla naszych wiernych będzie rzetelna i głęboka wiedza o naturze całego stworzenia. Znajomość całej otaczającej ich rzeczywistości umożliwi szukanie właściwych kierunków działania.

Dla człowieka wierzącego znajomość rzeczywistości ziemskich opiera się na fundamentalnej prawdzie o stworzeniu ich przez Boga. Stworzenie świata w formie niewykończonej, z możliwością rozwoju i doskonalenia, należy rozumieć jako nadanie mu tym samym pewnej relacji do człowieka. Człowiek ma tę możliwość w świecie dostrzec i ją aktualizować. Świat został mu więc „zadany".

Proces aktualizowania możliwości zawartych w świecie zbiegać się będzie z procesem rozwoju człowieka. Można bowiem w naturze ludzkiej dopatrzeć się różnorakich możliwości [100]. Realizowanie ich, a tym samym rozwój człowieka, następuje właśnie w zetknięciu z rzeczywistościami ziemskimi poprzez ich właściwe traktowanie. Człowiek realizując plan Boży co do rzeczywistości ziemskich, rozwija się jednocześnie poprzez aktualizowanie swoich możliwości. Ewentualne lenistwo będzie nie tylko brakiem w procesie doskonalenia rzeczywistości ziemskiej, ale także brakiem woli własnego doskonalenia i rozwoju. Można więc powiedzieć, że jak z jednej strony niemożliwy jest pełny rozwój człowieka bez zaangażowania się w działalność ziemską, tak z drugiej strony poprawny rozwój rzeczywistości ziemskich służy rozwojowi człowieka. Nie można więc rozwoju rzeczywistości ziemskich uważać za cel ostateczny i wyłączny dla działalności człowieka. Nie jest on również wyłącznie środkiem podporządkowanym celowi ostatecznemu. Rozwój rzeczywistości ziemskich jest celem pośrednim i ma swoją własną wartość w ramach tego porządku. Dlatego też zasługuje na zaangażowanie się [101].

Doskonalenie człowieka winno dokonywać się poprzez rozwój świata. Takie wykrywanie, doskonalenie i wykorzystywanie przez człowieka złożonego bogactwa możliwości w świecie dla swoich celów nazywa się dzisiaj chętnie humanizacją świata [102]. Teraz, kiedy człowiek dzięki odkryciom naukowym zna siły natury, odkrywa ich przyczyny i je ujarzmia, by przy ich pomocy budować doskonalszą rzeczywistość, staje się ich panem, to znaczy, on je humanizuje [103].

B. Uświęcenie

Jeżeli jakiś przedmiot zostaje postawiony w pewnej relacji do Boga, któremu jest ofiarowany, albo Bóg bierze ten przedmiot w swoją opiekę, ale przedmiot dany zachowuje jednocześnie swoją funkcję naturalną zgodnie ze swoim ziemskim przeznaczeniem, wtedy dany przedmiot jest

---

[100] A. Auer, jw. s. 29—30.
[101] Y. Congar, jw. s. 610.
[102] W. Granat, jw. T. VIII s. 44.
[103] M.D. Chenu: Les Laics et la „consecratio mundi". W: Vaticanum II. L'Eglise de Vatican II. T. III. Paris 1966 s. 1035—1053.

poświęcony Bogu [104]. Gdy więc w dekrecie mowa jest o skierowaniu porządku doczesnego przez Chrystusa do Boga, chodzi o uświęcenie tego porządku.

Cały porządek doczesny jest przed i po upadku człowieka związany z Chrystusem [105]. Wszystko zostało przez Niego dla Niego stworzone. Wszystko ma w Nim swoje istnienie (por. Kol 1,16-17). Ten porządek doczesny uległ jednak przez grzech zamieszaniu i zakłóceniu. Skutkami grzechu są nie tylko błędy co do istoty Boga, ale także błędy co do prawdziwej istoty człowieka i wymagań prawa naturalnego. Jednak właśnie taki świat jest miłowany przez Boga do tego stopnia, że Bóg Syna swego zań dał (por. J 3,16). Odkupiony przez Chrystusa i odnowiony w Duchu św. człowiek musi rzeczy stworzone miłować w nowy sposób [106]. Kto idzie za Chrystusem doskonałym człowiekiem, może doskonalić swoje człowieczeństwo, a porządek doczesny kształtować coraz bardziej po chrześcijańsku.

Wcielenie, śmierć krzyżowa i zmartwychwstanie są faktami zbawczymi, które swoim działaniem obejmują także porządek doczesny. „Chrystusowe dzieło odkupienia mające zasadniczo na celu zbawienie ludzi, obejmuje również odnowę porządku doczesnego" [107]. A ponieważ w ciągu dziejów używanie rzeczy doczesnych uległo wypaczeniu przez ciężkie występki, wierni mają je należycie kształtować i przez Chrystusa skierować do Boga [108]. Stąd też Sobór poleca im przepajać i doskonalić duchem ewangelicznym porządek spraw doczesnych. W Chrystusie ma być wszystko zjednoczone jako w Głowie, na nowo uporządkowane, ugrupowane, ponownie pod najwyższą władzą Chrystusa włączone do właściwego porządku Bożego (por. Ef 1,10). Chrystus ma we wszystkim zachować pierwszeństwo (por. Kol 1,18). On ma królować (por. 1 Kor 15,25).

Wierni współdziałając w tej rekapitulacji przyczyniają się do powszechnego królowania Chrystusa. Formowanie świata, zgodnie z jego związkiem z Chrystusem, będzie jego uświęceniem. Chrześcijańskie odnowienie porządku doczesnego polega zatem także na dostrzeżeniu więzów tego porządku z Chrystusem, na konfrontowaniu jego wartości z Chrystusem i na uzgadnianiu całej hierarchii wartości z wolą Bożą [109].

Pasterze, w oparciu o Objawienie, mają przekazywać wiernym potrzebne zasady, aby umożliwiać im spełnienie zadań. Wierni winni te zasady poznawać, przyjąć jako własne wytyczne i realizować je stosownie do warunków miejsca, czasu i narodu. W tym duchu rozumiana odnowa porządku doczesnego będzie odbywać się według norm sprawiedliwości i miłości. Konstytucja *O Kościele* poleca „tak uzdrawiać istniejące na świecie urządzenia i warunki, jeśli one gdzieś skłaniają do grzechu,

[104] Por. M. D. Chenu, jw. s. 1040. Autor nie jest zwolennikiem używania wyrażenia *consecratio mundi*, ponieważ pojęcie *consecratio* suponuje separację dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego. *Consecratio* oznacza wtedy akt lub czynność wyłączającą rzecz lub osobę z porządku świeckiego, by włączyć ją do porządku sakralnego. Rzecz przestaje być świecka a staje się sakralna. Dlatego też proponuje by mówić o „uświęceniu świata" a nie o „konsekracji świata".

[105] F. Hengsbach: Über das Apostolat der Laien. Paderborn 1967 s. 58.

[106] KDK, nr 22.

[107] DA, nr 5.

[108] Tamże, nr 7.

[109] F. Hengsbach, jw. s. 60. W. Beinert: Der Laie und seine Aufgaben. W: Plantare. Hrsgb. H. Aufderbeck. Leipzig 1966 s. 191.

aby wszystko stosowało się do norm sprawiedliwości i raczej sprzyjało praktykowaniu cnót, niż mu przeszkadzało" [110]. Zaprowadzenie właściwego ładu na polu politycznym, gospodarczym i społecznym jest bardzo ważne dla zbawienia dusz a brak jego może powodować poważne trudności. Praca na tym odcinku może być bardzo trudna, bo Kościół nie ma tutaj gotowych wskazań. Sobór mówi o tym bardzo szczerze i otwarcie: „Niech jednak nie sądzą, że ich pasterze są zawsze na tyle kompetentni albo że są do tego powołani, żeby dla każdej kwestii, jaka się pojawi nawet trudnej, mogli mieć na poczekaniu konkretne rozwiązanie [111].

Żyjący wśród rzeczywistości ziemskich wierni będą musieli przekazywać pasterzom wizję świata, który ulega ciągłym zmianom, swoje troski, potrzeby, trudności i wątpliwości. Ci sami wierni będą z kolei przekazywać światu wizję Kościoła, jak w danej chwili w duchu Kościoła i Chrystusa wierzyć, ufać, miłować i jak w tym duchu podchodzić do rzeczywistości ziemskich.

Wkład wiernych w zadania Kościoła wobec świata będzie w wielkim stopniu zależał od ich fachowości na odcinku zawodowym, społecznym, kulturalnym, politycznym i religijnym [112]. Te wymagania i ich realizacja postulują odpowiednią duchowość wiernych.

2. DUCHOWNOŚĆ APOSTOLSKA

Sprawa duchowości jest dzisiaj często dyskutowana [113]. Y. Congar uważa ją za bardzo trudną [114]. Duchowość (*spiritualité*) jest jego zdaniem zasadniczo jedna tak dla duchowieństwa jak i dla wiernych świeckich. O specyficznej duchowości apostolskiej wiernych można mówić w sensie konkretnym i opisowym. W takim właśnie znaczeniu pragnie wspomniany autor spojrzeć na duchowość w cytowanej pracy (rozdz. IX). Y. Congar zastanawia się w jakich warunkach możliwe jest uświęcenie się wiernych i jakie wartości winno ich życie chrześcijańskie rozwijać.

H. Urs von Balthasar określa duchowość jako egzystencjalną postawę człowieka, będącą wynikiem i wyrazem religijnego rozumienia życia [115]. Postawę człowieka ujmuje się jako „powiązane w określoną całość elementy dynamiczne osobowości, nastawiające pozytywnie lub negatywnie nasze zachowanie w stosunku do określonego przedmiotu" [116]. Postawa jest zatem czymś całościowym, bo wyrażającym całą osobowość. Jest ponadto czymś dynamicznym, bo nastawiona jest na działanie.

Ujmując duchowość jako postawę można więc powiedzieć, że jest ona postawą całościową i dynamiczną, skierowaną do działania w oparciu o należyte pojmowanie w duchu wiary, nadziei i miłości swojego konkretnego powołania życiowego [117].

---

[110] KK, nr 36.

[111] KDK, nr 43.

[112] F. Klostermann: Von der hörenden zur mitverantwortenden Kirche. *Theologisches Jahrbuch* 1966 s. 118.

[113] *Concilium* poświęcało temu zagadnieniu specjalny zeszyt: 1965 r. 1 nr 9.

[114] Y. Congar, jw. s. 559—560.

[115] H.U. v. Balthasar: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche. *Concilium* 1965 r. 1 s. 715.

[116] H. Carrier: Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych. W: Socjologia religii. Praca zbiorowa pod red. F. Houtart. Kraków 1962 s. 126.

[117] A. Auer opracowując w Lexikon für Theologie und Kirche hasło *Spiritualität* odsyła do *Frömmigkeit* i używa zamiennie pobożność i duchowość. Pobo-

Ponieważ chodzi o działanie, chrześcijanin winien pamiętać, że w zamiarach i czynach swoich jest uzależniony od pomocy Bożej. „Kto mieszka we mnie a ja w nim, ten wiele owocu przynosi, bo beze mnie nic czynić nie możecie"(J 15,5). Owocność realizacji zadań apostolskich wiernych uwarunkowana będzie zatem wewnętrzną więzią z Chrystusem. Ta więź właśnie będzie istotnym, najbardziej zasadniczym elementem w duchowości apostolskiej. Sobór mówi: „Ponieważ Chrystus posłany do Ojca jest źródłem i początkiem całego apostolatu w Kościele, jest rzeczą oczywistą, że owocność apostolatu świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem" [118].

A. Podstawy

Na mocy chrztu św. są zarówno świeccy jak i zakonnicy powołani do możliwie jak najściślejszego zjednoczenia z Chrystusem [119]. Jedni i drudzy mają przyoblec się w Chrystusa i to ukrzyżowanego. Dla podtrzymania tej więzi z Chrystusem Sobór szczególnie poleca udział w liturgii Kościoła.

Konkretna forma powszechnego dążenia do świętości urzeczywistnia się w różny sposób. Typowa droga do świętości wiernych żyjących w świecie polega na używaniu wszystkich zdolności natury ludzkiej i odpowiadających jej dóbr. Przez chrześcijańskie używanie dóbr Chrystusowe dzieło zbawienia świata obejmować ma wszystkie dziedziny życia ziemskiego [120]. Tak ustawione życie chrześcijańskie będzie w głównej mierze naśladowaniem Chrystusa w Jego życiu ziemskim.

Poprzez Wcielenie upodobnił się Chrystus do nas we wszystkim prócz grzechu. Przyjął naturę ludzką i tak przyszedł na ten świat. Tak postępując odnowił godność wszystkiego co ludzkie i stworzone. Jeśli już przez stworzenie wszystkich właściwych człowiekowi władz Pan Bóg wskazał, że używanie ich jest normalną drogą i środkiem zbliżenia do Niego, to fakt Wcielenia jeszcze bardziej podkreśla ten Boży zamiar [121]. To co człowiek posiada w dziedzinie natury, winien używać i wykorzystywać celem zbliżenia się do Boga.

Nie można zapominać, że Chrystus wcielił się jako Odkupiciel. Stał się jednym z nas dla przywrócenia ustalonego przez Boga porządku a zniszczonego przez grzech Adama. Chrystus wcielił się więc dla dokonania Odkupienia. Wcielenie dokonuje się pod znakiem męki, krzyża i śmierci. Dlatego kładzie Chrystus bardzo mocny nacisk na pokorę, ubóstwo, wyrzeczenie i umartwienie.

Te dwie tajemnice Wcielenia i Odkupienia są w naszym porządku zbawczym nierozdzielnie związane w Chrystusie, dlatego też winne być

ność określa jako postawę życiową, w której dokonuje się we wierze, nadziei i miłości realizacja „der konkreten menschlichen und christlichen Existenz". By duchowość świeckich miała większą moc wcielającą, postuluje autor położenie większego nacisku na wnioski płynące z teologii rzeczywistości ziemskich. Por. Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. J. Höfer — K. Rahner. Freiburg i.Br. T. IV s. 402—404.

[118] DA, nr 4.

[119] Ks. W. Słomka, jw. s. 59.

[120] KK, nr 31, 36. Y. Congar, jw. s. 561.

[121] B. Häring, jw. s. 77.

zawsze rozważne w zachodzącej między nimi wewnętrznej jedności. Życie chrześcijańskie winno być realizowaniem wniosków wypływających z obydwu tajemnic, dlatego też postuluje się, by duchowość apostolska wiernych była integralna [122].

Mając jednak na uwadze fakt naszej ograniczoności jako bytów stworzonych, można zapytać, czy naśladowanie we wszystkim i upodobnienie się pod każdym względem do ziemskiego życia Chrystusa Słowa Wcielonego i Odkupiciela czyli zdobycie duchowości integralnej, nie jest za trudne, by nie powiedzieć, niemożliwe? Czy nie należy w praktyce stawiać wiernym żyjącym w świecie postulatu naśladowania w ich życiu chrześcijańskim przede wszystkim Chrystusa, Słowa Wcielonego, w Jego życiu ziemskim? Chrystus, Słowo Wcielone, żyjący wśród ziemskich wartości, może być wzorem do naśladowania, ponieważ typową drogą do świętości wiernych żyjących w świecie jest używanie zdolności natury ludzkiej i odpowiadających jej dóbr, aby dzieło zbawienia objęło wszystkie dziedziny życia ziemskiego. Taką duchowość można by zatem nazwać duchowością Wcielenia lub duchowością inkarnacjonistyczną.

B. Specyficzne cechy

Realizowanie głównego przykazania miłości Boga u naszych wiernych zawierać będzie w sobie dozwoloną radość i zadowolenie płynące z życia małżeńskiego, rodzinnego i innych dóbr ziemskich. Miłując Boga korzystają z dóbr, porządkują, doskonalą je i tak przyczyniają się do powszechnego panowania Chrystusa. Tak przeżywana miłość nabierać będzie zabarwienia miłości obejmującej cały świat.

Miłość Boga wyrażać się będzie przede wszystkim przez doskonałość dzieł, których człowiek dokonuje w świecie. Im doskonalsze będzie dzieło rąk i mózgu, tym więcej chwały przynosić będzie Bogu. Wypełnienie przykazania miłości następuje we wszystkich sytuacjach życiowych, głównie przez pracę zawodową wykonywaną zgodnie z wolą Bożą i w łączności z Bogiem przez łaskę uświęcającą. Praktykowanie cnót społecznych będzie tutaj miało poważne znaczenie [123].

Duchowość wiernych pracujących nad chrześcijańskim odnowieniem porządku doczesnego będzie odznaczać się pewnym rysem „sytuacyjnym" [124]. Wierni nie żyją i nie mogą żyć według ustalonej reguły i porządku dnia, chociaż *minimum* porządku jest potrzebne. Oni muszą stale dostosowywać się do zmieniających się warunków, okoliczności życia i pracy. Taka jest ich sytuacja życiowa i takie ich powołanie. Oni muszą myśl Bożą odczytywać dość żmudnie na codzień z konkretnych i zmiennych sytuacji, w jakich życie ich stawia. Taki „sytuacyjny" charakter jest przez Boga zamierzony, stąd też ich życie wewnętrzne winno być nastawione na gotowość i czujność wobec wezwania Bożego.

Postulowana duchowość będzie jednak w praktyce musiała liczyć się z pewną trudnością. Chodzi mianowicie o pogodzenie jej z duchem chrześcijańskiej transcendencji wobec świata. Chrzest włącza nas w Chrystusa ukrzyżowanego. Jesteśmy pogrzebani w śmierci Chrystusa i otrzy-

[122] Ks. F. Blachnicki: Z problematyki laikatu. *Homo Dei* 1965 r. 34 s. 168.
[123] DA, nr 4.
[124] F. Hengsbach, jw. s. 60.

mujemy udział w Jego Zmartwychwstaniu. Tym samym zostajemy skierowani ku nadprzyrodzonej transcedencji. Tak więc nadprzyrodzona transcendencja należy do samej istoty powołania chrześcijańskiego (por. 1 Kor 7,29-31) [125]. Szczęście wieczne, do którego uzdalnia nas łaska uświęcająca, przewyższa istotnie wszystkie wartości ziemskie. Chrześcijaństwo jest wobec życia wśród wartości ziemskich transcendentne, postuluje pewną „ucieczkę od świata".

Transcendencja wobec świata nie oznacza pogardy wobec niego lub zaprzeczenia jego wartości. Ten świat jest przecież przez Boga miłowany. Chrystus za niego się ofiarował. W oparciu o miłość Boga do świata winien chrześcijanin miłować świat Chrystusową miłością. Należy szukać nowego chrześcijańskiego stylu życia i wartościowania świata jako czegoś względnego w stosunku do absolutnej wartości Boga, Jego Miłości i łaski. Chrześcijaninowi wolno korzystać z dóbr tego świata tylko pod warunkiem uznania względności rzeczy tego świata i absolutnej wartości Boga. Sprawdzianem autentycznej postawy chrześcijańskiej będzie miłość Boga ponad wszystko.

Uznanie takiej hierarchii wartości nie oznacza niedoceniania wartości ziemskich. Zdrowa duchowość apostolska wiernych nie jest nigdy samą „ucieczką od świata" ani też samym „potwierdzeniem świata", lecz jest jednym i drugim, które w praktyce musi być realizowane równocześnie. Chrześcijanin musi najpierw wyzwolić się ze światowego sposobu myślenia, by dojrzeć i umiłować świat i jego wartości w świetle Bożym. Czasowe oderwanie się od świata jest tylko przygotowaniem się do chrześcijańskiego kształtowania wartości ziemskich.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy chodziło o znalezienie odpowiedzi na postawiony na wstępie problem: Jakie kierunki działania apostolskiego wśród wartości ziemskich ukazują się wiernym w świetle dokumentów soborowych *Vaticanum II*?

W pierwszym rozdziale po zaznajomieniu się z etymologią słowa „apostolat" wyszliśmy od podstaw apostolatu, posłannictwa Chrystusa zbawienia ludzkości i całego świata. Ze względu na temat pracy próbowaliśmy określić stosunek Chrystusa do świata w czasie pełnienia Jego posłannictwa na ziemi. Chrystus widział sprawy ziemskie w ich własnym porządku bytu, gdzie mają sobie właściwą wartość. Wobec spraw ziemskich zajmował postawę szacunku.

Chrystus powierzył Kościołowi kontynuację swego posłannictwa, w którym niezmiernie ważną rolę spełnia apostolat wobec wartości ziemskich. Apostolat Kościoła związany jest z życiem całego Kościoła działającego przez wszystkich członków. Taka koncepcja apostolatu jest całościowa, ogarniająca wszystkich członków Kościoła i nastawiona na doskonalenie całego świata, to jest wszystkich dziedzin życia ludzkiego. Nie wszyscy członkowie uczestniczą w jednakowy sposób w apostolacie wobec wartości ziemskich.

---

[125] Y. Congar, jw. s. 608—609. F. Hengsbach, jw. s. 41.

Ponieważ w bezpośrednim stosunku do spraw ziemskich są wierni świeccy, apostolat Kościoła wobec wartości ziemskich jest w praktyce przede wszystkim apostolatem wiernych. Sobór przyznaje im tutaj kompetencję i własną odpowiedzialność. Powołanie do apostolatu jest darem, który domaga się odpowiedzi.

Drugi rozdział jest próbą naszkicowania nauki o rzeczywistościach ziemskich w świetle dokumentów soborowych. Wypowiedzi Soboru wydają się przemawiać za poglądami orientacji inkarnacjonistycznej w teologii wartości ziemskich, która utrzymuje, że jest pewien związek między dziełem tego świata a Królestwem Bożym. Spojrzenie na rzeczywistości ziemskie w świetle prawd o stworzeniu, odkupieniu i eschatologii pozwala dojrzeć ich wartość religijną. Zaangażowanie się w działalność na tym odcinku będzie współpracą w dziele stworzenia, odkupienia i zaczątkiem przeistoczenia eschatologicznego. To zaangażowanie się wiernych w działalność ziemską jest zdaniem Ojców Soboru obowiązkiem apostolskim.

Bliższym sprecyzowaniem tej działalności wśród wartości ziemskich zajmuje się trzeci rozdział. Chodzi o chrześcijańskie odnowienie porządku doczesnego. Biorąc za punkt wyjścia sformułowania dekretu *O apostolstwie świeckich* widzieliśmy, że dokonuje się ono przez humanizację i uświęcenie rzeczywistości ziemskich. Doskonalenie świata sprzyjające rozwojowi wszechstronnemu człowieka będzie jego humanizacją. Uświęcenie zaś rzeczywistości ziemskich polegać będzie na formowaniu ich zgodnie z ich związkiem z Chrystusem, co przyczyni się do powszechnego panowania Chrystusa.

Takie kierunki działania wymagać będą przyswojenia przez wiernych odpowiedniej duchowości apostolskiej. Będzie to duchowość inkarnacjonistyczna, oparta o głęboką więź z Chrystusem i realizację aspektu Wcielenia. Jej miłość Boga zawierać będzie dozwoloną radość z używania dóbr ziemskich a zewnętrznym jej wyrazem to doskonałość dzieł, których człowiek dokonuje w świecie. Postulowana duchowość będzie „sytuacyjna", ponieważ stosować się musi do zmiennych warunków i okoliczności życia i pracy. Realizowanie takiej duchowości może nasuwać trudności w pogodzeniu pozytywnego stosunku do wartości ziemskich z duchem chrześcijańskiej transcendencji wobec świata.

Chcąc dalej wypracowywać wskazania dla działalności apostolskiej wiernych wśród wartości ziemskich można by zająć się cnotami odnoszącymi się do życia społecznego, m.in. uczciwością, poczuciem sprawiedliwości, szczerością, uprzejmością i siłą ducha. Bez nich nie może utrzymać się życie prawdziwie chrześcijańskie [126]. Ukazanie — w miarę możliwości — szczegółowe, na czym polega praktykowanie tych cnót w omawianym aspekcie apostolatu wiernych oraz zaproponowanie odpowiednich metod wychowawczych, byłoby niewątpliwym wkładem w realizację ducha Soboru Watykańskiego II.

[126] DA, nr 4.

DIE BESCHLÜSSE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS BETREFFEND DAS APOSTOLAT DER LAIEN UND DIE IRDISCHEN WERTE

ZUSAMMENFASSUNG

Das zweite Vatikanische Konzil sieht die irdischen Werte als das eigentliche Aufgabengebiet des Laienapostolats.

Die Sendung Christi zum Heil der Menschheit und der ganzen Welt bildet die fundamentale Grundlage jeglichen Apostolats. Jesus Christus achtete den Bereich der irdischen Angelegenheiten. Seine Sendung wird durch die Kirche und ihre sämtlichen Mitglieder fortgesetzt. Da die Laien in einem unmittelbaren Verhältnis zu den irdischen Wirklichkeiten stehen, ist es deren Aufgabe, vor allem auf diesem Gebiet apostolisch zu wirken. Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten will ihre religiösen Werte aufzeigen.

Das Apostolat der Laien soll sich nun um die christliche Erneuerung der weltlichten Ordnung bemühen. Es geht um deren Humanisation und Heiligung. Die Erfüllung dieser Aufgaben bedarf einer besonderen apostolischen Spiritualität. Diese Frömmigkeit muss auf einer innigen Bindung mit Christus bauen und die Liebe zu Gott mit einem rechten Gebrauch der irdischen Güter vereinigen können. Man dürfte sie in einem gewissen Sinn „Situationsfrömmigkeit" oder „Situationsspiritualität" nennen, da sie mit den wechselnden Verhältnissen des Lebens und der Arbeit rechnen muss.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. ADOLF SETLAK

UBÓSTWO EWANGELICZNE W ŚWIETLE DOKUMENTÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: Wstęp. — I. Podstawy źródłowe nauki soborowej o ewangelicznym ubóstwie. 1. Przykład życia i nauka Jezusa o ubóstwie. 2. Nauka Apostołów o ubóstwie ewangelicznym. 3. Ubóstwo ewangeliczne w życiu Apostołów i gmin apostolskich. — II. Interpretacja teologiczna ewangelicznego ubóstwa na podstawie dokumentów Soboru Watykańskiego II. 1. Interpretacja teologiczna doktryny ewangelicznej o ubóstwie w znaczeniu stosunku człowieka do dóbr doczesnych. 2. Interpretacja teologiczna doktryny ewangelicznej o ubóstwie w znaczeniu rad ewangelicznych. — III. Niektóre przejawy ewangelicznego ubóstwa w życiu Kościoła w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II. 1. Akcja charytatywna Kościoła. 2. Dobra doczesne w życiu i pracy kapłańskiej. — Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Zagadnienie ubóstwa możemy rozpatrywać jako problem socjalny i teologiczny. Jako problem socjalny ubóstwo jest jakimś brakiem, którego chcemy się pozbyć. Jest ono niedostatkiem, złem, które bywa często, jak każde inne zło, następstwem grzechu. Nędza może być skutkiem choroby czy wypadku, ale też i osobistego grzechu człowieka, który stał się biednym np. przez swe lenistwo lub złe prowadzenie; może też powstać jako wynik niesprawiedliwości tego, który biednego człowieka wykorzystuje, lub przez grzech zbiorowy narodu czy świata, w którym podział dóbr jest źle przeprowadzony [1]. Socjalny problem ubóstwa jest właściwie przedmiotem troski państwa, które rządzi swoimi obywatelami. Ma ono dbać, by sprawiedliwość rozdzielcza w stosunku do wszystkich obywateli bez wyjątku była zachowana [2].

Religię zaś zagadnienie ubóstwa w znaczeniu socjalnym interesuje dlatego, że bardzo często jest ono wyrazem niesprawiedliwości, a jako takie jest problemem moralnym [3]. Słowa „biedni" i „ubóstwo" nie są jednoznaczne w Ewangelii. Raz chodzi o biednych, to jest tych, którym brak środków do życia; to znów chodzi o ducha ubóstwa, czyli oderwanie się duchowe od dóbr ziemskich ze względu na miłość do Boga, nie zważając na to czy się jest bogatym czy biednym [4]. Gdy się mówi o biednych wskazuje się na tych, którzy nie mają środków do życia, lub też na tych, którzy mają środki do życia, lecz nie mają wszystkich innych środków potrzebnych do życia prawdziwie ludzkiego. Chodzi tu więc o mieszkanie, możność wykształcenia itd.

Chrystus Pan ostro krytykuje taką różnicę, zwłaszcza w podziale dóbr ziemskich [5]. Idąc w ślady Mistrza podobnie nauczają Apostołowie [6]. Za-

[1] A. Ancel: L'Eglise et la pauvreté. Lyon 1964 s. 6; por. G. Kittel: Armut. W: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. T. VI. Stuttgart s. 914.
[2] Jan XXIII: Encyclica *Pacem in terris*. *AAS* 55 (1963) nr 66—67.
[3] G. Kittel, jw. s. 915.
[4] A. Ancel, jw. s. 7.
[5] Łk 18,24; Mt 19,13-15; Mk 10,17-27.
[6] Jk 5,1-5.

łożony przez Chrystusa Kościół stara się również zwalczać nędzę przez organizowanie pomocy na rzecz biednych i potrzebujących, co potwierdza przykład pierwszych gmin chrześcijańskich, gdzie dobra były wspólne [7]. Kościół od samego początku na dowód miłości ku biednym, nawołuje do praktykowania czynów miłosierdzia [8]. W miarę wzrastania materialnych potrzeb wiernych, Apostołowie wybierają diakonów, którzy otrzymują polecenie zajęcia się sprawami materialnymi w gminie. Po otrzymaniu wolności za Konstantyna Wielkiego, Kościół szybko się rozwijał, ale powoli zapominał o pierwotnym sposobie życia w miłości ku bliźnim, jaki praktykowały pierwsze gminy. Styl urzędowy, praktykowany przez Kościół w tym czasie, nie przyczyniał się do realizowania ewangelicznego ubóstwa. Pewnego rodzaju reakcją na ten stan rzeczy był rozkwit życia zakonnego. Od czasów św. Antoniego pustelnika do św. Benedykta, zakony zaczynają się rozwijać i wskazywać na prawdziwe życie chrześcijańskie, które jest połączone z wyrzeczeniem się dóbr ze względu na miłość Boga i bliźniego. Po św. Benedykcie następuje znów jakby pewnego rodzaju cofnięcie, nie tylko w dobrym rozumieniu ewangelicznego ubóstwa, ale i w praktyce, które — jak twierdzi Vandenbroucke — było powodem różnych herezji [9]. Jako *antidotum* na tę oziębłość powstają zakony franciszkański i dominikański. Po diakonach bowiem zakony przejęły w swe ręce czynną miłość bliźniego. Po tym wielkim rozkwicie znowu na pewien czas przychodzi zastój. Reformę chce przeprowadzić Gerard Groote, ale ona nie trwa długo [10]. Wiek XVI przynosi ze sobą odrodzenie pod tym względem. W czasach nowożytnych powstają zakony, mające za cel opiekę nad biednymi. Są nimi pośród wielu innych: trynitarze, bonifratrzy, szarytki, w Polsce powstało Bractwo Miłosierdzia, rochici i albertyni [11].

Świat współczesny, słusznie zresztą, chełpi się ze swych odkryć naukowych, wynalazków technicznych, lotów międzyplanetarnych i szybkiego postępu ekonomicznego. Jednocześnie ten sam świat współczesny jest światem głodu, chorób, nędzy i niepokoju [12]. Więcej niż połowa ludności na ziemi nie ma chleba pod dostatkiem [13]. Zjawisko to, jeśli nie przedsięweźmie się odpowiednich środków, nie zmniejszy się, ale jeszcze bardziej, wzrośnie. Nowoczesny świat jest więc światem wielkiego bogactwa i najskrajniejszej nieraz nędzy [14]. To zaś jest powodem, że budzą się rozdźwięki między rasami, a nawet między poszczególnymi stanami tych samych społeczeństw [15]. Taki brak równowagi w sposób szczególny odczuwa się obecnie w rozwoju ekonomicznym jednych państw i zacofaniu drugich.

---

[7] Dz 4,32.
[8] Dz 4,32-37.
[9] P. Vandenbroucke: Histoire de la pauvreté. *La Vie Spirituelle* 111 (1964) s. 739.
[10] Tamże, s. 744.
[11] J. Umiński: Historia Kościoła. Opole 1960 s. 504 n.
[12] A. Ancel, jw. s. 2—5.
[13] J. Baumont: La pauvreté en graphiques et en chiffres. W: Église et pauvreté. Opr. zb. Paris 1965 s. 73—79.
[14] A. Chouraqui: Note sur l'exercice du devoir de pauvreté dans de monde actual. W: Eglise et pauvreté, jw. s. 73—79.
[15] Konstytucja dogmatyczna o Kościele (= KK). Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968 n. 8.

A to zaś jest powodem, iż jedne z nich są bogate, a drugie biedne. Słyszy się w świecie współczesnym coraz ostrzejsze ataki na kraje bogate, że nie pomagają biednym. Jeżeli zaś kraje bogate idą z pomocą, to niejednokrotnie usiłują uzależnić kraje biedne od siebie [16]. Sprawa ta w czasach współczesnych urosła do olbrzymiego problemu, od którego zależy poniekąd pokojowe współżycie narodów. Zdając sobie sprawę z owych trudności Kościół, który zawsze stara się zająć postawę otwartą na wszystkie bolączki ludzkie, próbuje i ten problem rozstrzygnąć. Nie jest obcy Kościołowi lot tylu ludzi umierających z głodu bez względu na to, czy wierzą w Chrystusa czy nie. Tam, gdzie widzi możliwość poprawienia doli ludzkiej, spieszy z pomocą materialną. Kościół zdaje sobie sprawę, że to jeszcze nie wystarczy. Możliwość poprawienia sytuacji biednych widzi w zmniejszeniu dysharmonii w podziale dóbr tej ziemi. Chodzi tu nie tylko o zmniejszenie różnic w podziale dóbr doczesnych między państwami, lecz także w obrębie każdego poszczególnego kraju. Problem ten zainteresował żywo Ojców soborowych. Stanęli oni w obliczu pytania, jakie lekarstwo należy podać, by uzdrowić przygnębiającą sytuację, która zaistniała. Sięgając do nauki Chrystusa Pana widzą, że Mistrz z Nazaretu miał podobny problem do rozwiązania. Dla załagodzenia różnic w podziale dóbr ziemskich, Chrystus wskazuje na duchowe ubóstwo jako środek niezawodny.

W tym znaczeniu ubóstwo jest przede wszystkim oderwaniem serca i umysłu od rzeczy ziemskich ze względu na miłość Boga i bliźniego. Takie ubóstwo nie zabrania posiadania dóbr tej ziemi i nie każe mieć do nich negatywnego stosunku, lecz wymaga oderwania się od nich i niepokładania w dobrach tej ziemi ostatecznych nadziei, gdyż one często przysłaniają samego Boga, który jest jedynym celem życia. człowieka [17]. W świetle Ewangelii duch ubóstwa stanowi zawsze dobro: przedstawia wartość moralną i wieczną, przynosi szczęście i wzbogaca tego, który je posiada. Zdolne jest ono wzbogacić także innych, jak to jest powiedziane o Chrystusie Panu [18]. Trzeba się oderwać duchem i sercem od dóbr ziemskich, aby mógł zaistnieć duch ewangelicznego ubóstwa. Ten stan będzie oznaką, że jesteśmy oderwani wewnętrznie od dóbr tego świata [19]. Takiej postawy Chrystus wymaga od wszystkich, którzy chcą osiągnąć życie doskonalsze. Kościół Chrystusowy cnotę doskonałego ubóstwa uczynił jedną z podstaw życia zakonnego, ale jako spadkobierca nauki Zbawiciela interesuje się także duchem ubóstwa wszystkich swoich dzieci. O ubóstwie w duchu mówi Chrystus nie tylko do samych Apostołów, ale do całej rzeszy słuchających Go ludzi, z czego wynika wniosek, że wszyscy winni iść za Jego wezwaniem [20]. W tym znaczeniu ubóstwo, jako problem całego Kościoła i każdego ucznia Chrystusa, stało się przedmiotem uroczystego nauczania w naszych czasach.

Sobór Watykański II wskazuje między innymi na duchowe ubóstwo wszystkich swoich wiernych, jako lekarstwo przeciw olbrzymim różni-

[16] L. M. de saint Joseph: La mystère du Christ pauvre. Bruges 1964 s. 108—112.
[17] J. Bauer: Armut. W: Bibel Theologisches Wörterbuch. T. I. Wien — Köln 1962 s. 85.
[18] 2 Kor 6,9.
[19] Pauvreté. W: Vocabulaire de Théologie Biblique. Paris 1962 s. 773.
[20] Mt 5,1; Łk 6,17-23.

com w podziale dóbr ziemskich. Rozumienie ewangelicznego ducha ubóstwa oraz wskazań praktycznych Ojców Soboru będzie przedmiotem rozważań trzech kolejnych rozdziałów.

Przeglądając dotychczasową literaturę teologiczną na ten temat, można powiedzieć, że w znacznej części traktowała ona ubóstwo jako cnotę zachowywaną w zakonach. O duchowym ubóstwie dla wszystkich w takim ujęciu, jak to przedstawia Sobór Watykański II, mało spotykamy wzmianek. Literatura teologiczna w czasie trwania soboru i po jego zakończeniu opiera się w znacznej części na tekście Konstytucji dogmatycznej *O Kościele*. Z tej to literatury będę korzystał, gdyż najbardziej odzwierciedla tendencje soborowe. Inne zaś zostaną wzięte pod uwagę, o ile mogą służyć jako podbudowa ducha soborowego. W polskiej literaturze teologicznej brak nowszych opracowań na ten temat.

I. PODSTAWY ŹRÓDŁOWE NAUKI SOBOROWEJ O EWANGELICZNYM UBÓSTWIE

Ojcowie soborowi, widząc wielką ilość problemów nurtujących współczesnego człowieka, chcą przyjść mu z pomocą w ich rozwiązywaniu. Jednocześnie chcą oni współczesnym językiem wypowiedzieć naukę Chrystusa i pokazać światu jakim On był. Trudno więc byłoby przemilczeć Jego naukę o ubóstwie. Kościół ma obowiązek głosić Ewangelię ubogim. Celem upodobnienia się do Chrystusa, powinien iść do ubogich, tak jak Chrystus, który ukazuje się światu w postaci przynoszącego zbawienie ubogim [21]. Chcąc mieć właściwe pojęcie ubóstwa Kościoła trzeba najpierw w rozważaniu sięgnąć do życia i nauki Chrystusa.

1. PRZYKŁAD ŻYCIA I NAUKA JEZUSA O UBÓSTWIE

Tytuł, stosownie do tego co pisze św. Łukasz w Dziejach Apostolskich, uwzględnia najpierw życie a potem naukę Chrystusa o ubóstwie [22].

A. Przykład życia Jezusa z Nazaretu

Dość liczne zapowiedzi, jakie uczynił dla ubogich Bóg w Starym Testamencie, realizują się z nastaniem pełni czasów. Wspomnienie starotestamentalnej teologii ubóstwa ukazuje się w Nowym Testamencie wyraźnie w hymnie *Magnificat*, gdzie Maryja sławi Boga za okazanie swego miłosierdzia nad biednymi, których wywyższył i nasycił dobrami [23]. Treść tych słów jest oparta na proroctwie Izajasza, które mówi o mającym przyjść Mesjaszu i jego czynach [24].

Z nastaniem pełni czasów Syn Boży rodzi się na świecie, by go odkupić. Samo przyjście Zbawiciela na ziemię w stajni betlejemskiej jest

[21] KK, n. 8.

[22] „Pierwszą książkę napisałem, Teofilu, o wszystkim, co Jezus czynił i nauczał od początku..." (Łk 1,1).

[23] Łk 1,53; P.-M. de la Croix OCD: Marie et la pauvreté évangelique. Paris 1964 s. 69—80.

[24] Iz 35,5; 61,1.

najwyższym dowodem umiłowania przezeń ubóstwa [25]. Do tego dochodzi rodzaj życia, jaki wybrał Chrystus. Ofiara ubogich, złożona przez Maryję, przy obrzędzie poświęcenia pierworodnego w świątyni [26], ucieczka do Egiptu [27] i ubogi dom w Nazarecie wyraźnie świadczą o ubóstwie [28]. Razem z Józefem, opiekunem swoim, jako syn cieśli, zarabia na życie. W Nazarecie przygotowuje się w cichości, pokorze i ubóstwie do pracy misyjnej [29]. Spełniają się wreszcie słowa Izajasza proroka: „Duch pański nade mną, ponieważ mnie namaścił, abym ubogim niósł dobrą nowinę" [30]. Tymi słowami zaczyna Jezus swoją działalność mesjańską i głosi Ewangelię ubogim. W działalności publicznej nawiązuje do tego samego proroctwa, gdy na potwierdzenie swego posłannictwa odpowiada wysłannikom Janowym, którzy pytali czy jest tym, który miał przyjść [31].

Chrystus nie troszczy się o jedzenie, ani ubranie, ale głosi niestrudzenie prawdę o przyjściu Królestwa Bożego na ziemię. Nie myśli nawet o stałym mieszkaniu, by gdzieś odpocząć. Oto, co słyszymy z ust samego Chrystusa na temat swojego zamieszkania: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, ale Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzieby mógł głowę wesprzeć" [32]. Wolny od troski zdobywania dóbr tej ziemi trwa aż do śmierci [33].

Wszystkie te fakty są prawdziwe i posiadają wielkie znaczenie. By jednak tajemnicę ubóstwa Chrystusa zrozumieć w całej pełni, trzeba sięgnąć tam, gdzie ono się uzewnętrzniło najbardziej. Tym najwyższym punktem uzewnętrzniającym ubóstwo Chrystusa w jego całkowitej realizacji jest śmierć na krzyżu. Znaczenie misterium ubóstwa najlepiej przedstawił św. Paweł, i idący w ślad za nim Ojcowie soborowi wykazując, że Chrystus wypełnił swoje dzieło zbawcze w ubóstwie i prześladowaniu [34]. Powyższe twierdzenie ma podstawy w dwóch cytatach ze św. Pawła: jeden z listu do Filipian 2,6-8, gdzie wskazuje Chrystusa jako wzór pokory i uniżenia aż do śmierci krzyżowej; drugi z listu drugiego do Koryntian 6,8, w którym przywołuje Koryntian, by naśladowali tego, „który będąc bogaty dla was stał się ubogi, aby was ubóstwem swoim ubogacić". Postawa Chrystusa pozostanie niezastąpionym przykładem, któremu wszyscy chrześcijanie powinni się poddawać [35]. Bogaty w przywileje Chrystus chciał stać się ubogim i wziąć udział z nami we wszystkich następstwach grzechu, aż do śmierci krzyżowej włącznie. Tę pełność ubóstwa przyjął nie dla siebie samego, lecz ze względu na ludzi, których chciał wybawić z grzechów i okazać im dowód najwyższej miłości [36].

---

[25] J. Dupont: Die Kirche und die Armut. W: De Ecclesia. Opr. zb. T. I. Freiburg 1966 s. 314.
[26] Łk 2,23-24.
[27] Mt 2,13-15.
[28] Mt 13,55; por. P.-M de la Croix, jw. s. 92—117.
[29] Tamże, s. 118—119.
[30] Mk 10,23; Łk 9,25; 12,5 nn.
[31] Mt 11,4; Łk 7,22; Iz 35,5 nn; 61,1.
[32] Mt 8,19-20.
[33] Szczegółowa analiza tego zagadnienia jest ujęta przez J.M.R. Tillard: Le salut mystère de pauvreté. *La Vie Spirituelle* 111 (1694) s. 707—728.
[34] J. Dupont, jw. s. 316.
[35] Szczegółową analizę tych dwu tekstów pod kątem ducha ubóstwa przeprowadza J. Dupont, jw. s. 318—341.
[36] Tamże, s. 315.

B. Nauka Chrystusa o ubóstwie

a. Wartość dóbr doczesnych dla człowieka

Wśród wypowiedzi Chrystusa kazanie na górze jest jakby programem Jego działalności. Problemem szczególnym występującym w tym programie jest duch ubóstwa. Moralno-ascetyczną naukę swoją rozpoczyna Chrystus od słów: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy Królestwo Niebieskie [37]. Słowa te wypowiada Chrystus do wszystkich, którzy Go słuchają, dlatego obowiązują one również wszystkich Jego wyznawców. Ubóstwo, o jakim mówi Zbawiciel w kazaniu na górze, to nie rezygnacja z dóbr materialnych, które są potrzebne do rozwoju życia ludzkiego, ale rezygnacja z nadmiernego poszukiwania osobistych korzyści, jakie te dobra przynoszą. Takie wyrzeczenie się świadczy o większej ufności, jaką pokłada człowiek w Bogu niż w dobrach ziemskich. Nie można być przywiązanym do bogactw jednocześnie i służyć Bogu [38]. Chrystus piętnuje błędne pojęcia, jakie posiadało wielu współczesnych Jemu żydów, że dobra ziemskie są oznaką większego umiłowania przez Boga i stąd obfitsze błogosławieństwo w ich pomnażaniu [39]. Nie piętnuje Zbawiciel bogactw materialnych jako takich, bo one są potrzebne dla każdego człowieka. Dobra te są dane po to przez Boga, by człowiek, używając ich, mógł się rozwijać i doskonalić wszystkie swoje naturalne uzdolnienia kierując je ku dawcy życia. Sam Chrystus zresztą ucząc Apostołów modlitwy wskazuje najpierw na uwielbienie Boga, a potem dodaje prośbę „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj" [40]. Zbawiciel poleca modlić się do Ojca o pokarm na każdy dzień, bo wie dobrze, że żyjąc na ziemi człowiek, musi korzystać z tych dóbr, które świat posiada, by zachowując życie fizyczne wzbogacać duszę w wartości nieprzemijające, i niezniszczalne [41]. Chrystus będąc wśród ludzi korzysta z pomocy, jakiej Mu udzielają, ale potępia z całą stanowczością chciwość i nadmierną troskę o dobra tego świata, które są często zdobywane kosztem krzywdy ludzkiej [42]. To zaś bardziej pogrąża człowieka w doczesności niż kieruje go do Boga, podczas gdy Ojciec Niebieski wie czego mu potrzeba [43]. Chrystus bierze udział w ucztach u bogatych ludzi ale podkreśla, że nie bogactwa, tylko ustosunkowanie się do nich może człowiekowi dać zbawienie, gdy nie szuka w nich ostatecznego szczęścia, albo — potępienie, gdy serce swoje pogrąży w dobrach tej ziemi [44].

b. Przywiązanie do bogactw a zjednoczenie duszy z Bogiem

Tym, którzy dobra doczesne uważają za swoje ostateczne szczęście, opowie Chrystus przypowieść o bogaczu i Łazarzu. Bogacz lekceważy biednego Łazarza i nie daje mu wsparcia. Łazarz po śmierci otrzymuje

[37] Mt 5,3.
[38] Łk 16,13; Mt 6,24.
[39] P. G r e l a t: La pauvreté dans L'Ecriture Sainte. *Christus* 31 (1961) s. 306—310.
[40] Mt 6,11.
[41] Mt 6,19; 6,21.
[42] Łk 12,15; 1 Tm 6,9.
[43] Mt 6,25-34.
[44] Łk 7,36 nn; 14,7-14.

nagrodę w niebie, a bogacz karę w piekle [45]. Na tym przykładzie chce Jezus wykazać, jak nadmierna troska o zdobywanie dóbr prowadzi często do znieczulenia serca na sprawy wyższe. Nic więc dziwnego, że tak postępujących ostrzega Chrystus mówiąc: „Jak trudno tym, którzy mają bogactwa wejść do Królestwa Bożego" [46]. Z posiadania obfitych dóbr ziemskich rodzi się często pycha, chęć do odbierania honorów, chciwość i zdzierstwo [47]. To wszystko powoli staje się przyczyną utraty nieba, o czym świadczy przypowieść o ewangelicznym bogaczu. Zbawiciel wskazuje człowiekowi na większe wartości niż ziemskie, których nikt nie zabierze, a są nimi skarby niebieskie dla duszy [48]. Jakby streszczeniem tych wszystkich przestróg jest dobitne zdanie Chrystusa: „bo co za pożytek człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy szkodę poniósł" [49]. W myśl nauki Chrystusa bogactwa są okazją do zapominania o swojej duszy i o Bogu, o którego cześć człowiek powinien najwięcej dbać. Dlatego więc wzywa wszystkich do oderwania serca od dóbr ziemskich i praktykowania ducha ewangelicznego ubóstwa. Nie bogactwa są złe, ale zajęcie wobec nich postawy przez człowieka jest złe, nie widzi on bowiem poza dobrami materialnymi ludzi, których może skrzywdzić przekreślając często całkowicie miłość bliźniego i szczęście wieczne. Mając to na względzie Chrystus gani taką postawę i wskazuje na wyższe wartości, jakimi są cześć Boga i uświęcenie duszy [50]. Tych zaś wartości nie osiągnie człowiek, jeśli będzie myślał tylko o bogactwach materialnych.

c. Wartość społeczna ewangelicznego ubóstwa

Chrystus, nauczając o duchu ubóstwa, podkreśla również jego wartość społeczną. Nie jest On zwolennikiem biedy, ale miłuje nędzarzy i pragnie uwolnić ich od niej. Szczególną miłość okazuje ubogim, którzy ze względu na niesprawiedliwość ludzką są ubogimi. Głosi ustawicznie potrzebę wspierania biednych i sam stara się, z tego co ma, udzielać jałmużny, aby przyjść im z pomocą. Wniosek taki możemy wyciągnąć ze słów Judasza mówiącego o olejku, którym Magdalena skrapiała nogi Chrystusa, że należało go raczej sprzedać i dać pieniądze ubogim [51]. Judasz był skarbnikiem kolegium apostolskiego, dlatego i ten nakaz dawania jałmużny otrzymał od swego nauczyciela. Przez nakaz dawania jałmużny chce Chrystus złagodzić los krzywdzący ubogich i wyrwać ich z nędzy materialnej. Obowiązek udzielania jałmużny z tego, co zbywa stawia Chrystus jako przykazanie [52]. O opiekę nad ubogimi będzie pytał na sądzie ostatecznym, gdzie bowiem każdy kubek wody podany potrzebującemu w imię Jego nie pozostanie bez nagrody [53]. Tym więc, którzy mają dobra tego świata, chce Jezus przez nakazanie dawania jałmużny dopomóc do zachowania ducha ewangelicznego ubóstwa.

---

[45] Łk 16,19 n.
[46] Łk 6,24; Mt 19,23-26.
[47] Mt 23,25.
[48] Mt 6,19.
[49] Mt 4,8; Łk 8,2; 10,38; Mk 14,3-9.
[50] Mk 10,23; Łk 9,25; 12,5 nn.
[51] Mt 26,8-9.
[52] J. Dupont, jw. s. 319; J.L. Tyot: Sur la parabole de l'intendant infidèle, *Christus*. 24 (1959) s. 500—504.
[53] Mt 10,42; 6,1-4.

d. Ubóstwo całkowite jako droga pewna do doskonałości

Dla tych, którzy chcą być doskonałymi, poleca Chrystus zupełne wyrzeczenie się dóbr ziemskich, by ściślej zjednoczyć się z Bogiem, zdając się całkowicie na Jego Opatrzność. Przez to bardziej upodobnią się do Syna Człowieczego, który stał się ubogim będąc bogatym. Takiego ogołocenia wymaga Jezus od młodzieńca szukającego doskonałego życia: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, a przyjdź i pójdź za Mną" [54]. Dzięki takiemu wyrzeczeniu się dóbr doczesnych człowiek z łatwością może oddawać się sprawom Bożym i ma pewność uświęcenia duszy. Takie ubóstwo jest jednak czynem dobrowolnym i nie obowiązuje ono wszystkich.

Dwojakiego więc ubóstwa Chrystus wymaga w swojej nauce. Wszyscy, którzy chcą osiągnąć żywot wieczny muszą mieć ducha oderwania się od dóbr doczesnych; ci zaś, co chcą być doskonałymi winni posunąć się dalej, aż do zupełnego wyrzeczenia się.

W związku z powyższym interesujące jest pytanie: jakie ubóstwo obowiązuje najbliższych uczniów Chrystusa, to jest tych, którym powierza cząstkę swojego własnego posłannictwa.

C. Wymagania Chrystusa stawiane najbliższym uczniom

Już w pierwszych swoich pouczeniach, jakie kieruje Chrystus do Apostołów wysyłanych na próbną misję, spotykamy napomnienie do praktyki ubóstwa i zaufania Bogu. „Nie przyjmujcie do swych trzosów pieniędzy ani złotych, ani srebrnych, ani miedzianych. Nie bierzcie na drogę ani torby, ani dwóch sukien, ani butów, ani laski. Bo wart jest robotnik swej strawy" [55]. Chrystus stawia wyraźnie wymagania uczniom, by przepowiadali Ewangelię bez oglądania się za zapłatą.

Według Marka natomiast uczniowie nie powinni ze sobą zabierać niczego oprócz laski i sandałów: „Ani chleba, ani torby podróżnej, ani pieniędzy w trzosie, ani dwu sukien" [56]. Myśl istotna w każdej z tych wersji prawie jednakowo ukazuje następujące żądanie Chrystusa: zdać się należy całkowicie na Opatrzność Bożą, nie troszcząc się o rzeczy nawet najbardziej niezbędne i pamiętać o naglącym nakazie w głoszeniu Ewangelii. Stąd konieczność poparta zwyczajem wschodnim, zdjęcia tuniki i sandałów krępujących łatwość poruszania się [57]. Uczeń Chrystusa miał więc od samego początku poświęcić się całkowicie głoszeniu Ewangelii. Nawet jego troska o to, co jest konieczne do życia, nie powinna być przeszkodą w wypełnianiu misji, jaką otrzymał od Nauczyciela. Nadejdzie chwila, gdy Jezus zapyta uczniów swoich, nawiązując do tych pouczeń, czy im czego było brak, kiedy spełniali swoje zadanie głoszenia Ewangelii [58]. Chrystus w swoich przyrzeczeniach okazuje się wierny. Należało Mu jednak zaufać i zdać się na Niego całkowicie. W związku z tymi ostrymi wymaganiami Piotr stawia pytanie Chrystusowi, co otrzymają

[54] Łk 18,23.
[55] Mt 10,9-10; Łk 9,3-5.
[56] Mk 6,9.
[57] K. Romaniuk: Il timore di Dio nella theologia di San Paolo. Brescia 1967 s. 31.
[58] Łk 22,35.

Jego uczniowie za wyrzeczenie się dóbr ziemskich? Chrystus wyjaśnia, że otrzymają stokroć więcej i życie wieczne odziedziczą [59]. Ważniejszą więc rzeczą jest głoszenie Ewangelii, niż uprawianie roli, mieszkanie z rodzicami, braćmi, a nawet posiadanie własnych dzieci. Ten, kto to wszystko opuści, by iść za Nim, otrzyma obfitą zapłatę w niebie [60]. Nie wynika stąd, by Jezus zakazywał uczniom posiadać cokolwiek z rzeczy materialnych. Olbrzymi jednak nacisk kładzie na nieprzywiązywanie się do dóbr tego świata, a wolność od nich jest ułatwieniem w poczynaniach apostolskich. Wśród instrukcji apostolskich znajduje się i taka zanotowana przez Mateusza: „Gdziekolwiek przyjdziecie, do miasta albo do wsi, wywiedzcie się, kto tam jest godny i u niego zostańcie dopóki nie wyjdziecie" [61]. Pouczenie wydawałoby się zbyteczne, ale ma ono głęboki sens. Oto, co Chrystus chciał przez to powiedzieć uczniom swoim: Będziecie wchodzić do miast albo do wsi, w których nikogo nie znacie, może się zdarzyć, że przyjmie was człowiek ubogi. Skoro zaś po kilku dniach chcielibyście się przenieść na lepsze, przestronniejsze miejsce, nie poddawajcie się pokusie. Zostańcie w tym domu, aż do waszego wyjścia, ze względu na miłość bliźniego oraz potrzebę pełniejszego oddania się pracy apostolskiej [62]. Zresztą treść analogicznego nakazu u św. Łukasza usuwa wszelkie wątpliwości [63].

Apostoł ma prawo do tego, by dano mu utrzymanie za spełnienie swojego posłannictwa, „bo godzien jest robotnik zapłaty swojej" [64]. Nie wolno mu jednak głoszenia Ewangelii uważać za źródło dochodów. Dobrej Nowiny, którą przekazuje, nie otrzymał za pieniądze, ale darmo i dlatego darmo ma ją przekazywać [65]. Chrystus, stawiając tak wysokie wymagania uczniom swoim, nie pozostawia ich bez odpowiedzi; źródłem utrzymania ma być dla nich to, co przed nimi położą [66].

Z powyższych wskazań wynika, że Chrystus w sposób kategoryczny żąda od swoich uczniów ducha ubóstwa, który będzie im pomocą do większej miłości swego Mistrza i sprawniejszego głoszenia Ewangelii.

2. NAUKA APOSTOŁÓW O UBÓSTWIE EWANGELICZNYM

Uczniowie podobnie jak i Chrystus w pouczeniach swoich zwracają uwagę na ewangeliczny duch ubóstwa. Święty Piotr stara się o to, by starsi gmin byli wychowani w duchu ubóstwa, bezinteresowności i gościnności. Piętnuje chciwość i troskę starszych nad gminą tylko ze względu na zyski [67].

Podobnie Paweł nie mało miejsca poświęca sprawie stosunku sługi Bożego do dóbr materialnych. Instrukcje Pawłowe są utrzymane w tym samym duchu, co i Chrystusowe. Mówią one o niebezpieczeństwach bogactwa dla życia wiecznego oraz społecznej roli ewangelicznego ubóstwa.

[59] Mt 19,27-30.
[60] Mt 19,21; Łk 14,33.
[61] Mt 10,11.
[62] R. Schrachenburg: Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1961 s. 95.
[63] Łk 10,5.
[64] Łk 10,7.
[65] Mt 10,8.
[66] Łk 10,7-8.
[67] 1 P 5,3; 4,9.

W liście pierwszym do Tymoteusza czytamy: „Mając natomiast pożywienie i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci co się chcą bogacić, wpadają w pokusę i zasadzkę oraz w liczne pożądliwości nierozumne i szkodliwe, które pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie" [68]. Trudno dobitniej przedstawić skutki nadmiernego przywiązania się do rzeczy materialnych. Nie potrzebne zdają się być komentarze do ostrzeżenia św. Pawła: „korzeniem wszelkiego zła jest chciwość" [69]. Dla tego powodu żaden biskup nie powinien być chciwy [70], i żądny pieniądza [71]. Nikomu też nie radzi pokładać ostatecznych nadziei w bogactwie [72]. Napomina Paweł wszystkich, by poprzestawali na tym, co posiadają, a unikali chciwości [73]. Potrzeby zaś materialne, jakie dręczą chrześcijanina, ma każdy powierzać Bogu w modlitwie i dziękczynnej prośbie [74]. Postawa chrześcijanina ma być przepojona ewangelicznym duchem ubóstwa, który zachowa on wówczas, gdy zdobywając rzeczy materialne będzie pamiętał, że jakby ich nie nabywał, a korzystając z nich, jakby ich nie używał [75].

Specjalnym zagadnieniem w działalności apostołów, a zwłaszcza św. Pawła, jest rola ewangelicznego ducha ubóstwa w życiu społecznym. Piętnując chciwość i ubieganie się o rzeczy ziemskie wskazuje Apostoł Narodów na obowiązek troski o ubogich [76]. Wszyscy uczniowie Chrystusa pamiętają o ubogich w Jerozolimie i spieszą im z pomocą. Wysyłają Pawła i Barnabę zbierać jałmużnę dla nich. Paweł spełnia swoje zadanie wskazując gminom chrześcijańskim na motyw ich ofiarności, którym jest eschatologiczne wyczekiwanie przyjścia Chrystusa Pana [77]. Przedkłada im wzór samego Chrystusa, który dla nas stał się ubogi, by nas ubóstwem swoim ubogacić [78]. Podając ten motyw wzywa gminy do datków dla tych, którzy cierpią niedostatek [79]. Ci, którzy te dobre uczynki spełniają, mają czynić je z miłości ku Bogu i bliźnim, a nie z wyrachowania [80]. By one miały prawdziwą wartość, powinien chrześcijanin spełniać je ochotnie i z weselem [81]. Takich bowiem oznaczy Pan znamieniem, jak czytamy w Apokalipsie [82], a ubóstwo ich obdarzy bogactwem szczęścia wiecznego [83].

3. UBOSTWO EWANGELICZNE W ŻYCIU APOSTOŁÓW I GMIN APOSTOLSKICH

Uczniowie pomni na żywe słowa Chrystusa starają się w pełni realizować Jego naukę. Żyją z tego, co otrzymają od ludzi wierzących. Nie bio-

[68] 2 Tm 6,8-10; 1 Tm 3,3.
[69] 1 Tm 6,10.
[70] 1 Tm 3,3; W. Lock: A Critical and exegetical commentary an the Pastoral Epistles. Edinburg 1924 s. 331.
[71] Tt 1,7.
[72] 1 Tm 17,19; 1 Kor 6,9; Ef 5,5.
[73] Hbr 13,5.
[74] Flp 4,6.
[75] 1 Kor 7,30.
[76] Ga 2,10.
[77] J. Dupont, jw. ss. 332 nn.
[78] 2 Kor 8,9.
[79] 2 Kor 8,14-15.
[80] Hbr 13,9-10.
[81] Rz 12,8.
[82] Ap 2,9.
[83] Ap 13,16.

rą zapłaty za głoszoną naukę. Wobec człowieka chromego spotkanego w świątyni Piotr oświadcza: „Nie mam srebra ni złota, ale co mam, to ci daję" [84]. Najwięcej dowiadujemy się o ubogim życiu św. Pawła. Nie jeden sukces w pracy apostolskiej zawdzięcza Paweł nie tylko głoszonej, ale rzetelnie praktykowanej przez siebie cnocie ubóstwa. Ubóstwo było najskuteczniejszą bronią w walce z pseudoapostołami [85]. Oni nie byli zdolni zdobyć się na takie wyrzeczenie, jakie uczynił Paweł. Była to cnota tym większa, iż Paweł sam wspomina o uznanym przez Chrystusa prawie apostoła do wynagrodzenia za misyjne trudy [86]. Zarabiał na utrzymanie przez wyrabianie namiotów [87]. To pozwoliło mu być wolnym od wszystkiego, by być na posługi wszystkich[88]. Mógł bez poczucia żadnej przesady pisać do Tessaloniczan, że nie był dla nich ciężarem, gdy głosił naukę Bożą, bo sam zarabiał na chleb [89]. Kiedy pisze drugi raz, to samo przypomina i zachęca do naśladowania. Rozdział dwudziesty pierwszy listu do Koryntian poświęca wspomnieniom zarobkowej pracy i mówi o prawie apostoła do wynagrodzenia za misyjną pracę. Z tego jednak nie korzysta tylko dlatego, by nie stawiać przeszkód Ewangelii Chrystusowej [90]. Żegnając się ze starszymi w Efezie powiada, że nie tylko nie posiadał, lecz nawet nie pożądał nigdy srebra, złota lub czyjejkolwiek szaty [91]. Niepożądanie rzeczy materialnych tego świata było u Pawła tylko aspektem negatywnym jego gorącego pragnienia rzeczy niebieskich, będących przedmiotem chrześcijańskiej nadziei [92]. Z pomocy materialnych swoich wiernych korzystał Paweł wyjątkowo. Ten przywilej, jak sam określa, mieli tylko Filipianie [93]. Nawet i to uważa za coś wyjątkowego. W liście do nich św. Paweł wyraża wdzięczność zapewniając, że za nic sobie poczytuje dobra tego świata, a mimo to ma wszystko i to w obfitości [94].

Mając tak głęboki przykład przeżywanej nauki Chrystusa pierwsze gminy starają się upodobnić do Zbawiciela i Jego uczniów. Niektórzy wierni sprzedawali swoje dobra, by przez zupełne wyrzeczenie się ich łatwiej mogli zdążać do Królestwa Niebieskiego. Z miłości ku Chrystusowi i bliźnim ci, co byli bogaci, sprzedawali dobra swoje i obdzielali nimi wszystkich według tego, ile kto potrzebował [95]. Nie było dzięki temu między nimi nikogo w niedostatku [96]. Jako przykład autor Dziejów Apostolskich podaje Józefa, przez uczniów Chrystusa zwanego Barnabą, lewitę rodem z Cypru, który sprzedał swoją rolę i przyniósł pieniądze składając je u stóp Apostołów [97]. Ze względu na wzrastające potrzeby Apostołowie polecają wybrać diakonów, by ci zajęli się sprawa-

[84] Dz 3,6.
[85] K. Romaniuk, jw. s. 40.
[86] 1 Kor 9,7-8.
[87] Dz 18,1-3.
[88] 1 Kor 9,7-8.
[89] 1 Tes 2,9.
[90] 2 Tes 3,7-9.
[91] 1 Kor 9,12; Dz 20,33-35.
[92] Dz 20,33. J. Dupont: Discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul. Paris 1962 s. 301.
[93] Tamże, s. 293; Flp 4,5.
[94] Flp 4,18.
[95] Dz 2,44.
[96] Dz 2,44 nn.
[97] Dz 4,32.

mi charytatywnymi w gminie chrześcijańskiej. Nie było oczywiście obowiązku wynikającego z nauki Chrystusowej, aby wszyscy musieli oddawać dobra na rzecz gminy. Jednak chrześcijanie pamiętając o niebezpieczeństwach dla duszy z posiadania dóbr doczesnych i ubiegania się o nie, chętnie dobra swoje oddawali, by stać się doskonałymi. Przestrzegano ściśle, żeby do wspólnej kasy oddawać wszystko, jeśli ktoś zdecydował się oddać swoje posiadłości na rzecz gminy, jak świadczy o tym wypadek Ananiasza i Safiry [98]. Nie chodziło w owym wypadku oczywiście o przymus wspólnoty dóbr; lecz o uczciwość i prawdę. Do tych zaś, którzy zatrzymywali swoje dobra, nie przekazując ich gminie, Paweł mówi, by dawali jałmużnę dla innych i nie pokładali jedynej nadziei w bogactwie [99].

Gminy Pawłowe w świecie hellenistycznym miały trochę inny charakter niż gmina jerozolimska. Życie wspólne nie było w nich tak rozwinięte, jak w Jerozolimie. Tych właśnie posiadających dobra ziemskie Paweł napomina, by pamiętali o ubogich, tak jak on z pilnością się starał [100]. Przez troskę o ubogich będą mogli upodabniać się do Chrystusa, który mówił: „więcej jest szczęścia w dawaniu aniżeli w braniu" [101].

Przez rzetelne praktykowanie wskazań Ewangelii pierwsze gminy chrześcijańskie żyły w głębokiej miłości ku Bogu i bliźnim. Tak, jak wówczas, i dziś Kościół chce być zgodny z nauką swojego Mistrza i chce Go światu okazać takim, jakim On był w całej pełni. Nic więc dziwnego, że nawiązuje do życia i nauki Chrystusa i Apostołów oraz studiuje wprowadzenie w czyn wskazań przez pierwotne gminy borykające się z trudnościami podobnymi do współczesnych [102].

II. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA EWANGELICZNEGO UBÓSTWA NA PODSTAWIE DOKUMENTÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Kościół jako społeczność żyjąca na ziemi, aby istnieć, działać i rozwijać się, musi mieć środki ku temu potrzebne. Dlatego to obok dóbr duchowych posiada i dobra ziemskie. Oczywiście zasadniczym posłannictwem Kościoła jest głoszenie nauki Chrystusa. Nie zajmuje się on sprawami materialnymi swoich członków, jako takimi, należą one bowiem do państwa, które ma obowiązek dopilnowania, by wszyscy jego obywatele mieli co jeść, gdzie mieszkać i nie cierpieli nędzy. Rola więc państwa w sprawach ziemskich jest jego właściwym zadaniem i Kościół w te sprawy nie ingeruje [103]. Zabiera głos dopiero wtedy, gdy widzi krzywdę społeczną, niesprawiedliwe rozdzielanie dóbr ziemskich, do których wszyscy proporcjonalnie mają równe prawa [104].

---

[98] Dz 4,36-37.
[99] Dz 5,1-11.
[100] 1 Tm 6,17; Ga 2,10.
[101] Dz 20,33-35.
[102] J. Dupont, jw. s. 314.
[103] Jan XXIII: Encyclica *Pacem in terris*, jw. n. 56.
[104] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (= KDK). Sobór Watykański II, jw. n. 71.

1. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA DOKTRYNY EWANGELICZNEJ O UBÓSTWIE W ZNACZENIU STOSUNKU CZŁOWIEKA DO DÓBR DOCZESNYCH

Żyjąc w doczesności Kościół szuka przyszłego i trwałego „miasta" [105]. W doczesności jednak potrzebuje pomocy materialnej do głoszenia swojej misji. Obowiązek dostarczania tej pomocy materialnej nakłada na wszystkich swoich członków. Nie ma jednak zasklepiać się w gromadzeniu bogactw, ale wolno mu ich używać na cele konieczne do wypełnienia swojego posłannictwa. Po raz pierwszy od długich stuleci Kościół na soborze występuje jako nie posiadający władzy państwowej, ani potężnego państwa, lecz jako Kościół ubogich, aby zastanowić się w świetle Ewangelii, co do niego należy [106].

Na temat godziwości posiadania przez Kościół dóbr doczesnych i o sposobie korzystania z nich wypowiada się Sobór Watykański II w Dekrecie *O posłudze i życiu kapłanów* [107]. Przed soborem wymieniano zawsze trzy powody, dla których wolno było Kościołowi posiadać dobra doczesne. Są nimi: organizacja kultu Bożego, odpowiednie utrzymanie duchowieństwa i dzieł miłosierdzia [108]. Sobór Watykański II wymienia jeszcze jeden powód więcej, a mianowicie realizację dzieł świętego apostolstwa [109].

Co dotyczy kultu, świat chrześcijański do ostatnich lat nie tylko, że nie gorszył się pięknością i bogactwem budynków kościelnych, lecz przeciwnie myślał, iż nie ma nic dostatecznie pięknego dla Boga. Taka była między innymi myśl św. Jana Vianney, proboszcza z Ars. Przedmiotem skandalu były jedynie zasoby zdobywane wymuszaniem lub środkami nielegalnymi. W każdym razie byłoby niesłuszne oskarżanie Kościoła, iż był niewierny Chrystusowi, kiedy pobudował wspaniałe bazyliki dzięki ofiarności wiernych [110]. Z drugiej strony należy pamiętać, że ważniejszą sprawą jest sam człowiek. Trzeba stale sobie przypominać, że istnieją biedni w Kościele, którzy umierają z głodu. Oni to przecież przedstawiają żywego Chrystusa, którego należy dostrzec i okazać miłosierdzie tym, których on miłuje. Dla owych nieszczęśliwych, gdy zachodzi potrzeba, należy poświęcić to, co dla kultu chwilowo może być zbyteczne. Św. Jan Chryzostom powiada bardzo ostre zdanie: „Dlaczego masz zajmować się ozdabianiem ołtarza, skoro Chrystus sam jest bez odzieży" [111]. Nie można zarzucić owemu świętemu, by nie doceniał powagi kultu. Wypowiada to wyraźnie, że każdy biedny jest Chrystusem, który jest głodny, odczuwa zimno i który czeka na nasze miłosierdzie. O odpowiednim utrzymaniu duchowieństwa i akcji miłosierdzia będzie mowa niżej.

Element czwarty, na który Ojcowie soboru zwracają uwagę, a mianowicie realizacja dzieł świętego apostolstwa, jest również ważny. Zda-

---

[105] Hbr 13,14.

[106] P. Regamey: La pauvreté depuis vingt ans. *La Vie Spirituelle* 111 (1962) s. 417.

[107] Dekret o posłudze i życiu kapłanów (= DK). Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968 n. 17.

[108] A. Żychliński: Rozważania filozoficzno-teologiczne. Warszawa 1959 s. 549.

[109] DK, n. 17.

[110] A. Ancel, jw. s. 20.

[111] Cytuję za A. Ancel, jw. s. 21.

niem ich Kościół powinien mieć dobra doczesne, by szybciej prawda Boża dotarła do tych, co jej jeszcze nie znają, nawróconych zaś trzeba ciągle umacniać, by trwając przy Chrystusie nie sprzeniewierzyli się Jemu. Ojcowie soborowi nakazują nawet popierać wszystkie akcje apostolskie tak modlitwą, jak i ofiarami. Sobór poleca biskupom, by w sposób roztropny wyznaczali zbiórkę raz do roku na cele apostolstwa, a zwłaszcza na cele społecznych środków przekazu ułatwiających rozkrzewianie prawdy Chrystusowej. Podobnie nakazuje popieranie organizacji, które starają się rozwijać i ulepszać te środki w zależności od potrzeb katolickiego świata [112]. Duchownym i świeckim, którzy pracują w dziele rozkrzewiania wiary, Ojcowie soborowi nakazują szczególną troskę o ich utrzymanie. Tak samo zaleca sobór popierać instytucje, które powstały w celach apostolstwa.

Kościół wie, że jedynie Bóg, któremu służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom serca ludzkiego. Nie znaczy to, by Kościół nie uznawał dóbr doczesnych i lekceważył je, przeciwnie, uznaje ich wartość i autonomię. Przez autonomię w sprawach doczesnych Kościół rozumie to, że rzeczy stworzone cieszą się własnymi prawami i przedstawiają wartości, które człowiek ma poznawać, przyjmować i porządkować [113]. Wszystkie bowiem rzeczy z samego faktu, że są stworzone przez Boga, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, który człowiek musi uznać i uszanować [114]. Każdy człowiek winien miłować rzeczy tego świata, bo stworzone są przez Boga i ze względu na Boga winien je miłować. Powinien ich używać, jako środka do osiągnięcia życia wiecznego. Wszystkie dobra materialne ma widzieć jako spływające z ręki Bożej i jako takie przyjmować. Ojcowie soborowi, określając naukę Kościoła o stosunku do dóbr doczesnych kładą nacisk na to, by człowiek dziękował za te dobra Bogu, który nam je daje i korzystał z nich w duchu ewangelicznego ubóstwa, czyli w wolności od przywiązania się do nich [115]. Katolikom żyjącym w świecie poleca sobór, aby angażowali się czynnie w sprawy tego świata i korzystali z dóbr materialnych z tym zastrzeżeniem, by w przywiązaniu do nich zachowali należyty umiar [116]. W myśl zalecenia św. Pawła „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusowi, a Chrystus Boży" [117].

Oczekiwanie „nowej ziemi" nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać do zapobiegliwości, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta ciało nowej rodziny ludzkiej. Jednak człowiek ma przy tym pamiętać, że zawsze to wszystko powinien traktować nie jako cel ostateczny, ale jako środek do niego [118].

Mówiąc o dobrach materialnych i o stosunku Kościoła do nich nie można pominąć nauki soboru o wytworach współczesnej kultury technicznej. Przyczyniają się przecież one do ułatwienia życia ludzkiego, zwiększenia dobrobytu oraz ułatwiają ludziom większy kontakt między

[112] Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli. Sobór Watykański II, jw. n. 17.
[113] KDK, n. 36.
[114] Tamże.
[115] Tamże.
[116] Tamże.
[117] 1 Kor 3,22-23.
[118] KDK, n. 57.

sobą. Kościół przyjmuje z radością zdobycze techniczne, ale równocześnie przestrzega przed zbytnim zaufaniem do nich. W kulturze bowiem technicznej widzi pewne niebezpieczeństwo. Dumny ze swej twórczości człowiek i ufny zbytnio w wynalazki współczesne może ulec pokusie uważania siebie za samowystarczalnego i nie będzie dążył do wyższych rzeczy [119].

Postęp ludzki będący wielkim dobrodziejstwem dla człowieka przynosi ze sobą nie małą pokusę zburzenia prawdziwego porządku wartości. Jeśli zaś ten porządek w hierarchii wartości zostanie wywrócony pomiesza się dobro ze złem. Wówczas poszczególni ludzie i ich grupy zwracać będą większą uwagę na swoje korzyści materialne, zapominając o bliźnich, którzy są biedni i często cierpią skrajną nędzę [120].

Postęp techniczny ma zmierzać ku temu, by wszystkim mieszkańcom na ziemi było lżej żyć. Pan Bóg bowiem daje talenty człowiekowi, by je rozwijał i zdobywał nowe, jak wskazuje ewangeliczna przypowieść [121]. Chrześcijanie mają z dóbr materialnych uczynić sobie przyjaciół dla zdobycia nieba przez skuteczną pomoc ubogim i to nie tylko tanim kosztem, w postaci nikłej jałmużny, lecz troską, by innym też nie brakowało chleba i dóbr ogólnoludzkiej kultury [122]. Kościół żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posługiwał się również dorobkiem różnych kultur, ażeby zbawcze orędzie Chrystusa rozpowszechniać swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów [123]. Ze zdobyczy techniki może on korzystać i rzeczywiście korzysta dziś, podobnie jak czynił to przez wieki całe. Idąc z misją Chrystusa na świat, ma używać środków ubogich. Wielu bowiem ludzi, jak wspomniał kardynał J. Frings na sesji Soboru Watykańskiego II, „zarzuca przepych Kościołowi, jego wystawność zewnętrzną, jaką prezentuje, miejsce jakie wydaje się oddawać honorom, pieniądzom, klasom posiadającym, łącznie z aktami kultu!" [124]. To według niego jest rzeczywistą przeszkodą w ewangelizacji biednych i mas robotniczych, którzy myślą, iż nie ma dla nich miejsca w Kościele. Można by się zgodzić z powiedzeniem kardynała Fringsa z tym zastrzeżeniem, że jakichkolwiek Kościół będzie używał środków, to najważniejszy będzie zawsze duch ożywiający jego wiernych. Gdy środki będą nawet bogate, ale wykorzystywane rzeczywiście dla rozszerzenia Ewangelii i nieść będą pomoc dla biednych, jak nakazuje Chrystus, wtedy z pewnością pomagać będą a nie hamować Dobrej Nowiny [125]. Problem używania środków bogatych czy biednych jest rzeczą ważną, ale i względną. Każda bowiem epoka ma swoje spojrzenie na dobra materialne i inne potrzeby. W zależności więc od stanu materialnego danego kraju i społeczeństwa Kościół winien dopasować do nich środki swego oddziaływania i poziom życia swego duchowieństwa [126]. Korzystając ze środków materialnych i technicznych, musi pamiętać, by zachować ducha ewangelicznego ubóstwa. Nie może wyko-

[119] Tamże.
[120] Tamże, n. 26.
[121] Mt 25,14-30.
[122] J. Tyot: Sur la parabole l'intendant infidèle. *Christus* 24 (1959) s. 500—504.
[123] KDK, n. 44.
[124] Cytuję za Y. Congar: Pour une Eglise servante pauvre. Paris 1963 s. 147.
[125] P. Regamey: La pauvreté et l' homme d'aujourd' hui. Paris 1963 s. 239.
[126] Y. Congar, jw. s. 8.

rzystywać bogactw tylko dla swoich własnych wygód, wyniosłości, i chęci panowania. Te bowiem nadużycia są tak często powodem zahamowania aktywności rozszerzania się Ewangelii i mogą być prawdziwą bolączką Kościoła. Ufając Bogu i uznając postęp ludzki, który może nieść szczęście ludziom, Kościół przestrzega swe dzieci by nie upodabniali się do tego świata [127], mianowicie do tego ducha „próżności i złości, który aktywność ludzką skierowaną ku służbie Bogu i człowiekowi przemienia w narzędzie grzechu" [128].

Tak więc Kościół, aby spełnić swoją misję, musi być wolny od tego wszystkiego, co przeszkadzałoby mu w głoszeniu nauki Chrystusa. Ma być ubogi, bo swoim ubóstwem na wzór Chrystusa pociągnie wszystkich ubogich na tej ziemi i prędzej Dobrą Nowinę może wśród nich zaszczepiać. Bogatym tego świata przez swą postawę do dóbr doczesnych wskaże, że nie w bogactwie, ale w Bogu jedynie należy mieć nadzieję, jeśli chcemy być podobni do wzoru naszego życia — Jezusa Chrystusa — i osiągnąć zbawienie wieczne.

2. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA DOKTRYNY EWANGELICZNEJ O UBÓSTWIE W ZNACZENIU RAD EWANGELICZNYCH

A. Kościół naśladowcą ubogiego Chrystusa.

Ubóstwo, do którego wezwany jest Kościół, to nie tyle sprawa ascezy czy metody misyjnej lecz część integralna objawienia Chrystusa o sobie, a więc kwestia z natury swej teologiczna. Normą najwyższą dla Kościoła jest upodobnić się do swego założyciela, gdyż Kościół prowadzi dalej na ziemi Jego dzieło zbawienia. Kościół ma więc objawiać Go światu tak, jak On sam się objawił.

Ludzie żyjący w świecie patrząc na oblicze Kościoła powinni widzieć w niczym niezafałszowany obraz oblicza Chrystusa z Nazaretu [129]. Jak tajemnicy Kościoła nie można rozpatrywać w oderwaniu od tajemnicy Chrystusa, tak i ubóstwo Kościoła nie może mieć innego uzasadnienia poza wzorem Chrystusa [130].

Kościół jest najwierniejszą oblubienicą Chrystusa, dlatego musi kroczyć Jego drogą. Musi wyrzec się każdej chwały i wszelkiego bogactwa na ziemi, gdyż zrezygnował z nich Chrystus. Musi się starać bezustannie, by dosięgnąć wszelkiej ludzkiej nędzy, szczególnie cierpiących, ubogich, grzeszników [131]. Zbawienie świata nie dokona się przez aktywizm angażujący Kościół w sprawy doczesne, ale przez uduchowienie świata. To zaś uduchowienie wymaga zawsze wierności, umartwienia i ofiary. Dla tej przemiany wewnętrznej w Kościele potrzebny jest duch ubóstwa i miłości [132].

---

[127] KDK, n. 37.
[128] Tamże.
[129] J. Dupont: L'Eglise et pauvreté. W: L'Eglise de Vatican II. T. II. Paris 1966 s. 342. M. J. Le Gillon: Missions et pauvreté. Paris 1964 s. 35.
[130] KK, n. 8.
[131] J. Dupont, jw. s. 373.
[132] Tamże.

Przez ubóstwo ewangeliczne z miłości ku Bogu człowiek wyznaje swą całkowitą zależność od Niego, swe dobrowolne uniezależnienie się od wszelkiego posiadania czysto ludzkiego. Jego ubóstwo staje się bogactwem, bo Chrystus ubogi żyje w duszy ubogiego. Godnością takich ubogich jest to, że uobecniają Boga, Chrystusa ubogiego [133]. Ewangeliczny duch ubóstwa, jak i inne błogosławieństwa, niczego nie nakazują. Jest to po prostu zachęta do pełnego życia Bożego — wezwanie do szczęścia z łaską Bożą [134]. One, a zwłaszcza duch ubóstwa, ułatwiają wzlot duszy człowieka ku Bogu i pomagają odnaleźć Królestwo Boże.

B. Rady ewangeliczne pomocą w poszukiwaniu Królestwa Bożego

Natura Królestwa Bożego wymaga wymiany rzeczy doczesnych na wartości wieczne. Trzeba wszystko sprzedać, by nabyć drogocenną perłę i skarb ukryty [135]. Aby zyskać życie trzeba je najpierw stracić: kto nie jest gotów na utratę ziemskiego życia, ten naraża na niebezpieczeństwo swe życie we wieczności [136]. Kto chce być uczniem Chrystusa i iść za Nim, ten musi zaprzeć się samego siebie i podjąć się niesienia własnego krzyża [137]. Musi uwolnić się od trosk o rzeczy tego świata i żyć całkowicie ufnością w Opatrzność Bożą, zajmując się szukaniem Królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego [138].

Chrystus głosi możliwość mniej lub więcej doskonałego posłuszeństwa Jego słowom i szukaniu Królestwa Bożego. Jedni wyrzekają się wszystkiego, co jest sprzeczne z wolą Ojca i z miłością, chcąc wraz z Chrystusem wejść do Królestwa Bożego. Są to ci, którzy zachowują przykazania [139]. Kto zaś chce doskonale iść za Chrystusem, musi duchem oderwać się od tego wszystkiego, co ściśle nie należy do tego Królestwa, a szukać wyłącznie dóbr niebieskich, idąc w sposób zdecydowany i całkowity za Chrystusem [140].

Chrystus nie podaje, jakby się wydawało, dwóch paralelnych dróg, ani dwóch sposobów dojścia do doskonałości. Mówi raczej z jednej strony o jakimś nieodzownym minimum, koniecznym do zachowania z Nim łączności i wejścia do Królestwa. Tym minimum jest właśnie zachowanie przykazań [141]. Chrystus nie poprzestaje na tym, lecz z drugiej strony zachęca do doskonałego sposobu włączenia się w nowy porządek rzeczy i nową formę bytu w przywróceniu Królestwa; podając go jednak, jako pewien ideał i jako radę. Powstaje pytanie, czym te rady są dla naszego życia wewnętrznego?

Rady ewangeliczne są jedynie narzędziami w dążeniu do doskonałości, lecz nie są ani konieczne, ani nawet lepsze od innych środków [142]. Nie pomniejsza w niczym wielkości rad ewangelicznych stwierdzenie,

---

[133] A. Lefevre: La pauvreté chretienne. *Christus* 24 (1959) s. 451—463.
[134] J. d'Arc: Heureux les pauvres. *La Vie Spirituelle* 96 (1957) s. 115—126.
[135] Mt 13,43-46.
[136] Mt 16,24.
[137] Tamże.
[138] Mt 6,33; Łk 12,31; Mt 10,35 nn.
[139] Mt 19,17. L. Alvarez: En tierra extrana. Madrid 1959 s. 71—85.
[140] Mt 19,21. J. Bonsirven: Le régne de Dieu. Paris 1957 s. 92.
[141] L. Alvarez, jw. s. 71.
[142] G. Thils: Nature et spiritualité du clergé diocésain. Paris 1946 s. 373.

że nie zawierają one doskonałości, lecz są doborowymi środkami w rękach tych, którzy do niej dążą. Podobnie też twierdzi św. Tomasz zakładając, że rady są konieczne do doskonałej praktyki miłości, lub co na jedno wychodzi, do doskonałego pełnienia przykazania miłości [143].

Tak więc rady ewangeliczne pełnią funkcję środków. W miarę wzrastania doskonałości duszy, rośnie ich forma, jako skutek działania doskonałej miłości [144]. One sprawiają również i to, że usuwają możliwe przeszkody w osiąganiu doskonałości. Ponadto świadczą o najgłębszym zakorzenieniu się w duszy człowieka nadprzyrodzonej rzeczywistości [145].

Ze słów Chrystusa wypowiedzianych do młodzieńca nie można wyprowadzać wniosku, że przykazania są dla wszystkich a rady mają charakter wskazań nie obowiązujących. Słowa te jednak oznaczają przejście od dawnego porządku, którego przykazania młodzieniec zachowywał, do porządku nowego, mesjańskiego, który Chrystus proponuje nie myśląc go narzucać siłą. Tak więc rady ewangeliczne przedstawione wszystkim chrześcijanom oznaczają orientacje, którymi winien kierować się każdy, kto chce żyć jako dziecko Boże [146]. Są wprawdzie nadobowiązkowe, lecz nie ma ważniejszego przykazania nad miłość, a właśnie rady ułatwiają wypełnienie tego przykazania. Każdy winien posiadać wewnętrzną gotowość do pełnienia rad ewangelicznych, czyli ducha tych rad.

Od tych, którzy chcą całkowicie i doskonale należeć do Królestwa Bożego, Chrystus nie wymaga nic więcej niż od innych, pragnących do niego wejść. Wymaga od nich raczej całkowitości i wypełnienia do końca głównych warunków, które wszystkich obowiązują [147].

Zatem duch wyrzeczenia się dóbr doczesnych, ufność w Opatrzność Bożą, ofiara ze siebie i pójście za Chrystusem są nieodzowne, aby wejść do Królestwa Bożego [148]. Jest to warunek, który wszystkich obowiązuje, by ukształtować odpowiednią dyspozycję wewnętrzną duszy według stopnia możliwości każdego wyznawcy.

Wszyscy uczniowie Zbawiciela powinni posiadać ubóstwo duchowe, w sensie braku przywiązania do dóbr doczesnych. Jałmużna jest znakiem i następstwem tego wewnętrznego oderwania, istotnego dla wszystkich członków Królestwa; kto nie jest bałwochwalczo poddany dobrom materialnym, ten udziela jałmużny z niekoniecznych dla niego zasobów materialnych.

Duch ubóstwa realizują w pełni ci, stosunkowo nieliczni, którzy osiągają tak daleko posunięte oderwanie od dóbr materialnych, że mogą poświęcić się całkowitemu właściwemu dla Królestwa Bożego życiu miłości. Okazują oni ideał nie zawsze osiągalny przez wszystkich ze względu na obowiązki rodzinne czy społeczne [149].

---

[143] Thomas de Aquino: Summa Theologiae p. II-2 q. 189 a. 1 i 5.
[144] J. Ch. Nicolas: Directoire des superieurs. Paris 1948 s. 25.
[145] A. Ortega: La vida religiosa como vida esentialmente consagrada. Madrid 1960 s. 236.
[146] P.R. Hayen: Une antropologie Chrétienne. W: Eglise et pauvreté, jw. s. 106 nn.
[147] J. Bonsirven, jw. s. 92.
[148] Łk 14,16-33.
[149] J. Bonsirven, jw. s. 112.

C. Rady ewangeliczne jako pomoc w miłowaniu Boga

Oprócz wyrzeczeń, aspektów negatywnych, Chrystus ukazuje aspekty pozytywne nowego życia chrześcijanina, które polega na całkowitym naśladowaniu Chrystusa i uczestnictwie w nieskończonej miłości Bożej. Ta miłość staje się normą i stałą zasadą życia chrześcijańskiego, podobnie jak Chrystusa [150]. Kto pragnie w sposób doskonały starać się o Królestwo Boże powinien porzucić wszelkie inne starania i nieprzerwanie szukać Królestwa Bożego, spodziewając się od Opatrzności wszystkiego, i to w nadmiarze. Gdy kto się wyrzekł wszystkiego, aby się skupić wyłącznie na miłości, wówczas zdarza się niekiedy, że wkrótce ta sama miłość zobowiąże go do zajęcia się sprawami dla niej porzuconymi. Wtedy nie będzie on szukać ich dla nich samych, ale jedynie dla zawartej w nich miłości; będzie to czynił zawierzając całkowicie Opatrzności Bożej, która wie najlepiej, czego nam potrzeba. Dlatego właśnie należy „stracić własne życie" na tym świecie, to znaczy oderwać się od wszystkiego i zająć się jedynie osiąganiem miłości. Kto bowiem rzeczywiście traci życie dla jej pozyskania, ten je rzeczywiście zdobywa [151].

Królestwo Boże, miłość dzieci Bożych, jest perłą i skarbem. Aby tę doskonałą miłość uzyskać, trzeba wszystko sprzedać. Kto nie wyrzeka się wszystkich dóbr, nie może być uczniem Chrystusa [152]. Życie odznaczające się tak całkowitą i wyłączną miłością jest właśnie doskonałością Królestwa Bożego, doskonałym życiem chrześcijańskim i ewangelicznym. Podanie kubka świeżej wody z miłości do Boga, będzie wynagrodzone jako akt miłości [153], która może się wyrazić nawet oddaniem życia za bliźniego; to stanowi pełną doskonałość miłości a nie jest tylko już koniecznym warunkiem pozostania w Królestwie Bożym i zbawienia.

Tak wyjaśnia uczniom Chrystus sens wydarzenia z bogatym młodzieńcem. Podobnie interpretuje św. Tomasz [154], a za nim Ojcowie soborowi [155]. Akwinata twierdzi, że zachowanie bogactw, zwłaszcza wraz z przywiązaniem do nich, nie da się pogodzić z miłością nadprzyrodzoną. Zachowanie bogactwa bez przywiązania się do niego może się godzić z miłością. Może bowiem istnieć prawdziwa doskonałość bez zewnętrznej praktyki rad, nie może istnieć bez ducha tych rad [156].

Całkowite zaś oderwanie się od dóbr ziemskich i rzeczywiste wyzbycie się ich w miarę możności jest nieodzownym warunkiem doskonałej miłości [157].

Rady ewangeliczne przyjęte dobrowolnie, stosownie do osobistego powołania każdego człowieka, są pomocą do oczyszczenia serca i do wolności duchowej, która łatwiej może wyzwalać żar miłości do Chrystusa. Z miłością do Chrystusa będzie łączyła się również miłość do bliźnich.

---

[150] Mt 22,35-40; Mk 12,28; Łk 10,25-28.
[151] G. Spicq: Agapé dans le Nouveau Testament. T. II. Paris 1959 s. 81.
[152] Łk 14,33.
[153] Mt 19,21.
[154] Thomas de Aquino, jw. q. 181 a. 1.
[155] KK, n. 43.
[156] Tamże, n. 46.
[157] O.P. Garrigou-Lagrange: Ku doskonałości kapłańskiej. Tł. K. Majdański. Poznań 1958 s. 115.

W przeciwieństwie do dóbr duchowych, dobra materialne dzielą ludzi, gdyż nie mogą one należeć do wielu jednocześnie [158]. Wielu ludzi nie może posiadać jednocześnie i całkowicie tego samego domu, pola itp. a stąd płyną często niezgody, kłótnie i wojny. Przeciwnie dobra duchowe, jak prawda, cnota, nawet Bóg, mogą należeć do wielu jednocześnie i całkowicie; wielu może posiadać tę samą cnotę itd. Duch tego oderwania jest konieczny dla chrześcijanina, aby mógł dobrze rozumieć właściwe znaczenie prawa własności indywidualnej, zamiast go nadużywać będzie miał otwarte serce na potrzeby bliźnich uboższych w zasoby materialne [159]. Jest faktem, że ten kto ma duszę ubogiego jest łagodny. Nie narzuca się innym i nie pragnie nad innymi panować. On ich rozumie i mimo nawet błędów, jakie czynią, nie potępia ich, lecz przyjmuje ich takimi, jakimi są. Stara się żyć w pokoju ze wszystkimi [160]. Dzieje się tak dlatego, że gdy bogactwo czyni człowieka niewolnikiem rzeczy i odcina od innych ludzi, przeszkadza kochać [161], to ubóstwo ewangeliczne, przeciwnie, jest aktem miłości, która nas odrywa i uwalnia od niższych rzeczy celem bezgranicznego oddania się Bogu. Być ubogim to wiedzieć, że wszystko się otrzymało i być gotowym wszystko dać.

Tajemnica ubóstwa jest w swej głębi tajemnicą miłości Bożej, miłosiernej i współczującej, której Kościół staje się narzędziem.

Kościół na Soborze Watykańskim II przedstawia do naśladowania ubóstwo Chrystusa ubogiego, mając na uwadze głównie zbawienne skutki tej postawy dla miłości bliźniego. Widać to wyraźnie z tekstów biblijnych, które przytacza, by ubóstwo uzasadnić. Ubóstwo Chrystusa uczy chrześcijan zapomnienia o sobie, strzeże ich od wszystkich form egoizmu i pozwoli na prawdziwe miłowanie bliźnich [162].

III. NIEKTÓRE PRZEJAWY EWANGELICZNEGO UBÓSTWA W ŻYCIU KOŚCIOŁA W ŚWIETLE UCHWAŁ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

1. AKCJA CHARYTATYWNA KOŚCIOŁA

Nieodłącznym składnikiem szerzenia dobrej Nowiny od samego zarania Kościoła była materialna pomoc dla ubogich. Działalność ta stanowi w Kościele jakby osobne i bardzo ważne przykazanie płynące z miłości Boga z całego serca, a bliźniego jako samego siebie [163]. Przykazanie to wzmacnia mistyczna identyfikacja Chrystusa ze swymi wyznawcami: „coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili" [164]. Po tej miłości jednych chrześcijan ku drugim mają poznać wszyscy, że są oni uczniami Chrystusa [165].

---

[158] T e n ż e: Trzy okresy życia wewnętrznego. T. II. Poznań 1962 s. 140.
[159] Tamże, s. 141—142.
[160] A. A n c e l: Dans la perspective du Concile. W: L'Eglise des pauvres. Paris 1965 s. 304—305.
[161] L. J. S u e n e n s: L'Eglise en état de mission. Bruges 1958 s. 80—81.
[162] KK, n. 8. J. D u p o n t, jw. s. 350.
[163] Dekret o apostolstwie świeckich (= DA). Sobór Watykański II, jw. n. 8.
[164] Mt 25,40.
[165] Mt 25,35-40.

Kościół od samego początku istnienia łączy z wieczerzą eucharystyczną braterskie agapy, by okazać, że cały jest zjednoczony wokół Chrystusa więzami miłości. Tak też chrześcijanie nieustannie rozpoznają się w tym znaku miłości. Dzieło miłosierdzia, jako płynące z miłości ku bliźniemu uboższemu, bierze Kościół za swe własne prawo i zadanie. Dlatego to wskazują Ojcowie soborowi, że akcja miłosierdzia dziś winna obejmować wszystkich ludzi i wszystkie krytyczne sytuacje, w jakiej się mogą oni znaleźć [166]. Wszędzie tam gdzie znajdują się cierpiący głód i pragnienie, którym brak jest odzienia i dachu nad głową, lekarstw, pracy, nauki, możliwości do życia prawdziwie ludzkiego; wszędzie, gdzie ludzie są nękani chorobą i nieszczęściem, cierpią wygnanie lub więzienie, miłość chrześcijańska winna ich szukać i znaleźć, aby wesprzeć ich swą czułą troskliwością i aby dać im potrzebny ratunek [167]. Każdy chrześcijanin świadczący miłosierdzie ma działać z czystej intencji. Dając bliźniemu pomoc materialną, ma wiedzieć, że daje to Chrystusowi. Poszukiwanie własnej chwały czy korzyści może narażać wszelką akcję charytatywną na podejrzenia [168]. Idąc za stwierdzeniem soborowym można powiedzieć, że sensem pieniądza, w którym wyraża się bogactwo doczesne, jest umożliwienie człowiekowi ujawnienia i wzrastania w miłości bliźniego. Miłość bliźniego jest wartością transcendentną, której należy wszystko podporządkować [169]. Taka właśnie miłość Zbawiciela ku ludziom nadaje sens ubóstwu Betlejemu i Nazaretu, kolegium apostolskiemu i pierwotnych chrześcijan.

Z dóbr, które Kościół sam posiada, ma obowiązek dawać potrzebującym, jeśli zachodzi tego potrzeba. O akcji charytatywnej Kościoła mówią dekrety soborowe. Ich uchwały dotyczą czasów współczesnych. Sobór nakazuje najpierw, by w każdej parafii ludzie zamożniejsi wspomagali uboższych. Wszyscy są bowiem członkami jednej wspólnoty chrześcijańskiej dlatego los ubogiego nie może być dla nikogo obojętny. Może się wydawać rzeczą dziwną, że na terenie danej parafii żyją ludzie bogaci, którzy są zamknięci jakby w pewnego rodzaju getcie i zdają się nie wiedzieć, że wokół nich jest wiele skrajnej biedy. Znajomości zawierają tylko z podobnymi sobie; nic przeto dziwnego, że nie orientują się, jak wielu jest biednych braci, którym oni właśnie powinni pomóc. Każdy człowiek winien spostrzegać potrzeby bliźniego, jak samego siebie, dbać o zachowanie jego życia i środki do jego godziwego prowadzenia się, aby się nie stać czasem naśladowcą bogacza ewangelicznego nie troszczącego się o los Łazarza [170]. Cena godności ludzkiej dziś wzrasta. Prawa i obowiązki osoby dziś mają charakter powszechny, pewny i nienaruszalny. Dlatego należy każdemu udostępnić to, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, a więc: wyżywienie, odzież, mieszkanie, wykształcenie [171].

Parafie bogatsze w diecezji mają myśleć nie tylko o swoich potrzebach, ale także o tych parafiach, które są biedniejsze, często nie ze swo-

---

[166] Jan XXIII: Encyclica *Mater et Magistra*. *AAS* 53 (1961) s. 402.
[167] Tamże, s. 404.
[168] DA, n. 8.
[169] L. M. de saint Joseph: Le Mistère du Christ pauvre. Bruges 1964 s. 102.
[170] KDK, n. 27.
[171] Tamże, n. 26.

jej winy, ale ze złego położenia czy też z niesprawiedliwego podziału dóbr. Pomoc w diecezji między parafiami winna leżeć na sercu biskupom — rządcom tej diecezji. W tym celu Ojcowie soborowi polecają, by powstawały rady diecezjalne mające za zadanie wspomaganie Kościoła w zakresie akcji charytatywnej [172].

Poszczególne diecezje nie mogą się zasklepiać w sobie, ale powinny mieć przed oczyma potrzeby innych diecezji, które również są cząstkami wielkiego organizmu Kościoła. Mają starać się łagodzić przez ofiarność w miarę swoich możliwości wszelkiego rodzaju klęski, jakie dotykają inne diecezje, lub kraje [173]. Sobór przypomina biskupom, by w powszechnym braterstwie miłości świadczyli chętnie pomoc innym Kościołom, zwłaszcza sąsiednim i potrzebującym, na wzór pierwotnych gmin chrześcijańskich. Jako rzecz bardzo wskazaną, polecają Ojcowie soborowi, utworzyć w tym celu organizację w Kościele powszechnym, której zadaniem byłoby popieranie krajów cierpiących niedostatek [174]. Na te cele polecają Ojcowie Soboru zbierać i rozdzielać darowizny. Takie zbiórki mają się odbywać w całym Kościele, nawet w jakiś dowolnie obrany dzień, lecz nie w sposób szablonowy i sztuczny. Ofiarność ma płynąć z ducha miłości ku potrzebującym, bądź w diecezji, bądź w kraju czy na świecie [175]. Wprawdzie ludzkość nigdy jeszcze nie obfitowała w tak wielkie bogactwa, możliwości i potęgę gospodarczą, a mimo to wielu cierpi głód i nędzę materialną [176]. Ojcowie soborowi widząc te nierówności wzywają narody i państwa bogatsze do pomocy biedniejszym narodom. Mają one poważny obowiązek pomagać tym narodom, które jeszcze są ubogie. W umowach handlowych mają kierować się dobrem uboższego kraju [177]. Ojciec niebieski zaś chce, abyśmy we wszystkich ludziach widzieli i upatrywali Chrystusa — Brata i skutecznie ich miłowali zarówno słowem, jak i czynem. Konfrontując nierówności w bogactwach narodów świata, Kościół wskazuje na zasady sprawiedliwości w podziale dóbr tej ziemi, do których wszyscy mieszkańcy globu mają równe prawa. Niesprawiedliwości zapobiec może tylko poszukiwanie dobra wspólnego, a nie własnych wygórowanych korzyści [178]. Kościół zawsze uczył o sprawiedliwym podziale dóbr materialnych, bo każdy człowiek ma prawo do takiego ich posiadania, by mu starczyło nie tylko do życia, ale też do zachowania godności należnej istocie ludzkiej. Ci, którzy nie przykładają się do wcielenia tej zasady w życie, kosztem własnego dobrobytu, nie zasługują na miano chrześcijan [179]. Nawet nieraz należy obniżyć własną stopę życiową, by móc skutecznie pomagać potrzebującym jednostkom, lub narodom materialnie uboższym [180].

---

[172] DA, n. 26.
[173] Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. Sobór Watykański II, jw. n. 6.
[174] KK, n. 23; KDK, n. 90.
[175] KDK, n. 98.
[176] Tamże, n. 8.
[177] Tamże, n. 66; F. Russo: La pauvreté les transformations economiques et sociales du monde moderne. *Christus* 24 (1959) s. 487—499.
[178] F. Roustang: Des laics parlent de pauvreté. *Christus* jw. s. 253.
[179] R. Augustine: Poverty, Peace, and Personal Holiness. *Cross and Crovn* 17 (1965) s. 162—171.
[180] KDK, n. 69.

Z powyższych rozważań, opartych o teksty soborowe, nasuwa się spostrzeżenie, że Kościół, praktykując ducha ubóstwa, nie może zapominać o akcji miłosierdzia. Miłosierdzie okazywane bliźniemu przez dawanie mu tego, co jest mu konieczne do życia, świadczy o nieprzywiązywaniu większej wagi do dóbr ziemskich i o nie wynoszeniu nad miłość bliźniego ubogiego, w którym mamy widzieć obraz Chrystusa. Dlatego to dobra, jakie Kościół posiada, uważa nie tyle za własne, ile wspólne, by wszystkim przyniosły należyty pożytek [181].

Cały Lud Boży — a biskupi słowem i przykładem mają w tym przewodzić — wedle sił powinien przynosić ulgę cierpiącym w naszych czasach nędzę materialną. Tę pomoc powinni chrześcijanie okazywać w imię miłości bliźniego, każdemu bliźniemu, nie tylko z dóbr zbywających, ale i jemu potrzebnych, gdy zachodzi konieczność. Chrystus właśnie we współczesnym świecie woła w ubogich pełnym głosem o miłość swoich wyznawców [182]. „Niech więc nie będzie zgorszeniem dla ludzi fakt, że niektóre narody, w których często większość obywateli szczyci się imieniem chrześcijańskim, opływają w dostatek dóbr, podczas, gdy innym brak koniecznych rzeczy do życia i trapi je głód, choroby i bieda wszelaka. Chwałą bowiem i świadectwem Kościoła jest duch ubóstwa i miłości" [183].

W każdej sytuacji życiowej można i należy żyć duchem ubóstwa, bo ubóstwo przejawia się w najrozmaitszych formach, we wszystkich okolicznościach życia. Należy przyjąć po chrześcijańsku takie życie, jakie Bóg w miłości swojej przeznaczył nam w obecnej chwili, i przez które nas zbawia, czy to w warunkach ubogich, czy w dostatku. Właściwie rzecz biorąc, wszyscy w jakiś sposób jesteśmy ubodzy i bogaci. Przyjąć to wszystko, co życie niesie, w duchu nadprzyrodzonym — to w pewnym sensie praktykować ubóstwo ewangeliczne. Może być w tej dziedzinie stały postęp, występujący wówczas, gdy człowiek zgadza się we wszystkim z wolą Bożą, a zwłaszcza skoro okazuje gotowość dzielenia się z innymi tym co posiada, okazując miłość jaką winni mieć między sobą chrześcijanie. Tego wymaga autentyczna miłość. Mamy być ubodzy w posiadaniu a bogaci w ubóstwie [184]. By doprowadzić do takiego pojęcia życia chrześcijańskiego należy nauczyć wiernych korzystania z dóbr doczesnych. Trzeba ich wychowywać od najmłodszych lat do miłości każdego człowieka i dobroczynności, a nie do egoizmu, który się często przejawia we wzajemnych stosunkach ludzi. Na skutek takiego wychowania każdy dorosły człowiek będzie umiał żyć we wspólnocie i odczuwać to, czego ona potrzebuje. W każdej okoliczności życiowej będzie umiał chętnie wspomagać, stosownie do swych możliwości, hojnym sercem znajdujących się w potrzebie [185]. Na to może zdobyć się tylko ten, kto ocenia dobra doczesne według ich prawdziwej wartości, to znaczy jako środki do osiągnięcia życia wiecznego. Obowiązek pouczania, jak należy korzystać i oceniać dobra doczesne, sobór nakłada na biskupów. Oni to ma-

---

[181] Tamże, n. 88.
[182] Tamże.
[183] Zagadnienie to szeroko rozpracowuje F. Roustang: Devenir plus pauvre. *Christus*, jw. s. 505—518.
[184] DA, n. 31.
[185] KK, n. 23.

ją uczyć Lud Boży miłości do całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, a szczególnie zaś do Jego ubogich, strapionych i tych, którzy prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości [186]. Nauczycielką tego wychowania, w jaki sposób chrześcijanin ma korzystać z dóbr doczesnych i ze zdobyczy technicznych, ma być każda rodzina chrześcijańska. W niej dzieci łatwiej się wdrażają do właściwego pojmowania porządku rzeczy. Do ich dusz w sposób naturalny przenikają formy i sposoby wypróbowane korzystania z dóbr materialnych, zdobyczy techniki i innych form kultury ludzkiej [187]. Pasterze owczarni Chrystusowej mają obowiązek naświetlać wiernym i ciągle przypominać o doniosłych zagadnieniach dotyczących posiadania, wzrostu i należytego rozdziału dóbr materialnych, by we wszystkim panował ewangeliczny duch ubóstwa [188].

Korzystając z tych środków, biskupi i kapłani mają zmierzać i prowadzić przez słowo i przykład do zbawienia całą rodzinę ludzką [189]. Ideał i cel chrześcijańskiego przepowiadania zrealizuje się łatwiej, gdy każdy zrozumie głęboki sens religijny ewangelicznego ubóstwa, jaki nadał mu Chrystus. Do tego jednak trzeba się wprawiać i wychowywać [190].

2. DOBRA DOCZESNE W ŻYCIU I PRACY KAPŁAŃSKIEJ

A. Postawa kapłana wobec dóbr doczesnych

Kapłani nie mogą być sługami Chrystusa, jeśli nie będą rozdawcami innego życia niż życie ziemskie. Nie mogą jednak służyć ludziom, jeżeli pozostaną obcymi ich życiu i warunkom, w jakich oni się znajdują. Sama ich posługa w specjalny sposób wymaga by, żyjąc wśród świata, nie upodobniali się do niego [191]. Muszą posiadać pewien zasób dóbr materialnych, by żyć i pracować. Wszystko jednak, cokolwiek posiadają, nie może przedstawiać dla nich większej wartości, niż sprawy wieczne.

Chrystus uczynił ideał ubóstwa jednym z wielu przywilejów Królestwa Bożego. Tym duchem sam żył, a ci, którzy Go reprezentują, winni jak najlepiej naśladować i w tym względzie swego Mistrza [192].

Z dóbr doczesnych kapłani mogą korzystać w tych celach, dla których wolno posiadać dobra doczesne Kościołowi [193]. To stwierdzenie soborowe, określając postawę kapłana w stosunku do dóbr doczesnych, podaje zasadniczą prawdę, że dobra ziemskie nie są ani celem, ani umiłowaniem kapłana, a ich rola w jego życiu jako środków utrzymania jest ściśle określona i ograniczona. Kapłan nie może mieć równej troski o bogactwa ziemskie i niebieskie, bo dwom panom niepodobna służyć. Żyjąc na ziemi wśród społeczności wiernych, kapłani mają prawo do posiadania dóbr doczesnych i mogą ich używać do godziwego utrzymywania [194]. Do-

[186] KDK, n. 12; nr 61.
[187] Tamże, n. 12.
[188] DSP, n. 3.
[189] R. Oeschlin: La communauté de pauvres de Jésus Christ. *Le Vie Spirituelle* 111 (1964) s. 667 nn.
[190] Rz 12,2; DK, nr 17.
[191] J. Guliot: Pauvreté de Jesus Christ. *Christus* jw. s. 438.
[192] DK, jw.
[193] Tamże.
[194] E. Suhard: Le Prêtre dans la cité. Paris 1949 s. 40.

bra ziemskie same w sobie nie zasługują na potępienie. Wprawdzie kapłan opuszcza świat ale nie po to, by stronić od obcowania z ludźmi i potępiać wartości ziemskie, lecz żeby uzyskać pełną wolność dzieci Bożych wobec dóbr stworzonych. Będzie ich odtąd używał, jakoby nie używając. Taka postawa będzie dla niego niejednokrotnie Kalwarią, ale i weselem. Porzucając wszystko odnajdzie wszystko w Bogu, który przez Syna swego powiedział „już was nie będą zwał sługami, ale przyjaciółmi moimi" [195]. Od chwili przyjęcia święceń kapłańskich kapłan ma obowiązek ściśle łączyć się z Bogiem. To On jest dla swego sługi cząstką i dziedzictwem, a nie dobra ziemskie i chwała tego świata [196]. Kapłan ma widzieć cały sens swojego wyrzeczenia nie w ubóstwie samym dla siebie, ale ze względu na Tego, który będąc bogaty stał się dla nas ubogi, aby swoim ubóstwem nas wzbogacić. Jedynie dla Niego jest sens spalać się w gorliwości, wyzbywając się tego, co ziemskie, a wzbogacać się tym, co trwałe i wieczne [197].

Apostołowie łaski i przebaczenia powinni poświęcić się całkowicie zbawianiu dusz ludzkich, zapominając o tym co przemijające i nietrwałe. Ojcowie soborowi nakładają na kapłanów obowiązek tłumaczenia wiernym, by umieli używać dóbr ziemskich zgodnie z nauką Zbawiciela. Nie tylko słowem mają to czynić, ale zwłaszcza przykładem swojego życia [198]. Oni to przede wszystkim mają dobrze zrozumieć znaczenie wartości ziemskich i właściwie oceniać dobra doczesne. Żyjąc w społeczności uczą się pielęgnowania wartości ludzkich i szanowania dóbr stworzonych jako darów Bożych, jednak mają zawsze pamiętać, że nie są z tego świata [199]. Takie nastawienie do bogactwa i posiadania dóbr materialnych przyczyni się do uniknięcia nadmiernej troski o dobra ziemskie i chęci bogacenia się. Uwrażliwi mocniej kapłana na głos Boży, jakiego przede wszystkim ma słuchać on w życiu codziennym [200]. Wprawdzie dobra ziemskie są potrzebne do utrzymania i rozwoju osobowego człowieka, ale kapłani muszą je widzieć i oceniać w świetle wiary, „by móc dojść do właściwego, zgodnego z wolą Bożą korzystania z dóbr i odrzucania wszystkiego co szkodzi ich posłannictwu" [201]. Chrystus, zalecając swym uczniom ewangeliczne ubóstwo, nie czyni tego celem przeprowadzenia jakiejś reformy czy programu społecznego. Chciał nauczyć ich oderwania się od dóbr ziemskich i tym łatwiejszego osiągnięcia Jego Królestwa, co zbytnia troska o sprawy doczesne utrudnia [202]. Kapłan praktykujący ducha ewangelicznego ubóstwa, wolny jest od podejrzeń co do czystej intencji swego posłannictwa. Dopóki sam nie oderwie się od skarbów tej ziemi, nie może mówić śmiało o zdobywaniu jedynej perły Królestwa Bożego. Gdy jest ubogi duchem, łatwiej pozyskuje zaufanie tym, że nie jest tylko płatnym najemnikiem. Staje się wtedy sługą wszystkich, a szczególnie ubogich i cierpiących. W taki sposób oderwany od świata i przywiązany do Krzy-

---

[195] J 15,15.
[196] J. Bouyer: Le sens de la vie sacerdotale. Tournai 1960 s. 97.
[197] Pius XII: Encyclica *Sacerdotii Nostri Primordia*. *AAS* 42 (1950) s. 700 nn.
[198] DK, jw.
[199] Tamże.
[200] Tamże.
[201] K. Rahner: Die Armut des Ordens. *Geist und Leben* 33 (1960) s. 262.
[202] DK, jw.

ża może promieniować na wszystkich prawdziwą wolnością apostoła, jako nic nie mający a wszystko posiadający [203].

B. Funkcja służebna dóbr doczesnych w pracy kapłańskiej

Dobra doczesne, którymi rozporządzają kapłani mają być przeznaczone przede wszystkim na organizację kultu Bożego, następnie na przyzwoite utrzymanie kleru, wreszcie na realizację dzieł świętego apostolstwa i miłosierdzia względem ubogich — cierpiących niedostatek [204].

a. Troska o kult

Z faktu, jak kapłan dba o dom Boży, można wywnioskować jego przywiązanie do Kościoła i sprawy Bożej, którą w danej parafii reprezentuje. Kościół, w którym sprawuje święte czynności winien być schludny i ozdobiony z prostotą, bez wszelkich kosztowności, by każdy biedny, czy bogaty, mógł się czuć w nim, jak w domu Ojca swojego. Ojcowie soborowi polecają wszystkim tym, którzy mają zamiar wznosić świątynie, by budowali je z umiarem i prostotą. Obszerniejsze uwagi na ten temat zostały już poruszone w rozdziale drugim.

b. Utrzymanie duchowieństwa

W dekrecie *O posłudze i życiu kapłanów* czytamy: „Dobra zaś, które prezbiterzy, podobnie jak biskupi, otrzymują z okazji jakiejś posługi kościelnej, niech zostaną bez naruszenia praw partykularnych, użyte zwłaszcza na godne i uczciwe utrzymanie samych kapłanów i wypełnienie obowiązków ich stanu [205].

Odpowiedź na pytanie, jakie ma być uczciwe i godne utrzymanie, jest względna. Zależy to od warunków ekonomicznych i społecznych, w jakich znajdują się kapłani. Tam, gdzie jest kraj zamożny, pojęcie utrzymania godziwego będzie miało inny charakter, niż w krajach ubogich. W każdym razie poziom życia kapłana nie powinien przekraczać średniego poziomu życia, jaki jest w danym kraju. Prawo kanoniczne wyjaśnia, że do odpowiedniego utrzymania zaliczyć należy nie tylko wydatki na wyżywienie, ubranie, mieszkanie, lecz także to, czego wymaga godziwa rozrywka, gościnność, kuracja, zakup książek, które są niezbędne dla pracy apostolskiej kapłana i jego intelektualnego rozwoju. Jest rzeczą jasną, że ma w tym wszystkim wyzbyć się komfortu, szkodliwego dla życia wewnętrznego i dla apostolstwa [206].

Odżywianie powinno być odpowiednie, to jest proste, ale wystarczające i zdrowe, by kapłan nie ucierpiał na zdrowiu, lecz posiadał potrzebne siły ciała i ducha do wykonywania swoich zadań duszpasterskich. Gościnność, jaka ma cechować każdego duchownego, powinna też mieć swoje granice. Przyjęcia, potrzebne a czasem nawet konieczne, nie mogą

[203] Tamże.
[204] Tamże.
[205] B. Przybylski: Kapłan Chrystusowy. Szkic bibliograficzny. *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) s. 251.
[206] Apostolus, Charité de la discrétion. *Le Vie Spirituelle* 88 (1953) s. 504—507.

być wystawne i luksusowe, gdyż często płynie z nich zgorszenie [207]. Zamiast zbytnio kosztownych rzeczy stawianych na stół podczas przyjęć, kapłan Chrystusowy przeznacza pieniądze na ubogich swojej parafii [208]. Ojcowie soborowi w szczególny sposób zwracają uwagę w rozważaniu o ubóstwie kapłanów na sposób urządzenia mieszkania. Powinno być ono tak urządzone, by każdy nawet najuboższy mógł do niego wejść i czuć się w nim dobrze [209]. Ta skromność i prostota życia i mieszkania świadczyć będzie, że apostoł Chrystusowy, szuka nie tego co ziemskie, ale co wieczne. Wstęp do jego mieszkania mają wszyscy, tak ubodzy jak i bogaci, bo kapłan z ludu wzięty, dla ludzi jest postawiony w tym co do Boga należy [210].

Ze zdobyczy techniki mogą kapłani korzystać jak inni ludzie. Pamiętać należy jednak, by nie mieć na względzie tylko swoich własnych wygód, ale sprawniejsze działanie apostolskie.

Dóbr kościelnych, a także tych, co zbywają po wydaniu na godziwe utrzymanie, nie wolno kapłanowi dawać własnej rodzinie, by powiększać jej majątek, lecz ma przeznaczyć je dla biednych, obojętnie, czy są to jego parafianie, czy inni z parafii biedniejszych [211]. Skoro rodzina kapłana jest biedna, ksiądz może jej pomóc, ale nie więcej, jak biednym swej parafii. Kapłani mają unikać wszystkiego, co byłoby w posiadaniu dóbr ziemskich okazją do wszelkiego rodzaju próżności [212]. Z dóbr, które posiadają zatrzymują dla siebie tylko to, co jest dla ich utrzymania potrzebne. Nie powinni przywiązywać do rzeczy materialnych większej wagi jako do rzeczy znikomych. Pan wie, czego potrzebujemy i nie dopuści, aby zabrakło nam tego, co jest konieczne do życia [213].

c. Troska o ubogich

Chociaż w posługiwaniu pasterskim prezbiterzy są dłużnikami wszystkich, to jednak mają w sposób szczególny zostać im poleceni ubodzy, z którymi sam Pan okazał się solidarny. Przepowiadanie im Ewangelii jest znakiem dzieła Mesjanicznego [214].

Apostoł, który kocha w Chrystusie całą swoją owczarnię, myśli nie tylko o sobie, lecz i o koniecznych potrzebach tych, których Bóg powierzył jego kapłańskiej trosce. Gdy zachodzi konieczna potrzeba, zobowiązany jest udzielić biednemu nawet tego, co jest jemu potrzebne. Płynące z miłości pasterskiej ubóstwo będzie doskonalić jego postawę kapłańską, jakiej żąda od ucznia swego Mistrz z Nazaretu [215]. Za przykładem więc Boskiego Mistrza winien wychodzić na spotkanie biednym i bogatym, lecz w pierwszym rzędzie tym wszystkim, którzy znajdą się w niedostatku i nędzy. Pius XII w adhortacji do duchowieństwa nakazuje w sposób szczególny opiekować się biednymi, których głosy w dzisiejszym świecie

---

[207] Tamże, s. 507.
[208] DK, jw.
[209] Hbr 5,1.
[210] DK, jw.
[211] Tamże.
[212] Pius XII, jw. s. 700.
[213] DK, n. 5.
[214] G. Thils: Nature et spiritualité du clergé diocésain. Paris 1948 s. 316.
[215] Tamże.

coraz dobitniej się słyszy [216]. Obowiązkiem duszpasterzy jest opieka nie tylko nad stroną duchową, lecz również i materialną ludzi ubogich [217]. Duszpasterz bowiem, lecząc duszę, nie może zapominać o ciele tych, co cierpią głód. Oni mają prawo domagać się tej miłości bliźniego.

Kapłani, jak twierdzi Jan XXIII, nie mogą zapomnieć, że ich posłannictwem jest wykładać zasady prawa do własności i sprawiedliwości oraz miłości względem tych, którzy są biedni. Zasady te, które on głosi, obowiązany jest stosować sam w swoim życiu [218]. Ludzie współczesnego świata chcą bardziej widzieć w księdzu brata ubogich i strapionych, niż przyjaciela bogatych i tych, którym się dobrze powodzi [219].

Dobry kapłan wyszukuje biednych i chorych zarówno tych, co szukają jego pomocy, jak i ci, którzy z niej nie korzystają. Jako dobry samarytanin troszczy się o wszystkich, by w ten sposób jak najwięcej dusz pociągnąć do Boga. Troszczy się o życie rodzin ubogich, niesie pomoc matkom wielodzietnym, wyszukuje starszych ludzi chorych i niedołężnych i organizuje pomoc parafialną, gdyż wielu jest takich, którzy cierpią nędzę i niedostatek. W ten sposób miłość bliźniego, którą głosi kapłan, będzie poparta czynem. W przeciwnym razie, gdy nie będzie spełniał tej czynności miłości bliźniego, którą głosi, do niego odnosić będą się słowa Chrystusa Pana: „Byłem głodny a nie nakarmiliście mnie..." [220].

Upodabniając się do Chrystusa przez postęp w doskonałości, kapłan winien wyrzec się wszystkiego, co nie prowadzi do Boga, aby nikogo, tak bogatych, jak i biednych nie zrazić, ale wszystkich pozyskać. Przez swój niedostatek wynagrodzi nadużycia innych ludzi i z tego co ma, dzielić się będzie z potrzebującymi.

d. Cele apostolstwa

Potrzeby, które odczuwa i napotyka kapłan w związku ze swoją pracą i działalnością pasterską, upoważniają go również do posiadania i używania na ten cel dóbr doczesnych. Pomoce do pasterskiego działania mogą być różne. Będą tu wchodziły w rachubę wszystkie środki przekazu myśli ludzkiej, jak też lokomocji i inne związane z pracą misyjną Kościoła. Posiadanie ich może być dla kapłana czasem niezbędne. Tutaj też należy kierować się roztropnością i duchem ewangelicznego ubóstwa. Używać należy takich rzeczy, nie rażących dla otoczenia, które czasem jest ubogie i nie może sobie na takie same środki przekazu myśli ludzkiej lub lokomocji pozwolić. Odnosi się to zwłaszcza do środków lokomocji. Skoro potrzeba wymaga posiadania samochodu do pracy duszpasterskiej, można go nabyć, ale nie najmodniejszy i luksusowy [221]. Bogactwo i luksus nie pomagają ewangelizacji, lecz stanowią jej zaporę.

Gorliwość apostolska, jaka ma zdobić kapłanów powinna kierować stale ich myśli i wolę ku Bogu i zbawieniu ludzi. Celem bowiem wszyst-

[216] T e n ż e: Der Pfarer. W: Sendung und Gnade. München 1959 s. 269.
[217] S. D l o p o l s k i: Miłosierdzie jako motyw istotny posługi kapłańskiej. *Ateneum Kapłańskie* 62 (1961) s. 143.
[218] Oblicze duchowe kapłana współczesnego. *Homo Dei* 86 (1964) s. 720.
[219] I. T o k a r c z u k: Kierunki działalności charytatywno-duszpasterskiej na tle przemian socjologicznych wsi. *Homo Dei* 117 (1964) s. 167.
[220] Y. M. C o n g a r, jw. s. 149.
[221] 1 Tm 6,2.

kich wysiłków kapłana ma być zdobywanie dusz dla Chrystusa i chwała Boża. Do tego zaś nie potrzeba wiele dóbr doczesnych według napomnienia Apostoła narodów: „Mając żywność i odzienie, na tym poprzestać mamy" [222]. Bezinteresowność kapłańska musi być pod tym względem wielka. Godność swoją kapłan otrzymał od Boga darmo, dlatego i darmo ma rozdzielać dary, które Bóg przez jego posługiwanie zsyła. Prawdą jest, że sługa ołtarza z ołtarza żyje; godzien jest robotnik zapłaty swojej. W tym jednak wszystkim należy czuwać, by nie było nadużyć [223]. Uczniowie Chrystusa mają dawać przykład oderwania się od tego wszystkiego, co mogłoby stwarzać pozór urzędników, którzy szukają tylko zapłaty, słusznej skądinąd, do zdobycia koniecznego utrzymania [224]. Wierni wiele wybaczą księdzu, lecz na tym punkcie są nieustępliwi, jeśli kapłan prowadzi życie w przepychu i komforcie, podczas gdy niektórzy jego parafianie cierpią głód. Takie postępowanie nie zgadza się z zasadami Ewangelii. Nie wolno kapłanowi ubiegać się o zysk pieniężny, lecz o pożytek dusz, bo do tego został wezwany. Obowiązkiem zaś jego jest głosić radosną nowinę ubogim, jak to czynił Jezus Chrystus. Jako rządcy wspólnoty wiernych kapłani powinni pielęgnować ascezę, zrzekając się własnych wygód, nie szukając tego co dla nich jest wygodne, lecz tego, co służy wszystkim, aby byli zbawieni. Oczywiście te wszystkie wzniosłe zalecenia zagrożone są przez ludzką słabość i żądzę pieniądza, tak właściwą zepsutej naturze. Kapłan jest również dzieckiem swojej epoki, która wyciska na nim swoje piętno. Dzisiejsza dążność do posiadania coraz obfitszych i lepszych rzeczy materialnych może dotknąć także kapłana, bo trudno jest dziś usunąć się mu spod działania tych wpływów. Widząc narastające niebezpieczeństwa i kłopoty, Kościół zaleca kapłanom życie wspólne na wzór pierwotnej gminy chrześcijańskiej [225]. Taka wspólnota życia sprzyja działalności apostolskiej, a dla wiernych stanowi przykład jedności i miłości.

Utrzymanie życia w grupie również nie powinno być wykwintne, lecz według przeciętnej stopy życiowej swoich parafian. Życie na sposób rodzinnej wspólnoty usposabiać będzie kapłanów do zachowania ewangelicznego ubóstwa. Kapłan bowiem, wyrwany z naturalnej rodziny, często troszczy się aż za wiele o sprawy materialne, bojąc się, by mu na starość nie zabrakło środków do życia. Staje się niejednokrotnie skąpcem i chciwym na dobra ziemskie, co wcale nie sprzyja jego życiu wewnętrznemu i apostolstwu [226]. Kapłani złączeni w rodzinę życia wspólnego rozwiązują razem kłopoty tak finansowe, jak i duszpasterskie. Taka atmosfera życia rodzinnego pomoże im do sprawniejszego działania apostolskiego i zachowania ducha ubóstwa.

Kapłańskie wspólnoty jednych ośrodków parafialnych winny spieszyć z pomocą tak duchową jak i materialną innym kapłanom. Przejawiać się to powinno spontanicznie i ochoczo, gdyż wszyscy są uczniami jednego Arcykapłana [227].

---

[222] Łk 10,5.
[223] DK, n. 13.
[224] Tamże, n. 17.
[225] DB, n. 30.
[226] H. Collin: Vie communautaire et sanctification du clergé diocésain. Paris 1944 s. 39.
[227] KK, n. 28.

Przez praktykę ewangelicznego ubóstwa kapłani wyrzekną się tego co ziemskie i swoją postawą będą bronić godności życia i światopoglądu religijnego przeciw przecenianiu i ubóstwianiu wartości ziemskich i wytworów ludzkiej kultury. Ich życie, ogarnięte duchem ubóstwa, staje się widzialnym znakiem Opatrzności Ojca, któremu bez zastrzeżeń oddają swoją przyszłość, jak i niepokój o chleb codzienny. Swoją postawą wyrzeczenia zaznaczą z godnością swoją całkowitą przynależność do Boga. Ich wzór życia stanie się wówczas najskuteczniejszym środkiem apostolstwa tak wśród bogatych, jak i biednych. Sami zaś niech pamiętają, że są tylko przechodniami — wędrowcami — i pragną dojść do celu bez wszelkiego opóźnienia [228].

ZAKOŃCZENIE

Powyższe naświetlenie prawdy ubóstwa wykazuje, jak niezliczone byłyby dla całego Kościoła dobrodziejstwa duchowe, którymi Duch Święty by go napełnił, gdyby Lud Boży przyswoił sobie na nowo ducha ewangelicznego ubóstwa. Z konsekwentnej praktyki ubóstwa spłynęłaby na Kościół pokora, która uczyni go podatniejszym na poruszenia Ducha Świętego, bardziej otwartym dla poczynań unijnych, serdeczniejszym wobec cierpień świata i wspaniałomyślnym w służbie na rzecz ubogich i pokoju między ludźmi [229].

Wartość ewangelicznego ubóstwa może się okazać przydatną do naśladowania nawet dla tych, którzy nie mają wiary, przez sam fakt nieporządków rodzących się z chciwości, pożądliwości oczu, z pragnienia bogactw, ze skąpstwa, z nadużyć kapitalizmu i zapomnienia o biednych, którzy umierają z głodu.

Duch oderwania od rzeczy ziemskich jest konieczny dla każdego człowieka, który chce prawidłowo oceniać w warunkach współczesnych prawo do własności indywidualnej, zamiast go nadużywać. Bogaci mają wiedzieć, że wszystkie *superflua* nie należą do nich, ale do tych, którzy są biedni [230]. Dawanie pomocy potrzebującym jest współcześnie nie tyle jałmużną, co obowiązkiem wypływającym z nauki Ewangelii, która domaga się miłości dla każdego biednego [231].

We współczesnej rzeczywistości, państwa bogate mają obowiązek pomagać biednym państwom, pamiętając, że zasoby zgromadzone z dóbr im zbywających nie należą do nich, ale do biednych. Powinny one służyć jako pomoc w podnoszeniu stopy życiowej narodów opóźnionych w rozwoju. Takie pojęcie solidarności i postawy pełnej braterstwa jest dla wielu trudne i wymagające wielkiego samozaparcia, by się urzeczywistniło w praktyce. Jest jednak konieczne, by świat zlikwidował wiele problemów nurtujących w czasach obecnych ludzi na całym świecie, zwłaszcza problem głodu i wielkiej dysproporcji w podziale dóbr ziemskich. W tym celu konieczna jest praktyka ewangelicznego ubóstwa, która

[228] E. Suhard, jw. s. 45.
[229] Y. M. Congar, jw. s. 146.
[230] J.M. Aubert: Pour une Théologie du développement, introduction à la lecture de L'Encyclique. W: L'aujourd' hui de L'Eglise. Paris 1968 s. 181—187.
[231] Y.M. Congar, jw. s. 148 nn.

otwiera serce człowieka na potrzeby drugich i nie pozwala mu zamknąć się w egoiźmie przez zdobywanie dóbr materialnych tylko dla siebie [232]. W przeciwnym razie problem dysharmonii między państwami bogatymi a uboższymi nie zmniejszy się, ale jeszcze bardziej wzrośnie.

Kościół na Soborze Watykańskim II porusza bardzo ważny problem współczesnego świata, trudny z uwagi na to, że bogactwa materialne nęcą człowieka i często czynią go nieczułym na potrzeby innych.

DIE EVANGELISCHE ARMUT IM LICHTE DER DOKUMENTE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

ZUSAMMENFASSUNG

In der heutigen Zeit lassen sich immer grössere Unterschiede in der Verteilung irdischer Güter feststellen. In den Ländern herrscht blühender Wohlstand, in andern dagegen fehlt für viele das tägliche Brot. Daher steigern sich die Angriffe auf die reichen Länder, dass sie den armen und wirtschaftlich rückständigen nicht die nötige Hilfe leisten, oder dass sie, wenn sie es tun, die Hilfsbedürftigen abhängig von sich zu machen suchen. Daraus erwuchs ein riesiges Problem, von dessen Lösung das friedliche Zusammenleben der Völker abhängt. Die Kirche versucht nun ihrerseits zur Lösung dieses Problems beizutragen.

Auf die Lehre Christi sich stützend weist die Kirche auf dem zweiten Vatikanischen Konzil alle Gläubigen auf den Geist evangelischer Armut hin als das Heilmittel gegen die genannten grossen Unterschiede. Die Frage, wie die Konzilsväter den Geist der evangelischen Armut auffassen, versucht der Verfasser in dieser seiner aus drei Kapiteln bestehenden Arbeit zu beantworten.

Im ersten Kapitel werden die biblischen Grundlagen der evangelischen Armut klargelegt. Das Vorbild des Lebens und die Lehre des Meister von Nazareth und seiner schüler zeugen von der Notwendigkeit, den nicht unbedingt notwendigen irdischen Gütern aus Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zu entsagen. Jesus erkennt den Wert irdischer Güter an, er selbst macht Gebrauch von ihnen, erinnert aber stets daran, dass zwar nicht die materiellen Güter übel sind, wohl aber das Hängen menschlicher Herzen an ihnen, weil die Menschen oft hinter ihnen keine höheren Werte sehen.

Im zweiten Kapitel wird dargestellt, wie diese die irdischen Güter betreffenden Lehren der Bibel von den Konzilsvätern aufgefasst werden. Es zeigt, sich dass ihrer Ansicht nach alle Menschen die Pflicht haben, zur Beseitigung des materiellen Elends durch die Entwicklung der Kultur und des technischen Fortschrittes beizutragen. Denen, die sich damit befassen, sollen die Gläubigen materiell behilflich sein. Bei der Erwerbung und Benutzung irdischer Güter sei jedoch stets daran zu denken, dass Gott, und nicht sie, das Endziel des Menschen ist. Diese Einstellung wird uns die Befolgung des Gebots evangelischer Armut und damit die Erreichung des Reiches Gottes erleichtern.

Das dritte Kapitel weist auf gewisse Beispiele evangelischer Armut hin, die sich im Leben der Kirche, vor allem in der Caritas-Aktion und in der Lebensführung des Klerus offenbaren. Alle, die zu Gott gehören, sind verpflichtet, den Notleidenden Linderung zu verschaffen, indem sie zu diesem Zwecke nicht nur daraus schöpfen, was für sie entbehrlich ist, sondern nötigenfalls auch aus dem,

[232] Tamże, s. 141 nn.

was für sie unentbehrlich ist. Zur Uebung einer solchen caritas sollen die Gläubigen sowohl durch die Bischöfe als auch durch die Priester angehalten werden. Diese Anregung sollte aus dem vom Geist evangelischer Armut durchdrungenen, ganzen priesterlichen Leben strahlen. Dem Priester ist es erlaubt irdische Güter zu besitzen und sie zu benutzen, aber nur für die von der Kirche gutgeheissenen Zwecke. Es sind dies: die Sorge um die Ehre Gottes, die Erhaltung einer dem geistlichen Stande angemessenen Lebenshaltung, Zwecke des Apostolats und Uebung der Barmherzigkeit.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. JERZY PODOLECKI

SZAFARZ SAKRAMENTU CHRZTU OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO CZASÓW NAJNOWSZYCH

Treść: Wstęp. Część pierwsza: Szafarz chrztu od Soboru Trydenckiego do Kodeksu Prawa Kanonicznego. I. Szafarz chrztu uroczystego. 1. Nadzorcza rola biskupa w udzielaniu sakramentu chrztu. 2. Proces rezerwowania proboszczowi prawa udzielania chrztu. 3. Diakon jako szafarz nadzwyczajny. II. Szafarz chrztu prywatnego. 1. Duchowni jako szafarze chrztu. 2. Ludzie świeccy jako szafarze chrztu. III. Akatolicy jako szafarze chrztu. Część druga: Szafarz sakramentu chrztu w obowiązującym prawie kanonicznym. I. Szafarz chrztu uroczystego. 1. Kapłan jako szafarz zwyczajny. 2. Diakon jako szafarz nadzwyczajny. II. Szafarz chrztu prywatnego. III. Ministrzy Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych jako szafarze chrztu. — Wniosek *de lege ferenda*. — Zakończenie. *Zusammenfassung*.

WSTĘP

Prezentowany tu artykuł stanowi kontynuację studium o szafarzu sakramentu chrztu, opublikowanego uprzednio na łamach niniejszego rocznika w formie dwóch odrębnych artykułów, omawiających powyższe zagadnienie w okresie starożytności chrześcijańskiej oraz w okresie od wieku VIII do Soboru Trydenckiego [1]. Dokonana tam analiza źródeł obowiązującego wówczas prawa doprowadziła do następujących ustaleń:

W okresie starożytności chrześcijańskiej jedynie biskup jako główny duszpasterz gminy chrześcijańskiej był zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego. Dopiero w wieku VI i VII, a gdzieniegdzie jeszcze później, na skutek zwiększenia się zajęć i obowiązków biskupa, zasadniczo zmieniła się jego rola w stosunku do udzielania sakramentu chrztu. Biskup stopniowo — w zależności od miejscowych warunków — nie przestając *de iure* być zwyczajnym szafarzem sakramentu chrztu, z reguły przestał go udzielać. O ile nawet wtedy udzielał chrztu, to czynił to jedynie w kościele katedralnym i to tylko w Wielką Sobotę i w wigilię Zesłania Ducha Świętego. Pomimo tego, że biskup faktycznie przestał sam udzielać chrztu, to jednak nie zerwał ścisłej łączności z tym sakramentem. Jednym z głównych obowiązków biskupa było dopilnowanie właściwego udzielania chrztu w jego diecezji.

Od początków Kościoła powszechnie była uznawana, otrzymana w czasie święceń, zdolność kapłana do udzielenia chrztu uroczystego. W okresie jednak, gdy biskup jako szafarz zwyczajny sam faktycznie udzielał chrztu, kapłan był szafarzem nadzwyczajnym, gdyż chrzcił na podstawie pozwolenia biskupa udzielonego dla słusznej przyczyny. Z biegiem czasu, na skutek zwiększenia się liczby osób przyjmujących chrzest oraz na skutek trudności związanych z wyjazdem biskupa do miejsc odległych, niektóre znaczniejsze kościoły wiejskie otrzymały prawo posiadania własnej

[1] Por.: J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej. *Studia Warmińskie* 1967 t. IV s. 363—397. Tenże: Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do Soboru Trydenckiego. *Studia Warmińskie* 1968 t. V s. 473—493.

chrzcielnicy. Były to tzw. „kościoły chrzcielne". Kapłan-duszpasterz kościoła chrzcielnego stał się właściwym szafarzem chrztu. Udzielał on chrztu na podstawie swego duszpasterskiego urzędu, nie potrzebując każdorazowo ubiegać się o pozwolenie biskupa. Praktyka ta znalazła wkrótce teoretyczną podbudowę w poglądach teologów oraz w przepisach prawa kanonicznego i miała istotne znaczenie dla kształtowania się instytucji prawnej kapłana jako zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego.

Dyscyplina Kościoła starożytnego — obok biskupa i kapłana — uznała za zdolnego do udzielenia chrztu uroczystego także diakona. Był on szafarzem nadzwyczajnym, gdyż mógł udzielić chrztu jedynie w wypadku konieczności i na podstawie pozwolenia biskupa lub kapłana, udzielonego z ważnej przyczyny. Diakon mógł samodzielnie chrzcić tylko w razie nieobecności biskupa lub kapłana, i o ile zaistniała ostateczna konieczność. W wieku XII i XIII nastąpiło pewne złagodzenie tej konieczności.

Jakkolwiek dyscyplina Kościoła starożytnego przywiązywała wielką wagę do ceremonii chrztu uroczystego, to jednak uznała, że w pewnych okolicznościach jest godziwy a nawet nakazany chrzest prywatny, czyli udzielony z pominięciem przepisanych obrzędów. Chrztu takiego można było udzielić tylko w wypadku istnienia ostatecznej konieczności. Do udzielenia takiego chrztu uprawnieni byli w pierwszym rzędzie duchowni. Od początku Kościoła za zdolnych do udzielenia chrztu prywatnego uznane były także osoby świeckie płci męskiej. Mogli oni udzielić chrztu jedynie podczas nieobecności osób duchownych. W stosunku do udzielenia chrztu prywatnego przez kobiety istniała duża rezerwa, wyrazem której było stanowisko Tertuliana oraz IV synodu kartagińskiego z 389 roku. W następnym okresie uznaje się za dozwolone udzielenie chrztu prywatnego w zwykłym niebezpieczeństwie śmierci. W okresie tym papież Urban II (1088—1099) wyraźnie opowiedział się za ważnością chrztu udzielonego przez kobietę. Ponadto za ważny został też uznany chrzest udzielony swoim dzieciom przez rodziców. Do jego godziwości wymagane było istnienie ostatecznej konieczności oraz musiał zachodzić brak innych osób mogących udzielić chrztu.

Okres starożytności chrześcijańskiej był okresem toczących się ostrych sporów na temat ważności chrztu udzielonego przez szafarzy heretyków lub schizmatyków. Kościół zdecydowanie opowiedział się za ważnością chrztu udzielonego przez tych szafarzy. Teologicznie słuszność tego stanowiska uzasadnił św. Augustyn († 430), co też potwierdzili papieże tego okresu. W następnym okresie wyłoniła się kwestia ważności chrztu udzielonego przez pogan i żydów. Papież Mikołaj I (867—872) stanął na stanowisku, że chrztu udzielonego przez żyda lub poganina — o ile został udzielony w imię Trójcy Przenajświętszej — nie należy powtarzać. Kilkaset lat później Sobór Florencki (1438—1445) usuwając wszelką wątpliwość orzekł, że poganin — w wypadku konieczności — zachowując właściwą formę i intencję, może ważnie i godziwie udzielić chrztu [2].

Obecny artykuł ma na celu przedstawienie norm prawnych określających osobę szafarza sakramentu chrztu w kolejnym okresie ich historycznego rozwoju, a mianowicie: w okresie od Soboru Trydenckiego do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* oraz omówienie aktualnie obowiązującego prawa kanonicznego w tej dziedzinie.

[2] Tamże.

CZĘŚĆ PIERWSZA

SZAFARZ SAKRAMENTU CHRZTU OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Zapoczątkowane przez Sobór Trydencki dzieło odnowy Kościoła było realizowane przy udziale wielu czynników. Niewątpliwie największą rolę odegrały same kanony i dekrety soboru oraz wypływające z nich prawodawcze akty papieży mające na celu reformę i ujednolicenie dyscypliny kościelnej. Do takich aktów między innymi zaliczyć należy wydanie szeregu ksiąg liturgicznych takich jak: *Mszał Rzymski* [3], *Brewiarz Rzymski* [4], *Pontyfikał Rzymski* [5], *Ceremoniał Biskupi* [6], *Rytuał Rzymski* [7], a także wydanie *Katechizmu Rzymskiego* [8], który chociaż był nie tyle zbiorem norm prawnych, ile raczej systematycznym wykładem teologii duszpasterskiej, to jednak odegrał poważną rolę w przeprowadzeniu soborowej odnowy. Ważną rolę w realizowaniu reformy odegrały powołane przez papieży kongregacje rzymskie, których decyzje były nie tylko autentyczną interpretacją obowiązującego prawa, lecz często stanowiły nowe prawo. Wielki wpływ na realizację uchwał Soboru Trydenckiego — szczególnie przez upowszechnienie jego postanowień — miało prawodawstwo synodalne poszczególnych diecezji i prowincji kościelnych. Oprócz wyżej wymienionych czynników głównych, mających charakter urzędowy, znaczną rolę w odnowie dyscypliny odegrał także czynnik pomocniczy o charakterze raczej prywatnym, jakim była praca kanonistów. Dokonywana przez nich sumienna analiza norm prawnych wraz z możnością licznych publikacji przyczyniła się do lepszego poznania i zrozumienia obowiązującego prawa. Badanie zaś jego funkcjonalności w życiu, szerokie dyskusje w wyjaśnianiu miejsc wątpliwych, dostrzeżenie braków i nieścisłości, przygotowywało materiał do nowej, choć ze zrozumiałych względów nigdy idealnej kodyfikacji.

Zarówno czynniki urzędowe, jak i czynnik prywatny, we właściwy dla siebie sposób poruszały interesujące nas zagadnienie szafarza sakramentu chrztu świętego. W omawianym obecnie okresie zagadnienie to pozostawało w polu zainteresowań, zarówno od strony teoretycznych rozważań, jak i w większym jeszcze stopniu od strony praktycznych zastosowań. Wyrazem aktualności problemu jest stwierdzenie *Katechizmu Rzymskiego*, iż wydaje się nie tylko pożyteczne, lecz wręcz konieczne pouczenie przez jakich szafarzy sakrament chrztu ma być sprawowany [9]. Pouczenie to, zdaniem *Katechizmu Rzymskiego*, jest konieczne z dwóch względów.

[3] B. Luykx: Missale. W: Lexikon für Thelogie und Kirche. 2. Aufl. Bd VII. Freiburg 1962 kol. 449.

[4] J. Pascher: Brevier. W: Tamże, Bd II. Freiburg 1958 kol. 679.

[5] B. Kleinheyer: Pontificale. W: Tamże, Bd VIII. Freiburg 1963 kol. 613.

[6] F. Wasner: Caeremoniale Episcoporum. W: Tamże, Bd II. Freiburg 1958 kol. 939.

[7] B. Löwenberg: Rituale. W: Tamże, Bd VIII. Freiburg 1963 kol. 1327.

[8] J. Hofinger: Catechismus Romanus. W: Tamże, Bd II. Freiburg 1958 kol. 977.

[9] Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V et Clementis XIII Pont. Max. Ratisbonae 1887 s. 130: „Iam vero a quibus ministris hoc sacramentum conficiatur, non utiliter modo, sed necessario tradendum videtur".

Pierwszy to wzgląd religijny — aby ci, którym szczególnie ten urząd został powierzony, starali się święcie i sumiennie go sprawować [10]. Drugi to wzgląd ładu i porządku — aby nikt, przekraczając swoje uprawnienia, niewłaściwie nie wchodził lub zuchwale nie wkraczał w cudze prawa [11].

Obowiązujące w poprzednich okresach normy prawne określające osobę szafarza sakramentu chrztu obecnie uległy znacznym zmianom. Zmiany te będziemy śledzić omawiając zagadnienie szafarza chrztu uroczystego, szafarza chrztu prywatnego oraz rozpatrując kwestię akatolików jako szafarzy chrztu.

I. SZAFARZ CHRZTU UROCZYSTEGO

Kościół otaczał wielkim pietyzmem i szacunkiem obrzędy i ceremonie towarzyszące sprawowaniu kultu Bożego. Dlatego też Sobór Trydencki, zwalczając błędne w tej materii poglądy reformatorów, na sesji VII w dniu 3 marca 1547 r. w kanonie 13 potępił każdego, kto twierdziłby, że przyjęte i aprobowane obrzędy Kościoła katolickiego, używane przy uroczystym sprawowaniu sakramentów, mogą być bez winy i dowolnie opuszczane przez szafarzy lub przez któregokolwiek z duszpasterzy zmieniane na nowe [12]. Obrzędy i ceremonie, których należało używać przy udzielaniu sakramentu chrztu, z uwzględnieniem apostolskiej i najstarszej tradycji, zostały zebrane w *Rytuale Rzymskim*, wydanym przez papieża Pawła V [13]. *Rytuał Rzymski*, poza wypadkiem konieczności, zabronił opuszczania przepisanych obrzędów i ceremonii [14]. Obowiązek zachowania przy udzielaniu chrztu zawartych w *Rytuale Rzymskim* ceremonii podkreślił także papież Benedykt XIV, który w encyklice *Inter omnigenas* upomniał duchowieństwo serbskie za opuszczanie ceremonii chrztu dla błahych i mało znaczących powodów [15]. O obowiązku tym wielokrotnie na prze-

[10] Tamże: „...tum ut ii, quibus praecipue hoc munus commissum est, illud sancte et religiose currare studeant...".

[11] Tamże: „...tum ne quis, tamquam fines suos egressus, in alienam possesionem intempestive ingrediatur vel superbe irrupat, quum in omnibus ordinem servandum esse Apostolus admoneat".

[12] Conc. Tridentinum sess. VII. Canones de sacramentis in genere. Can. 13: „Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libitu omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse: anathema sit". Concilium Tridentinum. Diariorium, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. Ed. 2. T. V. Actorum pars altera. Friburgi Br. 1964 s. 995. Por. Pius IV: Bulla „Iniunctum Nobis", 13 XI 1564. W: Canones et Decreta Concilii Tridentini. Edidit A. Richter, F. Schulte. Lipsiae 1853 s. 573.

[13] Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum. Coloniae 1640: Ordo Baptismi Parvulorum, s. 24—35; Ordo Baptismi Adultorum, s. 39—64. Por. Catechismus, jw. s. 146—149.

[14] Rituale Romanum, jw. s. 12: „Cum autem ad hoc sacramentum conferendum alia sint de iure divino absolute necessaria... alia ad illius solemnitatem pertineant, ut ritus ac caeremoniae, quas ex Apostolica, et antiquissima traditione acceptas, et approbatas, nisi neccessitatis causa, omittere non licet".

[15] Benedictus XIV: Ep. encycl. „Inter omnigenas", 2 II 1744, § 19. Codicis Iuris Canonici Fontes. Edidit P. Gasparri — I. Serédi. (= Fontes). T. IV. Romae 1947 n. 339 s. 808.

strzeni wieków przypominała Kongregacja Świętego Oficjum [16], Kongregacja Rozkrzewiania Wiary [17] i Kongregacja Świętych Obrzędów [18].

Chrzest, udzielony z zachowaniem obrzędów i ceremonii przepisanych przez *Rytuał Rzymski*, Kongregacja Świętego Oficjum w instrukcji skierowanej do administratora apostolskiego Perthu nazwała oficjalnie chrztem uroczystym [19].

Mimo, że w obecnym okresie ci sami duchowni uznani byli z racji przyjętych święcej za zdolnych do uroczystego udzielania chrztu, to jednak w porównaniu z okresami minionymi łatwo można dostrzec dalszą ewolucję w zakresie wykonywania posiadanej przez nich władzy. Celem lepszego poznania przyczyny i kierunku tej ewolucji, omówimy oddzielnie zagadnienie biskupa, kapłana i diakona jako szafarzy chrztu uroczystego.

1. NADZORCZA ROLA BISKUPA W UDZIELANIU SAKRAMENTU CHRZTU

Dyscyplina omawianego okresu, idąc za wzorem kilkunastowiecznej tradycji, uznała biskupa z racji posiadanej przez niego pełni władzy kapłańskiej za mającego w stopniu najdoskonalszym władzę udzielania chrztu uroczystego. Wskazują na to między innymi następujące świadectwa. Według *Pontyfikału Rzymskiego* allokucja, którą skierowuje biskup konsekrator do biskupa elekta, wśród płynących z sakry uprawnień i obowiązków urzędu biskupiego wylicza także udzielanie chrztu [20]. *Katechizm Rzymski*, mówiąc o osobach uprawnionych do udzielania chrztu, na pierwszym miejscu wymienia biskupów, którym powierzono, by własnym prawem a nie na podstawie jakiejś nadzwyczajnej władzy spełniali urząd szafarza sakramentu chrztu [21]. Wpływ nauki zawartej w *Pontyfikale Rzymskim*, jak i w *Katechizmie Rzymskim*, można zauważyć w sformułowaniach Franciszka Suareza, który w komentarzu do III części *Summy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu pisał, iż biskup własnym prawem i z mocy swych święceń jest najwłaściwszym szafarzem sakramentu chrztu [22].

---

[16] S.C.S. Officii in c. Sutchuen. 28 XI 1724 ad. 2; Fontes, jw. n. 786 s. 62. In c. Vic. Ap. Sandvic. 11 XII 1850 ad 9; Fontes, jw. n. 913 s. 191: Instr. ad Archiep. Portus Principis 5 IX 1877; Fontes, jw. n. 1053 s. 375.

[17] S.C.P.F. Instr. ad Mission. Loanghi 30 VIII 1775; Fontes, jw. VII n. 4569 s. 103. Litt. ad Vic. Ap. Tuncin. Occident. 28 IV 1846; Fontes, jw. n. 4818 s. 330.

[18] S.R.C. in c. Belunen. 17 I 1914; Fontes, jw. VIII n. 6395 s. 422. In c. Varsilien. 23 I 1914; Fontes, jw. n. 6396 s. 423.

[19] S.C.S. Officii Instr. ad Administr. Ap. Perthen., 15 IX 1869: „Solemnis (Baptismus) vero censetur quando illi quoque adhibentur ritus ac caeremoniae quas Rituale Romanum memorat acceptas et approbatas ab apostolica et antiquissima traditione fuisse et ad eius solemnitatem pertinere". Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, praecepta, praescripta pro apostolicis missionibus ex tabullaris eiusdem C. Congregationis deprompta. T. II. Romae 1907 n. 1347 s. 28.

[20] Pontificale Romanum Clementis VIII Pontificis Maximi iussu restitutum atque editum. Romae 1611 s. 62: „Episcopum oportet iudicare, interpretari, consecrare, ordinare, baptizare et confirmare".

[21] Catechismus, jw. s. 130: „Doceantur igitur fideles, triplicem esse eorum ordinem; ac in primo quidem episcopos et sacerdotes collocandos esse, quibus datum est, ut iure suo, non extraordinaria aliqua potestate, hoc munus exerceantur".

[22] F. Suarez: Opera omnia. T. XX. Parisiis 1860 s. 386 n. 2: „Primum ergo certum est. Episcopum iure suo ex vi suae ordinationis esse aptissimum ministrum huius sacramenti".

W obecnym okresie na skutek podkreślania przez naukę prawa, iż udzielanie chrztu uroczystego jest aktem władzy pasterskiej i jako takie do godziwości wymaga posiadania władzy zwyczajnej lub delegowanej [23], pogłębiło się przekonanie, że biskup — jako ordynariusz — udoskonaloną w czasie konsekracji zdolność do udzielania chrztu uroczystego może swobodnie wykonywać tylko na terenie swojej diecezji. Przekonanie to znalazło swój wyraz w postanowieniach drugiego plenarnego synodu odbytego w Baltimore [24] oraz było często sygnalizowane w opracowaniach kanonistów [25]. Na marginesie warto zaznaczyć, że w obydwóch wypadkach zwrot *ordinarius minister* użyty został w aspekcie uprawnienia jurysdykcyjnego. Tego samego zwrotu, lecz — wydaje się — w aspekcie uprawnienia płynącego ze święceń użył synod prowincji Kolocsa na Węgrzech [26].

Biskup diecezjalny, mając pełne prawo udzielania chrztu uroczystego w swojej diecezji, faktycznie bardzo rzadko z niego korzystał. Echem dawnej dyscypliny był jedynie chrzest dorosłych, który pozostał niejako zarezerwowany biskupowi. Było to podyktowane z jednej strony troską o zapobieżenie świętokradztwom, wynikającym ze zbyt pośpiesznego udzielania chrztu osobom niedostatecznie przygotowanym lub przystępującym do chrztu fikcyjnie, a z drugiej strony o to, by przez uroczyste udzielanie chrztu przez samego biskupa podnieść wymowę faktu wstępowania do Kościoła ludzi dorosłych. Jest rzeczą dość znamienną, że ani *Rytuał Rzymski*, ani synody, mówiąc o chrzcie dorosłych, nie podawały nawet orientacyjnego określenia, jakie osoby należy uważać za ludzi dorosłych. Chodzi tu oczywiście o *terminus a quo*. Otóż zagadnienie to ściśle łączy się ze sprawą używania rozumu, gdyż u człowieka dorosłego warunkiem ważności chrztu jest intencja jego przyjęcia. Określenie więc wieku, w którym człowiek dzięki używaniu rozumu zdolny jest do wzbudzenia intencji przyjęcia chrztu, będzie jednocześnie określeniem momentu, od którego należy uważać go za dorosłego. Zdania prawników były w tej sprawie podzielone. Benedykt XIV wyraził dezaprobatę dla opinii prawników, którzy utrzymywali, że do wzbudzenia intencji przyjęcia chrztu potrzebne jest pełne rozeznanie umysłowe. Według tych prawników zdolność taką może dopiero posiadać dziecko dwunastoletnie [27]. Bliższe określenie momentu, od którego należy uważać człowieka za dorosłe-

[23] Tamże, s. 386 n. 1: „Cum enim administratio sacramenti sit proprium munus pastoris, et requirat iurisdictionem administrantis in eum cui administratur, vel facultatem eius qui iurisdictionem habet, multo maiori ratione hoc requirit in hoc sacramento, quod est ianua omnium sacramentorum". Por. L. Ferraris: Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, thelogica, etc. T. I. Parisiis 1852 col. 962 n. 1.

[24] II Conc. Plen. Baltimorense (1866) Tit. V cap. 2 n. 227: „Ordinarius Baptismi minister est episcopus in sua dioecesi". Collectio Lacensis. Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum auctoribus presbyteria S. I. e domo B. M. V. sine labe conceptae ad Lacum. T. III. Friburgi Br. 1870 s. 459.

[25] L. Ferraris, jw.: „Minister baptismi ordinarius ex officio et solemniter... est episcopus in sua dioecesi". Por. G. Gobatus: Opera moralia. T. I. Dauci 1701 s. 47 n. 130.

[26] Conc. Prov. Clocensis (1863) tit. III cap. 2: „Quamvis sacramenti huius solemniter conferendi ministri ordinarii sint episcopi et presbyteri ...". Collectio Lacensis, jw. V s. 642.

[27] Benedictus XIV: Ep. „Postremo mense" cap. 32: „Verum in primis constituendum est, quaenam plerumque ea aetas sit, in qua Hebreus sponte Baptismum expectans, non infans, sed sui compos censendus est, et quodammodo adultus

go w przybliżeniu zostało ustalone w związku z zagadnieniem wieku godziwego chrztu dzieci w wypadku, gdy rodzice akatolicy sprzeciwiają się temu. Kongregacja Soboru określiła, że dzieciom takim można udzielić chrztu, gdy dojdą do odpowiedniego wieku, za który uważa się ogólnie ukończenie siódmego roku życia [28]. Jeszcze wyraźniej na początku osiemnastego wieku Kongregacja Rozkrzewiania Wiary orzekła, że wbrew woli rodziców można chrzcić tylko dzieci dorosłe. Za takie, ogólnie mówiąc, uważa się te dzieci, które ukończyły siódmy rok życia [29].

Już na wiele lat przed wydaniem *Rytuału Rzymskiego* niektóre z dostępnych synodów poruszały zagadnienie chrztu dorosłych. I tak synod mediolański z roku 1579, sygnalizując wypadki powtórnego przyjmowania chrztu w celu zdobycia niegodziwego zysku, polecił, aby biskup, nim udzieli chrztu, dołożył wszelkich starań, by dowiedzieć się, jakie jest położenie i zajęcie tych, którzy proszą o udzielenie chrztu [30]. Synod zaś prowincjonalny odbyty w Sorrento we Włoszech wprost zabronił udzielania chrztu dorosłym bez pozwolenia biskupa [31]. Z kolei w roku 1586 synod prowincji meksykańskiej nakazał, aby proboszczowie, nim udzielą chrztu dorosłym, powiadomili, o ile to jest możliwe, biskupa lub jego wikariusza o tym, kto to jest i na ile są godni ci, którzy zamierzają przyjąć chrzest [32]

Przytoczone postanowienia synodów regulowały sprawę udzielania chrztu dorosłym tylko na terenie poszczególnych diecezji lub prowincji. Normą zaś obowiązującą w całym Kościele stał się przepis *Rytuału Rzymskiego*, który w sprawie chrztu dorosłych między innymi postanawiał: „O chrzcie dorosłych, tam gdzie jest to możliwe należy powiadomić biskupa, aby o ile zechce, sam mógł go uroczyściej udzielić, w przeciwnym wypadku z zachowaniem przepisanych ceremonii chrztu ma udzielić sam proboszcz" [33]. W nakazie tym trudno dopatrzyć się ścisłego zare-

atque hac quidem in re duos Iuris peritos, licet haud indoctos, cavere necesse est... quibus in casu, de quo agitur, necessaria videtur duodecim annorum aetas". Fontes, jw. II n. 377 s. 76.

[28] S. C. Conc. in c. Vilnen. 16 VII 1639: „...filios Judeorum non esse invitis parentibus baptizandos, donec perveniant ad aetatem legitimam, et tunc, si ipsi filii consentiant. Aeatem vero legitimam regulariter censeri completo septenio". Fontes. jw. V n. 2609 s. 289.

[29] S. C. P. F. 3 III 1703: „Possunt baptizari, etiam invitis parentibus, pueri adulti, qui Baptismum desiderant; adultus autem censetur, qui septenium complevit, regulariter loquendo". Fontes, jw. VII n. 4495 s. 41.

[30] V Conc. Mediolanense (1579) p. I n. 7: „Quod vero licet horribile dictu sit, aliquando tamen evenisse compertum est, aliquem scilicet ad turpem quaestum iterum baptismum suscepisse; id ne umquam porro accidat, episcopus antequam baptizet omne diligens studium adhibeat quo istos homines, vel Iudeos, vel Turcas, Maurosve, qui baptismum sibi conferri petierint, plane dignoscat, de illorum conditione ac statu omni quantum licuerit, a probatis viris accipiat testimonium obsignatum, idemque exigat omnino". I. D. M a n s i: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. XXXIV A. Graz 1961 kol. 362.

[31] Conc. Prov. Surrentinum (1584) n. 14: „Captivi, infideles, adulti... nisi prius instructi et diligenter examinati fuerint, ac de episcopi licentia, non baptizentur". M a n s i, jw. XXXVI B, 291.

[32] Conc. Prov. Mexicanum (1587) lib. II tit. 1: „...parochi antequam adultos, temporibus statutis ... sancto baptismate intingant, qui et quam sint idonei baptismatum suscepturi, episcopo, seu eius vicario, ubi commode fieri poterit, notum faciant". M a n s i, jw. XXXIV B, 1027.

[33] Rituale Romanum, jw. s. 37: „Adultorum Baptismus, ubi commode fieri potest, ad Episcopum deferatur, ut si illi placuerit, ab eo solemnius conferatur, alioquin Parochus ipse baptizet, statuta caeremonia".

zerwowania biskupowi prawa udzielania chrztu osobom dorosłym. Bezpośrednim bowiem przedmiotem nakazu był obowiązek powiadomienia biskupa o przygotowującym się chrzcie dorosłych, a dopiero pośrednio wynikał z niego obowiązek powstrzymania się od udzielenia chrztu dorosłym. Zarówno obowiązek powiadomienia, jak i łączący się z nim obowiązek powstrzymania się od udzielenia chrztu dorosłym, nie był absolutny, lecz znacznie złagodzony klauzulą — *ubi commode fieri potest*. Następnie, celem powiadomienia biskupa o chrzcie dorosłych było nie uzupełnienie braków w uprawnieniu proboszcza, lecz większy splendor płynący z osobistego udzielenia chrztu przez biskupa, do czego zresztą biskup nie był zobowiązany. W wypadku zaś, gdy powiadomienie biskupa było utrudnione, lub gdy biskup nie chciał chrzcić, chrztu udzielał proboszcz na podstawie własnych uprawnień a nie na podstawie delegacji otrzymanej od biskupa.

W okresie po wydaniu *Rytuału* jedne synody, powołując się na jego przepis nakazywały proboszczom, aby przed udzieleniem chrztu dorosłym, powiadomili o tym ordynariusza [34]; inne natomiast chcąc widocznie zaradzić lokalnym potrzebom, ustanawiały znacznie surowsze rygory. I tak synod prowincjonalny odbyty w roku 1725 uznał za konieczne zarezerwowanie biskupowi prawa udzielania chrztu dorosłym w każdej diecezji metropolii Awinionu [35]. W związku z tym wspomniany synod poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci zabronił duszpasterzom udzielania chrztu dorosłym bez uprzedniego zasięgnięcia rady biskupa i bez otrzymania od niego pisemnego upoważnienia [36]. Synod zaś prowincji praskiej nakazał proboszczom przeprowadzenie zręcznego dochodzenia w celu przekonania się o szczerej intencji i rzetelnym przygotowaniu proszących o chrzest. Po dokonaniu dochodzenia proboszczowie mieli przesłać do ordynariusza wiarygodne świadectwo i poprosić go o pozwolenie udzielenia chrztu [37].

Rytuał Rzymski usilnie zachęcał, aby o ile nie zagraża niebezpieczeństwo śmierci, chrzest dorosłych był uroczysty, udzielony w Wielką Sobotę i w wigilię Zesłania Ducha Świętego i to szczególnie w kościołach metropolitalnych i katedralnych [38]. W *Ceremoniale Biskupim* umieszczony został nawet rozdział, którego tytuł brzmiał — *De Sabbato Sancto Episcopo*

---

[34] Constitutiones Syn. Prov. Neapolitanae (1699) tit. I cap. 2 n. 12: „Si quis Infideles ad agnitionem veritatis et Christi Fidem venire cupiunt, Parochi, in quorum Paroecia degunt, antequam baptizentur, rem ad Ordinarium deferant iuxta Rituale Romanum". Collectio Lacensis, jw. I, 160. Por. Conc. Prov. Clocensis (1863). tit. III cap. 2. Collectio Lacensis, jw. V, 643.

[35] Conc. Prov. Avenionensis (1725) tit. XXV cap. 7: „...necesse est, ut talium Baptismatum administrationem, si casus obtingerit, Nobis in dioecesi quisque nostra reservemus". Collectio Lacensis, jw. I, 523.

[36] Tamże: „Ideoque prohibetur omnibus curam animarum habentibus caeterisque Presbyteris, ne quid unquam hac in re audeat attendere, nisi Nobis consultis, et facultate a Nobis scripto accepta. Excipitur tamen aliter agendi necessitas ex gravi et instanti mortis Adultorum periculo". Por. Conc. Prov. Venetum (1859) pars III, cap. 22 § 2. Collectio Lacensis, jw. VI, 331.

[37] Conc. Prov. Pragensis (1860) tit. IV cap. 2: „Quare facta solerti inquisitione de iis, quae requirunt, testimonia fide digna ad ordinarium referant, atque licentiam baptizandi ab eo petant". Collectio Lacensis, jw. V, 490.

[38] Rituale Romanum, jw. s. 19.

celebrante [39]. Zaznaczyć jednak należy, że *Ceremoniał Biskupi* absolutnie nie nakazywał biskupowi poświęcenia chrzcielnicy i udzielania chrztu, lecz uzależniał to od jego woli. Biskup, o ile nie chciał lub nie mógł sam osobiście tego dokonać, powierzał tę funkcję któremuś z odznaczonych godnością członków kapituły [40]. Mimo tej swobody, jaką *Ceremoniał* pozostawił biskupom, liczne synody a szczególnie włoskie, powołując się na przykład bazyliki lateraneńskiej, wzywały biskupów, aby nie zaniedbywali poświęcenia wody chrzcielnej i udzielania chrztu [41].

Pewnym świadectwem wykonywania przez biskupa swoich uprawnień w udzielaniu chrztu dzieciom i dorosłym jest zamieszczony w *Rytuale Rzymskim* opis obrzędu, który należało zachować, gdy chrztu udzielał biskup [42]. Biskup, udzielając chrztu, zobowiązany był zachować wszystko, co zostało ustalone o porządku chrztu dzieci lub dorosłych. Większy splendor chrztu polegał na tym, że biskup udzielał go w asyście licznego duchowieństwa i przy użyciu pontyfikaliów. Samego zaś aktu chrztu dokonywał siedząc w mitrze na *faldistorium*, o ile chrztu udzielał przez polanie, a stojąc, jeśli chrzcił przez zanurzenie [43].

Omawiając zagadnienie biskupa jako szafarza sakramentu chrztu, nie podobna nie podkreślić faktu, iż w porównaniu z okresem minionym obecnie łączność biskupa z tym sakramentem przesunęła się jeszcze bardziej z płaszczyzny faktycznego udzielania na płaszczyznę nadzoru i troski o całokształt dyscypliny związanej z szafowaniem chrztu. Zakres spraw związanych z udzielaniem chrztu, nad którymi miał czuwać biskup, był bardzo szeroki.

Głównie synody prowincjonalne wzywały biskupów do gorącej troski o poprawne udzielanie chrztu w ich diecezjach. Synod prowincjonalny odbyty w Rawennie w 1568 roku nakazał biskupom troszczyć się o to, aby chrzcielnice w ich diecezjach były czyste oraz wyposażone w konieczny sprzęt [44]. Synod arcybiskupstwa wyjętego odbyty w Amalfi polecił biskupom dołożyć wszystkich starań, aby przy udzielaniu sakramentów były zachowane przepisane obrzędy i ceremonie [45]. Wspomniany już synod z Rawenny, uprzedzając wskazania *Rytuału Rzymskiego* [46], powierzył biskupom troskę o nadawanie imion nie pogańskich przystępującym

---

[39] Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII primum nunc denuo Innocenti Papae X auctoritate recognitum. Antverpiae 1713 s. 311—320.

[40] Tamże, s. 317: „Finitis lectionibus, si Episcopus voluerit ipsemet benedicere fontes ... si vero noluerit, aut non potuerit Episcopus id praestare, destinabit aliquem ex Dignioribus Capituli ... quibus peractis, si aderunt Cathecumeni baptizentur more solito a Episcopo, aut Digniore ex Capitulo".

[41] Const. Syn. Prov. Beneventanae (1693) tit. XXXVI cap. 9. Collectio Lacensis, jw. I, 70. Conc. Mediolanense (1576) pars II, n. 2. Mansi, jw. XXXIV A, 219. Conc. Aquense (1585) tit. De baptismi sacramento. Mansi, jw. XXXIV B, 943. Conc. Romanum (1725) tit. XXVI cap. 1. Collectio Lacensis, jw. I, 387.

[42] Rituale Romanum, jw. s. 69.

[43] Tamże.

[44] Conc. Prov. Ravennatense (1568) cap. 2. Mansi, jw. XXXV, 616. Por. Conc. Amalphitanum (1597) cap. 7. Mansi, jw. 1106.

[45] Conc. Amalphitanum (1597) cap. 1: „Studeant episcopi, ut in sacramentis administrandis omnes ritus et consuetudines serventur ... Perinde in exorcismis, et cathechismis baptismalibus ... eiusdem sanctae Romanae ecclesiae caeremoniae observentur". Mansi, jw. 1104.

[46] Rituale Romanum, jw. s. 24.

do chrztu świętego [47]. Szereg synodów poleciło biskupom dołożyć wszelkich starań o usunięcie nadużyć wynikających ze śmiechów, krzyków i tym podobnych niewłaściwości, na które pozwalały sobie osoby towarzyszące udzielaniu chrztu zarówno w kościele jak i poza kościołem [48].

Żywy kontakt biskupa — rządcy diecezji — z sakramentem chrztu przejawiał się między innymi także w tym, że biskup rozstrzygał szereg wątpliwości powstałych w związku z udzielaniem chrztu. Synody prowincjonalne odbyte przeważnie w połowie dziewiętnastego wieku, nawiązując do postanowień *Rytuału Rzymskiego* [49], zabraniały udzielania chrztu nawracającym się heretykom bez zasięgnięcia rady biskupa [50]. W zakazie chodziło o możliwe najtrafniejsze rozstrzygnięcie w konkretnym wypadku ważności chrztu udzielonego w herezji a to głównie w tym celu, by w razie stwierdzenia zachowania istotnych elementów ważności chrztu, nawet warunkowo go nie powtarzać [51]. Jedynie w niebezpieczeństwie śmierci duszpasterze byli zwolnieni od obowiązku zwracania się w podobnych wypadkach do biskupa i mogli, na skutek z reguły istniejących wątpliwości, udzielać chrztu pod warunkiem [52]. Synody nakazywały także, by nawet poza wypadkiem przyjmowania heretyków do społeczności kościelnej, gdzie jest to możliwe przed powtórzeniem chrztu *sub conditione* zasięgnąć rady biskupa, ilekroć zaistniałaby roztropna wątpliwość co do ważności chrztu [53]. Ponadto synod odbyty w Rawennie w roku 1855 polecił, aby o ile to jest możliwe, zasięgnąć rady biskupa przy udzielaniu chrztu warunkowego dzieciom porzuconym, które posiadały przy sobie kartkę, mówiącą o otrzymaniu chrztu, a pochodzącą od niezbyt wiarogodnej osoby [54]. Wątpliwością, o rozwiązanie której należało się zwrócić do biskupa, była sprawa związana z dopuszczeniem lub odrzuceniem osób niegodnych i pozostających w karach kościelnych od sprawowania urzędu rodziców chrzestnych [55]. Sprawa ta została w ten sposób rozstrzygnięta,

[47] Conc. Prov. Ravennatense (1568) cap. 4: „Baptizandis vero, non gentilium, sed sanctorum nomina imponi episcopi curent". M a n s i, jw. 617.

[48] Tamże, cap. 5: „Provideant quoque episcopi opportune, ne dum Baptismi sacramentum administratur; risus, clamores, atque alia id genus in ecclesia vel extra, ea de causa fiant, sed quod adstantes devote et cum silentio, atque orantes intersint; abusus vero quicumque circa huiusmodi sacramentum forsan irrepserint, praesenti decreti auctoritate, quam primum tolli curent". Por. Conc. Prov. Urbinatensis (1569) cap. 7. M a n s i, jw. 659.

[49] Rituale Romanum, jw. s. 39.

[50] Decreta Prov. Remensis (1849) tit. V, cap. 2: „Quando haereticus ad ecclesiam redit non esse baptizandus nisi consulto episcopo". Collectio Lacensis, jw. IV, 114. Por.: Conc. Prov. Burdigalensis (1850) tit. III cap. 1 n. 3. Collectio Lacensis, jw. 568 Conc. Prov. Aquensis (1850) tit. VII cap. 2 n. 4. Collectio Lacensis, jw. 988. Conc. Prov. Viennensis (1858) tit. III cap. 2. Collectio Lacensis, jw. V, 161.

[51] Syn. Prov. Ultrajecensis (1865): „Propter gravia dubia, quae generatim obstant validitati baptismi nostris in regionibus, diligentia pietatis exigit, ut qui ex haeresi ad ecclesiam redeunt ut plurimum sub conditione rebaptizentur. Verum ne temere id fiat, extra casum imminentis mortis periculi, sententia episcopi exquirenda semper erit, qui iudicabit in casibus particularibus an aliquod probabile dubium de validitate subsit". Collectio Lacensis, jw. 814. Por. Syn. Prov. Neogranatensis (1868) tit. V cap. 2. Collectio Lacensis, jw. VI, 502.

[52] Conc. Prov. Pragensis (1860) tit. IV cap. 2. Collectio Lacensis, jw. V, 49.

[53] Conc. Prov. Venetum (1859) pars III cap. 22 § 2. Collectio Lacensis, jw. VI, 330. Conc. Prov. Coloniensis (1860) tit. II cap. 11. Collectio Lacensis, jw. V, 348.

[54] Conc. Prov. Ravennatense (1855) pars II cap. 2. Collectio Lacensis, jw. VI, 153.

[55] Rituale Romanum, jw. s. 18: „Sciant praeterea Parochi ad hoc munus non esse admittendos infideles aut haereticos".

w kolejności czasowej, w postanowieniach synodu prowincji Tours z roku 1849 [56] oraz w rozstrzygnięciu Świętej Penitencjarii z 10 grudnia 1860 roku [57].

Innym przejawem łączności biskupa z sakramentem chrztu był fakt, iż biskup na podstawie rozporządzeń Stolicy Apostolskiej zwalniał w poszczególnych wypadkach od zachowania niektórych przepisów *Rytuału Rzymskiego* dotyczących administrowania sakramentu chrztu. I tak z postanowień wielu synodów odbytych w połowie XIX wieku we Francji dowiadujemy się, że można było nawet poza wypadkiem niebezpieczeństwa, opuścić zawarte w *Rytuale* ceremonie i obrzędy, o ile otrzymało się pozwolenie biskupa [58]. Synody z naciskiem jednak podkreślały, że dla udzielenia takiego pozwolenia musi istnieć poważna przyczyna [59], oraz że ceremonie opuszczone na podstawie dyspensy biskupa mają być uzupełnione [60]. Odstępstwem od reguł zawartych w *Rytuale Rzymskim* było używanie w czasie chrztu dorosłych obrzędu przypisanego dla chrztu dzieci. Stolica Apostolska długo nie chciała się na to zgodzić [61]. Dopiero pod koniec omawianego okresu Papież Leon XIII dokonał w tej materii pewnego wyłomu. Upoważnił on na okres 30 lat biskupów Ameryki Łacińskiej do udzielania pozwolenia, o ile zaistnieją poważne racje, na używanie obrzędu chrztu dzieci przy chrzcie dorosłych [62]. Z biegiem czasu biskupi zaczęli dyspensować od przepisu *Rytuału Rzymskiego* określającego miejsce udzielania chrztu [63]. W sprawie tej wypowiedziała się Kongregacja Obrzędów, która upoważniła biskupa do oceny wystarczającej przyczyny na udzielenie chrztu w zakrystii kościoła katedralnego [64] oraz

---

[56] Conc. Prov. Turonense (1849) decr. 17 n. 2: „Maxima tamen in his omnibus utatur prudentia; et si habita ratione conditionis vel status personarum, dubium aliquod aut gravis difficultas oriatur, consuletur Episcopus". Collectio Lacensis, jw. IV, 275.

[57] S. Poenitentiaria 10 XII 1869 ad 19: „Item quando se gerere debeant Episcopi et Parochi, si quis ex supradictis censura innodatis se sisteret, ut in sacramento ... Baptismatis Patrinum gerat? R. Parochus Ordinarium consultat, qui habita rerum et circumstantiarum ratione omnibusque perpensis, que a probatis auctoribus ... traduntur, ea declaret, quae magis expedire in Domino iudicaverit". Fontes, jw. VIII n. 6426 s. 456.

[58] Conc. Prov. Aquensis (1850) tit. VII cap. 2 n. 7: „A ritibus et caeremoniis baptisma non disiungatur absque licentia Episcopi, licentia autem accepta baptisma in Ecclesia conferetur, nisi aliter concessum fuerit". Collectio Lacensis, jw. IV, 989.

[59] Conc. Prov. Senonesis (1850) tit. III, cap. 2. Collectio Lacensis, jw. 889. Conc. Prov. Biturmiensis (1850) tit. V, decr. De baptismo. Collectio Lacensis, jw. 1114. Conc. Prov. Albiensis (1850) decr. De baptismo. Collectio Lacensis, jw. 432.

[60] Conc. Prov. Rothomagi (1850) decr. XIII, n. 4: „Si autem infans tinctus fuerit vi dispensationis ab Episcopo concessae, caeremoniae ultra tres menses non differentur". Collectio Lacensis, jw. 527.

[61] S. C. P. F., 6 I 1797. Fontes, jw. VII n. 4656 s. 203.

[62] Leo XIII: Litt. encycl. „Trans oceanum" 18 IV 1897 n. IV: „Insuper ut iisdem rerum adiunctis Ordinarii nomine Sanctae Sedis concedere valeant Parochis et Missionariis usum ordinis Baptismi parvulorum (in Baptismo adultorum), onerata in usu huiusmodi facultatis eorumdem Ordinariorum conscientia super existentia gravis necessitatis". Fontes, jw. III n. 633 s. 514.

[63] Rituale Romanum, jw. s. 19: "... proprius baptismi administrandi locus est Ecclesia in qua fons baptismalis, vel certe Baptisterium prope Ecclesiam".

[64] C. S. R. in c. S. Jacobi de Cile 14 III 1861: „Dub. IX. An ubi viget consuetudo, liceat Baptismi sacramentum solemniter administrare in Sacristia Cathedrali? Resp. ad IX. Negative, nisi adsit rationabilis causa ab Archiepiscopo approbanda". Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem collecta eius-

do udzielenia pozwolenia na administrowanie chrztu przy ołtarzu pięknie ozdobionym dla podkreślenia większej okazałości tego sakramentu [65]. Ponadto *Rytuał Rzymski* przytaczając umieszczone w *Klementynach* postanowienie soboru w Viennes z 1311 roku zabronił [66], poza wypadkiem konieczności, oraz gdy nie chodziło o chrzest królewskich i książęcych dzieci, udzielania chrztu w domach prywatnych [67]. Jakkolwiek liczne synody przytaczały powyższy zakaz udzielania chrztu w domach prywatnych, to jednak dopuszczały możliwość otrzymania na to pozwolenia biskupa [68]. O istnieniu wątpliwości, czy biskup, niezależnie od istnienia konieczności, i gdy nie idzie o chrzest dzieci królów lub książąt, może pozwolić na chrzest w domu prywatnym, świadczy fakt, że w 1912 roku wpłynęło w tej sprawie zapytanie do Kongregacji Sakramentów. Kongregacja odpowiedziała, że ordynariusz może pozwolić na chrzest w domu, o ile zaistniała słuszna i rozumna przyczyna [69]. Ponadto należy wspomnieć, że prawodawstwo partykularne, szeregu prowincji kościelnych, z jednej strony rozszerzało zakaz *Rytuału Rzymskiego* [70] o niedopuszczaniu do urzędu rodziców chrzestnych osób zakonnych także na duchowieństwo diecezjalne, z drugiej zaś strony zakaz ten łagodziło, dopuszczając możliwość uzyskania od biskupa pozwolenia na pełnienie tego urzędu przez osoby zakonne i należące do duchowieństwa diecezjalnego [71].

Podsumowując nasze rozważania należy stwierdzić, że w okresie obecnym, poza wypadkiem chrztu dorosłych, łączność biskupa z sakramentem chrztu przesunęła się niemal całkowicie z płaszczyzny faktycznego udzielania na płaszczyznę nadzoru. Nadzór ten przejawiał się w trosce biskupa o poprawne udzielanie chrztu w jego diecezji, w rozstrzyganiu różnych wątpliwości związanych z administrowaniem tego sakramentu oraz w dyspensowaniu w poszczególnych wypadkach od niektórych postanowień *Rytuału Rzymskiego*.

---

que auctoritate promulgata sub auspiciis Leonis papae XIII. T. II. Romae 1893—1901. n. 3104.

[65] C. S. R. in c. Iacen. 1 IX 1888: „Ad I. Reliquitur prudenti arbitrio Episcopi permittere in casu administrationem Baptismi extra locum fontis et apud Altare ubi supra". Tamże, III n. 3695.

[66] C. unicus 3, 15 in Clem.: „Praesenti prohibemus edicto, ne quis de cetero in aulis vel cameris aut aliis privatis domibus, sed dumtaxat in ecclesiis, in quibus sunt ad hoc fontes specialiter deputati, aliquos (nisi regum vel principum, quibus valeat in hoc casu deferi, liberi existerint aut talis necessitas emerserit, propter quam nequeat ad ecclesiam absque periculo propter hoc accessus haberi) audeat baptizare".

[67] Rituale Romanum, jw. s. 19.

[68] Statuta synodi dioecesis Chelmensis (1624): „Praecaveant diligenter ... neve etiam sine aliqua legitima causa extra ecclesiam in privatis domibus, nostra vel officii nostri licentia non obtenta administretur". J. Sawicki: Concilia Poloniae. T. IX. Synody diecezji Chełmskiej obrządku łacińskiego z XVIII wieku i ich statuty. Wrocław 1957 s. 154. Por. Synodus Simonis Episcopi Warmiensis (1610), De baptismo n. 75. Constitutiones Synodales Warmienses. Ed. F. Hipler. Brunsbergae 1899 col. 96. — Conc. Prov. Coloniensis (1863) tit. II cap. 11. Coll. Lac., jw. V, 348.

[69] S. C. de Sacramentis in c. Romana et aliarum 23 XII 1912; Fontes, jw. V, n. 2701 s. 89.

[70] Rituale Romanum, jw.: „Praeterea ad hoc etiam admitti non debent Monachi vel Sanctimoniales neque aliiscuiusvis ordinis regulares a saeculo segregati".

[71] Conc. Tarraconense (1727) const. I n. 11; Coll. Lac., jw. VI, 824. Por.: Conc. Prov. Lugdunensis (1850) decr. XXI n. 6; Coll. Lac. jw. IV, 480.

2. PROCES REZERWOWANIA PROBOSZCZOWI PRAWA UDZIELANIA CHRZTU

Zanim przystąpimy do omówienia dalszego, zapoczątkowanego już w poprzednim okresie, rozwoju procesu rezerwowania proboszczowi prawa udzielania chrztu, poświęcimy nieco miejsca na omówienie władzy kapłana jako takiego odnośnie udzielania chrztu. W obecnym okresie dzięki wydaniu urzędowych ksiąg liturgicznych, dzięki prawodawstwu partykularnemu oraz dzięki wnikliwej pracy kanonistów, znacznie pogłębiło się przekonanie, że każdy kapłan z racji otrzymanych święceń ma władzę uroczystego udzielania chrztu. Dzięki temu, bardziej też dokładnie określono naturę tej władzy.

Wydany przez papieża Klemensa VIII *Pontyfikał Rzymski* między innymi określił także obrzędy i ceremonie, które należało zachować przy udzielaniu święceń kapłańskich. Obrzęd święceń, który w porządku władzy święceń spełnia podobną rolę co prowizja kanoniczna w porządku władzy jurysdykcji, w następujący sposób określa zakres uprawnień i obowiązków, w jakie wyposaża ordynanda prezbiter: „Kapłan ma bowiem składać ofiarę, błogosławić, przewodniczyć, głosić słowo Boże i chrzcić" [72]. W ten sposób *Pontyfikał Rzymski* wskazał wyraźnie na święcenia jako źródło, z którego wypływa zdolność kapłana do udzielania chrztu.

Prawdę zawartą w *Pontyfikale* rozpowszechnił wśród duchownych i wiernych wydany z polecenia Soboru Trydenckiego *Katechizm Rzymski*, który nie tylko umieścił kapłanów wraz z biskupami na pierwszym miejscu wśród osób, którym w szczególny sposób została powierzona władza udzielania chrztu, ale także starał się bliżej określić naturę tej władzy. *Katechizm Rzymski* dokonał tego za pomocą dwu sformułowań. Najpierw pozytywnie określił, że kapłani wykonują urząd szafarzy chrztu na podstawie własnego prawa *(iure suo)*. To pozytywne określenie zostało podkreślone negatywnym stwierdzeniem, iż kapłani nie czynią tego na podstawie jakiejś nadzwyczajnej władzy, *non extraordinaria aliqua potestate* [73]. Jest rzeczą zastanawiającą, iż *Katechizm Rzymski* mimo tak jasnego stanowiska nie użył wyraźnie terminologii, której treść niewątpliwie zawierał, że kapłan jest zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego. Być może nie była ona jeszcze dostatecznie wypracowana.

Po raz pierwszy wśród dostępnych źródeł prawa z wyraźnym określeniem, że kapłan jest zwyczajnym szafarzem chrztu, spotykamy się w postanowieniach prawodawstwa partykularnego Francji. W uchwałach synodu prowincji Becançon z 1571 roku czytamy: „Poza wypadkiem konieczności szczególnym, właściwym i zwyczajnym szafarzem chrztu jest kapłan" [74]. Tego samego sformułowania użył niemal trzysta lat później

---

[72] Pontificale Romanum Clementis VIII Pontificis Maximi iussu restitutum atque editum. Romae 1611 s. 39: „... sacerdotem enim oportet oferre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare".

[73] Catechismus, jw. s. 130: „Doceantur igitur fideles triplicem esse eorum ordinem; ac in primo quidem episcopos et sacerdotes collocandos esse, quibus datum est, ut iure suo, non extraordinaria aliqua potestate, hoc munus exerceant".

[74] Conc. Prov. Bisuntinum (1571) tit. De baptismo n. 6: „Minister baptismi proprius, specialis et ordinarius est sacerdos, extra casum necessitatis ...". Mansi, jw. XXXIV B, 49.

synod prowincji Kolocsa na Węgrzech [75]. Inne synody stwierdzały tylko ogólnie, że chrzest ma być udzielany przez kapłana [76].

Głębsze wyjaśnienie natury władzy kapłana w udzielaniu chrztu oraz wypracowanie fachowej terminologii przyniosła dopiero nauka prawa omawianego okresu. Zarówno kanoniści jak i teologowie powszechnie przyjmują, że święcenie kapłańskie jest tym, co uzdalnia kapłana do uroczystego udzielania chrztu. Prawdę tę autorowie wyrażali za pomocą następujących zwrotów: kapłan przez święcenia stał się zdolnym szafarzem chrztu [77]; kapłan jest zdatnym, by powierzono mu urząd uroczystego udzielania chrztu [78], kapałni z racji własnego stopnia święceń posiadają trwałą władzę udzielania chrztu [79]. Najbardziej wyraźnego określenia użył F. Suarez, gdy pisał, że pewnym jest, iż kapłan mocą swej konsekracji może być zwyczajnym szafarzem chrztu [80]. Zarówno F. Suarez jak i pozostali autorzy w uzasadnieniu swoich twierdzeń nie byli oryginalni, lecz idąc za *Katechizmem Rzymskim* [81] nawiązywali do argumentacji św. Tomasza [82], którą jedynie nieco rozbudowali. Przykładowo przytoczymy tutaj tok wywodów F. Suareza. Ponieważ kapłan, twierdził on, posiada władzę w stosunku do rzeczywistego Ciała Chrystusa, przeto konsekwentnie posiada też w stosunku do mistycznego Ciała Chrystusa przynajmniej tę władzę, która konieczna jest do sprawowania codziennych sakramentów służących do wzrostu ludu chrześcijańskiego. Rzeczywiście — kontynuuje dalej Suarez — kapłan jest zwyczajnym szafarzem sakramentu Eucharystii, który ustanowiony został dla wzrostu życia duchowego. Posiada także władzę konieczną do sprawowania sakramentu pokuty ustanowionego do naprawy życia duchowego. Przeto tym bardziej, wnioskuje Suarez, kapłan posiada taką samą władzę sprawowania sakramentu chrztu, który udziela życia duchowego [83].

---

[75] Conc. Prov. Colocensis (1863) tit. II, cap. 2: „Quamvis sacramenti huius solemniter conferendi ministri ordinarii sint episcopi et presbyteri ...". Coll. Lac., jw. V, 642.

[76] Conc. Prov. Florentinum (1573) rub. XXIX cap. 1: „Baptismus nonnisi in ecclesia, ac a sacerdote solemni ritu ministretur". M a n s i, jw. XXXV, 757. Por. Conc. Tranense (1587); M a n s i, jw. XXXVI B, 872. Conc. Prov. Ausitanae (1851) tit. III § 1 De baptismo; M a n s i, jw. XLIV, 616.

[77] F. S c h m a l z b g r ü b e r: Ius ecclesiasticum universum. T. VII. Romae 1844 s. 532 n. 41: „... quilibet sacerdos in ordinatione factus sit idoneus minister baptismi". Por. Z. van E s p e n: Ius ecclesiasticum universum. T. II. Neapoli 1766 s. 28.

[78] E. G o n z a l e z T a l e z: Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium. T. V. Venetiis 1766 s. 253 n. 11: „Sacerdos est capax, ut officium solemniter baptizandi illi commitatur".

[79] V. P e t r a: Commentaria ad Constitutiones Apostolicas. T. IV. Romae 1711 s. 287 n. 23: „... sacerdotes ... qui ratione proprii gradus habitualem baptizandi potestatem habent".

[80] F. S u a r e z, jw. t. XX s. 386: „Secundo est certum, sacerdotem ex vi suae consecrationis esse posse ordinarium ministrum huius (baptismi) sacramenti".

[81] Catechismus, jw.

[82] S. T h o m a s d e A q u i n o: Summa Theologiae III q. 64 a. 2: „Sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum Corporis Christi conficiant ... illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis ... Per beptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis ... unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini. Et ideo, sicut ad sacerdotem pertinent consecrare Eucharistiam, ita ad proprium officium sacerdotis pertinent baptizare".

[83] F. S u a r e z, jw.: „Quia sacerdos habet potestatem in Corpus Christi verum, ergo consequenter recipit potestatem in Corpus Christi mysticum, saltem quae necessaria est ex vi consecrationis, quae alias dicit solet potestas ordinis, et respectu

Syntezy nauki autorów przedkodeksowych na temat kapłana jako zwyczajnego szafarza sakramentu chrztu dokonał A. Lehmkuhl. Autor ten w swym dziele *Theologia moralis* następująco sformułował interesujące nas zagadnienie: „Każdy kapłan na mocy swoich święceń jest zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego w tym sensie, że od uprawnionego duszpasterza może zawsze otrzymać pozwolenie na udzielenie chrztu" [84]. Już ten krótki przegląd nauki kanonistów i teologów pozwala zauważyć, że święcenia dają kapłanowi tylko możność, czyli czynią go jedynie zdolnym do tego, by mógł być szafarzem chrztu. Biorąc to pod uwagę autorzy w rozwijaniu swej myśli z naciskiem podkreślali, że ponieważ administrowanie sakramentów, a wśród nich sakramentu chrztu, jest aktem władzy pasterskiej [85], dlatego kapłan, aby mógł godziwie wykonywać otrzymaną w święceniach władzę, musi posiadać władzę zwyczajną lub delegowaną nad społecznością, do której przez chrzest przyjmuje nowych członków [86].

Po omówieniu wstępnej kwestii kapłana jako szafarza chrztu uroczystego przystępujemy obecnie do bardziej szczegółowego omówienia zagadnienia kapłana — proboszcza jako szafarza tegoż sakramentu. Pierwsza norma prawa powszechnego regulująca sprawę uprawnienia do udzielania chrztu została wyrażona w *Rytuale Rzymskim* z 1614 roku. Prawodawca kościelny w osobie papieża Pawła V postanowił w nim, że szafarzem uprawnionym do udzielania chrztu jest proboszcz lub inny kapłan delegowany przez proboszcza lub ordynariusza miejsca [87]. Jak widzimy, norma *Rytuału Rzymskiego* przyznająca proboszczowi prawo udzielania chrztu była bezwarunkowa i nie miała żadnych zastrzeżeń. W praktyce jednak wykonywanie przez proboszcza prawa podmiotowego

illorum sacramentorum, quae communia sunt populo Christiani, et ad remissionem peccatorum et communem eius profectum ordinantur ... Nam sacerdos est ordinarium minister sacramenti Eucharistiae, quod ad incrementum spiritualis vitae institutum est. Habet etiam potestatem ordinis ad sacramentum poenitentiae necessariam, quod est ad reparandam spiritualem vitam. Ergo multo magis habebit illam ad baptismum administrandum per quod datur spiritualis vita". Por.: P. Laymann: Theologia moralis. T. II. Monachii 1625 s. 58. M. Bonacina: Opera omnia. T. I. Venetiis 1639 s. 45 n. 2. A. Barbosa: De officio et potestate parochi. Venetiis 1641 s. 254. A. Optavius: Tractatus de sacramentis. Cracoviae 1642 s. 131. G. Hurtadus: Tractatus de sacramentis et censuris. T. I. Antverpiae 1633 s. 60. F. Schmalzgrüber, jw. t. VII s. 532. E. Hugon: Tractatus dogmatici. Editio 5. T. III. Parisiis 1927 s. 209. J. Sasse: Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae. Friburgi Br. 1897 s. 245.

[84] A. Lehmkuhl: Theologia moralis. T. II. Friburgi Br. 1898 s. 50 n. 65: „Quilibet sacerdos est vi ordinationis suae minister ordinarius baptismi eo sensu, ut a competente pastore animarum semper licentiam baptizandi, idque solemniter accipere possit".

[85] F. Suarez, jw. „Cum administratio sacramenti sit proprium munus pastoris, et requirat iurisdictionem administrantis in eum cui administratur, vel facultatem eius qui iurisdictionem habet, multo maiori ratione hoc requiritur in hoc sacramento, quod est ianua omnium sacramentorum". Por. A. Barbosa, jw. s. 254. P. Laymann, jw. s. 58.

[86] F. Schmalzgrüber, jw.: „... nam est quilibet sacerdos in ordinatione factus sit idoneus minister baptismi, ad licitum tamen huius potestatis usum indiget, ut sibi iurisdictio, et regimen ecclesiae concedatur". Por. C. La Croix: Theologia moralis. T. II. Coloniae 1725 s. 43 n. 274.

[87] Rituale Romanum, jw. s. 15 (De ministro baptismi): „Legitimus quidem baptismi minister est parochus, vel alius sacerdos a parocho vel ab ordinario loci delegatus".

wypływającego z postanowień zawartych w *Rytuale* nie było absolutne, lecz uzależnione od faktu prawnego jakim było posiadanie własnej chrzcielnicy. Podstawę do takiego stwierdzenia znajdujemy najpierw w postanowieniach Soboru Trydenckiego, który zachował istniejący już przedtem podział na kościoły parafialne i chrzcielne [88]. W materii tej nie wprowadziło żadnych istotnych zmian także postanowienie soboru, które upoważniało biskupów do tworzenia, nawet wbrew woli dotychczasowych rektorów, nowych parafii w tych kościołach, w których na skutek dużej odległości lub innej przeszkody wierni nie mogą bez wielkiej trudności korzystać z sakramentów i uczestniczyć w nabożeństwach [89]. Powstające bowiem na skutek podziału lub rozdzielenia kościoły filialne, będąc prawdziwymi i oddzielonymi od kościoła macierzystego parafiami, nie miały prawa posiadania własnej chrzcielnicy, gdyż było to z reguły zarezerwowane kościołowi macierzystemu [90]. Utrzymanie rozróżnienia na kościoły parafialne i chrzcielne wskazuje niedwuznacznie, iż sobór stanął na stanowisku, że posiadanie chrzcielnicy nie należy do istoty parafii. Nie było to stanowisko czysto teoretyczne, lecz posiadało dla omawianego zagadnienia doniosłe znaczenie praktyczne. Pierwszą konsekwencją takiego stanowiska było to, że do przekształcenie zwykłego kościoła parafialnego w chrzcielny konieczna była interwencja wyższego przełożonego kościelnego — przynajmniej ordynariusza miejsca [91]. Drugim zaś skutkiem był stojący niejako w sprzeczności z postanowieniem *Rytuału* fakt, że proboszcz-rektor kościoła parafialnego nie będącego jednocześnie kościołem chrzcielnym nie miał prawa udzielania chrztu. Obok postanowień Soboru Trydenckiego nawet niektóre rozporządzenia *Rytuału Rzymskiego* świadczą o tym, że tak jasno sformułowane w nim zasady *De ministro baptismi* nie mogły być w pełni realizowane. Widać to np. w nakazie prowadzenia ksiąg duszpasterskich, w którym czytamy, że księga bierzmowanych, zawartych małżeństw i księga stanu liczebnego wiernych ma być prowadzona przez każdego proboszcza; księga zaś ochrzczonych ma być prowadzona w tych kościołach, w których udziela się chrztu [92]. Gdyby każdy proboszcz mógł udzielać chrztu, *Rytuał* nakazałby niewątpliwie, aby każdy proboszcz prowadził księgę ochrzczonych.

[88] Conc. Tridentinum 16 VI 1562 ses. 21 cap. 4 de ref.: „Episcopi, etiam tamquam Apostolicae Sedis delegati, in omnibus ecclesiis parochialibus vel baptismalibus ... cogant rectores ... sibi tot sacerdotes ... adiungere, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum". Canones et Decreta Conc. Trid., jw. s. 116 n.

[89] Tamże: „Episcopi ... in iis vero (ecclesiis parochialibus vel baptismalibus), in quibus ob locorum distandiam sive difficultatem parochiani sine magno incommodo ad percipienda sacramenta et divina officia audienda accedere non possunt, novas parochias invitis rectoribus ... constituere possunt".

[90] F. W e r n z: Ius decretalium. Editio 2. T. II. Romae 1906 s. 821. J. C h e l o d i: De personis. Vincentiae 1924 s. 349 n.

[91] O stosowaniu w praktyce tej zasady świadczy stanowisko kardynała Werony, Augustyna († 1606), który postanowił, że o ile proboszcz samowolnie bez otrzymania specjalnego pozwolenia wybudowałby chrzcielnicę, ma ona być zburzona, a duszpasterz ukarany. Por. E. M a r t è n e: De antiquis Ecclesiae ritibus. T. I. Venetiis 1783 s. 15 n. 15.

[92] Rituale Romanum, jw. s. 287 (Formulae scribendae in libris habendis apud parochos): „Liber baptizatorum habeatur in ecclesiis in quibus confertur baptisma. Liber confirmorum. Liber matrimoniorum. Liber status animarum. Hi tres habeantur a quolibet parocho".

Podział na kościoły parafialne i chrzcielne, podtrzymywany przez Sobór Trydencki i potwierdzony pośrednio przez *Rytuał Rzymski*, miał zastosowanie z wszystkimi konsekwencjami w praktyce Kurii Rzymskiej właściwie aż do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* [93]. Kongregacja Soboru roztaczała troskliwą opiekę nad starodawnymi kościołami chrzcielnymi, szczególnie gdy były to kościoły katedralne. W kwestiach spornych na temat prawa posiadania chrzcielnicy przez kościoły parafialne — zwłaszcza niezbyt odległe od kościoła chrzcielnego będącego najczęściej kościołem macierzystym — Kongregacja Soboru z reguły wypowiadała się za wyłącznym prawem kościoła macierzystego do posiadania chrzcielnicy [94]. Nawet wtedy, gdy istniały pewne trudności (np. odległość dwu kilometrów przy ciężkich drogach z powodu obfitych śniegów) w dotarciu do kościoła macierzystego, Kongregacja Soboru nie uznawała za rzecz stosowną erekcji chrzcielnicy w parafialnym kościele filialnym [95]. Kongregacja Soboru stała nawet na stanowisku, że biskup nie może pozwolić na erekcję chrzcielnicy w kościele parafialnym, o ile będzie to ze szkodą dla kościoła macierzystego [96].

Pomimo, że Sobór Trydencki i praktyka Kurii Rzymskiej uznawała rozróżnienie na kościoły parafialne i chrzcielne, w dyscyplinie omawianego okresu i to niemal od początku — obok tendencji stojącej na straży tradycji przyznającej kościołom macierzystym wyłączne prawo do posiadania chrzcielnicy, istniała dążność do przekształcenia każdego kościoła parafialnego w kościół chrzcielny. Obecnie przyjrzyjmy się nieco bliżej procesowi urzeczywistniania tej właśnie tendencji, gdyż ze zrozumiałych względów miał on kapitalne znaczenie dla procesu zdobywania przez każdego proboszcza rzeczywistego prawa udzielania chrztu. Głównym motorem procesu zdobywania przez każdą parafię prawa posiadania własnej chrzcielnicy była troska Kościoła o to, by wszyscy wierni mieli możliwie łatwy dostęp do środków zbawienia, wśród których sakrament chrztu zajmuje najbardziej poczesne miejsce. Wyżej wspomniany proces, który znalazł pełne ukoronowanie dopiero w postanowieniach *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, rozwijał się dzięki przychylnemu stanowisku Kurii Rzymskiej i poszczególnych rządców diecezji.

Jakkolwiek Kongregacja Soboru otaczała ochroną starodawne kościoły chrzcielne, to jednak ilekroć zaistniały słuszne przyczyny opowiadała się zawsze za erekcją chrzcielnicy w kościele parafialnym. Dowodem ta-

[93] S. C. Conc. in c. Ferentina 18 III 1797; Thesaurus Resolutionum S. C. Conc. Ed. W. Mülbauer. (= W. Mülbauer). T. I—IV. Monachii 1872—1883 t. II s. 45. In c. Viterbien. 23 III 1878; *ASS* 1878 t. XI s. 240. In c. Spoletana 28 I 1832; W. Mülbauer, jw. s. 41. In c. Triventina 24 I 1884; *ASS* 1884 t. XVII s. 545.

[94] S. C. Conc. in. c. Vercellen. 18 XI 1747: „II. An locus sit erectionis fontis baptismalis in singulis ecclesiis parochialibus dictae civitatis Vercell. in. casu. Resp. Ad II. Negative". Thesaurus Resolutionum S. C. Conc. ab anno 1718. Romae 1745 nn. (= Thesaurus) t. XIII s. 55. Por. S. C. Conc. in c. Lycien. 19 IV 1606; W. Mülbauer, jw. s. 44. In c. Fabrianen. 21 VI 1732; Fontes, jw. V n. 3392 s. 830. In c. Cassanen. 9 II 1772; W. Mülbauer, jw.

[95] S. C. Conc. in c. Cassanen. 9 VI 1672; *ASS* 1878 t. XI s. 237. In c. Camerinen. 10 II 1748; W. Mülbauer, jw.

[96] S. C. Conc. in c. Urbevetana 22 IX 1742: „An sit locus novae constructioni fontis baptismalis in ecclesia parochiali et collegiata SS. Gregori et Christianae edita ab episcopo Urbevetano diebus 19 Aprili 1735 et 12 Aprili 1739 in casu? Resp. Negative". Thesaurus, jw. t. X s. 128. Por. S. C. Conc. in c. Camerinen. 10 II 1748, in c. Ferentina 18 V 1797; W. Mülbauer, jw. s. 110.

kiego stanowiska Kongregacji Soboru są liczne rozstrzygnięcia na rzecz erekcji chrzcielnicy w kościele parafialnym [97]. Te szczegółowe rozstrzygnięcia były właściwie zastosowaniem w praktyce zasady ogólnej, wyrażonej w decyzji Kongregacji Soboru z dnia 15 lipca 1624 roku [98] oraz w rozstrzygnięciu Roty z dnia 12 stycznia 1757 roku [99]. Zarówno Kongregacja Soboru jak i Rota stanęły na stanowisku, że każda parafia powinna mieć własną chrzcielnicę. Jak wspomniano, warunkiem pozwolenia na erekcję chrzcielnicy w kościele parafialnym było istnienie słusznych przyczyn. Jako przyczyny słuszne (*causae iustae*) do udzielania pozwolenia na budowę chrzcielnicy Kongregacja Soboru uznawała następujące stany faktyczne: wielka liczba parafian, rozległość okolicy, niedogodność dróg, przeszkody spowodowane powodzią, lub obfitym śniegiem oraz inne tego rodzaju. Przyczyny te zdaniem Kongregacji Soboru sprowadzają się do jednej: poważna trudność czyli wielka niedogodność stojąca parafianom na przeszkodzie w dotarciu do kościoła chrzcielnego [100]. Gdy zaistniała taka przyczyna, musiało ustąpić potwierdzone nawet zwyczajem niepamiętnym, wyłączne prawo kościoła macierzystego do posiadania chrzcielnicy [101]. Jak coraz ściślej posiadanie własnej chrzcielnicy spajało się niejako z pojęciem parafii, świadczy także fakt, że Kongregacja Obrzędów rozstrzygnęła, iż nie należy erygować chrzcielnicy w kościele katedralnym, przy którym nie ma parafii i proboszcza z własnym terytorium [102].

Praktyka Kurii Rzymskiej nie pozostała bez wpływu na partykularne prawodawstwo diecezjalne. Biskupi, gdy tylko zaistniały słuszne przyczyny, o istnieniu których mogli się przekonać bądź to z próśb proboszcza i wiernych, bądź to na podstawie osobistych oględzin w czasie wizytacji pasterskich, pozwalali, a nawet nakazywali erekcję chrzcielnicy w kościele parafialnym. Przyczynami kanonicznymi skłaniającymi bisku-

[97] S. C. Conc. in c. Triventina 24 I 1884: „An sit locus erectionis fontis baptismalis in casu? Sacra C. C. re cognita sub die 24 Ianuarii 1884 censuit respondere: Affirmative". *ASS* 1884 t. XVII s. 543. Por. S. C. Conc. in c. Masilien. 7 I 1640; W. Mülbauer, jw. s. 41. In c. Viterbien. 19 V 1877; *ASS* 1878 t. XI s. 232. In c. Pisauren. 29 VII 1891; *ASS* 1891 t. XXIV s. 363 n.

[98] S. C. Conc. in c. Urbinaten. 15 V 1624: „Censuit in ecclesiis parochialibus debere esse fontem baptismalem". Fontes, jw. t. IV s. 929.

[99] S. Rota in c. Romana 12 I 1752: „Quin immo huiusmodi ecclesiae disciplina summam habuit aequitatem et congruentiam, quia convenientissimum est omnes ecclesias parochiales suum habere fontem baptismalem, cum ita fiat, ut suus cuique pastor sacramenta administret". *ASS* 1891 t. XXIV s. 359.

[100] S. C. Conc. in c. Triventina 24 I 1884: „Porro in more S. C. C. positum est, ut semper absque ullo dubio novi fontis erectio indulgeatur cum iustae causae subpetunt, quas inter recensentur populi multitudo, locorum distantia, viarum asperitas, aquarum aut nivium impedimenta, et alia huiusmodi; quae tamen ad unam reduci queunt, scilicet ad gravem difficultatem, seu magnum parachianorum incommodum baptismalem ecclesiam adeundi". *ASS* 1884 t. XVII s. 547 n.

[101] S. C. Conc. in c. Leodien. 7 VI 1692; Fontes, jw. IV n. 1953 s. 929. In c. Guadrien. 23 IV 1738; Collectio omnium conclusionum et resolutionum, quae in causis propositis apud S. Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini Interpretum prodierunt. Ed. S. Pallotini. Romae 1867—1892 (= S. Pallotini) t. X s. 167 n. 87. In c. Urbevetana 3 VIII 1748; Canones et Decreta Conc. Trid., jw. s. 118 n. 10. In c. Spoletana 28 I 1832; S. Pallotini, jw. In c. Triventina 24 I 1884; *ASS* 1884 t. XVII s. 549.

[102] C. S. R. in c. 31 VIII 1872: „Dubium I. An in cathedrali ecclesia erigi debeat fons baptismalis, etiamsi in ipsa nulla sit parochia, nec parochus, qui proprium habeat territorium? ... Resp. Negative in omnibus". Fontes, jw. VIII n. 6046 n. 178.

pów do takich decyzji była znaczna odległość kościoła parafialnego od kościoła chrzcielnego oraz utrudniony do niego dostęp w niektórych porach roku jak np. w zimie [103]. Ponadto sprawę posiadania chrzcielnicy przez kościoły parafialne biskupi niekiedy regulowali globalnie. Dokonywali tego na synodach prowincjonalnych lub nawet narodowych, na których wydawali ustawy nakazujące, by w każdym kościele parafialnym istniała chrzcielnica. Z praktyką taką spotykamy się w połowie XIX wieku w takich krajach jak Irlandia [104] czy Anglia [105]. Niektóre kraje misyjne poszły jeszcze dalej; ich synody nakazywały, by w każdym kościele erygowano chrzcielnicę [106].

Omówiona tu pokrótce praktyka Kurii Rzymskiej oraz lokalnej władzy diecezjalnej wskazuje, że w dyscyplinie omawianego okresu coraz bardziej przeważała tendencja, która gotowa była dla dobra duchowego wiernych poświęcić nawet czcigodne tradycje i przekazać przynajmniej kościołom parafialnym prawo posiadania własnej chrzcielnicy. W miarę urzeczywistniania się tej tendencji, proboszczowie stawali się rzeczywiście uprawnionymi do administrowania chrztu.

Po omówieniu procesu zdobywania przez proboszcza rzeczywistego prawa udzielania chrztu wypada z kolei poświęcić nieco miejsca na dokonanie charakterystyki władzy, jaką w zakresie administrowania chrztu cieszył się proboszcz kościoła posiadającego własną chrzcielnicę.

Na wstępie zagadnienie natury tej władzy. E. Gonzalez Talez pisząc na ten temat zaznaczył, że kapłan-proboszcz jest szafarzem uprawnionym do udzielania chrztu na podstawie swego urzędu i dlatego też może bez specjalnego pozwolenia biskupa spełniać własne zadania [107]. Taką samą opinię, używając bardziej ścisłej terminologii, wyraził Z. van Espen. Proboszczowie, pisał on, wprawdzie od biskupa poprzez przyjęcie obowiązku duszpasterskiego otrzymują prawo udzielania sakramentów, to jednak przyjąwszy go, udzielają ich niezależnie od biskupa jakby prawem własnym i zwyczajnym to jest na mocy prawa swego duszpaster-

---

[103] Z powodu niemożliwości dotarcia do źródeł oryginalnych powyższą wypowiedź opieram na relacji stanu faktycznego, znajdującej się w szeregu decyzji Kongregacji Rzymskich. Por. S. C. Conc. in c. Viterbien. 22 III 1794; Fontes, jw. V n. 3604 s. 1030 n. S. C. Episcoporum et Regularium in c. Spoletana 9 VI 1848; Fontes, jw. IV n. 1953 s. 928. S. C. Conc. in c. Pisauren. 29 VIII 1891; *ASS* 1891 t. XXIV s. 351 n.

[104] Syn. Plen. Episcoporum Hiberniae (1850) decret. XI n. 8: „Parochi ... caveant itaque ut quam primum fontes baptismales erigantur". Coll. Lac. jw. III, 779. Por. Conc. Prov. Casseliensis (1853) tit. III; Coll. Lac., jw. 833. II Conc. Prov. Taumensis (1854) decret. II; Coll. Lac., jw. 859.

[105] I Conc. Prov. Vestmonasteriense (1852) decret. XVI n. 1: „In unaquaqua ecclesia, cui anexa est cura animarum, sit fons baptismalis, nisi ad tempus dispensaverit episcopus". Coll. Lac., jw. 928. Por. I Conc. Coloniarum Angliae, Holandiae et Daniae (1854) sectio I n. 1; Coll. Lac. jw. 1096.

[106] Conc. Prov. Sydneiense (1844) stat. IX: „Pastores omnes hortamur ut citius fontes baptismales, iuxta formam a nobis dandam, in omnibus ecclesiis erigantur". M a n s i, jw. XXXIX, 484. Por. I Conc. Prov. Halifaxiense (1857) decr. XI n. 1; Coll. Lac., jw. 740.

[107] E. G o n z a l e z T a l e z, jw. s. 252 n. 11: „... Presbyterum parochum in propria parochia esse ministrum legitimum ratione officii sacramenti baptismi, et proinde sine speciali licentia episcopi posse manus proprium adimplere". Por. A. B a r b o s a, jw. s. 254 n. 1.

skiego urzędu [108]. Z powyższego wynika, że cytowani autorzy uważali nie co innego jak tylko sam urząd proboszcza za źródło, z którego wypływa uprawnienie do udzielania chrztu. W ten sposób autorzy opowiedzieli się niedwuznacznie za zwyczajnym charakterem władzy proboszcza do udzielania chrztu. Władza ta zdaniem św. Alfonsa Marii Liguori na mocy prawa powszechnego jest stałą i bez słusznej przyczyny nie można proboszcza jej pozbawić [109]. Stanowisko św. Alfonsa znalazło potwierdzenie w decyzji Kongregacji Soboru z dnia 9 czerwca 1825 roku. Kongregacja ta uznała za niewłaściwy dekret, w którym biskup ze szkodą dla miejscowego duszpasterza zarezerwował sobie i swoim następcom prawo delegowania kapłana do udzielania chrztu [110].

Spróbujmy obecnie odpowiedzieć na pytanie: w stosunku do jakich osób proboszcz mógł wykonywać otrzymane wraz z urzędem uprawnienie do udzielania chrztu. Otóż pamiętać należy, że już w poprzednim okresie gdzieniegdzie istniała wypracowana przez praktykę i prawodawstwo partykularne zasada, iż proboszcz może wykonywać swoją władzę tylko w stosunku do takich osób, które posiadają zamieszkanie na terenie jego parafii. Chcąc uczynić wspomnianą zasadę powszechnie obowiązującą Sobór Trydencki postanowił, że w miastach i okolicach, gdzie kościoły parafialne nie mają określonych granic i rektorzy ich nie posiadają własnego ludu i wszystkim proszącym bez rozróżnienia, z której parafii pochodzą, udzielają sakramentów, biskupi powinni każdej grupie wiernych zorganizowanej w parafię wyznaczyć na stałe własnego proboszcza, od którego jedynie wierni mogą godziwie przyjmować sakramenty [111]. Wprawdzie sobór wyraźnie mówił tylko o obowiązku wiernych przyjmowania sakramentów od swego proboszcza, to jednak z wypowiedzi tej wynika — jako korelat obowiązku wiernych — prawo proboszcza do udzielania sakramentów swoim wiernym, tzn. tym, którzy według powszechnego zdania ówczesnych kanonistów, mają zamieszkanie (*domi-*

---

[108] Z. van Espen, jw. s. 28: „Parochi accipiant quidem curam animarum ab episcopo, et per eam ius administrandi sacramenta; sed ea accepta, illa tunc independenter ab episcopo, ac quasi iure proprio et ordinario id est iure sui officii et beneficii parochialis administrent". Por. A. Coninck: Commentariorum ac disputationum in universam doctrinam D. Thomae de sacramentis ac censuris tomi duo. Antverpiae 1619 s. 102 n. 9. E. Genicot: Theologiae moralis institutiones. Editio 5. Lovanii 1905 s. 144 n. 136. F. Wernz, jw. t. III s. 815 n. 728.

[109] S. Alphonsus Maria de Liguori: Theologia moralis. T. III. Romae 1909 s. 98 n. 113: „Parochus vero etiam reputatur baptismi minister ordinarius, ut omnes dicunt, quia statim ac ab episcopo parochus approbatur, accipit ab eo licentiam baptizandi, quae iure communi est ita stabilis, ut sine iusta causa non possit ea privari".

[110] S. C. Conc. in c. Reatina 9 VI 1825: „III. An sustinuatur reservata in Decreto facultas episcopo sacerdotem delegandi pro administratione baptismi in casu? Resp. ad III. Negative quoad formam decreti et episcopus utatur iure suo ad normam Ritualis Romani". S. Pallotini, jw. t. I s. 597 n. 15.

[111] Conc. Tridentinum ses. XXIV c. 13 de ref.: „In iis quoque civitatibus ac locis, ubi parochiales ecclesiae certos non habent fines nec earum rectores proprium populum quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant, mandat sancta synodus episcopis pro tutiori animarum eis commisarum salute, ut distincto populo in certas propriasque parochias unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum asignent, qui eas cognoscere valeat, et a quo solo licite sacramenta suscipiant". Canones et Decreta Conc. Trid., jw. s. 366.

cillium) na terenie podległym jurysdykcji danego proboszcza [112]. Zasada ta stosuje się także do sakramentu chrztu. Mimo, że nikt, jak wyjaśnia A. Coninck, przed przyjęciem chrztu nie jest tak poddanym Kościoła, aby wprost podlegał jego prawom, niemniej jednak pośrednio z samego prawa naturalnego i Bożego jest zobowiązany zachować przy przyjęciu tego sakramentu rozporządzenie Kościoła, który poszczególnym duszpasterzom przyznał określone terytorium podległe ich opiece [113]. Reguła ustalona na Soborze Trydenckim znalazła zastosowanie w *Rytuale Rzymskim* z 1614 roku. Ten, najpierw w normach ogólnych wyraźnie zabronił proboszczom udzielania sakramentów wiernym pochodzącym z obcej parafii [114], a następnie w części szczegółowej nakazał, aby proboszcz, nim przystąpi do udzielania chrztu, o ile nie wie na pewno, zapytał, czy przystępujący do chrztu jest z jego parafii [115]. Z biegiem czasu kanonistyka ukuła zasadę, że proboszcz ma prawo udzielania chrztu także tym, którzy na jego terytorium mają zamieszkanie tymczasowe (*quasi-domicillium*) [116]. Opowiadając się za słusznością tej zasady św. Alfons. M. de Liguori wskazywał na fakt, że już przez zamieszkanie tymczasowe każdy staje się podległym jurysdykcji miejscowego proboszcza [117]. Tym zaś, którzy nie mają określonego zamieszkania, zgodnie z powszechnym zdaniem ówczesnych kanonistów, miał prawo udzielać chrztu każdy proboszcz, którego wybierze przyjmujący chrzest lub jego rodzice [118].

Kontynuując charakterystykę uprawnienia proboszcza do udzielania chrztu, nie podobna zostawić bez odpowiedzi pytania: czy otrzymane wraz z urzędem uprawnienie proboszcza do udzielania chrztu mieszkańcom parafii miało charakter prawa wyłącznego, czy też proboszcz wykonywał je łącznie z innymi równorzędnie z nim uprawnionymi duszpasterzami. Przystępując do rozwiązania powyższego problemu należy na wstępie ogólnie stwierdzić, że liczne odpowiedzi Stolicy Apostolskiej wskazują na to, iż w omawianym okresie wyłączność prawa proboszcza stawała się

---

[112] F. Schmalzgrüber, jw. t. VII, s. 532 n. 42: „Qualis parochus esse debeat, ut licite baptismum conferat? Resp. Debet esse parochus domicilii, in quo degit baptizandus. Por. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 99 n. 15. E. Genicot, jw. s. 144 n. 136. F. Wernz, jw. t. III s. 815 n. 728. J. D'Annibale: Summa Theologiae moralis. Editio 5. T. III. Romae 1908 s. 241 n. 273. B. Ojetti: Synopsis rerum moralium. T. I. Romae 1912 s. 350.

[113] A. Coninck, jw. s. 102 n. 10: „Etsi nemo ante baptismum sit subiectus ecclesiae, ita ut possit ipsius praeceptis directe obligari, nihilominus indirecte ex ipso iure naturali et divino tenetur in susceptione huius sacramenti statutum Ecclesiae observare, quae singulis particularibus ... pastoribus praescripsit certa loca quae eorum curae subsint".

[114] Rituale Romanum, jw. s. 10: „Parochus vel quisque alius sacerdos ... fidelibus alienae parochiae sacramenta non administrabit, nisi necessitatis causa, vel de licentia parochi seu ordinarii".

[115] Tamże, s. 23: „Parochus ... interroget (nisi de his bene sibi constet) an sit suae parochiae ...".

[116] T. Sanchez: De sancto matrimonii sacramento. Venetiis 1724 s. 204. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. s. 99. E. Genicot, jw. s. 144 n. 136. J. D'Annibale, jw. B. Ojetti, jw.

[117] S. Alphonus M. de Liguori, jw. s. 100: „Ratio huius sententiae est quia per quasi domicilium quisque iam fit parochianus loci ubi habitat".

[118] A. Barbosa, jw. s. 255 n. 7: „Quisque in sua, cui subest, ecclesia est baptizandus ... nisi baptizandus perigrinetur, aut certum non habet domicilium, hoc enim casu in ea ecclesia, quam eligerit baptizari potest". Por. J. D'Annibale, jw. s. 241 n. 273. B. Ojetti, jw.

regułą; łączne natomiast wykonywanie tego prawa miało raczej charakter wyjątku. Wprowadzenie w czyn reguły wyłączności prawa proboszcza do udzielania chrztu napotykało na trudności. Powodem tych trudności było to, że proboszczowie kościołów katedralnych, kanonicy oraz zakonnicy rościli pretensje do łącznego z proboszczem prawa udzielania chrztu. Stolica Apostolska w szeregu rozstrzygnięciach stanęła na stanowisku wyłącznego prawa proboszcza do udzielania chrztu mieszkańcom jego parafii. Oto niektóre z nich.

Dnia 27 września 1687 roku Kongregacja Soboru uznała za nieuzasadnione pretensje proboszcza kościoła metropolitalnego w Neapolu, który twierdził, że udzielanie chrztu niewiernym nawracającym się na wiarę katolicką jest jego wyłącznym prawem w stosunku do proboszczów parafii, z których pochodzą przyjmujący chrzest [119]. Proboszcz kościoła metropolitalnego po zebraniu nowych argumentów faktycznych i prawnych ponownie wniósł sprawę do Kongregacji. Pomimo to Kongregacja Soboru dnia 21 lutego 1688 roku potwierdziła swoje stanowisko z dnia 27 września 1687 roku [120]. Nawet i ta powtórna decyzja nie załatwiła sprawy definitywnie. Wspomniany proboszcz wraz z przełożonym Arcybractwa Nauki Chrześcijańskiej wyjednał u wikariusza generalnego dekret, który zabraniał proboszczom miasta i diecezji udzielania chrztu niewiernym bez uzyskania od przełożonego Arcybractwa pozwolenia i otrzymania powiadomienia o tym, że przyjmujący chrzest są dostatecznie obznajomieni z katechizmem i są zdolni do przyjęcia chrztu [121]. Chociaż Kongregacja Soboru w zasadzie potwierdziła dekret wikariusza generalnego, to jednak nakazała wykreślić z niego zasadnicze dla omawianej kwestii słowa: *petita licentia* [122].

Innym świadectwem mówiącym o tym, że w omawianym okresie zasadnicza wyłączność prawa proboszcza do udzielania chrztu mieszkańcom swojej parafii znajdowała się jeszcze *in statu fieri*, jest sprawa udzielania chrztu w mieście Fabriano we Włoszech. Istniały tam cztery kościoły parafialne, z których tylko dwa: katedra pod wezwaniem św. Wenancjusza i kolegiata posiadały chrzcielnice, a ich proboszczowie udzielali chrztu dzieciom urodzonym w pozostałych parafiach. W roku 1729 kameduli wybudowali chrzcielnicę w jednym z dwóch pozostałych

---

[119] S. C. Conc. in c. Neapolitana 6 et 27 IX 1687: „An ius baptizandi dictos infideles ad fidem conversos competat Vicario Curato Ecclesiae Metropolitanae, vel potius parochis parochiarum, intra quarum limites baptizandi degunt? Die 27 sept. 1687 Sacra etc. censuit, spectare ad parochos domicilii, servata forma Ritualis Romani". Fontes, jw. V n. 2903 s. 406.

[120] S. C. Conc. in c. Neapolitana 21 II 1688: „An sit standum, vel recedendum a decisis? Sacra Congr. respondit: In decisis"; Analecta Iuris Pontificii. T. VIII. Romae 1866 col. 1593.

[121] S. C. Conc. in Neapolitana 28 VIIII 1688: „...Prior Archifraternitatis Doctrinae Christianae et Vicarius Curatus ecclesiae Metropolitanae oblatis Vicario Generali Eminentissimi Archiepiscopi precibus, sequens rescriptum seu decretum ab eodem obtinuerunt: Rev. parochi civitatis, et dioecesis Neapolitanae non audeant in futurum baptizare infideles nisi prius petita licentia obtentaque attestatione a D. Canonico priore generali Archifraternitatis Doctrinae Christianae cathedralis, an sufficienter sint instructi catechismo catholico, et an sint capaces dicti sacramenti". Tamże.

[122] Tamże: „An supradictum rescriptum, seu decretum Vicarii Generalis Neapolitani sit servandum? Sacra Congr. respondit: Ad mentem. Mens est, quod deleantur a decreto Vicarii illa tantum verba, petita licentia".

kościołów parafialnych. Fakt ten zapoczątkował spór pomiędzy kościołem katedralnym św. Wenancjusza a kościołem parafialnym św. Błażeja obsługiwanym przez kamedułów. Proboszcz kościoła katedralnego kwestionował słuszność erekcji chrzcielnicy w kościele parafialnym kamedułów oraz uważał, że w dalszym ciągu, o ile rodzice o to poproszą, może udzielać chrztu dzieciom urodzonym na terenie parafii św. Błażeja posiadającej własną chrzcielnicę [123]. Przedmiot sporu Kongregacja Soboru na sesji w dniu 24 maja 1732 roku ustaliła w formie następującej wątpliwości: „Czy w danym wypadku wolno proboszczowi chrzcić w swoim kościele urodzonych w obcych parafiach i posiadających własne chrzcielnice, czy też raczej udzielanie chrztu własnym parafianom przysługuje wyłącznie każdemu proboszczowi posiadającemu chrzcielnicę w swoim kościele?" [124]. Kongregacja Soboru w dniu 21 czerwca rozstrzygnęła, że należy zachować dotychczasowy zwyczaj [125]. Zakonnicy czując się pokrzywdzeni tą decyzją, prosili o ponowne rozpatrzenie sprawy. Kongregacja Soboru sprawę tę rozpatrywała w dniach 22 listopada 1732 roku, 2 maja [126] i 14 listopada 1733 roku. Kongregacja Soboru na pytanie: „czy należy utrzymać, czy też odstąpić od decyzji z dnia 21 czerwca 1732 roku?" odpowiedziała, odstępując od poprzedniej decyzji, przecząco co do drugiej części pytania [127]. Rozstrzygnięcie to Kongregacja potwierdziła w decyzjach z dnia 6 lutego 1734 roku [128] oraz z dnia 20 marca tegoż roku [129]. Innymi słowy Kongregacja Soboru ostatecznie stanęła na stanowisku, że proboszcz kościoła katedralnego nie ma prawa chrzcić w swoim kościele urodzonych w innych parafiach posiadających własną chrzcielnicę; oraz że do udzielania chrztu wyłącznie uprawniony jest własny proboszcz posiadający chrzcielnicę.

Analogiczny spór toczył się także w mieście Iezi (Włochy). Miasto to aż do wieku XVI posiadało chrzcielnicę tylko w kościele katedralnym. Zaraz po Soborze Trydenckim zostały utworzone cztery parafie podmiejskie. Tylko jedna z nich, z powodu niedużej odległości od miasta, nie otrzymała chrzcielnicy. Proboszczowie kościoła katedralnego, jak wynika z ksiąg parafialnych, od roku 1675 chrzcili dzieci z innych parafii bez pozwolenia ich proboszczów. W roku 1797 przeciwstawił się tej praktyce proboszcz parafii w Tebano (jedna z utworzonych po soborze parafii). Sprzeciw swój oparł na postanowieniu prawa głoszącym, że nikt nie może chrzcić obcych poddanych bez pozwolenia ich proboszcza [130]. Kongregacja Soboru uznała za słuszny sprzeciw proboszcza parafii w Tebano. Dnia 15 lipca 1797 roku na pytanie: „Czy w danym wypadku proboszczowi kościoła katedralnego w Iezi przysługuje łączne z proboszczem

[123] S. C. Conc. in c. Fabrianen. 24 V 1732; Fontes, jw. V n. 3392 s. 830 n.

[124] Tamże: „2. An licet parocho Ecclesiae Cathedralis S. Venantii in ea baptizare natos in alienis parochiis, etiam fontem baptismalem habentibus; seu potius spectet privative ad unumquemque parochum habentem fontem in sua ecclesia baptismum conferre propriis parochianis in casu?"

[125] Tamże: „Die 21 Iuni 1732 Sacra, etc., Respondit ad 2. Servetur solitum".

[126] Tamże: 2 V 1733; Fontes, jw. V n. 3401 s. 839.

[127] Tamże: 14 XI 1733: „An ad 2 dubium sit standum vel recedendum a decisis die 21 Iuni 1732? Resp. Praevio recessu a decisis, negative ad primam partem, et affirmative ad secundam". Fontes, jw. V, n. 3410 s. 846.

[128] Tamże: 6 II 1734; Fontes, jw. V n. 3415 s. 851.

[129] Tamże: 20 III 1734; Fontes, jw. V n. 3417 s. 852.

[130] S. C. Conc. in c. Aesina 15 VI 1797; Fontes, jw. VI n. 3905 s. 182 n.

parafii prawo udzielania chrztu poddanym parafii w Tebano bez pozwolenia ich własnego proboszcza?" odpowiedziała przecząco [131].

Zasada wyłączności prawa proboszcza do udzielania chrztu swoim poddanym krystalizowała się ponadto w sporach pomiędzy kapitułą sprawującą duszpasterstwo habitualne a duszpasterzem sprawującym w danej parafii duszpasterstwo aktualne. Spór taki toczył się w kościele katedralnym diecezji Galtelli-Nuoro na Sardynii. Kapituła, która od roku 1779 sprawowała duszpasterstwo habitualne i aktualne w całym mieście Nuoro, uważała, że nawet po zwolnieniu jej z obowiązków duszpasterskich i powierzeniu ich jednemu z kanoników, nadal ma prawo spełniać pewne funkcje proboszczowskie jak udzielanie chrztu czy przechowywanie ksiąg ochrzczonych [132]. Dnia 27 czerwca 1891 roku po raz pierwszy przedłożono do rozstrzygnięcia Kongregacji Soboru następującą wątpliwość: „Czy prawo administrowania chrztu i przechowywania ksiąg ochrzczonych należy do kapituły, czy też do kanonika-proboszcza aktualnego?" [133]. Kongregacja Soboru po trzykrotnym przedłożeniu sprawy w dniu 23 lipca 1892 roku odpowiedziała, że prawo to należy łącznie zarówno do kapituły jak i do proboszcza aktualnego [134]. Proboszcz czując się pokrzywdzony tą decyzją ubiegał się o ponowne rozpatrzenie sprawy. Kongregacja Soboru w dniu 7 września 1895 roku uzgodniwszy sprawę z papieżem orzekła, że należy odstąpić od decyzji z dnia 23 lipca 1892 roku [135].

Oprócz proboszczów kościołów katedralnych i kapituł także zakonnicy rościli pretensje do łącznego z proboszczem prawa udzielania chrztu. Jeśli idzie o kraje misyjne, to kanoniści omawianego okresu, powołując się na przywilej, który zakon jezuitów uzyskał od papieża Pawła III [136] oraz w 1567 roku od Piusa V, zgodnie utrzymywali, że zakonnicy pełniący w tych krajach funkcje misjonarzy bez specjalnego pozwolenia nawet poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci mogą udzielać chrztu uroczyście [137]. W krajach o ustalonej organizacji kościelnej Stolica Apostolska nie przyznała zakonnikom prawa udzielania chrztu bez pozwolenia miejscowych duszpasterzy. Papież Innocenty X rozstrzygając w roku 1648 spór toczący się pomiędzy biskupem Angelopolis a jezuitami, orzekł, że zakonnicy — także ojcowie jezuici — w swoich siedzibach leżących

[131] Tamże: „An parocho Cathedralis Aesi comulativum competat ius baptizandi subditos paroeciae in Tebano absque licentia proprii parochi in casu? Sacra, etc. respondit: Negative".

[132] S. C. Conc. in c. Galtellinoren. 27 VI 1891; Fontes, jw. VI n. 4295 s. 747.

[133] Tamże: „1. An ius administrandi baptismum et custodiendi libros baptizmatorum maneat penes Capitulum vel penes canonicum in casu?".

[134] Tamże: 23 VII 1892: „S.C.C. placuit rescribere ad 1. Cumulative spectare ad utrumque". Fontes, jw. VI, n. 4295, s. 748.

[135] Tamże: 7 IX 1895: „An sit standum vel recedendum a decisis in casu? Sacra, etc. respondit: Recedendum a decisis, facto verbo cum Sanctissimo". Fontes, jw. VI, n. 4295, s. 751.

[136] Paulus III P.: Const. „Cum inter cunctas" 3 VI 1545: „Facultatem concedimus singulis societatis, Poenitentiae, Eucharistiae, et alia Ecclesiastica Sacramenta, sine alicuius praeiudicio ministrandi, dioecesanorum locorum, rectorum parochialium, et aliarum ecclesiarum, aut quorumvis aliorum licentia desuper minime requisita". Institutum Societatis Jesu. Vol. I. Bullarum et Compendium Privilegiorum. Florentiae 1892 s. 11.

[137] F. Suarez, jw. t. XVI/2 s. 1004. Por. E. Gonzalez Talez, jw. s. 253 n. 12. F. Schmalzgrüber, jw. t. VII s. 533 n. 45. L. Ferraris, jw. s. 965 n. 14.

na terenie parafii nie obsługiwanych przez nich, nie mogą udzielać chrztu bez pozwolenia ordynariusza lub proboszcza [138]. Taką samą decyzję wydała nieco wcześniej Kongregacja Rozkrzewienia Wiary w stosunku do misjonarzy z zakonu kapucynów pracujących na holenderskich terenach misyjnych [139]. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary raz jeszcze zabrała głos w tej sprawie. W roku 1702 orzekła, że wszystkim misjonarzom zarówno z kleru diecezjalnego jak i zakonnikom — także jezuitom — nawet na podstawie przywilejów nie wolno udzielać sakramentów lub spełniać innych funkcji proboszczowskich bez zgody ordynariuszy miejsc, w których wypadnie im pracować [140].

Jakkolwiek Stolica Apostolska opowiedziała się wyraźnie za zasadą wyłączności prawa proboszcza do udzielania chrztu swoim poddanym, to jednak dopuszczała możliwość uzyskania przez innych kapłanów łącznego z miejscowym proboszczem prawa udzielania chrztu. Inni kapłani — najczęściej proboszczowie — mogli uzyskać to prawo na podstawie prawnego zwyczaju lub też na podstawie otrzymanego indultu.

Kongregacja Obrzędów dnia 9 maja 1606 roku orzekła, że można zachować zwyczaj, na podstawie którego kanonicy i inni kapłani miasta Narbo (Włochy) za zgodą ordynariusza i na prośbę rodziców mogli udzielać chrztu. Kongregacja zastrzegła jednak, że nie może to się dokonywać ze szkodą dla praw i dochodów proboszcza [141]. Niekiedy, o ile zaistniały słuszne przyczyny, np. gdy wierni mieli znacznie dalej do własnego kościoła parafialnego niż do obcego, Kongregacja Soboru zatwierdzając erekcje chrzcielnicy w kościele parafialnym nakazywała, aby zgodnie z dotychczasowym zwyczajem pozostawiono wiernym swobodę wyboru

---

[138] Innocentius X P.: Const. „Cum sicut" 14 V 1648 § 4 n. 17: „Utrum Regulares, etiam Patres Jesuitae in suis praediis, opificinis, aliisque suis Domibus Saecularibus sitis intra limites parochialium ad se non spectantium, possint administrare Sacramentum baptismatis ... famulis mercenariis ... sive aliis id genus hominibus saecularibus absque Ordinarii, vel parochi licentia? Respondit non posse". Fontes, jw. I n. 234 s. 444.

[139] S.C.P.F. 13 VI 1633: „Referente E-mo D. Card. S. Honufri de impedimentis quae missionariis capucinis Holandiae fiunt a parochis circa administrationem Sacramentorum parochialium, S. C. dixit iusta esse impedimenta, nam huiusmodi Sacramenta a missionariis non sunt administranda nisi de consensu parochorum". Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, praescripta pro apostolicis missionibus ex tabullaris eiusdem S. Congregationis deprompta. Vol. I. Romae 1907 n. 73 s. 19.

[140] S. C. P. 14 II 1702: „Missionariis, sive Saecularibus, sive Regularibus, etiam Societatis Jesu, non liceat, etiam vigore suorum priviligiorum, Sacramenta administrare, aut alia munia parochialia obire, nisi de licentia Ordinariorum seu Vicariorium Ap. in quorum respective provinciis aut dioecesibus eosdem missionarios commorari contingerit". *ASS* 1891—2 t. XXIV s. 631.

[141] S.R.C. in c. Neritonen. 9 V 1606: „Ex antiqua consuetudine in civitate Neritonen, solitum fuisse canonicos et alios eiusdem civitatis presbyteros, cum licentia tamen Ordinarii, baptizare nonnulos infantes ad parentum eorum instantiam: pro bono pacis et quietis multarum dictae civitatis familiarum, S.R.C. expositum fuit, quod liceat per Archipresbyterum hactenus toleratum fuerit nunc tamen amplius tolerare et permittere idem Archipresbyter recusat. Quare canonici et presbyteri eiusdem civitatis instituerunt, consuetudinem predictam in baptizandis infantibus servandam esse censuit, dummodo id de licentia Ordinarii fiat, et sine praeiudicio iurium et emolumentorum Archipresbytero debitorum". Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis Leonis papae XIII. Vol. I. Romae 1893—1901 n. 213. Por. S.C. Conc. in c. Viterbien. 22 III 1749; Fontes, jw. V n. 3604, s. 1030 n.

miejsca chrztu [142]. Konsekwencją takiego rozstrzygnięcia było to, że dwaj proboszczowie posiadali łączne prawo do udzielania chrztu poddanym jednej parafii.

Inną drogą uzyskania łącznego z proboszczem miejsca prawa udzielania chrztu było otrzymanie specjalnego indultu. Indult taki był kilkakrotnie przez papieży nadawany bazylice św. Piotra na Watykanie. Na podstawie tych indultów każdorazowy proboszcz bazyliki posiadał łączne z pozostałymi proboszczami Rzymu prawo do udzielania chrztu. Gdy w roku 1700 proboszczowie parafii rzymskich zakwestionowali to prawo, chcąc ograniczyć je do urodzonych tylko w niektórych parafiach, Kongregacja Soboru orzekła, że proboszcz bazyliki św. Piotra może udzielać chrztu mieszkańcom wszystkich parafii Rzymu [143]. Papież Benedykt XIV w dniu 27 marca 1752 roku potwierdził wspomnianą decyzję Kongregacji Soboru i jednocześnie rozszerzył prawo proboszcza bazyliki Watykańskiej na urodzonych także poza Rzymem [144].

Kończąc omawianie władzy proboszcza odnośnie udzielania chrztu należy zaznaczyć, że miała ona charakter terytorialny. Poza swoim terytorium, jak nauczali autorzy, proboszcz bez pozwolenia miejscowego duszpasterza nie może udzielić chrztu nawet własnym parafianom [145]. Wpływ takiego stanowiska widać w postanowieniach synodu przemyskiego z 1902 roku [146].

Jak już wspomniano *Rytuał Rzymski* z 1614 roku obok proboszcza za uprawnionego do udzielania chrztu uznał każdego kapłana, który został do tego delegowany przez proboszcza miejsca lub ordynariusza [147]. Jakkolwiek akt upoważniający kapłana do udzielania chrztu został wyraźnie w *Rytuale* nazwany delegacją, to jednak kanoniści na ogół odstąpili od tego sformułowania i zastąpili je terminem pozwolenia (*licentia*) [148]. Według powszechnego zdania kanonistów i teologów omawianego okresu pozwolenie na udzielenie chrztu przybierać mogło dwojaką formę. Mogło to być pozwolenie wyraźne (*licentia expressa*) lub też pozwo-

---

[142] S.C. Conc. in c. Fulginaten. 22 VI 1720: „An sustinuatur erectio fontis baptismalis in ecclesia parochiali s. Mariae Novae Castri Saronis in casu? S. Congr. responsum dedit — Affirmative relicta libertate parochianis S. Mariae Castri Saronis deferendi iuxta solitum filios baptizandos etiam ad aliis parochias". S. Pallotini, jw. t. X n. 81 s. 166. Por. S.C. Conc. in c. Spoletana 18 II 1832; jw. n. 97 s. 170.

[143] S.C. Conc. in c. Romana 15 V 1700: „An Curato S. Petri de Vaticano liceat baptizare commorantes in omnibus aliis parochiis Urbis? Sacra Congregatio censuit: Affirmative". Analecta Iuris Pontificii, jw. VIII, 1594.

[144] Benedictus XIV P.: Const. „Ad honorandam" 27 III 1752 § 14; Fontes, jw. II n. 420 s. 369.

[145] A. Lehmkuhl, jw. s. 51 n. 66: „Extra suum teritorium autem ne incolas quidem sui loci baptizare potest sine licentia parochi". Por. C. La Croix, jw. s. 44 n. 275.

[146] Synodus Premisliensis (1902) st. 121: „Parochus parochianos suos in aliena ecclesia sine licentia loci baptizare non potest". Acta et Statuta Synodi Dioecesanae Premisliensis. Premisliae 1903 s. 106.

[147] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Legitimus quidem baptisimi minister est parochus vel alius sacerdos a parocho vel ordinario loci delegatus".

[148] F. Wernz, jw. t. III, s. 815 n. 728: „Minister legitimae et licitae administrationis baptismi ... est ... alius sacerdos cum simplice licentia competentis ordinarii vel parochi". Por. P. Laymann, jw. t. II s. 58. A. Barbosa, jw. s. 256 n. 11.

lenie rozumnie domniemane (*licentia rationabiliter praesumpta*) [149]. Pozwolenie na udzielenie chrztu mogło być udzielone każdemu kapłanowi, gdyż przez święcenia stał się uzdolnionym do uroczystego udzielania chrztu. Do udzielenia pozwolenia nie było wymagane istnienie konieczności [150]. Okoliczność ta stanowi istotny element w definicji kapłana jako zwyczajnego szafarza chrztu [151]. Osobą uprawnioną do udzielenia pozwolenia, zgodnie z postanowieniem *Rytuału*, był proboszcz lub ordynariusz miejsca. Jeśli idzie o ordynariusza miejsca, to mógł on udzielić pozwolenia na terenie całej diecezji i to nawet wbrew woli miejscowego proboszcza. Omawiając ten ostatni wypadek autorzy tacy jak Z. van Espen [152], czy L. Ferraris [153], powołując się na decyzję Kongregacji Biskupów i Zakonników, z naciskiem podkreślali, że biskup z prawa tego powinien korzystać rzadko i tylko w naglącej konieczności.

Naruszenie praw proboszczowskich czyli udzielenie chrztu bez pozwolenia proboszcza lub ordynariusza miejsca autorzy ówcześni jednogłośnie uważali za grzech ciężki [154]. Kapłan dopuszczający się tego wprawdzie mógł być ukarany, to jednak nie wpadał w cenzury, ani nie zaciągał nieprawidłowości, gdyż nigdzie w prawie wykroczenie to nie zostało nimi wyraźnie zagrożone [155]. Jedynie wikariusz generalny — jak orzekła Kongregacja Obrzędów — o ile był kapłanem i nie miał ograniczonej przez biskupa władzy, mógł udzielać chrztu bez pozwolenia własnego proboszcza [156].

Kończąc omawianie procesu zdobywania przez proboszcza rzeczywistego prawa udzielania chrztu wypada przynajmniej pokrótce naszkicować wynikające z niego obowiązki proboszcza. Obowiązki te w głównej mierze zawarte są w *Rytuale Rzymskim*. Prawodawstwo partykularne jakkolwiek bardzo często nawiązywało do postanowień *Rytuału*, to jednak poza nielicznymi wyjątkami nic nowego nie wniosło. Pomimo to odegrało jednak poważną rolę w upowszechnianiu postanowień *Rytuału*.

---

[149] A. Barbosa, jw. s. 256 n. 9: „De licentia tamen proprii sacerdotis expressa, aut rationabiliter praesumpta alienus solemniter baptizare potest". Por. G. Hurtadus, jw. s. 61. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 100 n. 15. A. Lehmkuhl, jw.

[150] F. Wernz, jw. Por. V. Petra: Commentaria ad Constitutiones Apostolicas. T. IV. Romae 1711 s. 287 n. 25. F. Schmalzgrüber, jw. t. VII, s. 533 n. 43.

[151] A. Lehmkuhl, jw. s. 50 n. 65.

[152] Z. van Espen, jw. s. 28.

[153] F. Ferraris, jw. t. I col. 987 n. 18: „Ex quibus deducitur ut quamvis episcopus alteri sacerdoti, etiam parocho invito, facultatem baptizandi aliaque sacramenta ministrandi delegare possit, id tamen raro et non nisi urgenti de causa faciendum est ut decrevit Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium in Tranen. 21 Aug. 1580, Neapolit. 14 Decemb. 1604, Thelezina 12 Jan. 1618".

[154] H. Henriquez: Summa theologiae moralis. T. I. Venetiis 1569 s. 104. Por.: A. Coninck, jw. s. 102 n. 11. P. Laymann, jw. s. 58. L. Ferraris, jw. E. Genicot, jw. s. 144 n. 136. B. Ojetti, jw. s. 350. F. Maupied: Iuris Canonici compendium. T. I. Parisiis 1861 col. 1399.

[155] A. Barbosa, jw. s. 256 n. 11: „At vero si alienus sacerdos infantem alterius parochiae solemniter baptizaverit sine licentia proprii parochii, licet peccat mortaliter ... nullam tamen incurrit excommunicationem, vel irregularitatem cum haec poena nullibi reperiatur expressa". Por. H. Henriquez, jw. L. Ferraris, jw.

[156] S.R.C. in c. Senogalien. 16 IV 1639: „E-mo Pamphylio proponente difficultatem subortam: an Vicarius Generalis potuerit baptizare sine consensu proprii parochi? S.R.C. respondit: Posse Vicarium baptizare, si sit sacerdos et non habeat ab episcopo facultatem limitatam". Decr. Auth., jw. t. I n. 672.

W celu uniknięcia zbędnych powtarzań, omawiając poszczególne rozporządzenia *Rytuału* będę jedynie sygnalizował odpowiednie statuty synodalne.

W pierwszym rzędzie nadmienić należy, że proboszcz przy udzielaniu chrztu zobowiązany był posługiwać się *Rytuałem Rzymskim* i zachowywać przepisane w nim obrzędy i ceremonie [157]. Jest rzeczą zastanawiającą, że *Rytuał* nic nie wspominał o obowiązku proboszcza o to, by nikt z jego parafian nie zmarł bez sakramentu chrztu. Ten brak *Rytuału* uzupełniło prawodawstwo partykularne niektórych diecezji. Np. synod prowincjonalny odbyty w Neapolu (1699) postanowił, że proboszcz, który przez niedbalstwo dopuści do śmierci dziecka nieochrzczonego, ma być przez ordynariusza ukarany najsurowszymi karami [158]. Realizując postanowienia Soboru Trydenckiego [159] *Rytuał* nałożył na proboszczów posiadających chrzcielnicę powszechny obowiązek prowadzenia księgi ochrzczonych [160]. *Rytuał Rzymski* ponadto nakazał proboszczom troszczyć się o to, by wierni a szczególnie położne znały i zachowywały właściwy sposób udzielania chrztu prywatnego [161]. Drugi plenarny synod odbyty w Baltimore (1866) nakazał proboszczom otoczyć tą szczególną troską także lekarzy i karmicielki (*nutrices*) [162].

Obok tych zasadniczych obowiązków *Rytuał* obarczył proboszczów także niektórymi szczegółowymi zadaniami. I tak, proboszcz miał czuwać nad tym, by udzielaniu chrztu nie towarzyszyła nie licująca z godnością sakramentu okazałość i próżność [163]. Musiał też troszczyć się on o to, by na chrzcie nie nadawano imion niestosownych, bajecznych, żartobliwych lub imion bogów i osób pogańskich [164]. Do proboszcza należało też nie

[157] Rituale Romanum, jw. s. 11: „Librum hunc Ritualem (ubi opus fuerit) semper, cum ministrabit, secum habebit ritusque et caeremoniae in eo praescriptas diligenter servabit". Por. Conc. Prov. Avenionensis (1725) tit. XXV; Coll. Lac. jw. I, 521. Decreta II Conc. Plenarii Baltimorensis (1866) tit. V cap. II n. 235; jw. III, 460.

[158] Constitutiones syn. Prov. Neapolitanae (1699) tit. III cap. 2: „Quare Sancta Synodus... Gravissimas poenas Ordinarii arbitrio infligendas decernit contra Parochos quorum negligentia quispiam sine baptismo decesserit". Coll. Lac., I, 180. Por. Synodus Bahiensis (1707) lib. I; jw. 850.

[159] Conc. Tridentinum 11 XI 1563 ses. XXIV cap. 12 de ref.; Canones et Decreta Conc. Trid., jw. s. 218.

[160] Rituale Romanum, jw. s. 36: „Antequam infans ex ecclesia asportetur aut susceptores discedant, eorum nomina, et alia de administrato baptismo ad praescriptam formam in baptismali libro Parochus accurate describet". Niektóre synody uprzedzały ten przepis Rytuału. Por. Acta Synodi Dioecesanae Vladislaviae a. D. 1568 celebratae, pars II tit. 1; Statuta Synodalia Dioecesi Vladislaviensis et Pomeraniae. Ed. Z. Chodyński. Varsoviae 1890 s. 59. Constitutiones Synodi Dioecesanae Vratislaviensis (1580) n. 19; J. Sawicki: Concilia Poloniae. T. X. Synody Diecezji Wrocławskiej i ich statuty. Wrocław 1963 s. 578. Constitutiones Synodi Prov. Neapolitanae (1699) tit. III cap. 2; Coll. Lac., jw. I, 130.

[161] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Quapropter curare debet parochus, ut fideles, praesertim obstetrices, rectum baptizandi ritum prope teneant, et servent". Por. Conc. Prov. Bisuntinum (1571) n. 8; Mansi, jw. XXXVI, 49. IV Conc. Mediolanense (1576) p. II n. 2; jw. XXXIV-A, 220. Acta Synodu Płockiego (1589) n. 17; J. Sawicki, jw. t. VI s. 282. Statuta Synodi Dioecesanae Premisliensis (1723); jw. t. VIII, s. 300. Conc. Prov. Taumense (1817) decr. XXV; Coll. Lac., jw. III, 767. I Conc. Prov. Vestmonasteriensis (1815) decr. XVI; jw. 929. Conc. Prov. Venetum (1859) p. III cap. 22 § 2; jw. VI, 380. Conc. Prov. Quitense (1863) decr. VI n. 3; jw. V, 405.

[162] Decreta II Conc. Plenari Baltimoriensis (1866) n. 228; Coll. Lac., jw. III, 459.

[163] Rituale Romanum, jw. s. 16.

[164] Rituale Romanum, jw. s. 24: „... curet, ne obscena, fabulosa aut ridicula, vel inanium deorum vel impiorum ethnicirium hominum nomina imponantur, sed po-

dopuścić nieprzepisanej liczby rodziców chrzestnych oraz czuwać, by urzędu tego nie spełniały osoby niegodne [165].

Podsumowując niniejsze rozważania stwierdzić należy że:

1. W omawianym okresie dzięki wydaniu urzędowych ksiąg liturgicznych, dzięki prawodawstwu partykularnemu oraz dzięki wnikliwej pracy kanonistów znacznie pogłębiło się przekonanie, że każdy kapłan z racji otrzymanych święceń ma władzę uroczystego udzielania chrztu.

2. W szczególności zaś nauka przyniosła głębsze wyjaśnienie natury władzy kapłana odnośnie udzielania chrztu uroczystego oraz wypracowała fachową terminologię. Syntezy nauki autorów przedkodeksowych dokonał A. Lehmkuhl podając definicję rzeczową kapłana jako zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego.

3. Sprawę wykonywania przez kapłana otrzymanej w czasie święceń władzy unormował *Rytuał Rzymski* z roku 1614, który postanowił, że szafarzem uprawnionym do udzielania chrztu jest proboszcz lub kapłan delegowany przez proboszcza lub ordynariusza miejsca.

4. W związku z tym, że istniał usankcjonowany przez Sobór Trydencki i praktykę Kurii Rzymskiej podział na kościoły parafialne i chrzcielne, wykonywanie przez proboszcza prawa podmiotowego wypływającego z postanowień *Rytuału* uzależnione było od faktu prawnego — posiadania własnej chrzcielnicy.

5. W dyscyplinie kościelnej obok tendencji stojącej na straży tradycji przyznającej kościołom macierzystym wyłączne prawo do posiadania chrzcielnicy istniała od samego początku omawianego okresu tendencja zmierzająca do przekształcenia każdego kościoła parafialnego w kościół chrzcielny.

6. Praktyka Kurii Rzymskiej oraz lokalnej władzy diecezjalnej wskazuje, że w dyscyplinie omawianego okresu bardziej przeważała tendencja, która gotowa była dla dobra duchowego wiernych poświęcić nawet czcigodną tradycję i przyznać wszystkim kościołom parafialnym prawo posiadania własnej chrzcielnicy.

7. W miarę urzeczywistniania się tej tendencji, która znalazła pełne ukoronowanie dopiero w postanowieniach *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, proboszczowie zdobywali rzeczywiste prawo udzielania chrztu.

8. Charakteryzując otrzymaną wraz z urzędem władzę proboszcza do udzielania chrztu nadmienić należy: a. Władza ta jako złączona z urzędem proboszcza miała charakter władzy zwyczajnej. b. Proboszcz mógł ją wykonywać w stosunku do swoich poddanych i to tylko na własnym terenie. c. W sporach pomiędzy proboszczem własnym a proboszczami kościołów katedralnych, kapitułą i zakonnikami krystalizowała się zasada wyłączności prawa proboszcza do udzielania chrztu.

9. Na terenie swojej parafii proboszcz nawet poza wypadkami konieczności mógł zawsze pozwolić innemu kapłanowi na udzielenie chrztu.

10. Na proboszczu jako na właściwym szafarzu sakramentu chrztu w parafii spoczywał szereg ogólnych i szczegółowych zadań.

---

tius quantenus fieri potest sanctorum". Por. Constitutiones Synodi Prov. Neapolitanae (1699) tit. III cap. 2 n. 6; Coll. Lac. jw. I, 180.

[165] Rituale Romanum, jw. s. 18: „Parochus antequam ad baptizandum accedat, ab iis ad quos spectat, exquirat diligenter, quem vel quos susceptores, seu patrinos elegerint, qui infantem de sacro fonte suscipiant, ne plures quam liceat aut indignos vel inceptos admittat".

3. DIAKON JAKO SZAFARZ NADZWYCZAJNY

Papież Klemens VIII ustalając obrzęd święceń diakonatu między innymi zawarł w nim niejako syntezę dotychczasowego prawodawstwa kościelnego odnośnie diakona jako szafarza chrztu. Allokucja, którą zgodnie z przepisem *Pontyfikału Rzymskiego* biskup udzielający święceń skierowuje do ordynanda, wśród uprawnień, w jakie wyposaża święcenie diakonatu, wymienia także udzielanie chrztu [166]. Norma zawarta w *Pontyfikale* została wyrażona w bardzo zwięzłej formie: „diakon bowiem ma udzielać chrztu". Norma ta o ile bardzo wyraźnie stwierdzała fakt, że święcenia diakonatu dają władzę udzielania chrztu, o tyle nic nie mówi ani o naturze tej władzy, ani o warunkach jej wykonywania. Ten brak *Pontyfikału* w pewnym stopniu uzupełnia z jednej strony *Katechizm Rzymski* wydany z polecenia tego samego papieża Klemensa VIII, który można uważać za pewnego rodzaju urzędową interpretację odnośnej normy *Pontyfikału*, z drugiej zaś strony nauka kanonistów mająca jedynie charakter prywatnej interpretacji.

Katechizm Rzymski na temat diakona jako szafarza chrztu naucza: „Drugie miejsce wśród szafarzy chrztu zajmują diakoni, którzy jak świadczą liczne postanowienia św. Ojców, nie mogą udzielać tego sakramentu bez pozwolenia biskupa lub kapłana" [167]. Samo umieszczenie diakonów na drugiej pozycji wśród szafarzy chrztu wprawdzie jako zbyt ogólne nie wyjaśnia całkowicie natury ich władzy odnośnie udzielania chrztu, to jednak sygnalizuje rzecz bardzo ważną a mianowicie, że jest ona różna od władzy biskupów i kapłanów zajmujących pierwsze miejsce, oraz od władzy ludzi świeckich, którzy według nauki *Katechizmu* zajmują trzecie miejsce. Ponieważ zaś biskupi, kapłani i diakoni wspólnie stanowią hierarchię władzy święceń, dlatego też — wydaje się słusznym — aby w wypadku braku wyraźnego określenia natury władzy diakonów, wnioskować o niej ze sformułowań jakimi *Katechizm Rzymski* określa naturę władzy biskupów i kapłanów. Skoro według nauki *Katechizmu Rzymskiego* biskupi i kapłani wykonują urząd szafarzy chrztu na podstawie prawa własnego (*iure suo*), a nie na podstawie jakiejś władzy nadzwyczajnej (*non extraordinaria potestate*) [168], to diakoni nie czynią tego mocą własnego prawa, lecz na podstawie władzy nadzwyczajnej. Powyższe wnioski znajdują potwierdzenie oraz dalsze rozwinięcie w nauce kanonistów i teologów.

Autorzy omawianego okresu utrzymują zgodnie, że źródłem, z którego wypływa władza diakona do udzielania chrztu, są święcenia diakonatu [169]. Na podstawie otrzymanej w czasie święceń władzy diakon nie

---

[166] Pontificale Romanum. De ordinatione diaconi, jw. s. 23: „... Diaconum enim oportet ministrare ad altare; baptizare et praedicare".

[167] Catechismus, jw. s. 130: „Secundum ministrorum locum obtinent diaconi, quibus sine episcopi aut sacerdotis concessu non licere hoc sacramentum administrare, plurium S.S. Patrum decreta testantur".

[168] Tamże.

[169] F. Schmalzgrüber, jw. t. VII s. 532 n. 43. Por. G. Hurtadus, jw. s. 61. Z. van Espen, jw. s. 28. G. Gobatus, jw. s. 67 n. 137. J. D'Annibale, jw. t. I s. 438 n. 411. P. Gasparri: Tractatus canonicus de Sacra Ordinatione. T. I. Parisiis 1893 s. 216 n. 339.

może jednak sam przez się udzielać sakramentu chrztu [170]. W uzasadnieniu tej tezy F. Suarez, powołując się na argumentację św. Tomasza z Akwinu [171] stwierdza, że diakon nie jest ustanowiony zwyczajnym szafarzem jakiegokolwiek sakramentu, ponieważ otrzymana w czasie święceń zwyczajna władza w stosunku do mistycznego Ciała Chrystusa wypływa z władzy w stosunku do rzeczywistego Ciała Chrystusa, której diakon nie posiada [172]. Ponadto kontynuuje dalej Suarez, z samej nazwy urzędu diakona wynika, że diakon jest święcony w tym celu, aby był pomocnym biskupowi i kapłanowi w administrowaniu sakramentów [173]. Święcenia więc jakkolwiek nie czynią diakona zwyczajnym szafarzem chrztu, to jednak dzięki nim diakon staje się zdatnym (*aptus*) do tego, aby biskup lub kapłan mógł mu powierzyć udzielanie chrztu [174]. Widzimy więc, że w obecnym okresie — zresztą tak jak i w poprzednich — warunkiem wykonywania przez diakona władzy otrzymanej w czasie święceń jest uzyskanie pozwolenia.

Kanoniści zgodnie dopuszczali możliwość podwójnej formy udzielania diakonowi pozwolenia na administrowanie chrztu uroczystego. Obok pozwolenia wyraźnego (*licentia expressa*) za wystarczające uznali także pozwolenie milczące (*licentia tacita*) [175]. Istniała jednak rozbieżność zdań co do wystarczalności pozwolenia domniemanego (*licentia praesumpta*). Kardynał Prosper Lambertini, późniejszy papież Benedykt XIV, w swoich *Casus conscientiae* stojąc na stanowisku niewystarczalności pozwolenia domniemanego, dodał jednak, iż o ile diakon udziela chrztu nie na podstawie jedynie przyszej zgody proboszcza, lecz na podstawie znaków, które wskazują istnienie tej zgody w teraźniejszości, to wolny jest on od wszelkiej winy i kary [176]. Wśród autorów przedkodeksowych za wy-

[170] F. Suarez, jw. t. XX s. 387: „Tertio — dicendum est, diaconum per se ... non posse administrare hoc sacramentum ex vi suae ordinationis".

[171] S. Thomas de Aquino, jw. q. 67 a. 1 n.

[172] F. Suarez, jw.: „Ratio vera est ... quia ordinaria potestas ordinis supra corpus Christi mysticum manat ex potestate supra Corpus Christi verum".

[173] Tamże: „... ex ipso nomine diaconi hoc colligitur, quia diaconus ad hoc ordinatur, ut episcopo et sacerdoti deserviat, seu ministrat in sacramentum dispensatione; non ergo constituitur tanquam ordinarius minister alicuius sacramenti". Por. A. Natalis: Theologia dogmatico — moralis. Venetiis 1769 p. 154.

[174] F. Suarez, jw.: „Quamvis enim diaconus ex vi suae ordinationis per se non constituatur ordinarius minister huius sacramenti, fit tamen aptus, ut ei possit hoc ministerium delegari ab episcopo, vel presbytero". Por. A. Coninck, jw. s. 104 n. 26. G. Hurtadus, jw. s. 60.

[175] P. Gasparri, jw. t. II s. 305 n. 1150: „Baptizare, id est sollemniter cum caeremoniis ritualis, sed hunc potestatem diaconus exercere nequit sine licentia expressa vel tacita, non autem praesumpta, parochi aut ordinarii". Por. F. Boenninghausen: Tractatus iuridico — canonicus de irregularitatibus. Fasc. I. Monasterii 1863 s. 196. J. Doubrava: Der Diakon als Spender der Taufe. *Archiv für katcholisches Kirchenrecht* 1888 nr 62 s. 107.

[176] Benedictus XIV P.: Casus conscientiae de mandato olim E.mi S.R.E. Prosperi Lambertini, deinde Sanctissimi D.N. Papae Benedicti propositi ac resoluti. Venetiis 1700 s. 77: „Diaconus absente parocho ex praesumpta ipsius licentia puerum in ecclesia parochiali solemniter baptizavit. Queritur: An peccaverit et aliquam poenam incurrerit? Resp. Affirmative quoad utrumque partem... Censeo tamen si praedicta facultas non in simplici futuro consensu ... parochi fundaretur, sed in talibus signis, quae ipsius parochi consensu praesentem manifestarent, ut contingeret, si parochus iam alias significasset talem solemnem baptismi administrationem per diaconum sibi gratum fore, tunc diaconus sic baptizans ab omni culpa et poena remanere immunis".

starczalnością pozwolenia domniemanego opowiadali się E. Müller [177] i J. D'Annibale [178].

Szereg autorów zwracając uwagę na pomocniczy charakter urzędu diakona stwierdza, że funkcję udzielania chrztu uroczystego można powierzyć diakonowi tylko w wypadku istnienia konieczności [179]. Jakiej rangi powinna zaistnieć konieczność, by diakonowi można było powierzyć funkcję szafarza chrztu? Autorzy stali na stanowisku, że absolutnie nie musi to być wypadek ostatecznej konieczności [180]. Jedni z nich bardziej rygorystyczni wymagali istnienia poważnej konieczności [181] lub też znacznej konieczności [182], inni zaś bardziej umiarkowani uważali za wystarczającą średnią konieczność [183] a nawet konieczność jedynie w szerszym znaczeniu [184]. W wypadku więc gdy miał miejsce jeden z wymienionych rodzajów konieczności, diakon na podstawie pozwolenia właściwego biskupa lub kapłana udzielonego mu dla poważnej [185] lub jak utrzymywał ogół kanonistów, rozumnej przyczyny [186], mógł udzielać chrztu uroczystego [187]. Autorzy terminem „przyczyna rozumna" określali w zasadzie te same stany faktyczne. Zaliczali do nich wielką liczbę przystępujących do chrztu, ciężką chorobę proboszcza, zaciągnięcie przez niego ekskomuniki lub cenzury, konieczność wykonywania innych zajęć jak słuchanie spowiedzi lub głoszenie kazań [188]. Powyższe uwarunkowania wykonywania przez diakona otrzymanej w czasie święceń władzy udzielania chrztu, zdaniem autorów przedkodeksowych stanowią istotę nadzwyczajnego charakteru władzy diakona odnośnie udzielania chrztu

---

[177] E. Müller: Theologia moralis. Editio 6. T. III. Vindobonae 1895 s. 172 n. 3.

[178] J. D'Annibale, jw. t. I s. 74 n. 89.

[179] F. Suarez, jw. t. XX s. 387. F. Schmalzgrüber, jw. t. VII, s. 532 n. 43. V. Petra, jw. s. 287 n. 24.

[180] P. Laymann, jw. t. II s. 59. G. Hurtadus, jw. s. 61. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 100 n. 116. G. Gobatus, jw. s. 67 n. 137.

[181] G. Hurtadus, jw. s. 60: „Unde hoc potest diacono comitti sed nec absque necessitate gravi (quia haec sola in consideratione venit), quia ordinatur, ut ministret et iuvet; ergo nequit id adhuc ex commissione efficere, nisi quando iuvamen ipsius necessarius est".

[182] S. Alphonsus M. de Liguori, jw. s. 100 n. 116: „Diaconus non tantum in extrema necessitate, sed etiam in alia notabili baptizare potest". Por. A. Coninck, jw. s. 102 n. 14. F. Maupied, jw. col. 1399 C. La Croix, jw. s. 43.

[183] A. Lehmkuhl, jw. s. 50 n. 65.

[184] E. Genicot, jw. s. 144 n. 5: „Diacono tamen licet ... baptizare quando adest aliqua latiori sensu necessitas et a parocho vel episcopo hoc manus ei commissum fuit".

[185] F. Schmalzgrüber, jw.: „Dub. 2. An et quando potestas baptizandi delegari possit diacono? Resp. Potest ex gravi causa". Por. F. Wernz, jw. t. III s. 815 n. 728. B. Ojetti, jw. s. 350.

[186] A. Barbosa, jw. s. 256 n. 10: „Immo ex sacerdotis proprii commissione ob rationabilem causam facta, etiam diaconi solemniter baptizant". Por. F. Suarez, jw. s. 387. P. Laymann, jw. t. II s. 59. L. Engel: Collegium universi iuris canonici. Venetiis 1860 s. 300.

[187] P. Laymann, jw: „Nam baptismus extra casum necessitatis conferri non debet nisi solemniter ... consequenter cum canones permittunt etiam extra hunc casum ex causa rationabili diacono delegari potestatem baptizandi intelligi debent de baptismo solemni". Por. A. Connick, jw. s. 104 n. 26. G. Hurtadus, jw. s. 61. E. Gonzalez Telez, jw. s. 253. V. Petra, jw. s. 287. M. Bonacina, jw. s. 45 n. 3. F. Schmalzgrüber, jw. P. Gasparri, jw. t. II s. 302 n. 1150.

[188] S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 100. E. Genicot, jw. s. 144 n. 136.

uroczystego [189]. Diakon udzielający chrztu uroczystego zachowywał wszystkie obrzędy i ceremonie przepisane w *Rytuale Rzymskim*. Nie mógł on jednak — jak orzekła Kongregacja Obrzędów — poświęcać wody chrzcielnej ani błogosławić soli używanej przy chrzcie uroczystym [190].

W celu omówienia całokształtu zagadnień związanych z udzielaniem chrztu przez diakona, wypada obecnie zastanowić się nad konsekwencjami prawnymi niezachowania warunków godziwego administrowania sakramentu chrztu przez diakona.

Jako pierwszy rozpatrzymy wypadek udzielania przez diakona chrztu uroczystego bez uprzedniego otrzymania wymaganego pozwolenia. Jeżeli idzie o przypisanie skutków prawnych powyższemu aktowi diakona, to stanowiska autorów były podzielone. Jedna grupa skupiająca przeważnie moralistów twierdziła, że diakon udzielający chrztu uroczystego czy to w wypadku konieczności czy też poza nim, lecz bez właściwego pozwolenia, staje się nieprawidłowy. Do grupy tej między innymi należeli: H. Henriquez [191], A. Coninck [192], P. Laymann [193], E. Pirhing [194], A. Reiffenstuel [195], A. Natalis [196], L. Habert [197], G. Gobatus [198], L. Ferraris [199], S. Alphonsus M. de Liguori [200], F. Maupied [201], E. Müller [202]. Druga grupa, do której należeli kanoniści tacy jak: F. Boenninghausen [203], J. D'Annibale [204], P. Gasparri [205], J. Doubrava [206], F. Wernz [207] stała na stanowisku że diakon udzielający chrztu uroczystego nawet poza wypadkiem konieczności i bez wymaganego pozwolenia nie zaciąga żadnej nieprawidłowości.

Przyjrzyjmy się z osobna argumentacji obu grup autorów.

A. Argumentacja grupy rygorystycznej.

---

[189] A. Lehmkuhl, jw. s. 50 n. 65: „Diaconus solemnis baptismi minister extraordinarius est eo sensu, ut in casu mediocris necessitatis, si delegatus fuerit a sacerdote, possit baptizare. Ergo et delegatio requiritur et casus mediocris necessitatis". Por. A. Barbosa, jw. s. 256 n. 10. P. Laymann, jw. t. II s. 59. F. Wernz, jw. t. III s. 815 n. 728.

[190] S.R.C. in c. Marianen. 10 II 1888: „Quum aliquando necessitas exigat ut diaconis committatur solemnis baptismi administratio queritur: Potestne diaconus salem benedicere et aquam? Et Sacra Rituum Congregatio, referente secretario et exquisito etiam voto alterius ex Apostolicarum Caeremoniarum Magistris rescribendum censuit: Negative. Atque ita declaravit et rescripsit". Decr. Auth., jw. III n. 3684.

[191] H. Henriquez, jw. s. 104.

[192] A. Coninck, jw. s. 104 n. 27.

[193] P. Laymann, jw. t. I s. 317 n. 2.

[194] E. Pirhing: Ius canonicum nova metodo explicatum. T. V. Venetiis 1769 s. 186.

[195] A. Reiffenstül: Ius canonicum universum. T. VI. Parisiis 1899 s. 746 n.

[196] A. Natalis, jw. s. 154.

[197] L. Habert: Theologia dogmatica. T. V. Venetiis 1765 s. 135.

[198] G. Gobatus, jw. s. 48 n. 140.

[199] L. Ferraris, jw. t. I col. 967 n. 21.

[200] S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 101 n. 116.

[201] F. Maupied, jw. col. 1139.

[202] E. Müller, jw. s. 171.

[203] F. Boenninghausen, jw. s. 196 nn.

[204] J. D'Annibale, jw. t. I s. 438 n. 411.

[205] P. Gasparri, jw. t. I s. 216 n. 339.

[206] J. Doubrava, jw. s. 99 nn.

[207] F. Wernz, jw. t. II s. 219.

a. Na mocy urzędu uroczyste udzielanie chrztu przysługuje kapłanowi a nie diakonowi [208].

b. Diakon wprawdzie jest święcony do udzielania chrztu, lecz jedynie do udzielania chrztu na podstawie pozwolenia biskupa lub kapłana, którzy są zwyczajnymi szafarzami chrztu [209].

c. Dlatego też diakon udzielający chrztu uroczystego bez wymaganego pozwolenia wykonuje akt święceń, których nie posiada [210] i w konsekwencji, zgodnie z postanowieniem zawartym w *Dekretałach* Grzegorza IX [211] zaciąga nieprawidłowość [212].

d. Kongregacja Soboru z dnia 2 grudnia 1679 r. [213] *ad cautelam* udzieliła dyspensy od nieprawidłowości diakonowi, który w dobrej wierze udzielał chrztu [214].

B. Drugą opinię P. Gasparri określa jako najprawdziwszą choć mniej powszechną [215]. Oto jej argumentacja.

a. Wykonanie aktów władzy święceń, których się nie posiada, a nie nadużycie władzy jurysdykcji powoduje zaciągnięcie nieprawidłowości [216]. Ponadto czyn dany zgodnie z postanowieniem zawartym w *Liber Sextus* [217] musi być w prawie wyraźnie zagrożony zaciągnięciem nieprawidłowości [218].

---

[208] E. Pirhing, jw. s. 186 n. VII: „Si diaconus baptizat solemniter, sine licentia episcopi vel presbyteri, etiam in extrema necessitate, fit irregularis, quia ex officio et solemniter baptizare competit sacerdoti non diacono". Por. A. Natalis, jw. s. 154.

[209] S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 101 n. 116: „... probabilius dicendum est quod incurrit (sive in necessitate sive extra eam baptizet). ... Ratio, quia diaconus licet ordinetur ad baptizandum, ad id tamen non ordinatur nisi ex commissione episcopi vel sacerdotis, qui sunt soli ministri ordinarii baptismi". Por. E. Müller, jw. s. 171 n.: „Diaconos esse ... ministros ... sed ex iure canonico requiritur delegatio seu commissio episcopi vel presbyteri ... quae delegatio adeo necessaria consetur, ut absque illa diaconus nec in casu necessitatis possit solemniter baptizare et solemniter baptizans incurrit irregularitatem".

[210] A. Coninck, jw. s. 104 n. 27: „Quare diaconus sine commissione solemniter baptizans esse irregularis, quia usurparet actionem ordinis, quem non habet, nec necessitas excusat, quia nulla est necessitas baptizandi solemniter". Por. L. Habert, jw. s. 135.

[211] C. 1 X 5, 28: „De clerico non ordinate ministrante. Clericus, ministrans in pertinentibus ad ordinem, quem non habet, deponendus est et amplius non ordinandus. Hormisda Papa. Si quis baptizat aut aliquod divinum officium exercuerit non ordinatus, propter temeritatem abiiciatur ab ecclesia et numquam ordinetur".

[212] A. Natalis, jw. s. 154. Por. G. Gobatus, jw. s. 48 n. 140. L. Ferraris, jw. t. I col. 967 n. 21.

[213] S.C. Conc. in c. Carneten. 2 XII 1679: „An absolutio et rehabilitatio petita sit concedenda. Sacra, etc., consuit, concedendam absolutionem ad cautelam". Fontes, jw. V n. 2852 s. 382.

[214] V. Petra, jw. s. 287 n. 26. Por. L. Ferraris, jw. t. I kol. 963 n. 7.

[215] P. Gasparri, jw. t. I s. 216 n. 339.

[216] F. Boenninghausen, jw. s. 193: „Cum ad hanc irregularitatem incurrendam omnino requiritur, ut aliquis s. ordinis, quo caret, actum proprium exerceat, manifestum est, irregularem non evadere, qui ministrat in ordine, quo insignatus est, licet caret iurisdictione, nec non qui actum iurisdictionis exercet". Por. E. Pirhing, jw. S. Aichner: Compendium iuris ecclesiastici. Editio 8. Brixinae 1895 s. 218.

[217] C. 18, 5, 11 in VI°: „Celebrans scienter in ecclesia polluta, vel praesente (diaconus) licite baptizat, etiam solemniter, et extra casum necessitatis, et consequenter non sit irregularis".

[223] F. Boenninghausen, jw. s. 198. Por. J. Doubrava, jw. s. 104 n.

b. W wypadku udzielenia przez diakona chrztu uroczystego bez wymaganego pozwolenia ma miejsce jedynie naruszenie władzy jurysdykcji, nie zaś wykonanie aktu władzy święceń, których diakon nie posiada. Diakon bowiem udzielając chrztu uroczystego bez pozwolenia wprawdzie grzeszy z braku jurysdykcji, to jednak wykonuje władzę, którą prawdziwie otrzymał w czasie święceń diakonatu [219].

c. Podobnie jak kapłan słuchający spowiedzi bez jurysdykcji nie staje się nieprawidłowy, tak samo i diakon udzielający chrztu bez pozwolenia nie zaciąga nieprawidłowości. Władza bowiem udzielania chrztu u diakona wypływa ze święceń tak samo jak u kapłana ze święceń wypływa władza rozgrzeszania. Diakon — jak twierdzą rygoryści — jest święcony do udzielania chrztu na podstawie pozwolenia biskupa lub kapłana, ale tak samo kapłan jest święcony do rozgrzeszania na podstawie aprobaty i jurysdykcji otrzymanej od ordynariusza [220].

d. Udzielenie przez Kongregację Soboru [221] dyspensy i to jedynie *ad cautelam* diakonowi, który udzielał chrztu w dobrej wierze nie stanowi dostatecznej podstawy prawnej do bezwzględnego twierdzenia, że diakon udzielający chrztu bez wymaganego pozwolenia staje się nieprawidłowy. Autorzy, którzy powołują się na ten akt Stolicy Apostolskiej, w przedstawieniu stanu faktycznego sprawy pomijają milczeniem, że diakon ten ponadto błogosławił chleb i wodę [222].

Porównując obie argumentacje nie sposób nie opowiedzieć się za argumentacją kanonistów jako bardziej logiczną i zgodną z ówczesnym stanem prawnym.

Z kolei rozpatrzymy pod tym samym kątem udzielenie przez diakona chrztu uroczystego na podstawie pozwolenia biskupa lub kapłana, lecz poza wypadkiem konieczności. Oczywistą jest rzeczą, że diakon udzielający chrztu w takich okolicznościach nie narusza niczyjej jurysdykcji, a jedynie wykonuje akt władzy, którą otrzymał w czasie święceń. I wobec tego słuszną wydaje się opinia takich autorów, jak: E. Pirhing [223],

---

excommunicato maiori excommunicatione, irregularitatem non contrahit. Idem. Is, qui in ecclesia sanguinis aut seminis effusione polluta, vel qui praesentibus maiori excommunicatione nodatis scienter celebrare praesumit, licet hoc temerarie agat, irregularitatis tamen, (quum id non sit expressum in iure) laqueum non incurrit".

[218] F. Boenninghausen, jw. s. 19: „Hinc apertissimi iuris est, irregularitatem nullo in casu esse constituendam, nisi in iure, hoc est per decreta S. Pontificis vel Concilii Oecumenici a S. Pontifice approbati id fuerit expressum". Por. S. Aichner, jw. s. 216.

[219] P. Gasparri, jw. t. I s. 216 n. 339: „Nam cum diaconus in sua ordinatione recepit potestatem solemniter baptizandi, solemniter baptizans exercet potestatem ordinis quem habet etsi peccat defectu iurisdictionis". Por. F. Boenninghausen, jw. s. 196 n. F. Wernz, t. I p. 1 s. 219 n. 355.

[220] J. D'Annibale, jw. t. I s. 438 n. 411: „... simplex sacerdos non fit irregularis excipiendo confessiones. Ideoque nec diaconus, qui sine delegatione presbyteri, extra casum necessitatis, baptizat solemniter, utriusque enim par est ratio; nam potestas baptizandi inest diaconis ex sacra ordinatione, prout presbyteris absolvendi. Nihilominus sent. communis putat heic diaconum fieri irregularem, quippe qui ordinatur ad baptizandum, sed ex commisione episcopi vel sacerdotis. Ita porro verum commissio iurisdictionem dumtaxat confert, neque conferre aliud potest, numquid presbyteri non ordinantur ad absolvendum ex approbatione et commisione ordinarii?"

[221] S.C. Conc. in. c. Carneten. 2 XII 1679; Fontes, jw. V n. 2852 s. 382.

[222] E. Pirhing, jw. s. 186 n. VII: „... cum licentia vero episcopi vel presbyteri

F. Boenninghausen [224], J. Doubrava [225], którzy omawiając powyższy wypadek stają na stanowisku, że diakon taki nie zaciąga nieprawidłowości. Trafną przy tym czyni uwagę J. Doubrava, gdy pisze, że zaprzeczenie zaciągnięcia nieprawidłowości przez diakona nie oznacza bynajmniej, iż uważa się za rzecz właściwą bezpodstawne udzielanie pozwolenia diakonowi na chrzest [226].

Jakkolwiek niezachowanie warunków godziwego udzielania chrztu przez diakona nie pociąga za sobą zaciągnięcia przez niego nieprawidłowości, to jednak z okazji udzielania chrztu uroczystego diakon może stać się nieprawidłowym. Dzieje się to wtedy, gdy diakon zamiast używania do chrztu wody i soli poświęconej przez kapłana sam je poświęca. W wypadku tym diakon wykonuje akt władzy święceń, których nie posiada i zgodnie z prawem zaciąga nieprawidłowość [227].

Kończąc powyższe omówienie stwierdzić należy, że we wspomnianym okresie:

1. Dzięki normie zawartej w *Pontyfikale Rzymskim* oczywistym stał się fakt, że źródłem, z którego wypływa władza diakona do udzielania chrztu uroczystego są święcenia diakonatu.

2. Kanoniści i teolodzy w oparciu o naturę urzędu diakona jako takiego szeroko rozpracowali warunki godziwego wykonywania przez niego otrzymanej w czasie święceń władzy uroczystego udzielania chrztu. Do warunków tych zaliczali: pozwolenie właściwego biskupa lub kapłana i istnienie konieczności.

3. Autorzy uznali za wystarczającą dwojaką formę udzielenia pozwolenia: wyraźne oraz milczące. Dyskusyjną była wystarczalność pozwolenia domniemanego.

4. Podjęcie konieczności jako drugiego warunku godziwego udzielania chrztu przez diakona miało już bardzo szeroki zakres. Obejmowało ono stany określane terminami od *necessitas gravis* do *necessitas latiori sensu.*

5. Niezachowanie warunków godziwego udzielania chrztu przez diakona — według opinii zgodnej z ówczesnym stanem prawnym — nie czyniło go nieprawidłowym.

6. Powyższe uwarunkowanie wykonania przez diakona otrzymanej w czasie święceń władzy uroczystego udzielania chrztu według nauki autorów przedkodeksowych stanowi istotę jej nadzwyczajnego charakteru.

II. SZAFARZ CHRZTU PRYWATNEGO

Rytuał Rzymski z r. 1614, zgodnie zresztą z dotychczasową dyscypliną Kościoła, w udzielaniu sakramentu chrztu wyróżniał elementy istotne, konieczne z prawa Bożego, jak: materia, forma, szafarz oraz elementy zmie-

---

[224] F. Boenninghausen, jw. s. 197: „... rectius opinor, ab irregularitate excusari diaconum, qui cum sola licentia episcopi aut parochi expresse aut tacite concessa solemnem baptismum contulit".

[225] J. Doubrava, jw. s. 107 n.

[226] Tamże, s. 108.

[227] Tamże, s. 111 n.

rzające jedynie do jego uświetnienia, jak: obrzędy i ceremonie [228]. Chrzest udzielany z zachowaniem istotnych elementów przy jednoczesnym pominięciu obrzędów i ceremonii przepisanych przez *Rytuał*, Kongregacja św. Oficjum w instrukcji do administratora apostolskiego Perthu nazwała oficjalnie chrztem prywatnym [229]. Chrzest prywatny mógł być udzielany jedynie w wypadku konieczności [230]. W pierwszym rzędzie uprawnionymi do jego udzielania byli wierni: duchowni i świeccy.

1. DUCHOWNI JAKO SZAFARZE CHRZTU

W wypadku obecności duchownych różnych stopni święceń pierwszeństwo w udzielaniu chrztu miał kapłan, następnie diakon, subdiakon i kleryk [231].

Kapłan miał prawo udzielić chrztu prywatnego jedynie w wypadku zaistnienia konieczności. Termin *casus necessitatis* miał stosunkowo szeroki zakres. Wprawdzie *Rytuał Rzymski*, mówiąc o szafarzu chrztu, wspomina jedynie o niebezpieczeństwie śmierci przyjmującego chrzest [232], jako o okoliczności usprawiedliwiającej udzielenie chrztu prywatnego, to jednak ustalając porządek uzupełnienia obrzędów i ceremonii dopuszcza możliwość ich opuszczenia także z innej przyczyny niż niebezpieczeństwo śmierci [233]. To poszerzone pojęcie wypadku konieczności miało zastosowanie szczególnie w krajach misyjnych. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w r. 1775 orzekła, że o ile pomimo usilnych perswazji rodzice-poganie nie zechcą przynieść dziecka do odległego kościoła, to misjonarze mogą w domach prywatnych, lub gdzie rodzice pozwolą, udzielić ich dzieciom chrztu prywatnego [234]. W uzasadnieniu decyzji Kongregacja nadmieniła, że powyższe okoliczności mają rangę konieczności [235]. Kilka lat później ta sama Kongregacja wyjaśniła, że nie tylko niebezpieczeństwo śmierci, ale także każda rozumna i poważna okoliczność utrudniająca zachowanie

[228] Rituale Romanum, jw. s. 12: „Cum autem ad hoc sacramentum conferendum alia sint de iure absolute necessaria, ut materia, forma, minister, alia ad illius solemnitatem pertineant, ut ritus ac caeremoniae...".

[229] S.C.S. Officii Instr. ad Administr. Ap. Perthen. 15 IX 1889: „Privatus igitur baptismus, ut probe noscis, ille dicitur, in quo nulla alia caeremonia a Rituali praescripta adhibetur nisi ablutio baptizandi, verbis formae prolatis, iis videlicet quae baptismo iure divino necessaria sunt". Collectanea SCPF, jw. II n. 1347 s. 20.

[230] Rituale Romanum, jw. s. 12: „.... quas (ritus ac caeremoniae) ex Apostolica et antiquissima tradicione acceptas, et approbatas nisi necessitatis causa, omittere non licet". Por. Benedictus XIV P.: Ep. Encycl. „Inter omnigenas" 2 II 1744 § 19; Fontes, jw. IV n. 339 s. 898.

[231] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Sed si adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus, subdiacono, clericus, laico ...". Por. Catechismus, jw. s. 131.

[232] Rituale Romanum, jw.: „Sed quoties infans, aut adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitate a quocunque baptizari ...".

[233] Tamże, s. 65: „Cum vero urget mortis periculum, vel alia cogente necessitate sive parvulus, sive adultus sacris precibus ac caeremoniis praetermissis, fuerit baptizatus, ubi convaluerit, vel cessaverit periculum, et ad Ecclesiam delatus fuerit, omissa suppleantur".

[234] S.C.P.F. Instr. ad Mission. Loanghi 30 VIII 1775: „Proinde tunc vobis licitum erit iis infantibus baptismum conferre extra ecclesiam, et in privatibus domibus, vel ubi a parentibus vobis permissum erit, omissis sacra ritibus, et caeremoniis ...". Fontes, jw. VII n. 4569. Por. S.C.S. Officii Instr. ad Archiep. Principis 5 IX 1877; Collectanea SCPF, jw. II n. 1480 s. 1137.

[235] Tamże.

przepisanych ceremonii, może być wystarczającą przyczyną ich opuszczenia [236]. Do okoliczności takich Kongregacja zaliczyła: zupełny brak czasu, niebezpieczeństwo grożące od pogan, nie posiadanie przez kapłana olejów, soli poświęconej i innych akcesoriów potrzebnych do udzielania chrztu uroczystego [237]. Ponadto Kongregacja Świętego Oficjum w instrukcji do wikariusza apostolskiego Syjamu nakazała, aby misjonarze w wypadku, gdy zdarzy się im udzielać chrztu w domach heretyków, udzielali go z pominięciem ceremonii, które nie należą do istoty chrztu [238].

Kapłan udzielający chrztu w niebezpieczeństwie śmierci nie tylko mógł, ale i był obowiązany opuścić ceremonie poprzedzające sam chrzest [239]. Jedynie misjonarze udzielający chrztu, w wypadku innej konieczności niż niebezpieczeństwo śmierci, powinni byli zachować przynajmniej te ceremonie, które w poszczególnym wypadku można było zachować [240]. Zaznaczyć należy, że Kongregacja Rozkrzewienia Wiary orzekła, iż kapłan suspendowany lub obłożony interdyktem nigdy nie może udzielać chrztu uroczyście. Gdyby zaś jednak w wypadku konieczności musiał udzielić chrztu, powinien ochrzcić prywatnie [241].

Gdy kapłan był nieobecny a zaistniała konieczność udzielenia chrztu, to mógł udzielić go diakon. W wypadku zaś nieobecności diakona, zachowując precedencję stopni święceń, mógł ochrzcić każdy duchowny niższy od diakona. Klerycy niżsi od diakona mogli udzielić jedynie chrztu prywatnego. Autorowie biorąc pod uwagę postanowienie zawarte w *Dekretałach* Grzegorza IX [242] zgodnie twierdzą, że klerycy udzielający chrztu uroczystego w wypadku konieczności i nawet na podstawie pozwolenia biskupa zaciągają nieprawidłowość [243]. Jedynie ignorancja, jak utrzymy-

[236] S.C.P.F. 21 I 1789: „1. An extra casum urgentis necessitatis, seu extra periculum imminens licite possit sacerdos simpliciter abluere infantes vel adultos, omissis omnibus Baptismi caeremoniis. R. Ad 1. Non posse. Verumtamen non solum imminens periculum esse posse causam legitimam omittendi solemnitatem Baptismi, verum etiam aliam quamcumque rationabilem et gravem, quae impendiat earumdem solemnitatum administrationem ...". Collectanea SCPF, jw. I n. 598 s. 370.

[237] Tamże.

[238] S.C.S. Officii 21 I 1767: „Quotiescumque tamen domibus hereticorum baptismum eorum infantibus, ut supra periclitantibus, administrare contigat, solemnitates omittantur, quae ad sacramenti substantiam non pertinent". Tamże, n. 465 s. 297.

[239] S.R.C. in c. Calaguritana et Calceat. 23 IX 1820: „Parochus in casu necessitatis periclitantem puerum stola violacea indutus domi baptizavit eique sacrum Chrisma et Oleum sacrum quod secum detulit, imposuit prout in Rituali Romano. Queritur an bene vel male se gesserit in casu unctionis extra ecclesiam? R. Parochum male se gessisse baptizando cum stola violacea, et liniendo puerum periclitantem extra ecclesiam oleo etiam catechumenorum. In casu enim necessitatis, iuxta Ritualis praescriptum, omnia sunt omittenda, quae baptismum praecedunt". Decr. Auth., jw. II. n. 2607 s. 193. Por. S.C.S. Officii 10 IV 1861; Fontes, jw. IV n. 965 s. 239.

[240] S.C.P.F. 21 I 1789: „Ad 1. In his autem casibus monendum esse missionarium quod si non omnes sed solum aliquas caeremonias baptismi adhibere possit, eas adhibeat". Collectanea CSPF, jw. I n. 598 s. 371. Por. S.C.S. Officii 10 IV 1861; Fontes, jw. IV n. 965 s. 239.

[241] Tamże: „Ad 2. Sacerdotem suspensum et interdictum nullo unquam tempore administrare posse cum solemnitatibus, sed quando propter necessitatem debeat baptizare, baptizet private".

[242] C. 1 X 5,28.

[243] L. Ferraris, jw. t. I col. 968 n. 23: „Subdiaconi et alii clerici inferiores ... solemniter baptizantes etiam in necessitate, contrahunt irregularitatem, etiamsi baptizarent cum facultate episcopi". Por. H. Henriquez, jw. s. 104. F. Suarez, jw. t. XX s. 605 n. 14. M. Bonacina, jw. s. 45 n. 3. A. Coninck, jw. s. 104 n. 24. G. Gobatus, jw. s. 48 n. 140. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 101 n. 116.

wali: A. Coninck i G. Gobatus, uwalniała kleryka od zaciągnięcia tej nieprawidłowości [244]. F. Suarez, a za nim A. Coninck, zastanawiając się nad możliwością udzielania klerykom pozwolenia na administrowanie chrztu uroczystego nie widzi dostatecznej racji do zaprzeczenia posiadania przez papieża władzy udzielenia takiego pozwolenia [245].

2. LUDZIE ŚWIECCY JAKO SZAFARZE CHRZTU

Zmarły w roku zakończenia Soboru Trydenckiego Jan Kalwin ponowił błędy lucyferianów, którzy nie uznawali ważności chrztu udzielanego przez osoby świeckie [246]. W dziele *Institutio christianae religionis* utrzymywał on, że chrzest nawet w niebezpieczeństwie śmierci może być udzielony jedynie przez szafarzy do tego wyświęconych [247]. Stanowisko J. Kalwina nie znalazło jednak poparcia nawet u jego uczniów [248].

Rytuał Rzymski wierny dotychczasowej dyscyplinie Kościoła postanawiał, że ilekroć dziecko lub dorosły znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, może być ochrzczony przez kogokolwiek czy to przez duchownego czy świeckiego, mężczyznę czy kobietę, byle tylko była zachowna intencja Kościoła [249]. Ludzie świeccy nawet w niebezpieczeństwie śmierci mogli udzielić chrztu prywatnego jedynie w wypadku nieobecności kapłana lub innego duchownego [250]. Gdy obecny kapłan był w ekskomunice, pierwszeństwo do udzielenia chrztu prywatnego miał człowiek świecki [251].

Wróćmy jednak do zasadniczego warunku godziwego udzielania chrztu prywatnego przez ludzi świeckich, jakim było istnienie niebezpieczeństwa śmierci. Jedni autorzy trzymający się ściśle *Rytuału Rzymskiego*, stali na stanowisku, iż tylko niebezpieczeństwo śmierci usprawiedliwia udzielenie chrztu prywatnego przez osobę świecką [252]. Inni natomiast uważali, że udzielenie przez laika chrztu prywatnego niekoniecznie musi być spowodowane ostateczną koniecznością. Ich zdaniem wystarczy wielki pożytek lub też uniknięcie odkładania chrztu na długi czas [253]. Po tej linii poszły też późniejsze rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej. Dotyczyły one jednak tylko krajów misyjnych.

---

[244] A. Coninck, jw. s. 104. Por. G. Gobatus, jw. s. 48 n. 140.

[245] F. Suarez, jw. s. 388 n. 10. Por. A. Coninck, jw. P. Gasparri, jw. t. I s. 216 n. 339.

[246] H. Tournely: Praelectiones theologicae de sacramentis baptismi et confirmationis. Parisiis 1727 s. 290.

[247] J. Calvinus: Institutio christianae religionis. P. II. Berolini 1846 s. 377.

[248] H. Tournely, jw. s. 275.

[249] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Sed quoties infans, aut adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitate a quocunque baptizari ... sive clerico vel laico ... sive viro, sive femina, servata tamen forma et intentione Ecclesiae". Por. Catechismus, jw. s. 130. Benedictus XIV P.: Ep. „Nuper ad nos" 16 III 1743; Fontes, jw. I n. 335 s. 786. Tenże: Ep. „Postremo mense" 28 II 1747 § 31; jw. II n. 377 s. 75.

[250] Tamże.

[251] A. Barbosa, jw. s. 255 n. 4. Por. A. Coninck, jw. s. 103 n. 18.

[252] Benedictus XIV P.: Institutiones ecclesiasticae. T. I. Tornaci 1855 s. 63 n. 1. Por. L. Ferraris, jw. t. I col. 964 n. 11. L. Engel, jw. s. 300.

[253] F. Suarez, jw. s. 384 n. 7: „At vero in baptismo non semper necesse est extremam necessitatem expetari, nam etiam extra illam propter magnam utilitatem, aut ne cogatur quia multo tempore baptismum diferre, potest illum a laico vel alio simili ministro recipere". Por. E. Genicot, jw. s. 145. B. Ojetti, jw. s. 351.

W 1788 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary orzekła, że podczas nieobecności misjonarza ktokolwiek może udzielić chrztu dzieciom nawet wtedy, gdy nie zachodzi obawa o ich życie, a jedynie zagraża im niebezpieczeństwo powstałe na skutek sypiania w jednym łóżku ze swymi rodzicami. Ponadto Kongregacja Rozkrzewienia Wiary zatwierdziła idące w tym samym kierunku prawodawstwo partykularne krajów misyjnych [254]. Na szczególną uwagę zasługuje decyzja z dnia 16 stycznia 1804 roku. Kongregacja potwierdziła w niej zwyczaj, mocą którego w wypadku nieobecności kapłana lub trudnego do niego dostępu, katechiści lub inni roztropniejsi laicy udzielali bezzwłocznie chrztu dzieciom zupełnie zdrowym [255].

Wśród osób świeckich nawet w niebezpieczeństwie śmierci, przy równoczesnej nieobecności kapłana i innego duchownego, pierwszeństwo do udzielania chrztu miał mężczyzna [256]. Wśród autorów przedkodeksowych istniała szeroka dyskusja na temat skutków prawnych udzielania chrztu uroczystego przez mężczyznę świeckiego.

Jedna grupa autorów stała na stanowisku, że mężczyzna świecki udzielający chrztu uroczystego jakkolwiek grzeszy ciężko, to jednak nie zaciąga nieprawidłowości [257]. Druga zaś grupa autorów była przeciwnego zdania i twierdziła, że mężczyzna świecki przez udzielenie chrztu uroczystego staje się nieprawidłowym [258]. Główną przyczyną rozbieżności zdań była odmienna interpretacja 1 rozdziału 28 tytułu z 5 księgi *Dekretałów* Grzegorza IX [259]. Przyjrzyjmy się z osobna argumentacji obu grup autorów.

Argumentacja pierwszej grupy:

a. Tytuł rozdziału mówi jedynie o duchownym sprawującym akt władzy święceń, których nie posiada. Dlatego też nie należy karnej dyspozycji zawartej w tekście rozdziału rozciągać także na laika [260].

---

[254] S.C.P.F. 27 I 1788; Collectanea SCPF, jw. I n. 593 s. 369 n. Por. Litt. S.C. de Prop. Fide ad Vic. Ap. Coreae 11 IX 1841; jw. n. 939 s. 523. Synodus Vicariatus Suthuensis habita in districtu civitatis Tcong King Tchecu a. 1803 cap. II n. X: „Propterea, cum in hisce regionibus viget consuetudo minime tuta ut parentes recens natos infantes in eodem lecto secum deponat ... in singulis christianitatibus specialiter edoceantur viri idonei atque mulieres, inprimis vero catechistae, qui pueros recenter natos etiamsi non infirmos baptizent". Coll. Lac., jw. VI 593 n.

[255] S.C.P.F. 16 I 1804: „2. In quibusdam locis (Concincinae) iniungitur catechistis, vel etiam aliis prudentioribus laicis ut quoscumque christianorum infantes cito baptizent, licet isti bene valeant cum abest sacerdos, vel est eum adeundi difficultas. Ad. 2. Consuetudinem de qua agitur probandam esse". Collectanea SCPF, jw. n. 674 s. 405.

[256] Rituale Romanum, jw.

[257] H. Henriquez, jw. Gonzalez Telez, jw. s. 250. M. Bonacina, jw. jw. s. 557 n. 1. P. Laymann, jw. t. I s. 319 n. 3. E. Pirhing, jw. s. 186 n. IV n. A. Reiffenstül, jw. t. V s. 477 n. 10 n. F. Schmalzgrüber, jw. t. XI s. 34 n. 21 n. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. III s. 101 n. 116.

[258] F. Suarez, jw. s. 605 n. 15; t. XXIII-2 s. 369 n. n. 2. A. Coninck, jw. s. 639 n. 45. L. Engel, jw. s. 389. L. Ferraris, jw. t. I col. 968 n. 23. F. Wernz, jw. t. II p. 1 s. 218 n. n. 137. F. Boenninghausen, jw. s. 191.

[259] C. 1 X 5,28: „De clerico non ordinato ministrante. Si quis baptizaverit aut aliquot divinum officium exercuerit non ordinatus, propter temeritatem abiaciatur de ecclesis, et numquam ordinetur".

[260] A. Reiffenstül, jw. t. V s. 477 n. 10: „Ratio est, tum quia rubrica huius tituli, de solis clericis non ordinats, minime vero de laicis loquitur, consequenter ad hos dispositio poenalis extendi non debet". Por. H. Henriquez, jw. M. Bonacina, jw. s. 557. F. Schmalzgrüber, jw. t. XI s. 35 n. 23.

b. Ogólna treść rozdziału powinna być rozumiana zgodnie z treścią tytułu. Ma bowiem moc argument *a rubro ad nigrum* [261].

c. Omawiany czyn zagrożony jest w rozdziale (obok popadnięcia w nieprawidłowość) karą depozycji, która może dosięgnąć jedynie duchownego a nigdy laika [262].

d. Przytaczany przez zwolenników przeciwnej opinii argument tej samej a nawet silniejszej racji nie może mieć zastosowania w materii kar [263].

e. Nieprawidłowość zaciąga się jedynie w wypadkach wyraźnie w prawie określonych. Prawo zaś wyraźnie nie postanawia, iż laik udzielający chrztu uroczystego sam staje się nieprawidłowym [264].

Argumentacja drugiej grupy:

a. Tekst rozdziału jest ogólny i obejmuje każdego, kto nie mając święceń udziela chrztu uroczystego [265].

b. Tytuł nie może decydować o ściślejszej interpretacji ogólnej treści rozdziału, ponieważ w starych kodeksach tytuł nie posiada wyrazu *clerico* a brzmi jedynie — *De non ordinato ministrante* [266]; słaby i nikły jest argument zaczerpnięty z tenoru tytułu [267].

c. Omawiany rozdział *Dekretałów* zabrania udzielania chrztu uroczystego przez nie posiadających święceń, nie karą depozycji ale karą ekskomuniki, którą ukarany może być nie tylko duchowny, ale i laik [268].

d. Jeśli nieprawidłowym staje się kleryk udzielający chrztu uroczystego, to na równi a nawet tym bardziej takim staje się laik [269].

Oceniając uzasadnienie obu grup autorów należy stwierdzić, że każda z nich ma szereg pozytywnych argumentów na potwierdzenie swego stanowiska. Dlatego też w rozwiązaniu problemu niezmiernie trafne wydaje się stanowisko P. Gasparriego. Utrzymuje on, iż na skutek istnienia sporu, nieprawidłowość powyższa w stosunku do osób świeckich jest wątpliwością prawną [270]. Ma ona miejsce, gdy nie ma pewności, czy spełnienie danego czynu zagrożone jest w prawie zaciągnięciem nieprawidłowości. W wypadku takim na pewno nieprawidłowość nie jest wyraźnie w prawie wyrażona i konsekwentnie osoba spełniająca dany czyn jest wolna od nieprawidłowości [271]. W oparciu o powyższe zasady P. Gasparri stwierdza, że

---

[261] F. Schmalzgrüber, jw. Por. A. Reiffenstül, jw. n. 11. S. Alphonsus M. de Liguori, jw. F. D'Angelis: Praelectiones iuris canonici. T. IV p. 1. Romae 1891 s. 313.

[262] P. Laymann, jw. t. I s. 319 n. 3. Por. E. Pirhing, jw. s. 186 n. IV.

[263] E. Pirhing, jw. s. 186 n. V. Por. A. Reiffenstül, jw. t. V s. 478 n. 12. F. Schmalzgrüber, jw. n. 25.

[264] P. Laymann, jw. t. I s. 319 n. 3. Por. A. Reiffenstül, jw. n. 10. S. Alphonsus M. de Liguori, jw.

[265] F. Suarez, jw. t. XX s. 605 n. 15. Por. F. Boenninghausen, jw. s. 192.

[266] Tamże.

[267] Tamże.

[268] F. Suarez, jw. t. XXIII-2 s. 396 n. 2. Por. F. Boenninghausen, jw. s. 192 n.

[269] F. Suarez, jw. t. XX s. 605 n. 15. Por. L. Ferraris, jw.

[270] P. Gasparri, jw. t. I s. 214 n. 334: „Stante autem hoc controversia, irregularitas pro laicis dubia est dubio iuris".

[271] S. Aichner, jw. s. 216: „Questio, utrum irregularitas ob crimen dubium incurratur a S. Alphonso eiusque principia adoptantibus hoc pacto dirimitur. In dubio iuris seu in dubio, an pro aliquo actu irregularitas in iure sit assignata, negative respondendum est, quia hoc ipso, quod ius in dubium vocatur, irregularitas

w konkretnym wypadku laik, który udziela chrztu uroczystego, nie zaciąga nieprawidłowości [272].

W wypadku nieobecności mężczyzny świeckiego, lub też ze względów przyzwoitości, albo gdy mężczyzna niedostatecznie znał formę i sposób udzielania chrztu, kobieta mogła udzielić chrztu prywatnego [273]. Wśród kobiet najczęstszą okazję udzielania chrztu prywatnego miały położne. Dlatego też Kościół szczególnie poprzez prawodawstwo partykularne troszczył się bardzo o to, by zawód położnych spełniały osoby godne [274], dobrze przygotowane do czekających je zajęć [275] oraz posiadające umiejętność udzielania chrztu prywatnego [276]. Odnośnie tej ostatniej umiejętności na uwagę zasługuje uchwała synodu prowincjonalnego odbytego w 1699 r. w Neapolu. Synod ten pod karą ekskomuniki zabronił kobiecie wykonywania zawodu położnej, jeśli nie miała aprobaty proboszcza, stwierdzającej posiadanie przez nią znajomości udzielania chrztu w wypadku konieczności. Ponadto proboszczowie mieli obowiązek wzywania każdego roku położne na egzamin i udzielania im pouczeń [277]. Położne tak samo jak wszyscy ludzie świeccy, mogły udzielać chrztu prywatnego tylko w wypadku istnienia rzeczywistej konieczności. Być może zdarzały się pod tym względem nadużycia zbyt pochopnego udzielania chrztu przez położne. Synody bowiem omawianego okresu często z naciskiem podkreślały, że położne nie mogą udzielać chrztu poza niebezpieczeństwem śmier-

---

non certo in iure expressa est". Por. Alphonsus M. de Liguori, jw. t. IV s. 451 n. 344.

[272] P. Gasparri, jw. s. 216 n. 339: „His positis ad aliquos applicationes practicas descendentes et a baptismo incipientes dicimus neminem esse irregularem, qui baptismum privatim sine caeremoniis Ritualis confert; item nec laicum, qui baptismum confert solemniter".

[273] Rituale Romanum, jw.: „...sed quoties infans, aut adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitate a quocumque baptizari... sive viro, sive femina... sed vir feminae (praeferatur), nisi pudoris gratia deceat, feminam potius quam virum baptizare infantem non omnino editum, vel nisi melius femina sciret formam et modum baptizandi". Por. Catechismus, jw. Benedictus XIV P.: Ep. „Postremo mense" 28 II 1747 § 31; Fontes, jw. II s. 75.

[274] Conc. Prov. Mechlinense (1607) t. I cap. VII: „Hortatur haec synodus et requirit omnes magistratus singulorum locorum, ne quam ad obstreticandum parturientibus admittant, nisi prius a curato loci ubi obstetrix moreatur, testimonium sincere et catholicae fidei habeat". Mansi, jw. XXXIX B, 1447.

[275] Conc. Prov. Avenionense (1725) XXV cap. II: „...decernit sancta synodus, ne qua mulier in provinciae civitatibus seu insignis oppidobus, ubi adsunt medicinae professores, obstricis munere fungatur nisi peritam se medico probaverit prius in examine, suaeque ad id genus servitium habilitatis et aptitudinis scriptum testimonium obtinuerit". Coll. Lac., jw. I, 522.

[276] Conc. Prov. Cameracense (1583) tit. IV n. XI: „Quia vero experientia cognitum est, multas obstetrices in forma aut in materia interdum errare; mandat sacra synodus, ut nullae mulieres deinceps ad huius officii exercitur admittantur, nisi prius per pastorem loci examinatae et si opus sit, instructae fuerint". Mansi, jw. XXXIV B, 1235. Por. Acta synodi dioecesanae Chelmensis (1717); J. Sawicki, Concilia Poloniae, jw. t. IX s. 247.

[277] Constitutiones synodi Prov. Neapolitanae (1699) tit. III cap. II: „Nulla femina sub poena excommunicationis obstetricandi munus exerceat, nisi a proprio parocho ad baptismum in necessitate conferendum fuerit approbata. Parochi vero approbationis fidem gratis faciant easque quotannis ad examen arcessant et instruant". Coll. Lac., jw. I, 180. Por. Conc. Prov. Avenionensis (1725) tit. XXV cap. II; jw. 522. Decreta Prov. Urbinatensis (1859) p. I tit. IV decr. XVII; jw. VI, 12.

ci [278]. Nawet w wypadku niedozwolonego, długotrwałego odkładania chrztu przez rodziców można położnej — jak orzekła Kongregacja św. Oficjum — tylko wtedy pozwolić na udzielenie chrztu prywatnego, jeśli istnieje pozytywna obawa, że dziecko umrze bez chrztu [279].

W omawianym okresie godziwość udzielania przez ojca lub matkę chrztu swemu dziecku nie nasuwała już nikomu żadnej wątpliwości. Nie uległy jednak złagodzeniu nawet w minimalnym stopniu uwarunkowania godziwego udzielania chrztu przez rodziców. Rodzice mogli udzielić chrztu swemu dziecku jedynie wtedy, gdy znajdowało się ono *in articulo mortis*, czyli w sytuacji, w której utrata życia jest bardziej prawdopodobna niż jego zachowanie [280]. Ponadto musiał zachodzić brak obcej osoby, która mogłaby udzielić chrztu [281]. Udzielenie chrztu swemu dziecku nie powodowało powstania pokrewieństwa duchownego, które zabraniałoby korzystania z praw małżeńskich [282].

Na zakończenie nadmienić wypada, że zgodnie z postanowieniem *Rytuału Rzymskiego* należało uzupełnić opuszczone przy chrzcie prywatnym obrzędy i ceremonie [283]. Obowiązek uzupełnienia opuszczonych obrzędów i ceremonii wielokrotnie przypominały Kongregacje Kurii Rzymskiej [284] oraz synody partykularne [285].

III. AKATOLICY JAKO SZAFARZE CHRZTU

W dniu 17 stycznia 1547 r. w czasie 323 kongregacji generalnej Ojcom Soboru Trydenckiego wśród innych błędów dotyczących sakramentu chrztu została także przedłożona błędna opinia odnośnie wartości chrztu udzielanego przez szafarzy heretyckich. Błąd ten został ujęty w formie następującego zdania: „Chrzest udzielony przez heretyków nie jest prawdziwy i dlatego też powinien być powtórzony" [286]. Sobór na sesji VII w dniu 3 marca 1547 r. potępiając tę błędną opinię orzekł: „Jeśliby ktoś

---

[278] Conc. Prov. Neapolitanum (1576) cap. XII: „...admoneatur obstetrices ne iam natos infantes passim audeant baptizare, nisi imminente periculo mortis...". M a n s i, jw. XXXV, 817. Por. Conc. Bituricense (1584) tit. XIX; jw. XXXIV-A, 898. Conc. Amalphitanum (1597) cap. II, jw. XXV, 1105. Synodus dioecesana Vladislaviensis; Statuta Synodalia Dioec. Vlad., jw. s. 157.

[279] S.C.S. Officii 11 I 1899: „R. Urgendum ut baptismus quam titius adimnistretur: tunc vero permitti poterit ut obstetrix illum conferat, quando periculum positive timeatur ne puer dilatationis tempore moriturus sit".

[280] Rituale Romanum, jw.: „Pater aut mater propriam prolem baptizare non debet, praeterquam in mortis articulo, quando alius non reperiatur, qui baptizat".

[281] Tamże.

[282] Tamże.

[283] Tamże, s. 65 n.

[284] S.C.P.F. 30 VIII 1775; Fontes, jw. VII n. 4569 s. 104. S.C.S. Officii 10 IV 1861; jw. IV n. 965 s. 239. S.R.C. in c. Versalien 23 I 1914; jw. VIII n. 6396 s. 423.

[285] Statuta Synodi Premisliensis (1723) cap. IV; J. S a w i c k i, Concilia Poloniae, jw. t. VIII s. 300. I Conc. Prov. Australiensis (1844) decr. IX; Coll. Lac. III, 1047. Conc. Prov. Taumensis (1854) decr. II; jw. 859. Conc. Prov. Venetum (1859) p. III cap. XXII; jw. VI, 330.

[286] Conc. Tridentinum (17 I 1547) 323 congregatio generalis. „Errores haereticorum circa sacramentum baptismi: Baptismus datum ab haeretici verum non esse ob hoc iterandum". Conc. Trid. jw. s. 378.

powiedział, że chrzest udzielony przez heretyków także w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego z intencją wykonania tego, co czyni Kościół, nie jest prawdziwym chrztem, niech będzie wyklęty" [287]. Z brzmienia przytoczonego kanonu wynika, że chrzest udzielony przez heretyka jest ważny, stanowi to dogmat Kościoła z uroczystego orzeczenia [288]. W okresie po Soborze Trydenckim Stolica Apostolska niewzruszenie stała na straży dotychczasowej wiary Kościoła, że ważny jest chrzest udzielony przez kogokolwiek i kiedykolwiek, byleby był udzielony z właściwą intencją i przy zastosowaniu odpowiedniej materii i formy [289]. Praktycznym przejawem takiego stanowiska Kościoła był nakaz *Rytuału Rzymskiego*, aby nawracających się heretyków tylko wtedy chrzcić ponownie, gdy przy ich chrzcie nie została zachowana właściwa materia lub formy. W przeciwnym wypadku należało tylko uzupełnić opuszczone ceremonie, chyba że biskup postanowi co innego [290]. Ponadto Stolica Apostolska negatywnie ustosunkowała się do udzielania chrztu warunkowego w każdym wypadku nawrócenia się heretyka na wiarę katolicką [291] oraz określiła normy postępowania, jakie w tym względzie powinno się zachować przy nawracaniu się heretyków. Zgodnie z instrukcją Kongregacji Św. Oficjum z dnia 20 listopada 1878 należało, mając na względzie istotne elementy chrztu, przeprowadzić w każdym konkretnym wypadku szczegółowe badanie. O ile w wyniku badania udało się stwierdzić, że chrztu nie udzielono, albo udzielono go nieważnie, konwertytę należało ochrzcić absolutnie; gdy zaś pomimo dochodzenia istniała uzasadniona wątpliwość należało ochrzcić go warunkowo; w wypadku, gdy okazało się, że w herezji chrzest został udzielony ważnie, nie należało chrztu powtarzać [292].

Jeśli akatolicy — udzielając chrztu — używali odpowiedniej materii i formy oraz mieli właściwą intencję, to w takim wypadku udzielali chrztu ważnie, a w wypadku niebezpieczeństwa śmierci mogli to czynić także godziwie [293]. Odnośnie właściwej intencji wymaganej do ważności chrztu znamienna jest instrukcja Kongregacji Św. Oficjum z dnia 30 stycznia 1833 r., w której wyjaśniono, że do ważności sakramentu wystarczy u szafarza ogólna intencja czynienia tego, co czynią chrześcijanie [294].

[287] Conc. Tridentinum (3 III 1547) ses. VII can. 4: „Si quis dixerit, baptismum qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum: anathema sit". Tamże, s. 996.

[288] Ks. W. Granat, jw. cz. I s. 83.

[289] Benedictus XIV P.: Ep. „Nuper ad Nos" 16 III 1743: „Item baptismum esse necessarium ad salutem, ac proinde, si mortis periculum immineat, mox sine ulla dilatione conferendum esse, et a quocumque, et quandocumque sub debita materia, et forma, et intentione collatum, esse validum". Fontes, jw. I n. 335 s. 786.

[290] Rituale Romanum, jw. s. 39: „Haeretici vero ad Catholicam Ecclesiam venientes, in quorum Baptismo debita forma aut materia servata non est, rite baptizandi sunt... ubi vero debita forma et materia servata est, omissa tantum suppleantur, nisi rationabili de causa aliter Episcopo videatur".

[291] S.C. Conc. 27 III 1683; Fontes, jw. V n. 2867 s. 389. Por. C.S. Officii 5 VI 1583, jw. IV n. 925 s. 199.

[292] S.C.S. Officii 20 XI 1878; jw. n. 1058 s. 380.

[293] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Sed quoties infans, aut adultus versatur in vitae periculo, potest sine solemnitate a quocumque baptizari... sive fideli, sive infideli, sive catholico, sive haeretico... servata tamen forma et intentione Ecclesiae". Por. Catechismus, jw. S.C.P.F. 23 VI 1830; Fontes, jw. VII n. 4748 s. 269.

[294] S.C.S. Officii Instr. ad P. Custodes Terrae S. 30 I 1833: „Porro ad validitatem baptismi praeter materiam et formam a Christo Domino praescriptam, debitam insuper in ministro intentionem requiri certissimum est. Ad valorem tamen

Jakkolwiek Stolica Apostolska broniła mocno nauki o ważności chrztu udzielonego przez szafarzy akatolickich, a także uważała w pewnych warunkach chrzest przez nich udzielony nawet dzieciom rodziców katolickich za godziwy, to jednak nakazywała biskupom, ażeby zatroszczyli się o to, by wierni poza wypadkiem naglącej konieczności nie prosili szafarzy heretyckich lub schizmatyckich o udzielenie chrztu ich dzieciom [295]. Nawet w wypadku konieczności świecki katolik miał pierwszeństwo przed duchownym akatolickim [296].

CZĘŚĆ DRUGA

SZAFARZ SAKRAMENTU CHRZTU W OBOWIĄZUJĄCYM PRAWIE KANONICZNYM

Normy prawne, przy pomocy których prawodawca kościelny reguluje zagadnienie szafarza sakramentu chrztu w obowiązującym prawie kanonicznym, zawarte są w promulgowanym konstytucją papieża Benedykta XV *Providentissima Mater Ecclesia* z dnia 27 maja 1917 r., a obowiązującym od dnia 19 maja 1918 r. *Kodekcie Prawa Kanonicznego* [297]. Główną przeto treścią niniejszych rozważań będzie możliwie dokładna i wyczerpująca analiza odnośnych postanowień *Kodeksu*. W celu wyczerpującego przedstawienia poruszonego zagadnienia, omówione zostaną w toku analizy także postanowienia Soboru Watykańskiego II oraz prawodawstwo posoborowe o tyle, o ile ono dotyczy sprawy administrowania sakramentu chrztu św.

Kodeks Prawa Kanonicznego normuje omawiane przez nas zagadnienie w księdze II *De personis* kan. 462 n. 1 oraz w księdze III *De rebus* kan. 738—744. Nasuwa się pytanie, w jakim stosunku stoją powyższe kanony do poprzednich postanowień prawa kanonicznego. Otóż nawet pobieżna lektura tych kanonów pozwala z łatwością dostrzec, że podstawowa zasada, wyrażona w kan. 6 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* a stwierdzająca, iż zatrzymuje on w większej części dotychczasowe przepisy prawne, choć wprowadza też pewne stosowne innowacje [298], w przedmiocie omawianego zagadnienia została w pełni zrealizowana. Odnośne kanony nie są jakimś tylko luźnym wkładem do obecnego *Kodeksu*, lecz tkwią mocno korzeniami w poprzednich zdobyczach prawodawstwa kanonicznego.

Jakkolwiek promulgowanie w 1917 r. *Kodeksu Prawa Kanonicznego* było niewątpliwie w dziejach kodyfikacji prawa kościelnego wydarzeniem

---

Sacramenti necessariam non esse eam intentionem quam vocant expressam seu determinatam, sed sufficere intentionem tantum genericam ministri faciendi quod facit Ecclesia seu faciendi quod Christus instituit vel quod Christiani faciunt theologi passim docent". Collectanea SCPF, jw. I n. 830 s. 484.

[295] S.C.S. Officii 20 VIII 1671: „Se assente il parroco, possono i monaci schismatici battezare i figli de'cattolici. R. Non permittet (Episcopus) schismaticis administrare Sacram. Baptismatis nisi in casu necessitatis et deficiente quacumque aliis persona catholica". Tamże, 198 s. 69. Por. S.C.S. Officii 5 VII 1853; Fontes, jw. IV n. 924 s. 198.

[296] Tamże.

[297] *AAS* 1917 t. 9 s. 2.

[298] Kan. 6: „Codex vigentem hucusque disciplinam plerumque retinet licet opportunas immutationes afferat".

o znaczeniu epokowym, to jednak dziś — po przeszło pięćdziesięcioletnim stosowaniu w życiu norm w nim zawartych — uważamy za rzecz uzasadnioną, by w oparciu o praktykę życiową, naukę prawa oraz prawodawstwo pokodeksowe zgłosić w zakończeniu niniejszego rozdziału pewne wnioski *de lege ferenda* dotyczące interesującego nas zagadnienia.

I. SZAFARZ CHRZTU UROCZYSTEGO

Zgodnie z postanowieniem *Kodeksu Prawa Kanonicznego* chrztem uroczystym jest taki chrzest, którego udziela się z zachowaniem wszystkich obrzędów i ceremonii nakazanych w księgach liturgicznych [299]. Na skutek opuszczenia jakiegoś poszczególnego obrzędu lub ceremonii chrzest nie przestaje być chrztem uroczystym [300]. W oparciu o dotychczasowe prawodawstwo kanoniczne *Kodeks Prawa Kanonicznego*, posługując się terminologią wypracowaną w poprzednim okresie przez kanonistów i teologów w administrowaniu sakramentu chrztu, rozróżnia szafarza zwyczajnego oraz nadzwyczajnego. Kolejne dwa paragrafy niniejszej części poświęcimy omówieniu natury i zakresu władzy szafarza chrztu uroczystego.

1. KAPŁAN JAKO SZAFARZ ZWYCZAJNY

Na wstępie kan. 738 w § 1 prawodawca kościelny stwierdza, że zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego jest kapłan [301]. Zarówno w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, jak i w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej, nie ma jasnego i jednoznacznego określenia pojęcia szafarza zwyczajnego [302]. Ten brak uzupełnia nauka prawa. I tak np. M. Conte a Coronata stwierdza, że powszechnie zwykło się nazywać szafarzem zwyczajnym tego, kto na mocy święceń posiada stosowną władzę do sprawowania lub administrowania sakramentu, choćby nawet niekiedy musiał mieć pozwolenie innej osoby do godziwego spełniania tej funkcji [303]. Osobą, która w takim wypadku udziela pozwolenia, jest proboszcz lub ordynariusz miejsca. Jednakże zezwolenie, o którym mowa, jest wymagane tylko wtedy, gdy szafarz nie pełni obowiązków duszpasterskich z urzędu [304]. Stosując powyższe stwierdzenie do szafarza sakramentu chrztu, należy powiedzieć, iż kapłan na mocy święceń posiada stosowną władzę do

[299] Kan. 737 § 2: „Cum ministratur servatis omnibus ritibus et caeremoniis quae ritualibus libris praecipiuntur, appellatur sollemnis".

[300] F. Cappello: Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Editio 6. T I Taurini 1953 s. 114 n. 135.

[301] Kan. 738 § 2: „Minister ordinarius baptismi sollemnis est sacerdos".

[302] F. Cappello, jw. s. 33 n. 34.

[303] M. Conte a Coronata: Institutiones iuris canonici de sacramentis. T. I. Taurini 1943 s. 31 n. 44: „Minister ordinarius is dicitur qui habet potestatem ordinis expeditam ad sacramentum efficiendum aut ministrandum quamvis forte licentia alterius personae indigeat ad licite id faciendum". Por. E. Regatillo: Ius sacramentarium. Editio 2. Santander 1949 s. 10 n. 12.

[304] F. Cappello, jw.: „Ille dicitur generatim minister ordinarius, qui vi potestatis ordinis, quam habet semper sacramentum conficere vel administrare potest, cum potestatem ad id expeditam habet, quamvis forte, ut licite fiat, licentia parochi aut ordinarii loci ad id requiritur si minister ex officio curam animarum non exercet". Por. L. Lercher, jw. s. 148.

uroczystego udzielania chrztu, którą może wykonywać godziwie z samego urzędu duszpasterskiego względnie na podstawie pozwolenia proboszcza lub ordynariusza miejsca.

A. Proboszcz jako właściwy szafarz chrztu w parafii

Po stwierdzeniu, że kapłan jest zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego, prawodawca, określając normy wykonywania przez kapłana otrzymanej w czasie święceń władzy administrowania chrztu, postanawia, że udzielanie chrztu uroczystego zarezerwowane jest proboszczowi lub innemu kapłanowi, któremu tenże proboszcz lub ordynariusz miejsca udzielił pozwolenia; w wypadku zaś koniecznym domniemanie prawne przemawia za istnieniem takiego pozwolenia [305]. Rezerwat, o którym *expressis verbis* mówi ten kanon, jest w zasadzie powtórzeniem rezerwatu ustanowionego w kan. 462, n. 1 [306], gdzie Kodeks *ex professo* ustala i dokładnie określa prawa zarezerwowane proboszczowi. Toteż wykładnia kan. 738 § 1 musi z konieczności iść po linii ustaleń kan. 462, n. 1.

Wśród czynności zarezerwowanych z samego prawa kodeksowego proboszczowi, kan. 462 wylicza w n. 1 uroczyste udzielenie chrztu [307]. Pojęcie czynności zarezerwowanej zawiera w sobie podwójny element: pozytywny i negatywny. Rozpatrywane od strony pozytywnej określa dokładnie, że na terenie parafii daną czynność ma prawo wykonywać proboszcz tejże parafii; od strony zaś negatywnej wskazuje, że na terenie tejże parafii nikt inny poza proboszczem nie może spełniać tej czynności godziwie, chyba że otrzyma odpowiednie pozwolenie [308]. Przedmiot rezerwacji ustanowionej w kan. 462, n. 1 nie wymaga szerszego komentarza; jest nim uroczyste udzielanie chrztu [309]. Więcej natomiast miejsca należy poświęcić określeniu osoby proboszcza jako podmiotu, któremu kan. 462, n. 1 i 738 § 1 przyznaje wyłączne prawo udzielania chrztu uroczystego oraz omówieniu charakteru tego prawa.

W świetle kan. 451 § 1 proboszczem jest kapłan lub osoba moralna, którym powierzona została parafia jako tytuł z obowiązkiem sprawowania duszpasterstwa w zależności od ordynariusza miejscowego [310]. Osoba moralna np. kapituła [311], zakon, z którą parafia jest pełnoprawnie *(pleno*

[305] Kan. 738 § 1 „...sed eius collatio reservatur parocho vel alii sacerdoti de eiusdem parochi vel Ordinarii loci licentia, quae in casu necessitatis legitime praesumitur".

[306] L. Bender: De parochis et vicariis paroecialibus. Romae 1959 s. 90 n. 223. Por. F. Bączkowicz, W. Stawinoga: Prawo kanoniczne. Wydanie 3. T. II. Opole 1958 s. 9.

[307] Kan. 462: „Functiones parocho reservatae sunt, nisi aliud iure caveatur: 1. Baptismum conferre sollemniter".

[308] L. Bender, jw. s. 89 n. 220. Por. J. Chelodi: Ius canonicum de personis. Vicenza 1942 s. 355 n. 226. F. Wernz, P. Vidal: Ius canonicum. Editio 3. T. II. Romae 1943 s. 928 n. 731. F. Bączkowicz, W. Stawinoga, jw. t. I, s. 588.

[309] F. Wernz, P. Vidal, jw. Por. L. Fanfani: De iure parochorum. Editio 3. Rovigo 1954 s. 223 n. 245. L. Bender, jw. s. 95 n. 232. S. Biskupski: Stanowisko proboszcza w świetle prawa kanonicznego. Płock 1966 s. 89.

[310] Kan. 451 § 1: „Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinario loci auctoritate exercenda".

[311] Motu proprio Pawła VI „Ecclesiae Sanctae" z 6 VIII 1966 ustanawiające przepisy wykonawcze do niektórych dekretów Soboru Watykańskiego II, w n. 21 § 2 zabrania na przyszłość pełnoprawnego łączenia parafii z kapitułą kanoników. Por. *AAS* 1966 t. 58 s. 769.

iure) połączona, może zatrzymać duszpasterstwo habitualne. Duszpasterstwo aktualne spełnia w takim wypadku wikariusz aktualny [312]. Z proboszczami zrównani są we wszystkich prawach i obowiązkach parafialnych następujące osoby: 1. proboszczowie misyjni czyli kapłani, którym powierzono w zarząd część wikariatu lub prefektury apostolskiej; 2. wikariusze parafialni, którzy mają pełną władzę proboszczowską [313], mianowicie: a. wspomniany już wikariusz aktualny *(vicarius actualis)* [314]; b. wikariusz zarządca *(vicarius oeconomus)* [315]; c. wikariusz zastępca *(vicarius substitutus)* [316]; d. wikariusz pomocnik *(vicarius adiutor)* [317]. Ponadto jakkolwiek w prawie nie występuje pod mianem proboszcza, wszystkie prawa proboszczowskie posiada kapłan, który zgodnie z postanowieniem kan. 472, n. 2 obejmuje tymczasowo zarząd wakującą parafią przed ustanowieniem wikariusza zarządcy [318]. Pod mianem proboszcza zdaniem F. Cappello należy też rozumieć kapłana, który zastępuje proboszcza nieobecnego w parafii w okresie krótszym niż tydzień [319]. Oprócz proboszczów terytorialnych istnieją także proboszczowie osobowi, np. kapelani wojskowi, duszpasterze emigrantów [320]. Władzę kapelanów wojskowych jako proboszczów określają specjalne zarządzenia Stolicy Apostolskiej [321]. Wyżej wymienionym osobom jako zrównanym w prawie z proboszczami przysługuje rezerwat udzielania chrztu uroczystego w parafiach, w których pełnią obowiązki duszpasterskie.

Uprawnienia do sprawowania czynności duszpasterskich, a więc i udzielania uroczystego chrztu, nabywa proboszcz nie wcześniej, jak od chwili objęcia parafii w kanoniczne posiadanie [322]. Uprawnienie to wygasa wraz z utratą urzędu proboszczowskiego. Staje się to na skutek rezygnacji z urzędu czy to dobrowolnej [323] czy też domniemanej przez samo prawo [324]; przeniesienia [325], zmiany [326], usunięcia z parafii na drodze postępowania administracyjnego [327], usunięcia z parafii na drodze postępowania

---

[312] Por. kan. 452 § 2 i kan. 471.

[313] Kan. 451 § 2: „Parochis aequiparantur cum omnibus iuribus et obligationibus paroecialibus et parochorum nomine in iure veniunt: 1. Quasi-parochi, qui quasi-parochias regunt, de quibus in can. 216, § 3, 2. Vicari paroeciales, si plena potestate paroeciali sint praediti".

[314] Kan. 471 § 4: „Ad vicarium exclusive pertinet tota animarum cura cum omnibus parochorum iuribus et obligationibus...".

[315] Kan. 473 § 1: „Vicarius oeconomus iisdem iuribus gaudet... ac parochus, in iis quae animarum curam spectant".

[316] Kan. 474: „Vicarius substitutus qui constituitur ad normam can. 465 § 4, 5 et can. 1923 § 2, locum parochi tenet in omnibus quae ad curam animarum spectant...".

[317] Kan. 475 § 2: „Adiutori, si in omnibus suppleat parochi vicem, iura omnia et officia competunt parochorum propria...".

[318] L. Bender, jw. s. 49 n. 114. Por. F. Bączkowicz, W. Stawinoga, jw. t. I s. 597.

[319] F. Cappello, jw. s. 116.

[320] S. Biskupski, jw. s. 23.

[321] Kan. 451 § 3.

[322] Kan. 461: „Curam animarum parochus obtinet a momento captae possessionis ad normam can. 1443—1445".

[323] Kan. 184—187.

[324] Kan. 188.

[325] Kan. 2162—2164.

[326] Kan. 1487.

[327] Kan. 2147—2156, 2167.

karno-administracyjnego [328], pozbawienia urzędu za popełnienie określonego w prawie przestępstwa [329]. Ani w kan. 462, n. 1, ani też w kan. 738 § 1 prawodawca nie określił wyraźnie, jakiemu proboszczowi przysługuje rezerwat uroczystego udzielania chrztu. Skoro jednak w kan. 738 § 2 prawodawca wyraźnie zaznaczył, że nawet osoby podróżujące winny być ochrzczone we własnej parafii i przez własnego proboszcza, można z tego wyciągnąć logiczny wniosek, że także w § 1 tegoż kanonu jest mowa o proboszczu własnym osoby przyjmującej chrzest. Taka jest powszechna opinia kanonistów [330].

Zgodnie z postanowieniem kan. 94 § 1 proboszczem własnym jest proboszczem miejsca, w którym osoba posiada zamieszkanie stałe lub tymczasowe [331]. Przy ustalaniu stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania osoby przystępującej do chrztu należy mieć przed oczyma następujące zasady. Zarówno zamieszkanie stałe jak i tymczasowe [332] może być dobrowolne *(domicilium voluntarium)* to jest takie, które ktoś z własnej woli sobie odbiera, lub konieczne — ustawowe *(domicilium necessarium seu legale)* czyli takie, które wyznacza mu samo prawo [333]. Zamieszkanie stałe *(domicilium)* nabywa się przez pobyt w jakiejś parafii albo przynajmniej w diecezji, wikariacie apostolskim lub w prefekturze apostolskiej połączony z zamiarem pozostania tam na zawsze, o ile potrzeba nie zmusi do zmiany decyzji; przez faktyczny pobyt dziesięcioletni [334]. Zamieszkanie tymczasowe *(quasi-domicilium)* nabywa się przez pobyt z zamiarem pozostania tam przynajmniej przez większą część roku; przez rzeczywisty ponad półroczny pobyt [335]. Stałe lub tymczasowe zamieszkanie w parafii nazywa się parafialnym *(domicilium paroeciale);* w diecezji zaś, wikariacie apostolskim lub w prefekturze apostolskiej — diecezjalnym *(domicilium dioecesanum)* [336]. Ta sama osoba może mieć jednocześnie kilka zamieszkań stałych lub tymczasowych [337]. Niektóre kategorie osób posiadają zamieszkanie konieczne czyli ustawowe. I tak żona z mocy samego prawa ma zamieszkanie swego męża; osoba pozbawiona używania rozumu — zamieszkanie kuratora; osoba małoletnia otrzymuje miejsce zamieszkania osoby, której na podstawie kan. 89 podlega [338]; dzieci zrodzone z małżeństwa ważnie zawartego lub z pewnymi ograniczeniami z małżeń-

---

[328] Kan. 2168—2175, 2176—2183.
[329] Kan. 2324, 2343, 2355, 2381 n. 2, 2403.
[330] A. Vermeersch, J. Creusen: Epitome iuris canonici. Editio 6. T. II. Mechliniae 1940 s. 14 n. 22. Por. F. Hürth, P. Abelan: De sacramentis. Romae 1947 s. 28 n. 49. L. Fanfani, jw. s. 223 n. 245. S. Sipos. Enchiridion iuris canonici. Editio 6. Romae 1954 s. 356. S. Biskupski, jw. s. 89. J. Grzywacz: O sakramentach świętych. Warszawa 1968 s. 23.
[331] Kan. 94 § 1: „Sive per domicilium sive per quasi-domicilium suum quisque parochum et Ordinarium sortitur".
[332] G. Michiels: Principia generalia de personis in Ecclesia. Editio 2. Parisiis 1955 s. 187.
[333] F. Wernz, P. Vidal, jw. t. II s. 11 n. 11.
[334] Kan. 92 § 1.
[335] Kan. 92 § 2.
[336] Tamże, § 3.
[337] G. Michiels, jw. s. 202 n.
[338] Kan. 93 § 1: „Uxor, a viro legitime non separata necessario retinet domicilium i viri sui; amens domicilium curatoris; minor, domicilium illius cuius potestati subiicitur". Por. kan. 89.

stwa domniemanego [339] otrzymują miejsce zamieszkania ojca; dziecko nieprawego pochodzenia lub pogrobowiec — zamieszkania matki [340]; w wypadku braku ojca i matki zamieszkanie opiekuna [341]. Osoba małoletnia po przekroczeniu wieku dziecięcego może nabyć własne zamieszkanie tymczasowe. Zamieszkanie tymczasowe może też uzyskać żona prawnie [342] od męża nieodłączona. Żona prawnie od męża odłączona może nabyć zamieszkanie stałe [343]. Ponadto kan. 94 § 3—4 postanawia, że proboszczem własnym włóczęgi (*vagus*) — osoby nie posiadającej nigdzie ani stałego, ani tymczasowego miejsca zamieszkania — jest proboszcz miejsca, w którym aktualnie przebywa [344]. Także dla tych, którzy mają tylko diecezjalne stałe lub tymczasowe zamieszkanie, proboszczem własnym jest proboszcz miejsca, w którym aktualnie przebywają [345].

Tak określony proboszcz występuje w prawie jako proboszcz własny i jemu jest zarezerwowane prawo uroczystego udzielania chrztu w parafii. Innymi słowy; uroczyste udzielanie chrztu zarezerwowane jest proboszczowi, w którego parafii podmiot bierny chrztu posiada stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania [346] — a w wypadku włóczęgi lub mającego tylko zamieszkanie diecezjalne — aktualnie przebywa [347].

Przystępując z kolei do omówienia charakteru podmiotowego prawa proboszcza do udzielania chrztu swoim parafianom, należy zaznaczyć, że charakter tego uprawnienia zależy ściśle od charakteru normy przedmiotowej, która stanowi właściwą podstawę rezerwatu. Norma kan. 462, n. 1, zaliczająca uroczyste udzielanie chrztu do czynności zarezerwowanych proboszczowi, nie ma charakteru absolutnego [348]. Jest ona ograniczona ogólną klauzulą kanonu — *nisi aliud iure caveatur* [349]. Wynika z tego, że przepis prawa może postanowić coś innego. Wchodzi tu w rachubę zarówno przepis prawa powszechnego, jak i partykularnego [350].

Prawo kanoniczne bezpośrednio nie ogranicza rezerwatu proboszcza odnośnie udzielania chrztu. Można mówić tu jedynie o ograniczeniu pośrednim, którego wyraz można odnaleźć w kan. 774 § 1. Kanon ten przyznając każdemu kościołowi parafialnemu prawo do posiadania chrzcielni-

---

[339] Kan. 1114.

[340] G. Michiels, jw. s. 175.

[341] Tamże.

[342] Por. S.C.S. Instr. „Provida Mater" 15 VIII 1936 § 6; *AAS* 1936 t. 28 s. 316.

[343] Kan. 93 § 2: „Minor infantia egressus potest quasi — domicilium proprium obtinere; item uxor a viro legitime non separata, legitime autem separata etiam domicilium".

[344] Kan. 94 § 2: „Proprius vagi parochus vel Ordinarius est parochus vel Ordinarius loci in quo vagus actu commoratur".

[345] Tamże, § 3: „Illorum quoque qui non habent nisi dioecesanum domicilium vel quasi-domicilium parochus proprius est parochus loci in quo actu commorantur".

[346] F. Blat: Commentarium textus Codicis Iuris Canonici. T. III. Romae 1924 s. 27 n. 21. Por. M. Conte a Coronata, jw. s. 83 n. 118. F. Cappello, jw. s. 115 n. 136.

[347] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 14 n. 22. Por. P. Pallazzini: Dictionarium morale et canonicum. T. I. Romae 1962 s. 408.

[348] F. Cappello: Summa iuris canonici. T. I. Romae 1961 s. 493 n. 506.

[349] Kan. 462 n. 1: „Functiones parocho reservatae sunt, nisi aliud iure caveatur: 1. Baptismum conferre sollemniter".

[350] S. Sipos, jw. s. 256. Por. L. Fanfani, jw. s. 223 n. 245. L. Bender, jw. s. 94 s. 231.

cy, nie narusza w niczym praw uprzednio nabytych przez inne kościoły [351]. Zgodnie z wyjaśnieniem Papieskiej Komisji do autentycznego tłumaczenia kanonów *Kodeksu* z dnia 12 listopada 1822 r. przepis kan. 774 § 1 należy tłumaczyć w ten sposób, że kościół, który posiada łączne z innymi kościołami parafialnymi całego miasta prawo posiadania chrzcielnicy, zatrzymuje je także w stosunku do nowopowstałych kościołów parafialnych. Łączne prawo posiadania chrzcielnicy, wyjaśnia dalej Komisja, nie może być w przyszłości nabyte drogą zwyczaju. Zwyczaj taki należy uważać za skażenie prawa (*corruptela iuris*). Kościół zaś, który przed promulgacją *Kodeksu* posiadał w stosunku do innych kościołów parafialnych wyłączne prawo chrzcielnicy, po promulgacji i po erygowaniu na podstawie cytowanego kanonu w tych kościołach chrzcielnicy, posiada je łącznie z innymi kościołami z obowiązkiem zachowania postanowienia kan. 788 [352]. Zważywszy na to, że z prawem posiadania własnej chrzcielnicy jest ściśle związane prawo udzielania chrztu, na podstawie kan. 774 § 1 i na podstawie jego autentycznej interpretacji należy stwierdzić, iż w świetle prawa kodeksowego: 1. Żaden proboszcz nie może w stosunku do proboszcza własnego nabyć wyłącznego prawa udzielania chrztu uroczystego jego parafianom. 2. Proboszcz w wypadku spełnienia się warunków, o których mówi kan. 774 § 1, może co najwyżej posiadać łączne z proboszczem własnym prawo udzielania chrztu; ciąży przy tym na nim obowiązek powiadomienia własnego proboszcza ochrzczonego o fakcie udzielenia chrztu. 3. Tak pojętego łącznego prawa nie można nabyć drogą zwyczaju.

W konstytucji *Exul familia* z dnia 1 VIII 1952 r. duszpasterze emigrantów zostali zrównani w prawach z proboszczami. Władza ich jest personalna i może być wykonywana w stosunku do emigrantów. Ta sama konstytucja pozostawia jednak obcokrajowcom — przybyszom czy podróżnym pełną swobodę przyjmowania sakramentów bądź to z rąk własnego proboszcza personalnego, bądź to z rąk proboszcza miejsca [353]. W wypadku sakramentu chrztu duszpasterz emigrantów ma więc w stosunku do swoich podopiecznych łączne z proboszczem miejsca prawo udzielania chrztu.

Jak już wspomnieliśmy termin "prawo„ w klauzuli ograniczającej rezerwat proboszcza oznacza też prawo partykularne. L. Bender stoi na

[351] Kan. 774 § 1: „Quaelibet paroecialis ecclesia, revocato ac reprobato quovis contrario statuto vel privilegio vel consuetudine, baptismalem habeat fontem, salve legitimo iure cumulativo aliis ecclesiis iam quaesito".

[352] Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos 12 XI 1922: „Resp. Canonem 774 § 1, ita intelligendum esse, ut ecclesia quae ius fontis habet cumulativum cum aliis totius civitatis ecclesiis paroecialibus, illud obtineat etiam prae ecclesiis paroecialibus noviter in civitate erectis cum fonte baptismali. At ius fontis cumulativum in posteri obtineri nequit consuetudine, quae corruptela dicenda est; Ecclesia vero quae ante Codicis promulgationem habebat ius fontis exclusivum prae aliis ecclesiis paroecialibus, post Codicis promulgationem erectoque in iisdem ecclesiis fonte ad praescriptum citati canonis, non nisi ius cumulativum obtinet, salve praescripto can. 778". *AAS* 1922 t. 14 s. 662.

[353] Pius XII P.: Const. „Exul familia" 1 VIII 1952: „Missionarius emigrantium huiusmodi potestate praeditus, in gerenda cura animarum aequiparantur parocho... Huiusmodi paroecialis potestas est personalis in alienigenarum seu immigrantiarum personas dumtaxat exercenda. ...Unusquisque alienigena, sive advena sive peregrinus, plena potitur facultate adeundi sacramentorum causa, matrimonio non excepto, missionarium emigrantium sui sermonis aut parochum loci". *AAS* 1952 t. 44 s. 700.

stanowisku, że może tu być mowa jedynie o prawie partykularnym ustanowionym przez Stolicę Apostolską. Przełożeni niżsi od papieża np. biskupi, nie mogą ustanawiać prawa partykularnego sprzecznego z prawem powszechnym [354].

Kończąc omawianie natury i zakresu uprawnień proboszcza do udzielania chrztu uroczystego, należy stwierdzić, że w wypadku gdy nie zachodzą okoliczności podane w kan. 774 § 1, tzn., że prawo specjalne lub partykularne nie postanawia nic innego w tym względzie, uprawnienia proboszcza w tej dziedzinie mają charakter prawa wyłącznego. W przeciwnym zaś wypadku proboszcz wykonuje swoje prawo łącznie z inną osobą, której przysługują uprawnienia na podstawie jednego z wyżej wymienionych tytułów.

W dalszych słowach kan. 738 § 1 ustawodawca kościelny za pomocą spójnika „lub" (*vel*) łączy z osobą proboszcza innego kapłana, który otrzymał pozwolenie od proboszcza lub ordynariusza miejsca. Spójnik „lub" wskazuje wyraźnie na to, że prawodawca rezerwuje — w drugiej kolejności — uroczyste udzielanie chrztu kapłanowi, który posiada pozwolenie właściwego proboszcza lub ordynariusza miejsca. Pozwolenie to może otrzymać każdy kapłan, byleby należał do tego samego obrządku co rodzice dziecka przyjmującego chrzest [355]. Dawcą pozwolenia obok proboszcza może być także ordynariusz miejsca [356]. Z tego wynika, że ordynariusz miejsca, a więc i każdy kto w prawie występuje pod tym mianem [357], może sam względnie przez kogoś innego godziwie udzielić chrztu uroczystego swoim diecezjanom [358]. Komentatorzy prawa kodeksowego z wielkim naciskiem podkreślają jednak, że ordynariusz miejsca z władzy tej powinien korzystać rzadko i tylko z poważnych powodów [359].

Odnośnie chrztu osób dorosłych ordynariusz miejsca cieszy się znacznie szerszą swobodą. Kan. 744 postanawia bowiem, że w wypadku chrztu dorosłych należy w miarę możliwości zawiadomić ordynariusza miejsca, aby jeśli zechce, mógł sam lub przez swego delegata uroczyście go udzielić [360]. Przepis kan. 744 wprawdzie nie wyłącza chrztu dorosłych spod rezerwatu proboszcza [361], to jednak daje pewne podstawy do tego, by ordynariusz miejsca — biorąc pod uwagę miejscowe warunki — w formie prawa partykularnego swobodnie określił swoją decyzję w tej materii [362]. Przykładów różnego w tym względzie stanowiska władzy lokalnej dostarcza nam choćby polskie pokodeksowe prawodawstwo synodalne, które

[354] L. Bender, jw. s. 94 n. 231.

[355] F. Blat, jw. s. 27 n. 21. Por. kan. 756 § 1: „Proles ritu parentum baptizari debet".

[356] F. Blat, jw.

[357] Kan. 198 § 1—2.

[358] H. Jone: Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. II. Paderborn 1954 s. 22.

[359] C. Augustine: A Commentary on the new Code of Canon Law. T. IV. Brodway 1925 s. 38. Por. M. Leitner: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 4. Aufgabe. Regensburg 1921 s. 36. J. Chelodi, jw. s. 351 n. 223. H. Jone, jw. M. Conte a Coronata, jw. s. 83 n. 118.

[360] Kan. 774: „Adultorum baptismus, ubi commodo fieri possit, ad loci ordinarium deferatur, ut, si voluerit, ab eo, vel ab delegato sollemnius conferatur".

[361] L. Bender, jw. s. 96 n. 235. Por. F. Cappello, Summa jw. s. 495 n. 507. J. Grzywacz, jw. s. 25.

[362] C. Bouuaret, G. Simenon: De sacramentis. T. II. Gandae 1931 s. 26. Por. A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 16 n. 28.

bądź to zwalnia proboszczów z obowiązku odnoszenia się do ordynariusza w takich wypadkach [363], bądź też nakazuje przed udzieleniem chrztu uzyskać jego zgodę [364].

Pozwolenie *(licentia)*, którego udziela proboszcz lub ordynariusz miejsca, nie jest w ścisłym znaczeniu delegacją. Pozwolenie nie oznacza bowiem przelania władzy na inną osobę, co ma miejsce przy delegacji, lecz zawiera tylko zgodę na to, by kapłan mógł godziwie wykonać władzę, którą już posiada na mocy święceń [365]. Do udzielenia pozwolenia prawo nie wymaga istnienia jakichś określonych przyczyn. Dlatego też może być ono zawsze godziwie udzielone [366]. Pozwolenie może być udzielone doraźnie *(ad actum)* lub na stałe *(habitualiter)*. Z reguły stałego pozwolenia na administrowanie chrztu udziela się wikariuszom współpracownikom [367]. Zdaniem autorów, pozwolenie, o którym jest mowa, niekoniecznie musi być wyraźne *(licentia expressa)*, wystarczy także pozwolenie milczące *(licentia tacita)* [368]. Co więcej, z wyraźnej dyspozycji kan. 732 § 1 wynika, że w zupełności wystarczy także pozwolenie domniemane *(licentia praesumpta)*. W wypadku bowiem konieczności domniemanie prawne przemawia za istnieniem wymaganego pozwolenia [369]. Faktem, na którym opiera się domniemanie, jest istnienie konieczności. Oczywiście nie musi to być konieczność ostateczna [370]. Wystarczy konieczność w szerszym znaczeniu [371], np. jeśli na skutek nieobecności proboszcza chrzest należałoby odłożyć ponad trzy dni [372], jeśli rodzice z daleka przynieśli dziecko do chrztu i nie zastali proboszcza w parafii [373], jeśli istnieje słuszna obawa, że rodzice dotkliwie odczują oczekiwanie na udzielenie pozwolenia i na skutek tego dziecko mogłoby pozostać bez chrztu lub rodzice mogliby poprosić ministra akatolickiego o udzielenie chrztu [374].

Odnośnie domniemania prawnego w kan. 738 H. Jone wyraża opinię, że jest to domniemanie silniejsze, czyli tzw. *praesumptio iuris et de iure*. Jako takie nie dopuszcza bezpośredniego dowodu przeciwnego i dlatego zachowuje swoją moc prawną nawet wtedy, gdyby proboszcz wyraźnie oświadczył, że w wypadku konieczności nie udziela wymaganego zezwolenia [375]. Uważam, że opinia ta jest trafna, gdyż domniemanie niewzruszal-

---

[363] Synod diecezjalny Podlaski z 1923 r. stat. 143 s. 159. Por. Synod diecezji częstochowskiej z 1954 r. stat. 175. Częstochowa 1958 (maszynopis) s. 79.

[364] Lwowski synod Archidiecezjalny z 1930 r. stat. 65. Lwów 1931 s. 81. Por. II Synod Archidiecezji Warszawskiej z 1963 r. stat. 155 § 3. Warszawa 1965 (maszynopis) s. 48.

[365] F. Cappello, Tractatus jw. s. 115 n. 136.

[366] E. Rogatillo, jw. s. 10 n. 12. Por. L. Lercher, jw. s. 149.

[367] L. Bender, jw. s. 95 n. 234. Por. F. Cappello, jw. s. 116 n. 136.

[368] F. Blat, jw. s. 27 n. 21. Por. C. Bouuaret, C. Simenon, jw. s. 23 n. 19. J. Hervé: Manuale theologiae dogmaticae. Editio 21. T. III. Parisiis 1941 s. 550 n. 560.

[369] Kan. 768 § 1: „Quae (licentia) in casu necessitatis legitime praesumitur".

[370] L. Fanfani, jw. s. 223 n. 245.

[371] F. Cappello, jw. s. 115 n. 136.

[372] F. Blat, jw. s. 27 n. 21.

[373] L. Fanfani, jw. s. 223 n. 245.

[374] H. Jone, jw.

[375] Tamże, s. 23: „Praesumptio statuta hoc canone est praesumptio iuris et de iure, haec ergo praesumptio non admittit contrarium probationem et sustinetur, quamvis v. gr. parochus expresse declaret se ne in casu necessitatis quidem concedere licentiam".

ne znajduje tu bardzo silną podbudowę w dobru dusz. Idzie przecież o uzyskanie dla duszy chrztu, gdyż w przeciwnym wypadku mogłoby sprowadzić przykre konsekwencje. Domniemanie, o którym tu mowa, może być podważone jedynie pośrednio, tzn. na drodze zakwestionowania faktu, na którym się ono opiera, co z kolei wobec szerokiego pojmowania konieczności może być w dużym stopniu utrudnione.

Odnośnie skutków moralno-prawnych w wypadku udzielenia przez kapłana chrztu bez wymaganego zezwolenia proboszcza istnieją wśród autorów różne opinie. Według niektórych autorów udzielenie chrztu uroczystego bez wymaganego pozwolenia poważnie narusza uprawnienia proboszcza i dlatego powoduje grzech ciężki [376]. F. Cappello za słuszną uważa opinię tych, którzy twierdzą, że jest to grzech lekki. Ma to miejsce szczególnie wtedy, gdy ktoś narusza uprawnienie proboszcza tylko spontanicznie i nie działa z pogardą dla prawa, ani też nie wywołuje zgorszenia [377]. Zwolennicy obu opinii są zgodni w tym, że w praktyce kapłan, naruszający uprawnienia proboszcza do udzielania chrztu swoim wiernym, łatwo może być zwolniony od ciężkiej winy [378]. Kapłan, który chrzci uroczyście bez pozwolenia proboszcza lub ordynariusza miejsca, popełnia grzech, lecz nie zaciąga nieprawidłowości [379]. Może ona jednak mieć miejsce wtedy, gdy stosownie do kan. 985, n. 7 [380] *(irregularitas ex delicto)* kapłan zaciąga kary kościelne, które zabraniają administrowania sakramentów, i będąc w takim stanie udziela chrztu. Nieprawidłowość w takim wypadku powstaje nie z faktu udzielenia chrztu bez wymaganego prawem zezwolenia proboszcza lub ordynariusza miejsca, lecz z faktu spełnienia funkcji sakramentalnej po zaciągnięciu określonej kary kościelnej.

W § 2 kanonu 738 prawodawca znacznie rozszerza rezerwat proboszcza [381] skoro postanawia, że nawet podróżnego powinien ochrzcić uroczyście własny proboszcz i w swoim kościele, jeżeli to bez trudności i bez zwłoki może być dokonane; w przeciwnym razie podróżnego może uroczyście ochrzcić każdy proboszcz na swoim terenie [382]. Mocą tego postanowienia proboszczowi własnemu zarezerwowane jest nie tylko udzielenie chrztu w swojej parafii osobom, które podlegają jego władzy i aktualnie przebywają na terenie jego parafii, ale także tym własnym parafianom, którzy *hic et nunc* na sposób podróżnych przebywają na terenie innych parafii. W formie negatywnej można to sformułować następująco: proboszcz miejsca nie ma prawa udzielania chrztu uroczystego tym, którzy na terenie jego parafii przebywają jako podróżni.

Prawo proboszcza do udzielania chrztu poddanym przebywającym poza własną parafią nie jest absolutne. Jest ono uwarunkowane klauzulą:

---

[376] L. Fanfani, jw. s. 224 n. 225. Por. H. Jone, jw. s. 22.

[377] F. Cappello, jw. s. 116 n. 136.

[378] Tamże. Por. M. Conte a Coronata, jw. s. 84 n. 119. J. Hervé, jw. s. 580 n. 560. P. Pallazzini, A. De Jurio: Casus conscientiae. T. II. Torino 1958 s. 43.

[379] F. Cappello, jw.

[380] Kan. 985: „Sunt irregulares ex delicto: 7. Qui actum ordinis, clericis in ordine sacro constitutis reservatum, ponunt... vel ab eius exercitio poena canonica sive personali, medicinali aut vindicativa, sive locali prohibiti".

[381] L. Bender, jw. s. 90 n. 223. Por. H. Jone, jw. t. I s. 359.

[382] Kan. 738 § 2: „Etiam peregrinus a parocho proprio in sua paroecia sollemniter baptizetur, si id facile et sine mora fieri potest; secus peregrinum quilibet parochus in suo territorio potest sollemniter baptizare".

o ile można tego dokonać bez trudności i bez zwłoki [383]. Gdy oba warunki, albo nawet jeden z nich [384], nie może być spełniony, podróżnego może na swoim terenie uroczyście ochrzcić każdy proboszcz, tzn. ten, którego wybierze sobie podmiot chrztu, lub osoba, której podlega [385]. Tak wybrany proboszcz cieszy się prewalencją nawet w stosunku do proboszcza własnego osoby przyjmującej chrzest. Na swoim terenie może on ochrzcić nawet w obecności proboszcza własnego, nie prosząc go o pozwolenie [386]. Może również udzielić innemu kapłanowi pozwolenia na dokonanie tego chrztu [387].

Trudność przyjęcia chrztu we własnej parafii może wynikać z przyczyn o charakterze fizycznym, materialnym lub moralnym, np. daleka odległość do własnej parafii, uciążliwa droga, brak pojazdu, zły stan zdrowia przyjmującego chrzest, brak dostatecznych środków materialnych, obawa utraty dobrego imienia matki, która urodziła dziecko nieślubne [388]. Zwłoka w udzielaniu chrztu ma miejsce wtedy, gdy nie można zachować nakazu prawa [389], które przepisuje, że dzieci należy chrzcić jak najprędzej [390]. To zaś ma miejsce wtedy, gdy chrzest należałoby odłożyć od 3 do 8 dni [391].

Trudność udania się do własnej parafii, jak i konieczność odłożenia chrztu najczęściej zdarza się w wypadku, gdy kobieta dla odbycia porodu wyjeżdża z domu do obcej miejscowości i tam wraz z dzieckiem musi przebywać przez pewien czas [392]. Zdaniem autorów prawo partykularne może ustalić odległość, która zwalnia rodziców od obowiązku udawania się do własnego proboszcza w celu ochrzczenia dziecka urodzonego poza ich miejscem zamieszkania [393]. W takim wypadku proboszcz miejsca urodzenia dziecka, o ile rodzice go o to poproszą, ma pełne prawo udzielenia chrztu uroczystego. Co więcej, jak utrzymuje A. Vermeersch, biskup może tolerować zwyczaj przynajmniej stuletni, który zawsze daje proboszczowi miejsca władzę udzielenia chrztu dzieciom urodzonym w jego parafii [394].

B. Administrowanie chrztu na obcym terenie

Kan. 739 ustala zasadę, że na obcym terenie nie wolno nikomu bez należytego pozwolenia ochrzcić uroczyście nawet mieszkańców swego terytorium [395]. W świetle tego kanonu na obcym terenie, tzn. poza własną

---

[383] Tamże.
[384] F. Blat, jw. s. 27 n. 21.
[385] F. Cappello, jw. s. 116 n. 136.
[386] F. Hürth, jw. s. 28 n. 49.
[387] F. Blat, jw.
[388] M. Conte a Coronata, jw. s. 83 n. Por. F. Cappello, Summa, jw. s. 494 n. 507. C. Bouuaret, jw. s. 23 n. 19.
[389] Kan. 770: „Infantes quamprimum baptizentur".
[390] F. Cappello, jw.
[391] F. Blat, jw. Por. C. Augustine, jw. s. 39.
[392] I. Aertnys, C. Damen: Theologia moralis. Editio 17. T. II. Torino 1958 s. 67 n. 50. Por. M. Conte a Coronata, jw. P. Pallazzini, A. De Jurio, jw.
[393] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 14 n. 23.
[394] Tamże.
[395] Kan. 739: „In alieno territorio nemini licet, sine debita licentia, baptismum sollemnem conferre ne sui quidem loci incolis".

parafią lub własną diecezją, nikomu, a więc ani proboszczowi, ani ordynariuszowi [396], nie wolno bez należytego pozwolenia chrzcić uroczyście nie tylko obcych poddanych, ale nawet mieszkańców własnego terytorium, to jest tych, którzy w ich parafii lub diecezji sami lub ze względu na osoby, którym podlegają, mają zamieszkanie stałe lub tymczasowe [397]. Uzasadnienia tego postanowienia należy dopatrywać się w tym, że uroczyste udzielenie chrztu odbywa się przy chrzcielnicy i właśnie proboszcz miejscowy jest uprawniony do wyrażania zgody na korzystanie z niej oraz na sprawowanie sakramentaliów związanych z udzielaniem chrztu uroczystego [398]. Do godziwego udzielenia chrztu na obcym terenie prawo wymaga należytego pozwolenia. Kompetentnym do udzielenia tego pozwolenia jest proboszcz lub ordynariusz miejsca, w którym ma się odbyć chrzest. C. Bouuaret jest zdania, że normalnie powinno się uzyskać pozwolenie wyraźne; nie wystarcza pozwolenie milczące lub domniemane, chyba że zaistniałyby nadzwyczajne okoliczności [399]. Słuszniejszym wydaje się stanowisko F. Blata, który utrzymuje, że pozwolenie z kan. 739 należy rozumieć w świetle kan. 738 § 1 [400]. Skoro bowiem w kan. 738 §1 [401] prawodawca uznał pozwolenie domniemane za wystarczające, a w kan. 739 nie postawił wyraźnych zastrzeżeń, nie ma dostatecznej podstawy prawnej, by wykluczyć zastosowanie pozwolenia domniemanego z kan. 739.

W świetle ustaleń kan. 738 i 739 widać wyraźnie, że uprawnienie proboszcza do udzielania chrztu uroczystego jest ograniczone nie tylko personalnie, gdyż proboszcz może je wykonywać tylko w stosunku do osób podległych jego władzy, ale także terytorialnie, ponieważ proboszcz może je wykonywać jedynie na swoim terenie [402].

C. Szafarz chrztu na terenie o nieustalonej organizacji kościelnej

Kanony 738 i 739 normowały sprawę udzielania chrztu uroczystego na terenach, w których zgodnie z prawem kodeksowym diecezje są podzielone na parafie, a wikariaty lub prefektury apostolskie na parafie misyjne. Są to tereny objęte zorganizowanym podziałem terytorialnym Kościoła [403]. Proboszczowie misyjni są zrównani w prawach z proboszczami [404]. Wszystko więc co zostało powiedziane o prawie proboszcza do udzielania chrztu, stosuje się także w całości do proboszcza misyjnego. Z kolei kan. 740 podaje normy, jakimi należy się kierować przy ustalaniu właściwego szafarza chrztu na terenach, gdzie parafie, względnie parafie misyjne, nie zostały jeszcze utworzone. Kanon ten postanawia, że w takich wypadkach należy mieć na uwadze specjalne statuty i przyjęte zwyczaje według których należy ustalić, któremu kapłanowi — poza

[396] F. Cappello, Tractatus, jw. s. 116 n. 136.
[397] F. Blat, jw.
[398] C. Bouuaret, G. Simenon, jw. s. 23 n. 19.
[399] Tamże.
[400] F. Blat, jw. n. 22.
[401] Kan. 738: „...quae (licentia) in casu necessitatis legitimae praesumitur".
[402] S. Sipos, jw. s. 365. Por. H. Jone, jw. t. II s. 23.
[403] Kan. 216 § 1—2.
[404] Kan. 451 § 2 n. 1.

ordynariuszem — przysługuje prawo udzielania chrztu albo na całym terenie, lub też na jego części [405].

W terenach misyjnych, gdzie wikariat lub prefektura apostolska nie zostały jeszcze kanonicznie podzielone na parafie misyjne, dokonuje się podziału terenu misyjnego na mniejsze regiony [406]. Rozgraniczone w przybliżony sposób części wikariatu lub prefektury apostolskiej nazywają się stacjami misyjnymi. Posiadają one swój kościół główny, przy którym rezyduje misjonarz, oraz najczęściej kilka kaplic pomocniczych leżących na terenie stacji [407]. Rektorom misyjnym z reguły zarezerwowane jest wykonanie funkcji proboszczowskich [408]. Ich władza wykonywania funkcji proboszczowskich nie jest jednak władzą zwyczajną, lecz wypływa z delegacji ordynariusza miejscowego [409]. Ordynariusz miejscowy może więc zupełnie swobodnie powierzyć władzę udzielania chrztu uroczystego nie tylko rektorowi misji lecz także innemu kapłanowi [410].

Wobec takiego stanu faktycznego i prawnego jest rzeczą konieczną, aby przy ustalaniu, któremu kapłanowi — poza ordynariuszem — przysługuje prawo udzielania chrztu, brać pod uwagę szczegółowe statuty wydane np. przez miejscowego ordynariusza lub przyjęte zwyczaje [411]. Zwyczaje, o których tu mowa, nie muszą trwać pełny czasokres wymagany do powstania prawnego zwyczaju [412]. Szczegółowe statuty i przyjęte zwyczaje określają, który kapłan ma prawo udzielania chrztu uroczystego albo na terenie całego wikariatu lub prefektury apostolskiej, względnie też tylko na jego części.

2. DIAKON JAKO SZAFARZ NADZWYCZAJNY

Kanon 741, w którym prawodawca normuje zagadnienie administrowania chrztu uroczystego przez diakona, stanowi, że jest on nadzwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego i jako taki nie może używać swojej władzy bez pozwolenia miejscowego ordynariusza lub proboszcza, którzy udzielają zezwolenia dla słusznej przyczyny. W wypadku konieczności domniemanie prawne przemawia za istnieniem wymaganego pozwolenia [413]. Pojęcie szafarza nadzwyczajnego nie zostało w *Kodeksie* nigdzie jasno zdefiniowane [414]. Sam *Kodeks* używa tego pojęcia w różnym znaczeniu [415]. I tak np. w kan. 845 § 2 diakon występuje jako nadzwyczajny szafarz komunii św. i może udzielać komunii św. za zgodą

---

[405] Kan. 740: „Ubi paroeciae aut quasi-paroeciae nondum sunt constitutae, statutorum peculiarium et receptarum consuetudinum ratio habenda est, ut constet cuinam sacerdoti, praeter Ordinarium, in universo territorio vel in eius parte ius insit baptizandi".

[406] G. Vromant: Ius Missionarium. T. II. Louvain 1929 s. 264 n. 294.

[407] Tamże.

[408] Tamże, s. 278 n. 312.

[409] Tamże, s. 270 n. 301.

[410] C. Bouuaret, G. Simenon, jw. s. 24 n. 20.

[411] F. Blat, jw. s. 28 n. 23.

[412] Tamże.

[413] Kan. 741: „Extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus qui tamen sua potestate ne utatur sine loci Ordinarii vel parochi licentia, iusta de causa concedenda, quae, ubi necessitas urget, legitime praesumitur".

[414] F. Cappello, jw. s. 33 n. 34.

[415] M. Conte a Coronata, jw. s. 31 n. 44.

miejscowego ordynariusza lub proboszcza. Zezwolenie to może być udzielone z ważnej przyczyny [416]. Z kolei kan. 782 § 2 postanawia, że nadzwyczajnym szafarzem bierzmowania jest kapłan, któremu władza bierzmowania została udzielona przez prawo powszechne lub specjalny indult Stolicy Apostolskiej [417]. Podobnie według kan. 951 nadzwyczajnym szafarzem święceń jest ten, kto — acz pozbawiony charakteru biskupiego — otrzymał z mocy samego prawa lub specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej władzę udzielania niektórych święceń [418]. Z tenoru kan. 741 oraz przytoczonych przykładów zaczerpniętych z cytowanych kanonów wynika, że dwa elementy w sposób alternatywny składają się na to, że szafarz sakramentu staje się szafarzem nadzwyczajnym. Jednym z tych elementów jest uzyskanie zezwolenia od miejscowego ordynariusza lub proboszcza, drugim uzyskanie władzy do sprawowania funkcji sakramentalnej albo z samego prawa albo mocą specjalnego indultu apostolskiego. Przy chrzcie wchodzi w rachubę pierwszy z tych elementów. Uwzględniając oba elementy E. Regatillo w następujący sposób próbuje ustalić ogólną definicję szafarza nadzwyczajnego. Jest nim ta osoba, która na podstawie święceń posiada władzę sprawowania sakramentu, lecz może ją wykonywać jedynie na podstawie specjalnego pozwolenia udzielonego jej dla słusznej przyczyny; względnie ta osoba, która nie posiadając właściwych święceń — może sprawować sakrament na podstawie szczególnej władzy lub na podstawie przywileju [419]. Słuszne jest stanowisko F. Cappello [420], który krytycznie ocenia opinię utrzymującą, że nadzwyczajnym szafarzem jest ten, kto może administrować sakrament jedynie w wypadku konieczności i na podstawie specjalnej delegacji [421]. Potwierdza to fakt, że w prawie kodeksowym opat i prałat udzielny może przecież jako szafarz nadzwyczanjy udzielić sakramentu bierzmowania także poza wypadkiem konieczności [422]. Mając powyższe na uwadze należy stwierdzić, że diakon jest nadzwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego w tym sensie, iż otrzymaną w czasie święceń władzę uroczystego udzielania chrztu [423] może wykonywać jedynie na podstawie pozwolenia miejscowego ordynariusza lub proboszcza, udzielonego dla słusznej przyczyny [424].

[416] Kan. 845 § 2: „Extraordinarius est diaconus, de Ordinarii loci vel parochi licentia, gravi de causa concedenda, quae in casu necessitatis legitime praesumitur".

[417] Kan. 782 § 2: „Extraordinarius minister est presbyter, cui vel iure communi vel peculiari Sedis Apostolicae indulto ea facultas concessa sit".

[418] Kan. 951: „Sacrae ordinationis minister ordinarius est Episcopus consecratus; extraordinarius, qui licet charactere episcopali caret, a iure vel a Sede Apostolica per peculiare indultum potestatem acceperit aliquos ordines conferendi".

[419] E. Regatillo, jw. s. 19 n. 12: „Extraordinarius (minister est), qui vi ordinationis quidem potest sacramentum ministrare, sed solum de speciali licentia, nonnisi iusta de causa concedenda; ...aut non vi ordinis, sed... ex peculiari potestate aut privilegio". Por. M. Conte a Coronata, jw. s. 31 n. 44 F. Cappello, jw. s. 33 n. 34.

[420] F. Cappello, jw.

[421] D. Prümmer: Manuale theologiae moralis. Editio 14. T. III. Barcinonae 1960 s. 44 n. 54: „Extraordinarius ille est, qui solum in casu necessitatis et ex speciali delegatione sacramentum ministrare possit".

[422] Kan. 782 § 3.

[423] F. Blat, jw. s. 28 n. 24. Por. H. Jone, jw. I. Aertnys, C. Damen, jw. s. 68 n. 51.

[424] F. Cappello, jw. s. 117 n. 137.

Jest rzeczą charakterystyczną, że *Kodeks* nic nie wspomina o istnieniu konieczności jako warunku godziwego udzielania chrztu uroczystego przez diakona. Jedyną formą ograniczenia wykonywania przez diakona otrzymanej w czasie święceń władzy uroczystego udzielania chrztu — obok konieczności uzyskania pozwolenia, co zresztą dotyczy także kapłana nie będącego miejscowym duszpasterzem — jest postanowienie kan. 741 mówiącego o tym, że pozwolenie to może być udzielone diakonowi tylko dla słusznej przyczyny. Jest to ograniczenie bardzo niewielkie. W. Grosam wnioskuje nawet z tego, że prawodawca kościelny nie chciał wyraźnie oddzielić prawa należnego diakonom od prawa należnego kapłanom, jak było to konieczne przedtem, gdy diakoni stanowili ciągle wzrastającą siłę w administracji kościelnej [425]. Trzymając się ściśle normy kan. 741 autorzy powszechnie podkreślają, że do udzielenia diakonowi pozwolenia na administrowanie chrztu uroczystego wymagane jest i wystarcza istnienie słusznej przyczyny, nie musi to być przyczyna poważna [426]. Przyczyna słuszna, jeśli idzie o stopień powagi przyczyny, jest przyczyną kanoniczną najniższego stopnia. Stanowi ona *minimum* ustalone przez *Kodeks*, które ordynariusz miejsca lub proboszcz powinien zachować do godziwego wyrażnenia zgody na udzielenie chrztu uroczystego przez diakona. Przyczyną słuszną w omawianym przedmiocie według komentatorów *Kodeksu* stanowią przykładowo następujące stany faktyczne: kilkudniowa nieobecność proboszcza [427], jego choroba [428], liczne zajęcia duszpasterskie — głoszenie kazań, słuchanie spowiedzi [429], duża liczba przyjmujących chrzest [430], bliska więź między przystępującym do chrztu a diakonem np. pragnienie rodziców, by dziecko ochrzcił brat diakon lub przyjaciel rodziny [431], nabranie przez diakona wprawy w uroczystym udzielaniu chrztu [432]. Ilekroć zaistnieje któraś z podanych okoliczności lub jakaś inna przeszkoda utrudniająca proboszczowi udzielenie chrztu, tylekroć proboszcz ma prawo powierzyć diakonowi uroczyste udzielenie chrztu. Miejscowy ordynariusz lub proboszcz może to uczynić wyraźnie, tzn. na piśmie lub ustnie albo przynajmniej milcząco [433]. Diakon może udzielić chrztu uroczystego także na podstawie pozwolenia domniemanego. Kanon 741 postanawia bowiem, że w wypadku konieczności domniemanie prawne przemawia za istnieniem wymaganego pozwolenia [434]. Domniemanie ustanowione w omawianym kan. 741 jest domniemaniem silniejszym i nie dopuszcza bezpośredniego dowodu przeciwnego [435]. Przyczyna uzasadniająca uroczyste udzielenie chrztu

---

[425] W. Grosam: Feierliche Taufspendung durch einen Diakon. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1923 n. 76 s. 103.

[426] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 15 n. 24. Por. L. Lercher, jw. s. 149. S. Sipos, jw. s. 365. P. Pallazzini, jw. s. 408. F. Cappello, jw. s. 117 n. 137.

[427] C. Bouuaret, G. Simenon, jw. s. 24 n. 21.

[428] M. Conte a Coronata, jw. s. 85 n. 120.

[429] H. Noldin: Summa theologiae moralis. Editio 31. T. III. Oeniponte 1955 s. 53 n. 64.

[430] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 15 n. 24.

[431] F. Cappello, jw. s. 117 n. 137. Por. H. Noldin, jw.

[432] J. Grzywacz, jw. s. 24.

[433] D. Prümmer, jw. s. 94 n. 120.

[434] Kan. 741: „quae (licentia), ubi necessitas urgeat, legitime praesumitur".

[435] H. Jone, jw.

przez diakona na podstawie pozwolenia domniemanego musi być znacznie poważniejsza od przyczyny usprawiedliwiającej wyrażenie zgody na dokonanie chrztu uroczystego przez diakona [436]. Jest nią prawdziwa konieczność udzielenia chrztu [437]. Niekoniecznie musi to być niebezpieczeństwo śmierci [438], lecz wystarczy że w danym miejscu przez tydzień nie będzie kapłana, lub istnieje uzasadniona obawa, że rodzice więcej nie przyniosą dziecka do chrztu św. [439].

Zgodnie z postanowieniem *Rytuału Rzymskiego* diakon udzielający chrztu uroczystego obowiązany jest zachować obrzędy i ceremonie, jakie zachowuje kapłan chrzcząc uroczyście. Powinien jednak do chrztu użyć wody i soli poświęconej uprzednio przez kapłana [440]. Z powyższego postanowienia *Rytuału Rzymskiego* niektórzy autorzy wyciągają wniosek, że diakon udzielający chrztu uroczystego nie ma prawa poświęcać ani wody ani soli. Na poparcie swego stanowiska obok cytowanego postanowienia *Rytuału Rzymskiego* przytaczają omówioną w poprzedniej części decyzję Kongregacji Obrzędów z dnia 10 lutego 1888 roku [441]. W. Grosam jest nieco innego zdania. Podkreśla on, że *Rytuał Rzymski* nie zabrania diakonowi poświęcenia wody lub soli [442]. Ponadto zauważa, że wspomniana decyzja Kongregacji Obrzędów została uchylona przez kan. 1152 [443]. W związku z tym twierdzi, iż w wypadku, gdy brak jest soli uprzednio poświęconej i nie ma kapłana, któryby ją poświęcił diakon może i powinien dla zachowania całości obrzędów sam poświęcić sól [444]. Zdanie W. Grosama podzielają tacy autorzy jak: H. Jone [445], S. Sipos [446], F. Cappello [447], K. Karłowski [448].

Kodeks Prawa Kanonicznego w sposób definitywny zakończył tak bardzo rozpowszechnioną w okresie przedkodeksowym dyskusję na temat skutków prawnych uroczystego chrztu udzielonego przez diakona nie posiadającego wymaganego pozwolenia. Obecnie kanoniści jak i moraliści zgodnie utrzymują, że diakon udzielający chrztu uroczystego bez wymaganego pozwolenia, jakkolwiek grzeszy ciężko nie zaciąga niepra-

---

[436] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 15 n. 24. Por. P. Pallazzini, jw. s. 408.

[437] F. Cappello, jw. s. 117 n. 137. Por. A. Vermeersch, J. Creusen, jw. C. Bouuaret, G. Simenon, jw.

[438] P. Pallazzini, jw. s. 408.

[439] C. Bouuaret, G. Simenon, jw.

[440] Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accomodatum, Ssmi D.N. Papae P i i XII auctoritate ordinatum et auctum. Ordo baptismi parvulorum. n. 27. Typis Polyglottis Vaticanis 1957 s. 27.

[441] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. Por. H. Noldin, jw. s. 53 n. 64. B. Merkelbach: Summa theologiae moralis. Editio 11. T. III. Brugis 1962 s. 115 n. 138.

[442] W. Grosam: Der Diakon in neuen Römischen Rituale. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1926 n. 79 s. 375.

[443] Tamże.

[444] Tamże.

[445] H. Jone, jw.

[446] S. Sipos, jw. s. 365.

[447] F. Cappello, jw. s. 117 n. 137.

[448] K. Karłowski: Wprowadzenie do Sakramentów świętych. Poznań 1962 s. 10.

widłowości [449]. *Kodeks* bowiem postanawia, że nie zaciąga się nieprawidłowości, o ile nie została ona wyliczona w kanonach [450]. Kanony zaś 984 i 985, wyliczając nieprawidłowości zaciągane z powodu braku i przestępstwa, nigdzie nie wymieniają nieprawidłowości, którą zaciągałby diakon udzielający chrztu uroczystego bez wymaganego pozwolenia [451]. Nie może też być mowy o zaciągnięciu przez diakona nieprawidłowości ustanowionej przeciwko tym, którzy spełniają czynności zastrzeżone duchownym wyższych święceń nie mając tych święceń [452]. Diakon bowiem udzielający chrztu uroczystego — nawet bez pozwolenia — nie wykonuje władzy święceń, których nie posiada, aczkolwiek wykonuje ją z pogwałceniem przepisów prawa [453]. Wprawdzie diakon może stać się nieprawidłowym na skutek udzielenia chrztu uroczystego wbrew przepisom prawa, ale nieprawidłowość w takim wypadku będzie wynikała z innego tytułu. Miałoby to miejsce, gdyby mianowicie diakon udzielił uroczystego chrztu znajdując się w karach kościelnych, które zabraniają wykonywania aktu władzy święceń [454].

Po dokonaniu analizy prawa kodeksowego omówimy obecnie postanowienia Soboru Watykańskiego II oraz prawodawstwa posoborowego dotyczącego sprawy udzielania chrztu uroczystego przez diakona.

Chcąc zaradzić duszpasterskim potrzebom czasów współczesnych, Sobór Watykański II dowartościował urząd diakona, który jakkolwiek od czasów apostolskich był w poszanowaniu w Kościele, to jednak na skutek historycznych warunków z biegiem czasu powoli zanikał, stając się tylko stopniem przejściowym do kapłaństwa. Dowartościowanie urzędu diakona poszło w dwóch kierunkach. Sobór podkreślił sakramentalny charakter święceń diakonatu i przywiązał do nich władzę sprawowania bardzo koniecznych dla życia chrześcijańskiego funkcji [455] oraz zadecydował o możliwości przywrócenia w przyszłości diakonatu jako właściwego i stałego stopnia hierarchicznego [456]. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* wyliczając funkcje, jakie ma spełniać diakon,

---

[449] H. Jone, jw. Por. A. Vermeersch, J. Creusen, jw. M. Conte a Coronata, jw. s. 85 n. 120. F. Cappello, jw. H. Noldin, jw. s. 53 n. 64 D. Prümmer, jw. s. 92. J. Hervé, jw. s. 551 n. 561.

[450] Kan. 983.

[451] Kan. 984, 985.

[452] Kan. 985: „Sunt irregulares ex delicto... 7. Qui actum ordinis clericis in ordine sacro constitutis reservatum, ponunt, vel eo ordine carentes...".

[453] H. Noldin, jw. s. 54 n. 64. Por. D. Prümmer, jw. s. 94 n. 120. F. Cappello, jw. s. 117 n. 137.

[454] Kan. 985: „Sunt irregulares ex delicto... 7. Qui actum ordinis, clericis in ordine sacro constitutis reservatum, ponunt, vel eo ordine carentes, vel ab eius exercito poena canonica sive personali, medicinali aut vindicativa, sive locali prohibiti".

[455] Conc. Vaticanum II 21 XI 1964 ses. V Constitutio dogmatica de Ecclesia n. 29: „In gradu inferiori hierarchiae sistunt Diaconi, quibus „non ad sacerdotium, sed ad ministerium" manus imponuntur. Gratia etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt. Diaconi est..." *AAS* 1965 t. 57 s. 36. Por. Decretum de activitate missionale Ecclesiae „Ad gentes", *AAS* 1966 t. 58 s. 1967.

[456] Tamże: „Cum vero haec munera, ad vitam Ecclesiae summopere necessaria, in disciplina Ecclesiae latinae hodie vigenti in pluribus regionibus adimpleri difficulter possint, Diaconatus in futurum tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae restitui poterit".

na pierwszym miejscu wymienia uroczyste udzielanie chrztu [457]. Wszystkie wyliczone w konstytucji funkcje diakońskie, a więc i uroczyste udzielanie chrztu, diakon może wykonywać stosownie do tego, co wyznaczy mu kompetentna władza [458]. Powyższe ujęcia konstytucji nie są w pełni sprecyzowane z punktu widzenia prawnego. Nie wiadomo na przykład kogo należy mieć na uwadze, gdy jest mowa o kompetentnej władzy, czy to ma być ordynariusz miejsca, czy też Konferencja Biskupów [459]. Ponieważ konstytucja *Lumen gentium* z racji swego dogmatycznego charakteru nie otrzymała jako taka dekretu wykonawczego, dlatego w tej materii należy szukać wskazań w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej, stanowiących przynajmniej częściową realizację postulatów prawnych zawartych w konstytucji dogmatycznej [460]. Takim dokumentem w omawianym przedmiocie jest *Motu proprio* Pawła VI *Sacrum diaconatus ordinem* z dnia 18 czerwca 1967 roku, przywracające stały diakonat w Kościele [461]. W numerze 22 tegoż *Motu proprio* znajduje się bliższe wyjaśnienie słów konstytucji co do kompetentnej władzy: jest nią mianowicie ordynariusz miejscowy [462]. W dalszej kolejności dokument papieski wylicza dokładnie funkcje, jakie na zlecenie ordynariusza miejscowego mogą być spełniane przez diakonów stałych; wśród tych funkcji mieści się udzielanie chrztu uroczystym obrzędem oraz uzupełnienie opuszczonych ceremonii w odniesieniu do ochrzczonego dziecka lub dorosłego [463]. Wszystkie te funkcje, jak postanawia *Motu proprio*, winny być wykonywane przez diakonów w doskonałej łączności z biskupem i jego prezbiterium, czyli pod władzą biskupa i kapłana, który w danym miejscu prowadzi duszpasterstwo [464]. Ponieważ Paweł VI we wstępie do *Motu proprio* potwierdził — i o ile nie zostało coś zmienione — określił jako obowiązujące diakonów stałych wszystko, co *Kodeks Prawa Kanonicznego* postanowił o uprawnieniach i obowiązkach diakonów [465], dlatego też pozostaje w mocy przepis kanonu 741 pozwalający diakonowi udzielić chrztu uroczystego na podstawie pozwolenia właściwego proboszcza. Należy przy tym zaznaczyć, że Papieska Komisja do spraw autentycznego wyjaśniania uchwał Soboru Watykańskiego II w dniu 26 marca 1968 r. wyjaśniła, że funkcje wyliczone w *Lumen gentium* i *Sacrum dia-*

[457] Tamże: „Diaconi est prout ei a competenti auctoritate assignatum fuerit, solemniter baptismum administrare...".

[458] Tamże.

[459] E. Sztafrowski: Zmiany w prawie kodeksowym dotyczące święceń. *Prawo Kanoniczne* 1969 t. XII z. 3—4 s. 42.

[460] Tamże.

[461] Paulus VI P.: Litterae Apostolicae motu proprio datae generales normae de Diaconatu permanenti in Ecclesia latina restituendo feruntur „Sacrum diaconatus ordinem" 18 VI 1967. *AAS* 1967 t. 59 s. 697—704.

[462] Tamże, n. 22: „Secundum memoratam Concilii Vaticani II Constitutionem, diaconi est, quatenus loci Ordinarius haec ipsa expedienda commiserit".

[463] Tamże: „2. baptismum sollemni ritu administrare atque omissas caeremonias super baptizatum sive infantem, sive adultum supplere".

[464] Tamże, n. 23: „Quae omnia munera in perfecta cum episcopo eiusque presbyterio communione exequenda sunt, videlicet cum auctoritate episcopi et presbyteri, qui eo loci fidelium curae praesunt".

[465] Tamże: „Principio igitur quae in Codicis Iuris Canonici de diaconorum iuribus et officiis, sive omnium clericorum communibus, sive eorundem propriis, statuuntur, ea omnia, nisi aliter cautum fuerit confirmamus et in eos etiam valere edicimus, qui stabiliter in diaconatu sunt mansuri".

conatus ordinem przysługują nie tylko diakonom stałym, lecz także tym diakonom, którzy tylko przejściowo wykonują posługiwanie diakońskie przygotowując się do prezbiteratu [466].

Postanowienia zawarte w *Lumen gentium* i *Sacrum diaconatus ordinem* stanowiły przygotowanie do nowego ujęcia władzy diakona do uroczystego udzielania chrztu, jakie przyniósł promulgowany w dniu 15 maja 1969 r. nowy *Rytuał Rzymski* [467]. Stwierdza on, że zwyczajnymi szafarzami chrztu są biskupi, prezbiterzy i diakoni [468]. Powyższe stwierdzenie *Rytuału* stanowi punkt kulminacyjny ewolucji dyscypliny Kościoła, normującej sprawę udzielania chrztu uroczystego przez diakona i z pewnością znajdzie swój wyraz w nowym *Kodeksie Prawa Kanonicznego*.

II. SZAFARZ CHRZTU PRYWATNEGO

Zgodnie z określeniem kan. 737 § 2 chrztem nie uroczystym lub prywatnym nazywa się taki chrzest, którego udziela się z pominięciem obrzędów i ceremonii nakazanych w księgach liturgicznych [469]. Okolicznością warunkującą godziwe udzielenie chrztu prywatnego jest niebezpieczeństwo śmierci [470]. Jest to taki stan, w którym człowiek z równie poważnym prawdopodobieństwem może pozostać przy życiu, jak i umrzeć [471]. Stan ten może być spowodowany bądź przyczyną wewnętrzną, jak ciężką chorobą, raną śmiertelną, ciężkim połogiem, starością, bądź też przyczyną zewnętrzną, jak wyrokiem śmierci, niebezpieczną podróżą morską lub powietrzną, działaniami wojennymi, bombardowaniem, poważną operacją chirurgiczną itp. [472]. Istnienie niebezpieczeństwa śmierci nie musi być pewne, wystarczy samo prawdopodobieństwo, owszem nawet uzasadniona obawa, że człowiek może umrzeć bez chrztu [473]. Autorzy są zdania, że w krajach o zorganizowanej organizacji kościelnej sama nieobecność kapłana nawet przez dłuższy czas nie jest dostateczną racją udzielenia chrztu prywatnego [474]. Nieco odmienne zasady ustalają oni odnośnie krajów misyjnych. W krajach tych nieobecność kapłana lub trudny do niego

[466] Pontificia Commisio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis 26 III 1968: „D. Utrum Diaconus, qui in hoc gradu non maneat sed ad sacerdotium ascendere velit, ea habeat munera quae recensentur sub n. 29 Constitutionis dogmaticae de Ecclesia „Lumen gentium", diei 21 novembris 1964, et sub 22 Litterarum Apostolicarum „Sacrum diaconatus ordinem", diei 18 iunii 1967, A. Affirmative". *AAS* 1968 t. 60 s. 363.

[467] Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Baptismi parvulorum. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticani 1969.

[468] Tamże: Praenotanda generalia, n. 11 s. 10: „Ministri ordinarii Baptismi sunt Episcopi, presbyteri et diaconi".

[469] Kan. 737 § 2: „Cum ministratur servatis omnibus ritibus et caeremoniis quae in ritualibus libris praecipiuntur, appellatur sollemnis secus, non sollemnis seu privatus".

[470] Kan. 759 § 1: „In mortis periculo baptismum privatim conferre licet".

[471] F. Cappello, jw. s. 398 n. 432.

[472] Tamże.

[473] H. Jone, jw. Por. B. Merkelbach, jw. s. 116 n. 139. J. Grzywacz, jw. s. 24.

[474] B. Merkelbach, jw. Por. I. Aertnys, C. Damen, jw. s. 68 n. 52. H. Noldin, jw. s. 54 n. 64.

dostęp upoważnia do udzielenia chrztu z pominięciem obrzędów i ceremonii [475]. Jako uzasadnienie takiego stanowiska autorzy przytaczają znaną nam już decyzję Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 16 stycznia 1804 r. W decyzji tej Kongregacja zatwierdziła zwyczaj, mocą którego w wypadku nieobecności kapłana lub trudnego do niego dostępu katechiści lub inni roztropniejsi laicy na terenach misyjnych udzielali bezzwłocznie chrztu dzieciom zupełnie zdrowym [476]. L. Fanfani nadmienia przy tym, że jakkolwiek *Kodeks* o tej praktyce nic nie mówi, to jednak i obecnie bezpiecznie można ją stosować [477]. Szereg autorów jest zdania, że na tych samych warunkach co w krajach misyjnych może być udzielany chrzest prywatny także na terenach tych państw, gdzie istnieją niesprawiedliwe ustawy cywilne zabraniające udzielania chrztu [478].

W wypadku wyżej opisanych okoliczności może udzielić chrztu prywatnego według dyspozycji kan. 742 § 1 każdy człowiek [479], duchowny lub świecki, mężczyzna lub kobieta, katolik lub akatolik, ochrzczony lub nieochrzczony, byleby znajdował się w stanie używania rozumu [480]. Szafarz chrztu prywatnego musi jednak pod rygorem nieważności sakramentu [481] użyć odpowiedniej materii i formy oraz mieć właściwą intencję [482].

W dalszych słowach cytowanego kanonu prawodawca określa inne warunki udzielenia chrztu prywatnego. Są one jednak wymagane już tylko do godziwości [483]. I tak o ile to możliwe, należy dobrać dwóch lub przynajmniej jednego świadka, którzy mogliby udowodnić udzielenie chrztu [484]. Gdy chrztu prywatnego udziela kapłan lub diakon, wtedy na podstawie kan. 1791 § 1 [485] jest on świadkiem kwalifikowanym czyli zeznającym o rzeczach dokonanych z urzędu, a jego świadectwo stanowi pełny dowód [486]. Człowiek świecki udzielający chrztu prywatnego nie jest osobą urzędową. Jego własne zeznanie nie stanowi więc pełnego dowodu [487]. Dlatego też, gdy udziela chrztu prywatnego, o ile to możliwe, powinien dobrać sobie dwóch lub jednego świadka, którzy mogliby zaświadczyć o fakcie udzielenia chrztu. Powinni oni uważać, jakiej formy użył szafarz udzielający chrztu, jakiej użył wody, czy była dostateczna ilość wody, jaką część ciała obmyła woda, czy ta sama osoba wypowiadała formę i aplikowała materię, czy dokonane to było w tym samym czasie [488].

---

[475] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 15 n. 24. Por. F. Cappello, jw. s. 118 n. 139. H. Noldin, jw. s. 54. n. 64. M. Conte a Coronata, jw. s. 86 n. 121.

[476] S.C.P.F. 16 I 1804; Collectanea SCPF, jw. I n. 674 s. 405.

[477] L. Fanfani, jw. s. 225 n. 246.

[478] F. Cappello, jw. s. 118 n. 138. Por. H. Jone, jw.

[479] Kan. 742 § 1: „Baptismus non sollemnis de quo in can. 759 § 1, potest a quovis ministrari...".

[480] F. Cappello, jw. n. 138.

[481] Kan. 737 § 1: „Baptismus ... valide non conferatur, nisi per ablutionem aquae verae naturalis cum praescripta verborum forma".

[479] Kan. 742 § 1: „Baptismus non sollemnis, de quo in can. 759 § 1, postest a quovis ministrari, servata debita materia forma et intentione".

[483] A. Cance: Le Code de droit canonique. Ed. 8. T. II. Paris 1951 s. 231.

[484] Kan. 742 § 1: „quatenus vero fieri potest, adhibeantur duo testes vel saltem unus, quibus baptismi collatio probari possit".

[485] Kan. 1791 § 1: „Unius testis depositio plenam fidem non facit, nisi sit testis qualificatus qui deponat de rebus ex officio gestis".

[486] F. Cappello, jw. s. 117 n. 137.

[487] Tamże, s. 118 n. 138.

[488] H. Jone, jw.

Kolejnym warunkiem godziwego udzielenia chrztu prywatnego jest zachowanie pewnej precedencji wśród szafarzy chrztu. Kan. 742 § 2 postanawia bowiem, że gdyby na miejscu był kapłan, ma on pierwszeństwo przed diakonem, diakon przed subdiakonem, duchowny przed świeckim, mężczyzna przed kobietą, chyba że ze względu na wstydliwość wypadałoby, żeby raczej ochrzciła kobieta niż mężczyzna, lub gdyby kobieta znała lepiej sposób i formę udzielania chrztu [489]. Ustalony przez prawo porządek dotyczy tylko szafarzy katolickich [490]. W udzielaniu bowiem chrztu prywatnego świeccy wierni mają pierwszeństwo przed duchownymi schizmatykami lub heretykami [491]. Mają też oni pierwszeństwo w stosunku do duchownych katolickich, będących w karach kościelnych, przeciwko którym zapadł wyrok skazujący lub stwierdzający [492]. W moralnej ocenie naruszenia przynajmniej w niektórych wypadkach nakazanej w kanonie precedencji nie ma wśród autorów jednolitego stanowiska. Ogół autorów uważa za grzech ciężki udzielenie chrztu prywatnego przez laika w obecności kapłana godnego, lub przez schizmatyka, heretyka czy niewierzącego w obecności świeckiego wiernego [493]. A. Vermeersch sądzi, że i w tym wypadku jest to tylko grzech lekki [494]. F. Cappello zajmuje pośrednie stanowisko i twierdzi, że laik, który udziela chrztu w obecności kapłana, grzeszy przynajmniej lekko, o ile słuszna przyczyna nie przemawia za udzieleniem chrztu przez laika np. przez lekarza czy położną w wypadku chrztu w łonie matki [495]. Wszyscy są jednak zgodni, że naruszenie pierwszeństwa w pozostałych wypadkach stanowi najwyżej grzech lekki [496].

Prawodawca kościelny, normujący sprawę udzielania chrztu dzieciom przez ich rodziców, w § 3 omawianego kanonu postanawia, że ojcu ani matce nie wolno chrzcić swego dziecka z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci, gdy nie ma nikogo, kto mógłby ochrzcić [497]. *Kodeks* przyznaje więc rodzicom władzę udzielenia chrztu swoim dzieciom, lecz jej wykonanie uzależnia od równoczesnego spełnienia dwóch warunków. Jednym jest istnienie niebezpieczeństwa śmierci. Jest to warunek wymagany powszechnie przy udzielaniu chrztu prywatnego przez kogokolwiek. Jak widzimy, *Kodeks Prawa Kanonicznego* złagodził w tej materii postanowienie *Rytuału Rzymskiego* z 1614 r., który do godziwego udzielenia przez rodziców swoim dzieciom chrztu wymagał istnienia ostatecznej konieczności [498]. Drugim warunkiem jest nieobecność innej osoby mogącej udzie-

[489] Kan. 742 § 2: „Si tamen sit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi".

[490] E. Regatillo, jw. s. 33 n. 41. Por. B. Merkelbach, jw.

[491] Tamże.

[492] F. Cappello, s. 25 n. 23.

[493] M. Conte a Coronata, jw. s. 85 n. 121. Por. E. Regatillo, jw. H. Jone, jw. s. 25. H. Noldin, jw. n. 65. B. Merkelbach, jw. D. Prümmer, jw. s. 96 n. 122.

[494] A. Vermeersch, J. Creusen, jw. s. 15 n. 25.

[495] F. Cappello, jw. s. 119 n. 139.

[496] M. Conte a Coronata, jw. s. 85 n. 121. Por. E. Regatillo, jw. D. Prümmer, jw.

[497] Kan. 742 § 3. „Patri aut matri suam prolem baptizare non licet, praeterquam in mortis periculo, quando alius praesto non est, qui baptizet".

[498] Rituale Romanum, jw. s. 15: „Pater aut mater propriam prolem baptizare non debet, praeterquam in mortis articulo, quando alius non reperiatur, qui baptizet".

lić chrztu. Jest to warunek specjalny, odnoszący się tylko do rodziców. Nieobecności nie należy pojmować w sensie fizycznym, lecz moralnym. Ma to miejsce, gdy nawet inna osoba jest obecna, ale nie chce chrzcić lub nie umie, lub też nie może na skutek tego, że znajduje się w karach kościelnych po wyroku skazującym lub stwierdzającym [499]. Zakaz udzielenia przez rodziców swoim dzieciom chrztu obejmuje — podobnie jak w prawie przedkodeksowym — wszystkich rodziców: naturalnych i legalnych [500]. Zakaz obejmuje tylko rodziców, a więc nie dotyczy innych krewnych: wstępnych lub zstępnych [501]. Szukając uzasadnienia zakazu udzielania przez rodziców swoim dzieciom chrztu autorzy [502] stwierdzają, że w prawie kodeksowym nie może to być obawa zaciągnięcia przez ojca (męża) i matkę (żonę) wzajemnego pokrewieństwa duchowego, gdyż taki rodzaj pokrewieństwa duchowego nie istnieje w *Kodeksie* [503]. Jedyną rację uzasadniającą ten zakaz jest niestosowność, aby rodzice będąc już złączeni ze swoimi dziećmi pokrewieństwem naturalnym, zaciągali jeszcze z nimi pokrewieństwo duchowe [504]. Racja ta nie może jednak być podstawą normy obowiązującej pod grzechem ciężkim [505].

Szafarz chrztu prywatnego, o ile nie jest kapłanem lub diakonem, powinien uczynić tylko to, co jest konieczne do ważności sakramentu [506]. Elementami bezwzględnie koniecznymi do ważności udzielenia chrztu są: posiadanie przez szafarza właściwej intencji [507] oraz użycie odpowiedniej materii i formy [508]. O ile natomiast chrztu prywatnego udziela kapłan lub diakon, powinien, jeśli czas na to pozwala, zachować ceremonie, które występują przy chrzcie [509].

Opuszczone z jakiejkolwiek przyczyny ceremonie chrzestne należy jak najprędzej uzupełnić w kościele [510]. Nie ma obowiązku uzupełnienia ceremonii w wypadku, gdy za zezwoleniem miejscowego ordynariusza udziela się dorosłym heretykom chrztu warunkowego [511]. Uzupełnienie opuszczonych ceremonii — podobnie jak uroczyste udzielenie chrztu — jest zarezerwowane własnemu proboszczowi [512].

Według zgodnej opinii komentatorów prawa kodeksowego człowiek

---

[499] F. Blat, jw. s. 31 n. 25.

[500] Tamże.

[501] F. Cappello, jw.

[502] M. Conte a Coronata, jw. s. 86 n. 121. Por. A. Vermeersch, J. Creusen, s. 16 n. 26. B. Merkelbach, jw.

[503] Kan. 768: „Ex baptismo spiritualem cognationem contrahunt tantum cum baptizato baptizans et patrinus".

[504] M. Conte a Coronata, jw. Por. A. Vermeersch, J. Creusen, jw.

[505] Tamże.

[506] Kan. 759 § 1: „In mortis periculo baptismum privatim conferre licet; et, si conferatur a ministro qui nec sacerdos sit nec diaconus, ea tantum ponantur quae sunt ad baptismi validitatem necessaria".

[507] W. Granat, jw. cz. I s. 69 n. 76.

[508] Tamże, cz. II, s. 73—84.

[509] Kan. 759 § 1: „In mortis periculo baptismum privatim conferre licet; et, si conferratur ... a sacerdote vel diacono, serventur quoque, si tempus adsit, caeremoniae quae baptismum sequuntur".

[510] Kan. 759 § 3: „Caeremoniae autem quae in baptismi collatione praetermissae quavis ratione fuerint, quamprimum in ecclesia suppleantur, nisi in casu de quo in § 2".

[511] Kan. 759 § 2.

[512] H. Jone, jw. s. 22. Por. L. Fanfani, jw. s. 224 n. 254. M. Conte a Coronata, jw.

świecki lub duchowny niższy od diakona nie może nigdy udzielić chrztu uroczystego. Gdyby zaś odważył się to uczynić staje się na mocy kan. 985, n. 7 [513] nieprawidłowym z powodu przestępstwa [514]. Zdaniem A. Vermeerscha kanon ten zakończył toczącą się przed *Kodeksem* dyskusję na temat czy człowiek świecki, podobnie jak duchowny niższy od diakona udzielający chrztu uroczystego, zaciąga nieprawidłowość [515]. Człowiek świecki lub duchowny niższy od diakona, gdy chrzci nie uroczyście poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci, wprawdzie grzeszy, ale nie staje się nieprawidłowym [516].

Kończąc omawianie prawa kodeksowego odnośnie szafarza chrztu prywatnego nie sposób pominąć obowiązku, jaki na proboszcza nakłada kan. 743. Postanawia on, że proboszcz powinien się starać, żeby wierni a zwłaszcza położne, lekarze i chirurdzy nauczyli się prawidłowego udzielania chrztu w wypadkach konieczności [517]. Jak widzimy, *Kodeks* nakazał proboszczom, aby szczególną troską nauczenia sposobu udzielania chrztu prywatnego objęli nie tylko położne — jak to zalecał *Rytuał Rzymski* z 1614 r. [518] — ale także cały personel medyczny. Proboszcz może wywiązać się ze swego zadania bądź to nauczając w katechizacji sposobu udzielania chrztu w wypadku koniecznym, bądź też przez nauczanie indywidualne [519]. Szczególnie pilnie i roztropnie powinno się pouczyć pielęgniarki, położne i lekarzy, tak co do sposobu udzielania chrztu dziecku narodzonemu, jak również będącemu jeszcze w łonie matki. Powinni też zapoznać się ze sposobem chrzczenia płodów poronionych i potworków [520]. Skutecznym środkiem uwrażliwienia wiernych i całego personelu medycznego na te sprawy jest częsty wykład zasad wiary o konieczności chrztu do zbawienia [521]. O obowiązkach jakie w tej materii ciążą na proboszczach, często mówi też polskie prawodawstwo synodalne [522].

Jest rzeczą charakterystyczną, że ani *Kodeks Prawa Kanonicznego*, ani wydany po nim *Rytuał Rzymski* nie ustanowił nawet krótkiego obrzędu chrztu prywatnego. Był to niewątpliwie brak prawodawstwa kodeksowego, który szczególnie dotkliwie odczuwano w krajach misyjnych. Dlatego też pierwszy dokument Soboru Watykańskiego II — Konstytucja *O świętej liturgii* w numerze 68 wysunęła postulat, że należy ułożyć krótszy obrzęd chrztu, którym mogliby się posługiwać przede wszystkim ka-

---

[513] Kan. 985: „Sunt irregulares ex delicto: 7. Qui actum ordinis clericis in ordine sacro constitutis reservatum, ponunt ...".

[514] F. Cappello, jw. s. 188 n. 139. Por. H. Noldin, jw. s. 54 n. 64 J. Herve, jw. s. 552.

[515] A. Vermeersch, J. Creusen, jw.

[516] F. Cappello, jw.

[517] Kan. 743: „Curet parochus ut fideles, praesertim obstetrices medici et chirurgi, rectum baptismi modum pro casu necessitatis probe ediscant".

[518] Rituale Romanum, jw.

[519] M. Conte a Coronata, s. 87 n. 122. Por. C. Bouuaret, G. Simenon, jw.

[520] F. Cappello, jw. s. 141 n. 160.

[521] Tamże.

[522] Synod diecezjalny Podlaski z 1923 r. stat. 142 s. 159. Por. I Synodus Dioecesana Sandomiriensis (1923) stat. 109 § 2. Sandomierz 1923 s. 85. Statuta Synodi Dioecesanae Luceoriensis (1928) stat. 221 § 2. Luceoriae 1928 s. 55. Statuta XLI-mae Synodi dioecesanae Plocensis anno 1938 celebratae, stat. 100. Plociae 1938 s. 25. Synod diecezji Przemyskiej z 1955 r. stat. 93 § 1. Przemyśl 1957 s. 112. Statuty Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej z 1962 r. stat. 304. Gniezno 1964 (maszynopis) s. 68.

techiści w krajach misyjnych i w ogóle wierni udzielający chrztu w razie zagrażającej śmierci, gdy brak jest kapłana lub diakona [523]. Postulat soboru został zrealizowany w nowowydanym *Rytuale Rzymskim*, zawierającym obrzędy chrztu dzieci [524]. Rozdział IV tego *Rytuału* podaje obrzęd chrztu dzieci, który — pod nieobecność kapłana i diakona — ma być zachowany przez katechistów. Jest to obrzęd bardzo rozbudowany. Różni się od obrzędu chrztu udzielanego przez kapłana i diakona tylko tym, że opuszcza się egzorcyzmy, namaszczenie olejem katechumenów i krzyżma oraz obrzęd *Ephpheta* [525]. Następny rozdział nowego *Rytuału* podaje obrzęd chrztu dzieci, który należy zachować podczas nieobecności kapłana i diakona przy udzielaniu chrztu w niebezpieczeństwie lub godzinie śmierci [526]. Obrzęd ten posiada dwie formy. Jedną, którą należy zachować, o ile czas pozwala w niebezpieczeństwie śmierci i drugą, której używać się powinno w godzinie śmierci. Pierwsza składa się z wezwania do modlitwy, krótkiej modlitwy powszechnej, wyznania wiary, udzielenia samego chrztu, nałożenia białej szaty i odmówienia *Modlitwy Pańskiej* [527]. Drugą stanowią istotne elementy chrztu wymagane do jego ważności [528].

III. MINISTRZY KOŚCIOŁÓW I WSPÓLNOT KOŚCIELNYCH ODŁĄCZONYCH JAKO SZAFARZE CHRZTU

Po uroczystym orzeczeniu na Soborze Trydenckim ważności chrztu udzielonego przez heretyków [529] problem ważności chrztu administrowanego przez szafarzy akatolickich przynajmniej pod względem doktrynalnym przestał zupełnie istnieć. *Kodeks Prawa Kanonicznego* dotknął już tego zagadnienia tylko pośrednio, mianowicie gdy określił, że chrztu prywatnego może udzielić ktokolwiek, byle tylko zachował należytą materię oraz formę i intencję [530]. Po promulgacji *Kodeksu* na temat oceny posiadania przez szafarzy akatolickich właściwej intencji, a więc i oceny wartości samego chrztu udzielonego przez nich, zabrała głos Kongregacja Świętego Oficjum. W r. 1949 na przedłożone przez niektórych ordynariuszy Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej pytania, czy w procesach małżeńskich, kiedy zaistnieje sprawa ważności chrztu udzielonego w sektach uczniów Chrystusa, prezbiterianów, kongregacjonalistów, baptystów, należy przyjąć, że chrzest ten jest nieważny z powodu braku intencji

[523] Conc. Vaticanum II 4 XII 1963 ses. III. Constitutio de Sacra Liturgia n. 68: „Conficiatur item Ordo brevior quo, presertim in terris missionum, catechistae et generatim in periculo mortis, fideles, absente sacerdote vel diacono, uti possint". *AAS* 1964 t. 56 s. 118.

[524] Rituale Romanum ex Decreto S. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, jw.

[525] Tamże, cap. IV Ordo Baptismi parvulorum, absente sacerdote et diacono, a catechistis adhibendus, s. 58—67.

[526] Tamże, cap. V Ordo Baptismi parvulorum in periculo vel articulo mortis, absente sacerdote et diacono, adhibendus, s. 68—71.

[527] Tamże.

[528] Tamże.

[529] Conc. Tridentinum 3 III 1547 ses. VII can. 4.

[530] Kan. 742 § 1: „Baptismus non sollemnis, de quo in can. 759 § 1, potest a quovis ministrari, servata debita materia, forma et intentione".

u szafarza, czy też należy domniemywać, że jest ważny, chyba, że w poszczególnym wypadku zostanie udowodnione co innego. Święte Oficjum orzekło, że należy przyjąć domniemanie o ważności chrztu w powyższych sektach [531]. Domniemanie to nie ma jednak zastosowania, gdy członkowie sekt akatolickich przechodzą na łono Kościoła katolickiego. W takiej sytuacji w wypadku pojawienia się rozumnej wątpliwości co do ważności chrztu, należy udzielić go warunkowo [532].

W czasach obecnych, w okresie rozwijającego się ruchu ekumenicznego sprawa ważności chrztu udzielonego w Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych stała się ponownie szczególnie aktualna. Dla pełnego i owocnego rozwoju ruchu ekumenicznego w duchu uchwał Soboru Watykańskiego II niezwykle doniosłe znaczenie posiada opublikowany pod datą 14 maja 1967 r. dokument Sekretariatu Jedności Chrześcijan. Dokument ten o pełnej nazwie *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exequenda* [533] posiada charakter zarządzeń wykonawczych do uchwał soborowych w rzeczach ekumenicznych [534]. Niektóre z tych zarządzeń przyjmują postać właściwych norm prawnych, inne mają charakter dyrektyw, wskazówek, wytycznych, zachęty czy nawet postulatów [535]. Nowy dokument Stolicy Apostolskiej, nazwany w skrócie *Dyrektorium ekumenicznym* [536], w rozdziale drugim normuje interesujące nas zagadnienie oceny wartości chrztu udzielonego przez szafarzy Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych [537].

Dyrektorium ekumeniczne na wstępie drugiego rozdziału stwierdza, że praktyka Kościoła w tej materii kieruje się dwoma naczelnymi zasadami: chrzest jest bezwzględnie konieczny do zbawienia; może być ważnie udzielony tylko jeden raz [538]. Wielki szacunek i aprobata, jakiej udziela Kościół dla chrztu udzielonego w Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych płynie z wiary Kościoła, że ci z braci odłączonych, którzy wierzą w Chrystusa oraz otrzymali ważny chrzest, pozostają w pewnej — choć niedoskonałej — wspólnocie z Kościołem katolickim i zostali wciele-

---

[531] S.C.S. Officii 28 XII 1949: Responsum de validitate baptismi in quibusdam sectis collati. „Huic supremae S. Congregationi a nonnullis Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis Ordinariis locorum propositum fuit dubium: Utrum, in diiudicandis causis matrimonialibus baptismus in sectis Discipulorum Christi, Presbyterianorum, Congregationalistarum, Baptistarum, Methodistarum collatus posita necessaria materia et forma praesumendus sit invalidus ab defectum requisitae in ministro intentionis ... an vero praesumendus sit validus, nisi in casu particulari contrarium probetur. Emi etc. resp.: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam". *AAS* 1949 t. 41 s. 659.

[532] K. Waliczek: Podmiot chrztu św. Lublin 1960 (maszynopis) s. 226

[533] Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam. Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exequenda. *AAS* 1967 t. 59 s. 574—592.

[534] J. Rybczyk: Directorium oecumenicum. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1969 t. 16 z. 5 s. 11.

[535] Tamże.

[536] Tamże.

[537] Directorium oecumenicum, II. De baptismi validitate a ministris Ecclesiarum et Ecclesiarum Communitatum a nobis seiunctarum collati, n. 9—20. Jw. s. 578—581.

[538] Tamże: „Praxis Ecclesiae hac in re duobus regitur principiis, nempe baptismum ad salutem necessarium esse, eumque semel tantum conferri posse". Por. Const. dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium" n. 14; *AAS* 1965 t. 57 s. 19.

ni w Chrystusa [539]. Chrzest jest bowiem sakramentalnym węzłem jedności, a także fundamentem wspólnoty między wszystkimi chrześcijanami [540]. Ponieważ zaś uznanie ważności chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim napotyka nieraz trudności, mianowicie gdy rodzi się roztropna wątpliwość co do waloru chrztu w konkretnym wypadku, zostają ustalone pewne normy, jakie zachować należy, gdy chrześcijanin odłączony prosi o pełną wspólnotę z Kościołem katolickim [541]. Jest rzeczą godną uwagi, że *Dyrektorium ekumeniczne* ustala inne reguły postępowania przy nawróceniu się na łono Kościoła wschodnich chrześcijan odłączonych, a inne do pozostałych chrześcijan.

Wartość chrztu udzielonego u chrześcijan wschodnich odłączonych nie może być poddawana w wątpliwość. Wystarczy więc, jeśli istnieje pewność co do samego faktu chrztu [542].

Odnośnie chrztu udzielonego w pozostałych Kościołach lub Wspólnotach kościelnych odłączonych może niekiedy zrodzić się wątpliwość co do jego ważności. Wątpliwość może mieć swe źródło albo w materii i formie sakramentu, albo w wierze i intencji szafarza, albo też w sposobie aplikowania materii [543]. W zależności od źródła z jakiego rodzi się wątpliwość, *Dyrektorium ekumeniczne*, bądź to powołując się na dotychczas obowiązujące prawo kanoniczne, bądź też ustanawiając nowe normy, podaje trzy sposoby postępowania w celach wyjaśnienia powstałych wątpliwości.

1. Chrzest udzielony przez zanurzenie, polanie lub pokropienie z zastosowaniem formy trynitarnej z reguły jest ważny [544]. Jeśli więc rytuały i księgi liturgiczne lub też zwyczaje Kościoła akatolickiego nakazują jeden z tych sposobów udzielania chrztu, wątpliwość co do ważności chrztu może się zrodzić tylko z faktu, gdy szafarz chrztu nie stosuje się do przepisów własnego Kościoła w tej materii [545]. Do wyjaśnienia wątpliwości wymagane jest i wystarcza zaświadczenie stwierdzające, że szafarz chrztu wiernie zachowuje przepisy własnego Kościoła [546]. Na ogół dla ustalenia tego należy zdobyć pisemne świadectwo chrztu z wyszczególnieniem imienia i nazwiska szafarza chrztu [547]. Często jednak może się zdarzyć, że trzeba będzie żądać pomocy ze strony odłączonego Kościoła dla ustalenia czy to ogólnie, czy też w poszczególnym wypadku — czy dany szafarz rzeczywiście udzielił chrztu według zatwierdzonych ksiąg liturgicznych [548].

2. Wobec tego, że niektórzy autorzy sądzą, iż niewystarczająca wiara

---

[539] Decretum de oecumenismo „Unitatis redintegratio", n. 3: „Hi enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur ... Iustificati ex fide in baptismate Christo incorporantur". *AAS* 1965 t. 57 s. 93. Por. Const. dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium", n. 15; *AAS* 1965 t. 57 s. 19.

[540] Directorium oecumenicum, n. 11: „Consequens inde est baptismum esse vinculum unitatis sacramentali, immo et fundamentum communitatis inter omnes Christianos".

[541] Tamże.

[542] Tamże, n. 12: „Baptismi apud Christianos orientales seiunctos collati validitas in dubium vocari nequit. Sufficit ergo ut de eius facto constet".

[543] Tamże, n. 13.

[544] Tamże: „Baptismus collatus ritu immersionis vel infusionis vel aspersionis cum formula trinitaria per se est validus". Por. kan. 758.

[545] Tamże.

[546] Tamże.

[547] Tamże.

[548] Tamże.

i intencja szafarza mogą zrodzić wątpliwość co do ważności udzielonego chrztu, dlatego też w tej sprawie należy mieć na uwadze następujące wskazania. Niewystarczająca wiara po stronie szafarza chrztu sama z siebie nigdy nie powoduje nieważności chrztu [549]. Co do intencji szafarza należy z góry domniemywać, że posiada on należytą intencję, chyba że istnieje uzasadniona podstawa do wątpienia, czy posiadał on przynajmniej ogólną intencję czynienia tego, co czynią chrześcijanie [550]. Ks. J. Rybczyk wyraża opinię, że ustanowione tu domniemanie należytej intencji u szafarza otrzymuje walor domniemania prawnego [551]. Opinia ta wydaje się jak najbardziej słuszna, gdyż z jednej strony racją domniemania w tym wypadku jest przekonanie Kościoła, że godność chrztu jako fundamentu wspólnoty między wszystkimi chrześcijanami oraz sposób jego udzielania stanowią rzecz najwyższej wagi dla wszystkich uczniów Chrystusa [552], a z drugiej strony podstawę formalną domniemania prawnego stanowi przepis prawa, z którego to domniemanie wyraźnie wynika.

3. W wypadkach, w których zrodzi się wątpliwość co do sposobu aplikowania materii chrztu, zanim wyda się sąd o nieważności sakramentu ze względu na sposób udzielenia, szacunek względem sakramentu, jak również szacunek względem natury kościelnej Wspólnot odłączonych domaga się, aby wszczęto poważne dochodzenie, dotyczące praktyki Wspólnoty oraz okoliczności samego chrztu [553].

Dla ruchu ekumenicznego sprawą niemałej wagi jest praktyka udzielania chrztu warunkowego. *Dyrektorium ekumeniczne* normując tę sprawę postanawia, że praktyka chrztu warunkowego w odniesieniu do tych wszystkich chrześcijan, którzy pragną pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, nie może być bez zastrzeżeń i w całej swej dotychczasowej rozciągłości nadal utrzymana [554]. Chrztu z zasady nie można powtarzać [555] i dlatego na warunkowe powtórzenie chrztu zezwala się tylko w takim wypadku, gdy zaistnieje poważna i roztropna wątpliwość co do samego faktu udzielenia chrztu lub co do jego ważności [556]. Jeżeli po przeprowadzeniu należytego badania co do wartości udzielonego chrztu na skutek istniejącej roztropnej wątpliwości zachodzi potrzeba warunkowego powtórzenia chrztu, szafarz ma obowiązek dokładnie wyjaśnić zainteresowanemu, dlaczego w takim wypadku powtarza się chrzest warunkowo oraz

---

[549] Tamże: „Fides insuficiens ministri numquam ex se ipsa invalidum reddit baptismum".

[550] Tamże: „Praesumenda est intentio sufficiens in ministro qui baptismum contulit, nisi de eius intentione faciendi quod faciunt Christiani ratio dubitandi adsit". Por. S.C.S. Officii. Instr. ad P. Custodem Terrae S. 30 I 1833; Collectanea S.C.P.F., jw. I n. 830 s. 484.

[551] J. Rybczyk, jw. s. 14.

[552] Directorium oecumenicum, jw. n. 11: „Consequens inde est baptismum esse vinculum unitatis sacramentali, immo et fundamentum communionis inter omnes Christianos. Quapropter et dignitas et modus conferendi eum est summi momenti pro cunctis Christi discipulis".

[553] Tamże, n. 13. Por. kan. 737 § 1.

[554] Tamże, n. 14: „Probari non potest usus indiscriminatim baptizandi sub conditione omnes qui plenam communionem cum Ecclesia catholica desiderant".

[555] Tamże. Por. kan. 732 § 1.

[556] Tamże: „... ideoque baptismum sub conditione iterum conferri non permittitur nisi adsit prudens dubium de facto vel validitate baptismi iam collati". Por. kan. 732 § 2.

wyjaśnić znaczenie rytu warunkowego chrztu [557]. Chrztu warunkowego należy w takim wypadku udzielić zawsze prywatnie [558].

Jak widzimy *Dyrektorium ekumeniczne* z dotychczasowych dokumentów Stolicy Apostolskiej w sposób najbardziej całościowy reguluje powstałe w połowie drugiego wieku, a aktualne zawsze — choć z różnym natężeniem — zagadnienie wartości chrztu udzielonego poza Kościołem katolickim. Pomimo to *Dyrektorium* zagadnienie to pozostawia nadal w pewnym sensie otwarte. Wyraża bowiem życzenie, aby problem ważności chrztu i przyjętych praktyk udzielania go stał się przedmiotem dialogu między przedstawicielami Kościoła katolickiego danego regionu i Kościołów lub Wspólnot kościelnych odłączonych. W wyniku takich rozmów i konsultacji powinny zrodzić się ustalenia co do sposobu postępowania w tej dziedzinie [559].

WNIOSEK *DE LEGE FERENDA*

H. Schmitz w 1963 r. opublikował rozprawę na temat systematyki prawnej pierwszych trzech ksiąg *Kodeksu Prawa Kanonicznego* [560]. Autor rozprawy — obok ogólnego omówienia poszczególnych zagadnień — podał szereg konkretnych propozycji nowego systematycznego ujęcia niektórych działów prawa kanonicznego. H. Schmitz omawiając sakrament chrztu stosunkowo wiele miejsca poświęcił rozdziałowi *De ministro baptismi*. Autor najpierw zwrócił uwagę na to, że zastosowany w tym rozdziale podział na szafarza chrztu uroczystego (kan. 738—741), prywatnego (kan. 742—743) i osób dorosłych (kan. 744) nie jest podziałem adekwatnym, ponieważ chrzest dorosłych może być udzielony uroczyściej niż chrzest dzieci, a z kolei chrzest dzieci może być udzielony prywatnie tylko w wypadku konieczności [561]. Następnie H. Schmitz szczegółowiej omówił zagadnienie szafarza chrztu uroczystego. Podkreślił przy tym, że istotne dla sprawy pojęcia uzdolnienia do uroczystego udzielenia chrztu *(Befähigung)*, uprawnienia do wykonania posiadanego uzdolnienia *(Berechtigung)* i kompetencji czyli uprawnienia w konkretnym wypadku *(Zuständigkeit)*, w sformułowaniach *Kodeksu* nie zostały w sposób właściwy od siebie oddzielone i dostatecznie uwypuklone [562]. W związku z tym H. Schmitz zaproponował następujące sformułowanie i układ norm prawnych określających osobę szafarza chrztu uroczystego:

c. A § 1. Minister ordinarius baptismi sollemnis est quilibet sacerdos; extraordinarius minister est diaconus.

§ 2. Potestas sollemniter baptizandi licite ne exercetur nisi a competente ministro in territorio suo vel cum licentia a competente ministro concessa, quae in casu necessitatis legitime praesumitur.

---

[557] Tamże, n. 15.
[558] Tamże.
[559] Tamże, n. 16.
[560] H. Schmitz: Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici Liber I—III. *Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung.* B. 18 1963.
[561] Tamże, s. 207.
[562] Tamże.

c. B § 1. Competens minister baptismi sollemnis est parochus vel ordinarius proprius patris aut, si pater sit acatolicus, matris, secundum praescriptum can. 94.

§ 2. = c. 740.

§ 3. = c. 744 [563].

O ile ogólne postulaty H. Schmitza należy uznać za słuszne, o tyle niektóre szczegółowe propozycje wydają się dziś w okresie realizacji uchwał Soboru Watykańskiego II za niewystarczające. W szczególności idzie tu o diakona jako szafarza chrztu uroczystego. Według propozycji H. Schmitza diakon jest jedynie szafarzem nadzwyczajnym chrztu uroczystego. Wobec dowartościowania urzędu diakona, jakie nastąpiło na Soborze Watykańskim II i w prawodawstwie posoborowym, stanowiska takiego nie da się dalej utrzymać.

Sobór w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* mocno podkreślił sakramentalność święceń diakonatu i przywiązał do nich władzę sprawowania bardzo koniecznych dla życia chrześcijańskiego funkcji. Funkcje te mogą być sprawowane przez diakona stosownie do tego, co wyznaczy mu kompetentna władza. Wśród funkcji tych konstytucja wymienia na pierwszym miejscu udzielanie chrztu uroczystego.

Paweł VI pragnąc zaradzić duszpasterskim potrzebom czasów współczesnych, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* z dnia 18 czerwca 1967 r. przywrócił diakonatowi charakter właściwego i stałego stopnia hierarchicznego. Numer 22 tegoż *Motu proprio* stwierdza, że na zlecenie ordynariusza miejscowego diakon stały może udzielać chrztu uroczystego oraz uzupełniać ceremonie opuszczone przy chrzcie dzieci lub dorosłych.

Postanowienia *Lumen gentium* i *Sacrum diaconatus ordinem* stanowiły przygotowanie do nowego ujęcia władzy diakona odnośnie udzielania chrztu uroczystego, jakie przyniósł promulgowany w dniu 15 maja 1969 r. nowy *Rytuał Rzymski*. Stwierdza on, że diakoni są zwyczajnymi szafarzami chrztu uroczystego.

Diakon nawet jako szafarz zwyczajny może wykonywać swą władzę uroczystego udzielania chrztu jedynie na podstawie pozwolenia kompetentnego biskupa lub kapłana. W tym nowym ujęciu władzy diakona konieczność otrzymania pozwolenia wynika nie z natury urzędu diakona, lecz ze względów czysto porządkowych. Cytowane dokumenty nie wymagają istnienia słusznej przyczyny do godziwego udzielenia diakonowi pozwolenia na administrowanie chrztu uroczystego. *Iusta causa*, o której mówi kan. 741, zawiera się bowiem w stosowności wykonywania przez diakona funkcji właściwych jego stopniowi hierarchicznemu oraz w ogólnokościelnym zapotrzebowaniu na posługi diakonów w ewangelizowaniu świata.

Biorąc pod uwagę propozycje H. Schmitza oraz przytoczone motywy doktrynalne, prawne i duszpasterskie proponuję następujące sformułowania norm prawnych określających osobę szafarza chrztu uroczystego:

c. A § 1. Minister ordinarius baptismi sollemnis est quilibet episcopus, presbyter et diaconus.

---

[563] Tamże, s. 208.

§ 2. Potestas sollemniter baptizandi licite ne exerceatur nisi a competente ministro in territorio suo vel cum licentia a competente ministro concessa, quae in casu necessitatis legitime praesumitur.

c. B § 1. Competens minister baptismi sollemnis est parochus vel ordinarius proprius baptizandi, secundum praescriptum can. 94.

§ 2. = c. 740.

§ 3. = c. 744.

ZAKOŃCZENIE

Dokonana w niniejszym artykule analiza norm prawnych określających osobę szafarza sakramentu chrztu w okresie od Soboru Trydenckiego do czasów najnowszych doprowadziła do następujących wniosków.

W okresie po Soborze Trydenckim, poza wypadkiem chrztu dorosłych, łączność biskupa z sakramentem chrztu przesunęła się niemal całkowicie z płaszczyzny faktycznego udzielania na płaszczyznę nadzoru. Nadzór ten przejawiał się w trosce biskupa o poprawne udzielanie chrztu w diecezji, w rozstrzyganiu różnych wątpliwości związanych z administrowaniem tego sakramentu oraz w dyspensowaniu w poszczególnych wypadkach od niektórych postanowień *Rytuału Rzymskiego*. *Kodeks Prawa Kanonicznego* bezpośrednio nie mówi o biskupie jako szafarzu chrztu. Z faktu jednak, że na podstawie kan. 738 § 1 ordynariusz miejscowy może pozwolić kapłanowi na udzielenie chrztu uroczystego, wynika, że biskup — o ile jest ordynariuszem miejsca — może sam względnie przez kogoś innego swoim diecezjanom godziwie udzielić chrztu uroczystego. Biskup z władzy tej powinien jednak korzystać rzadko i tylko z poważnych powodów.

W okresie po Soborze Trydenckim dzięki wydaniu urzędowych ksiąg liturgicznych, dzięki prawodawstwu partykularnemu oraz dzięki wnikliwej pracy kanonistów pogłębiło się przekonanie, że każdy kapłan z racji otrzymanych święceń ma władzę udzielania chrztu uroczystego. Sprawę wykonywania przez kapłana otrzymanej w czasie święceń władzy udzielania chrztu uroczystego unormował *Rytuał Rzymski* z roku 1614, który postanowił, że szafarzem uprawnionym do udzielania chrztu jest proboszcz lub kapłan delegowany przez proboszcza lub ordynariusza miejsca. Wykonywanie tego prawa pozostało jednak uzależnione od faktu posiadania własnej chrzcielnicy. Cechą charakterystyczną tego okresu było urzeczywistnianie się tendencji zmierzającej do przyznania każdemu kościołowi parafialnemu prawa posiadania własnej chrzcielnicy. W miarę rozwoju tego procesu prawo proboszcza do udzielania chrztu stawało się coraz bardziej realne. W sporach między proboszczem własnym a proboszczem kościoła katedralnego, kapitułą i zakonem, krystalizowała się zasada wyłączności prawa proboszcza do udzielania chrztu swoim parafianom. *Kodeks Prawa Kanonicznego* ujmując dorobek prawodawstwa i nauki prawa stwierdza, że zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego jest kapłan. Na mocy postanowienia kan. 462 n. 1 oraz kan. 738 uroczyste udzielanie chrztu, o ile prawo powszechne lub partykularne nie postanowi inaczej, zarezerwowane jest proboszczowi lub innemu kapłanowi, któremu tenże proboszcz lub ordynariusz miejsca udzielił pozwolenia.

W okresie po Soborze Trydenckim dzięki normie zawartej w *Ponty-*

fikale Rzymskim oczywistym stał się fakt, że źródłem, z którego wypływa władza do udzielenia chrztu są święcenia diakonatu. Kanoniści i teolodzy szeroko rozpracowali warunki godziwego wykonywania przez diakona otrzymanej w czasie święceń władzy uroczystego udzielania chrztu. Do warunków tych zaliczali: pozwolenie właściwego biskupa lub kapłana i istnienie konieczności. *Kodeks Prawa Kanonicznego* dokonując syntezy dotychczasowego prawodawstwa i nauki prawa w kan. 741 stwierdza, że diakon jest nadzwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego. Jedyną formą ograniczenia wykonywania przez diakona otrzymanej w czasie święceń władzy uroczystego udzielania chrztu — obok konieczności uzyskania pozwolenia, co zresztą dotyczy także kapłana nie będącego miejscowym duszpasterzem — jest postanowienie kan. 741 mówiące o tym, że pozwolenie to może być udzielone diakonowi tylko dla słusznej przyczyny. Dokonane na Soborze Watykańskim II i w prawodawstwie posoborowym dowartościowanie urzędu diakona uzasadnia postawienie wniosku, aby w nowym *Kodeksie Prawa Kanonicznego* diakon został określony jako zwyczajny szafarz chrztu uroczystego.

W okresie po Soborze Trydenckim w sprawie udzielania chrztu prywatnego z zasady obowiązywała dotychczasowa dyscyplina Kościoła. W literaturze kanonistycznej tego okresu pojawiła się opinia, że do udzielania chrztu prywatnego niekoniecznie musi zachodzić niebezpieczeństwo śmierci, lecz wystarczy wielki pożytek lub uniknięcie odkładania chrztu na długi czas. Po linii tej poszły też późniejsze rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej, dotyczyły one jednak tylko krajów misyjnych. *Kodeks Prawa Kanonicznego* zgodnie z dotychczas obowiązującym prawem pozwala na udzielenie chrztu prywatnego tylko w niebezpieczeństwie śmierci. Zgodnie z dyspozycją kan. 742 § 1 chrztu prywatnego może udzielić każdy człowiek. Musi on jednak pod rygorem nieważności sakramentu użyć odpowiedniej materii i formy oraz mieć właściwą intencję.

W okresie po Soborze Trydenckim na skutek uroczystego orzeczenia ważności chrztu udzielonego przez heretyków problem wartości chrztu udzielonego przez szafarzy akatolickich przynajmniej pod względem doktrynalnym przestał zupełnie istnieć. *Kodeks Prawa Kanonicznego* dotknął już tego zagadnienia tylko pośrednio, a mianowicie gdy określił, że chrztu prywatnego może udzielić ktokolwiek, byleby tylko zachował należytą materię, formę oraz intencję. Po Soborze Watykańskim II sprawa oceny wartości chrztu udzielonego w Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych ponownie stała się szczególnie aktualna. Opublikowany w 14 V 1967 r. dokument Sekretariatu Jedności Chrześcijan pod nazwą *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exequenda* ustala kryteria, według których należy ocenić wartość chrztu udzielonego w Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych.

DER SPENDER DES TAUFSAKRAMENTES IN DER ZEIT VOM KONZIL ZU TRIENT BIS ZUR GEGENWART

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel werden die Rechtsnormen über den Spender des Taufsakramentes in der Zeit vom Konzil zu Trient bis zur Gegenwart behandelt. Die angestellten Untersuchungen führten zu folgenden Ergebnissen.

Nach dem Trienter Konzil verschob sich das Verhältnis des Bischofs zum Taufsakrament, mit Ausnahme der Erwachsenentaufe, fast ausschliesslich von der praktischen Spendung auf die Ebene der Aufsicht. Der CIC spricht nicht direkt vom Bischof als Spender der Taufe. Nach. c. 738 § 1 kann der Ortsordinarius dem Priester die Erteilung der feierlichen Taufe gestatten. Daraus folgt, dass der Bischof, wenn er Ordinarius loci ist, selbst oder durch einen anderen seiner Diözesanen die feierliche Taufe spenden kann. Doch sollte der Bischof von diesem Recht nur selten und aus wichtigen Gründen Gebrauch machen.

Infolge der neuen Rituale, Partikulargesetze und der gründlichen Arbeit der Kanonisten kam man nach dem Tridentinum immer mehr zur Überzeugung, dass jeder Priester auf Grund seiner Weihe die Vollmacht zur feierlichen Spendung der Taufe hat. Die Ausübung dieser Vollmacht regelt das Rituale Romanum vom Jahre 1614, demzufolge als rechtmässiger Spender der Pfarrer oder ein vom Pfarrer oder vom Ortsordinarius bevollmächtigter Priester gilt. Die Ausübung dieser Vollmacht wird vom Besitz eines Taufbeckens abhängig gemacht. Charakteristisch für diesen Zeitabschnitt ist die sich immer mehr durchsetzende Tendenz, jeder Pfarrkirche, dass ihr Recht zu einem eigenen Baptisterium anerkannt werde. Im Taufe dieser Entwicklung gestaltete sich das Recht des Pfarrers zur Spendung der Taufe immer realer. In Auseinandersetzungen zwischen Pfarrer einerseits und dem Dompropst, dem Domkapitel und der Ordensgeistlichkeit anderseits, stellte sich immer mehr das ausschliessliche Recht des Pfarrers heraus, seinen Pfarrkindern die Taufe zu spenden. Auf Grund der bestehenden Gesetze und kirchenrechtlicher Untersuchungen heisst es im CIC, dass der Priester der Spender feierlichen Taufe ist. Laut c. 462 n. 1 und c. 738 ist dic feierliche Spendung der Taufe, wenn es das allgemeine oder das partikuläre Gesetz nicht anders bestimmen, dem Pfarrer oder dem Priester reserviert, dem der Pfarrer oder der Ordinarius loci die Erlaubnis erteilen.

Nach dem Konzil zu Trient wurde es dank der im Pontificale Romanum formulierten Norm klar, dass aus der Diakonatsweihe die Vollmacht zur Taufspendung entsteht. Kanonisten und Theologen erarbeiteten die Bedingungen einer erlaubten feierlichen Spendung der Taufe. Zu diesen Bedingungen zählten: die Erlaubnis des zuständigen Bischofs oder Priesters und ein wichtiger Grund. Dass c. 741; des CIC den Diakon als ausserordentlichen Spender der feierlichen Taufe anerkennt, ist eine Synthese der bisherigen Gesetzgebung und kanonistischer Interpretationen. Die einzige Einschränkung der Vollmacht des Diakons betreffs der Spendung der feierlichen Taufe, ausser der notwendigen Erlaubnis, der auch der Priester, der nicht Seelsorger ist, bedarf, enthält die Bestimmung des c. 741, wonach dem Diakon die Erlaubnis nur aus einem wichtigen Grund erteilt werden kann. Die auf dem zweiten vatikanischen Konzil und in der nachkonziliaren Gesetzgebung vorgenommene Aufwertung des Diakonats rechtfertigt den Vorschlag, den Diakon als ordentlichen Spender der feierlichen Taufe anzuerkennen.

Für Privattaufen galt in der Zeit nach dem Tridentinum im Grunde die bisherige Disziplin der Kirche. Die kirchenrechtliche Literatur äusserte die Meinung,

zur erlaubten Privattaufe gehöre als Grund nicht unbedingt die Todesgefahr, sondern es genüge eine ernstgemeinte Sorge um das Heil des Kindes oder die Absicht, einer längeren Verschiebung der Taufe vorzubeugen. In diesem Sinne hat der Apostolische Stuhl bei späteren Anfragen aus dem Missionsgebiet entschieden. Das kirchliche Gesetzbuch erlaubt die Privattaufe nur in der Todesgefahr. Nach c. 742 des CIC darf jeder Mensch die Privattaufe erteilen. Unter der Gefahr einer Nichtigkeit des Sakraments müssen aber vorgeschriebene Materie, Form und Intention eingehalten werden.

Da nach dem Tridentiner Konzil die von Häretikern erteilte Taufe als gültig feierlich anerkannt wurde, bestand wenigstens auf doktrinärer Ebene das Problem der Gültigkeit der von akatholischen Ministern erteilten Taufe nich mehr. Der CIC streift diese Frage nur mittelbar, wenn er sagt, dass die Privattaufe jeder Mensch spenden kann, wenn nur die entsprechende Materie, Form und Intention eingehalten werden. Nach dem zweiten vatikanischen Konzil wurde die Frage der in von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erteilten Taufe wieder sehr akut. Das vom Sekretariat für die Einheit der Christen veröffentlichte Dokument: *Directorium ad ea, quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt, exequenda* bestimmt die Kriterien, nach denen die Gültigkeit der in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erteilten Taufe festzustellen ist.

Die in dieser Untersuchung klargelegten doktrinären, rechtlichen und seelsorglichen Motive rechtfertigen folgende vorgeschlagene die Person des feirlichen Spenders der Taufe betrefende Formulierung:

c. A § 1. Minister ordinarius baptismi sollemnis est quilibet episcopus, presbyter et diaconus.

§ 2. Potestas sollemniter baptizandi licite ne exerceatur nisi a competente ministro in territorio suo vel cum licentia a competente ministro concessa, quae in casu necessitatis legitime praesumitur.

c. B. § 1. Competens minister baptismi sollemnis et parochus vel Ordinarius proprius baptizandi, secundum praescriptum can. 94.

§ 2. = c. 740.

§ 3. = c. 744.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. TADEUSZ PAWLUK

Z ZAGADNIEŃ KANONICZNEGO POSTĘPOWANIA KARNEGO

Treść: Wstęp. — I. Proces karny. 1. Zarys rozwoju postępowania karnego w Kościele. 2. Pojęcie procesu karnego. 3. Wymiar kary a stwierdzenie zaciągnięcia jej. 4. Przestępstwo jako przedmiot procesu karnego. 5. Właściwość sądu w sprawach karnych. 6. Oskarżenie i doniesienie jako warunki wszczęcia procesu karnego. 7. Śledztwo. 8. Nagana sądowa. 9. Porządek sądowej rozprawy karnej. 10. Środki odwoławcze. — II. Administracyjne postępowanie karne. 1. Przedmiot postępowania karno-administracyjnego. 2. Podmiot władzy karno-administracyjnej. 3. Warunki administracyjnego wymiaru kar. 4. Skutki prawne orzeczenia karno-administracyjnego. 5. Środek odwoławczy od orzeczenia karno-administracyjnego. — III. Karno-administracyjne postępowanie specjalne. 1. Uwagi ogólne. 2. Postępowanie przy usuwaniu i przenoszeniu proboszczów. 3. Postępowanie przeciwko duchownym zaniedbującym obowiązek rezydencji. 4. Postępowanie przeciwko duchownym żyjącym w konkubinacie. 5. Postępowanie przeciwko proboszczowi zaniedbującemu obowiązki parafialne. 6. Wymierzenie suspensy *ex informata conscientia*. — *Argumentum*.

WSTĘP

Naturalnym wymogiem życia społecznego Kościoła jest istnienie w nim nie tylko norm wprowadzających wewnętrzny ład i regulujących w nim różnorakie relacje, umożliwiających mu realizację swej misji, ale i funkcjonowanie władzy, która skutecznie zabezpieczałaby ustanowiony porządek prawny. Ochrona porządku prawnego może dokonywać się w różny sposób, głównie jednak poprzez działalność sądów i odpowiednio zorganizowanej administracji.

Szczególna rola, gdy chodzi o zabezpieczenie kościelnego porządku prawnego, przypada kanonicznemu postępowaniu karnemu, którego działalność posiada charakter represyjny w stosunku do naruszających ten porządek, oraz prewencyjny, gdy chodzi o ukaranych i wszystkich potencjalnych sprawców czynów zakazanych ustawą. Wprawdzie kan. 2214 § 2 słowami Soboru Trydenckiego upomina: *Meminerint Episcopi aliique Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominentur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborentque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur...*", jednakże „Kościół miłości" i „Kościół prawa" nie wykluczają się, ale uzupełniają się wzajemnie.

Sądowe postępowanie karne, jak dotąd, nie zapewniło sobie w Kościele realnego bytu. Sądownictwo kościelne, chociaż kanoniczne prawo procesowe przewiduje szczegółowe rodzaje procesów sądowych, zajmuje się prawie wyłącznie sprawami małżeńskimi. Wyroki karne są rzadkością. Zostały one zastąpione dekretami karnymi wydawanymi przez ordynariuszy na drodze administracyjnej.

Zgodnie z intencją prawodawcy i w świetle zasady słuszności naturalnej wymiar kar w Kościele z reguły powinien odbywać się na drodze sądowej, w większej mierze gwarantującej pełniejsze wyświetlenie sprawy, lepszą obronę obwinionemu, a tym samym i maksymalnie obiektywny wy-

miar sprawiedliwości. Ponadto w działalności sądów można w większym stopniu dopatrzeć się funkcji wychowawczych. Tymczasem stało się regułą, że kary kościelne wymierza się pozasądownie. Wiele jest przyczyn tego stanu rzeczy. Samo prawo procesowe nie określa jednoznacznie, które przestępstwa mają być rozpatrywane sądownie, a które w postępowaniu administracyjnym. Nierzadko zaistniałe sytuacje domagają się szybkiego działania pozasądowego. Głównym jednak powodem tego, że sądowe postępowanie karne straciło w Kościele na swym znaczeniu praktycznym, jest mało rozpowszechniona znajomość jakże często skomplikowanych zasad prawa karnego tak materialnego jak i formalnego.

Praca niniejsza ma na celu przede wszystkim ukazanie głównych zasad i problematyki sądowego postępowania karnego, mało rozpracowanego w polskiej literaturze kanonistycznej, tym bardziej, że nowy Kodeks Prawa Kanonicznego ten rodzaj postępowania z pewnością uwypukli i zapewni mu byt realniejszy niż miało dotychczas. Obok sądowego postępowania karnego uwzględnione zostanie w dużym skrócie również postępowanie karno-administracyjne. Aby uzyskać pełniejszy obraz kościelnego postępowania karnego omówione też zostaną specjalne procesy administracyjne, o których jest mowa w trzeciej części kodeksowego prawa procesowego, gdyż w rzeczywistości mają one charakter karny, stanowią szczególny rodzaj postępowania karno-administracyjnego.

I. PROCES KARNY

1. ZARYS ROZWOJU POSTĘPOWANIA KARNEGO W KOŚCIELE

Postępowanie karne w Kościele pierwotnym było bardzo proste, nie miało jeszcze wypracowanych form proceduralnych. Podstawą postępowania sądowego początkowo były jedynie dyspozycje zawarte w Piśmie św. [1], wspomagane naturalnym poczuciem słuszności i sprawiedliwości. Biskup jako sędzia, mając w asyście kapłanów *(praesentibus senioribus)* [2], a w przypadku spraw ważniejszych innych jeszcze biskupów [3], wysłuchiwał ustnie wniesionego oskarżenia, przesłuchiwał obwinionego, świadków i obrońców i jeżeli wina została udowodniona, natychmiast wymierzał karę. Pierwotny duch chrześcijański kazał zwracać uwagę nie na formy procesowe lecz osiągnięcie samej sprawiedliwości. Gdy jednak z czasem ilość spraw sądowych zaczęła wzrastać, procesowi kościelnemu zaczęto nadawać określoną formę.

Nie mając wypracowanych własnych form proceduralnych Kościół siłą rzeczy musiał ulegać wpływom z zewnątrz. Być może, że chrześcijaństwo wyrastające ze środowiska żydowskiego przyswajało niektóre elementy żydowskiego procesu karnego. Nie w takim jednak zakresie, jak to usiłował dowieść B. Wilanowski [4]. Istotny natomiast wpływ na starożytny pro-

[1] Mt 18,15-17; 1 Tm 5,19; 1 Kor 6,1-6.
[2] C.23,D.LXXXVI; c.2,C.XV,7.
[3] C.3,C.XV,7.
[4] B. Wilanowski: Rozwój historyczny procesu kanonicznego. T.I. Proces kościelny w starożytności chrześcijańskiej. Wilno 1929 s. 114 n.; por. A. Stein-

ces kościelny wywarło bez wątpienia prawo rzymskie. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa romanizacja ówczesnego świata była daleko posunięta i to zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie. Chrześcijaństwo rozwijało się w głównych ośrodkach działalności rzymskich władz państwowych. Prawo natomiast rzymskie w tym czasie było tak wszechstronnie wypracowane, że nie mogło pozostać bez wpływu na tych, którzy się z nim zetknęli. Ponadto dochodzi i ten fakt, że z czasem w Kościele, zwłaszcza od IV wieku, stanowiska kierownicze zajmują ludzie, którzy zżyli się z prawem rzymskim, jako że wyszli ze środowisk rzymskich. Ze sprawy Cecyliana, biskupa Kartaginy, wiadomo, że rzymski proces skargowy znany był w Kościele Afrykańskim już w 312 r. Cecylian bowiem wezwany przez biskupów numidyjskich do stawienia się przed sądem, rzucił znamienne wyzwanie: *Si est, quod in me probetur, exeat accusator et probet* [5]. Słowa te zakładają znajomość rzymskiego postępowania karnego. Z dokumentów papieża Grzegorza I Wielkiego († 604) wynika, że na przełomie VI i VII wieku przepisy rzymskiego procesu karnego, zawarte w zbiorach Justyniana, zostały przyjęte przez Kościół i dostosowane do warunków kościelnych [6]. Jak bardzo prawo rzymskie przeniknęło do kościelnych stosunków społecznych świadczy również i ten fakt, iż papież Lucjusz III (1181—1185) ogłosił je za pomocnicze źródło prawa kanonicznego [7]. Jurysprudencja kościelna w wielu przypadkach będzie powoływać się na prawo rzymskie do ostatnich lat przed ukazaniem się Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Pierwotne postępowanie karne w Kościele było oparte na zasadzie skargowej, przejętej z prawa rzymskiego. Polegało ono na wniesieniu skargi przez pokrzywdzonego lub osobę postronną, oraz swobodnym prowadzeniu rozprawy przed sądem. Sędziowie byli tylko biernymi świadkami odbywającego się przewodu sądowego; nie włączali się czynnie do rozprawy, nie poszukiwali środków dowodowych przeciwko oskarżonemu, nie zadawali żadnych pytań. Podmiotem czynnym w procesie skargowym były strony. Czynności sędziów ograniczały się do swobodnej oceny przytoczonych przez strony środków dowodowych. Gdy okazało się, że oskarżyciel wniósł skargę bezpodstawnie, musiał ponieść karę talionu, czyli taką samą karę, jaka groziła oskarżonemu w przypadku udowodnienia mu winy [8]. Jedynie w przypadku, gdy przestępstwo było notoryczne, biskup mógł działać z urzędu, nie czekając na oskarżenie [9].

Zasada skargowa okazała się jednak z biegiem czasu niewystarczającą do utrzymania porządku w społeczności kościelnej. Nie zawsze prowadziła ona do celu, gdyż ściganie przestępstw w większości przypadków uzależnione było od woli osób prywatnych, które nie zawsze chciały przyjąć na siebie funkcji oskarżyciela i działać w interesie dobra ogólnego, co w dużej mierze wypływało z obawy, aby nie ponieść kar, gdyby oskarżony odparł stawiane mu zarzuty. W takiej sytuacji wiele przestępstw mogło ujść

---

wenter: Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 54 (1934). *Kanonistische Abteilung* 23 s. 1—116.

[5] Optatus Milevitanus: De schismate Donatistarum, I, 19. PL 11,920.

[6] C.7,C.II,1; c.2,C,IV,4; c.38,C.XI,1; c.2,C.VI,6.

[7] C.1,X,V,32.

[8] C.2,C.IV,4.

[9] C.15,C.II,1.

bezkarnie. Nic więc dziwnego, że już za czasów papieża Innocentego III (1198—1216) w kanonicznym procesie karnym wykształciła się, przeciwna zasadzie skargowej, zasada śledcza [10]. Stała się ona istotnym elementem kanonicznego postępowania karnego i przyczyniła się do rozwoju nowożytnego postępowania karnego w ogóle.

Innocenty III, chcąc zaradzić niedomaganiom procesu skargowego i lepiej zabezpieczyć porządek prawny, wprowadził doniesienie sądowe, w wyniku którego przełożony występujący w roli sędziego wszczynał z urzędu śledztwo (*inquisitionem*) i prowadził proces bez uprzedniego wniesienia skargi. Donoszący nie był zobowiązany do udowodnienia stawianych zarzutów, a tym samym nie groziła mu kara talionu. Powinien był jednak wskazać na środki dowodowe, w oparciu o które sędzia mógł rozpocząć śledztwo. Doniesienie fałszywe było karane [11]. Zgodnie z Konstytucją *Qualiter et quando* wydaną na Soborze Laterańskim IV w 1215 r. przełożony mógł też z urzędu, nie czekając na doniesienie, przystąpić do śledztwa bądź ogólnego (*inquisitio generalis*), badając czy i kto dopuścił się jakiegoś przestępstwa, bądź do śledztwa szczegółowego (*inquisitio specialis*), które polegało na badaniu, czy dana osoba, której opinia publiczna przypisywała popełnienie przestępstwa, rzeczywiście przestępstwo to popełniła [12].

Postępowanie inkwizycyjne (*per inquisitionem*) nie zna oskarżyciela. Obowiązki jego, to jest oskarżenie i dowodzenie, odtąd przechodzą na sędziego. Praktycznie rzecz biorąc sędzia odtąd zaczął pełnić szereg funkcji: oskarżyciela, sędziego śledczego i wyrokującego, a nawet obrońcy, gdyż powoływanie na ten urząd specjalnej osoby okazało się zbyteczne wobec założenia, że sędzia działając w oparciu o zasadę prawdy obiektywnej, tym samym staje się obrońcą oskarżonego. Oskarżony przestał być podmiotem czynnym procesu karnego, jak to było w postępowaniu skargowym, a stał się przedmiotem badania i dowodzenia. W następstwie tego do procesu wkracza tajność i pisemność.

Aczkolwiek za czasów Innocentego III postępowanie śledcze stało się powszechne, to jednak nie znaczy to, że inne formy postępowania karnego wyszły z użycia. Zarówno sam Innocenty III jak i Sobór Trydencki dopuszczają wszystkie dotychczasowe formy postępowania karnego: przez oskarżenie, doniesienie i śledztwo [13].

Od zwyczajnego procesu śledczego należy odróżnić powstały w tym czasie specjalny proces inkwizycyjny stosowany przeciwko heretykom. Ten rodzaj procesu inkwizycyjnego miał swoje oddzielne zasady postępowania, nie zawsze ustanawiane przez Kościół i nie zawsze zgodne z jego duchem. Samowola i nadużycia ze strony inkwizytorów wyrządziły Kościołowi wiele szkód [14].

W międzyczasie zrodził się też pomocniczy sposób postępowania kar-

[10] W. Abraham: Proces inkwizycyjny w ustawach Innocentego III. Kraków 1887; R. Schmidt: Herkunft des Inquisitionsprozesses. Freiburg i.B.-Leipzig 1902.

[11] C.4,C.V,6; c.2,X,V,2.

[12] C.24,X,V,1.

[13] C.31,X,V,3; Conc. Trid., s. XIII, c.6 de ref.

[14] N. Eymeric: Directorium inquisitorum cum commentariis F. Pegnae. Romae 1578; I. Grabowski: Postępowanie inkwizycyjne przeciwko heretykom w średniowieczu. Warszawa 1937; J. Guiraud: L'inquisition médiévale. Paris

nego, a mianowicie oczyszczenie (*purgatio*). Oczyszczenie zmierzało do wykazania niewinności oskarżonego o przestępstwo. Miało ono miejsce wtedy, gdy oskarżony nie przyznawał się do winy. Rozróżniano oczyszczenie podwójne: zwykłe oraz kanoniczne [15].

Oczyszczenie zwykłe, zwane też sądem bożym (*purgatio vulgaris, ordalia*), znane już w starożytności, rozpowszechniło się pod wpływem prawa germańskiego. Opierało się ono na źle pojętej wierze, że Bóg nie dopuści do skrzywdzenia człowieka niewinnego, a polegało na tym, że oskarżony przeprowadzał dowód swej niewinności za pomocą pojedynku albo innych prób, np. losu, ognia, zimnej lub gorącej wody, rozpalonego żelaza. Rozpowszechniło się ono zwłaszcza wśród ludów germańskich w wiekach średnich.

Kościół nie uznał oficjalnie i formalnie oczyszczenia zwykłego za kanoniczne postępowanie dowodowe. Jednakże nie mogąc wykorzenić starodawnych zwyczajów, Kościół starał się przepoić ordalia duchem chrześcijańskim, wyjąwszy pojedynki. Stąd sądy boże odbywały się z udziałem duchownych. W dniu sądu kapłan odprawiał Mszę św., przemawiał do obwinionego, przed udzieleniem Komunii św. zaklinał go, aby wyjawił prawdę, dawał do ucałowania Ewangelię i krzyż, a następnie odmawiał modlitwy nad przedmiotami służącymi do przeprowadzenia sądu. Sama próba odbywała się z zachowaniem wszelkiej ostrożności. Faktem też jest, że niektóre synody partykularne pod wpływem prawa germańskiego uznały ordalia za środek dowodowy w trybunałach kościelnych dla ludzi niższego stanu oraz tych wszystkich, którzy dopuścili się już raz przestępstwa [16]. Prawo natomiast powszechne Kościoła nigdy nie uznało ordaliów za kościelny sposób postępowania karnego. Już papież Grzegorz I Wielki w 602 r. surowo zabronił stosowania w sądach próby gorącej lub zimnej wody oraz rozpalonego żelaza [17]. Oczyszczenia zwykłego w sądach kościelnych wyraźnie zabronił papież Stefan V (816—817), nazywając je wynalazkiem zabobonnym [18]. Papież Celestyn III (1191—1198) zabronił tolerowania pojedynków [19]. Podobnie postąpiło wielu innych papieży, a zwłaszcza Sobór Laterański IV w 1215 r. [20].

Kościół chcąc całkowicie usunąć oczyszczenie zwykłe wprowadził na jego miejsce tzw. oczyszczenie kanoniczne (*purgatio canonica*). *Corpus Iuris Canonici* zna trzy formy oczyszczenia kanonicznego: za pośrednictwem Komunii św., Mszy św. i przysięgi. Forma pierwsza polegała na tym, że mającemu się oczyścić z podejrzenia podawano Eucharystię ze słowami: *Corpus Domini sit tibi ad probationem hodie* [21]. Z formy drugiej korzystał biskup lub kapłan, któremu przypisywano czyn karygodny. Odprawienie Mszy św. i przyjęcie Komunii św. było znakiem niewinności, obawa zaś przed świętokradztwem miała zmusić do przyznania się do

1928; R. Naz: Inquisition. W: *Dictionnaire de Droit Canonique* (=DDC). T.V. Paris 1953 kol. 1418—1426; E. Vacandard: Inquisition. W: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (=DTC). T.VII. Paris 1927 kol. 2016—2068.

[15] C.1-16,X,V,34; c.1-3,X,V,35.

[16] C.15,C.II,5.

[17] C.7,C.II,5.

[18] C.20,C.II,5.

[19] C.1,X,V,35.

[20] C.9,X,III,50.

[21] C.23,C.II,5.

winy [22]. Wreszcie forma trzecia oczyszczenia kanonicznego polegała na uroczystej przysiędze, którą oskarżony, nie mając innych środków dowodowych, składał na potwierdzenie swojej niewinności [23]. Z czasem wprowadzono zwyczaj wzmacniania przysięgi oczyszczającego się przysięgą świadków (*compurgatores*). Liczba świadków była różna, w zależności od rodzaju sprawy. W jednych sprawach było ich trzech, w innych pięciu, a nawet siedmiu. Wybierano ich spośród bliskich, sąsiadów i przyjaciół oczyszczającego się, cieszących się dobrą sławą. Świadkowie ci swoją przysięgą stwierdzali nie tyle niewinność oczyszczającego się, co raczej jego wiarygodność, to jest że wierzą, iż przysiągł prawdę (*iuramentum credulitatis*) [24].

Oczyszczenie kanoniczne mogło mieć miejsce nie tylko w razie oskarżenia, ale również w przypadku zniesławienia jakiejś osoby przez krążącą wieść. Zdarzały się przypadki, że niektórzy sami zgłaszali się w sądzie i prosili o dopuszczenie do oczyszczenia kanonicznego, aby w ten sposób zabezpieczyć swoją dobrą opinię [25]. Oczyszczenie jednak nie mogło mieć miejsca, jeżeli przestępstwo było notoryczne lub zostało udowodnione przez wiarygodnych oskarżycieli albo w oparciu o inne środki dowodowe [26].

Ewentualna odmowa stawienia się w sądzie celem wykazania swej niewinności poprzez oczyszczenie się kanoniczne była uważana za przyznanie się do winy [27]. Zmuszanie do złożenia przysięgi było zabronione i karalne [28]. Ponieważ łatwość złożenia przysięgi mogła prowadzić do nadużywania jej przez oskarżonych, dlatego z czasem, mniej więcej od XIV wieku, oczyszczenie kanoniczne zaczęło wychodzić z użycia w sądach kościelnych, a w wieku XVIII całkowicie zanikło.

Po Soborze Trydenckim proces śledczy staje się coraz bardziej powszechny, stanowi zwyczajną formę postępowania karnego, mimo iż postępowanie skargowe w dalszym ciągu miało prawo bytu. Wyraźniejsze zmiany w kanonicznym procesie karnym obserwujemy dopiero od ukazania się instrukcji św. Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 11 VI 1880 r. [29]. Instrukcja ta dostarczyła norm sumarycznemu procesowi karnemu, oraz usankcjonowała powszechnie instytucję publicznego oskarżyciela, czyli promotora sprawiedliwości, do którego należało wnoszenie skargi karnej. Odtąd kościelny proces karny staje się mieszany, to jest śledczo-skargowy. Jako główne stadia tego procesu należy wymienić: wstępne dochodzenie przeprowadzane przez promotora sprawiedliwości i wniesienie oskarżenia do kurii, śledztwo sądowe, które z ramienia kurii przeprowadzał sędzia-instruktor w asyście aktuariusza, wezwanie oskarżonego na przesłuchanie, wniesienie przez promotora sprawiedliwości for-

---

[22] C.26,C.II,5.
[23] C.5,15,17,19,C.II,5.
[24] C.5,12,15,17,19,C.II,5; c.5,X,V,34.
[25] C.2,C.XV,5.
[26] C.4,15,X,V,34.
[27] C.10,C.III,9.
[28] C.1,4,C.XXII,5.
[29] Instructio pro ecclesiasticis Curiis quoad modum procedendi oeconomice in causis disciplinaribus et criminalibus clericorum. *ASS* 13,324-326; Decl., 26 III 1886. *ASS* 19,296.

malnego aktu oskarżenia do sądu, dyskusja nad sprawą, wreszcie wydanie wyroku [30].

Podobną ewolucję przeszedł świecki proces karny. Przejęta z procesu kanonicznego zasada śledcza obowiązywała w procesie świeckim do XIX wieku. Przeprowadzona w krajach kontynentu europejskiego zmiana struktury tego procesu polegała głównie na przekazaniu znacznej części postępowania przygotowawczego w ręce niezawisłych sędziów śledczych. Zmiana ta wynikła z potrzeby uzyskania większej obiektywności przy wymiarze sprawiedliwości.

Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i inne kodeksy nowoczesne, również mówi o procesie typu mieszanego, to jest śledczo-skargowym (kan. 1933—1959). Śledztwo w świetle kodeksowego prawa kanonicznego nie stanowi już odrębnej formy procesu karnego, ale posiada charakter środka informacyjnego, będącego podstawą odrębnego i zasadniczego postępowania karnego — oskarżenia.

2. POJĘCIE PROCESU KARNEGO

Przez kościelny proces karny należy rozumieć postępowanie sądowe oparte o kanoniczne prawo procesowe, zmierzające do ustalenia przestępstwa i jego sprawcy oraz ukarania winnego lub stwierdzenia, że winny z chwilą popełnienia przestępstwa zaciągnął prawem przepisaną karę (kan. 1552 § 2 n. 2) [31].

Przepisy kanonicznego prawa procesowego zmierzają do takiego ukształtowania postępowania karnego, aby:

a. można było stwierdzić rodzaj i wielkość popełnionego przestępstwa;

b. został wykryty sprawca przestępstwa i określony stopień jego poczytalności;

c. wszelkie rozstrzygnięcia odbywały się w oparciu o ustalenia faktyczne odpowiadające prawdzie;

d. przez właściwe zastosowanie środków przewidzianych w kanonicznym prawie karnym mógł być osiągnięty zarówno cel ogólny postępowania karnego, to jest odpłata za wyrządzoną szkodę publiczną, zadośćuczynienie poczuciu sprawiedliwości w ramach konieczności społecznej, przywrócenie naruszonego przestępstwem porządku w społeczności kościelnej, usunięcie zgorszenia, zapobieżenie nowym przestępstwom, umacnianie poszanowania porządku prawnego, jak również cel szczególny, którym jest poprawa sprawcy przestępstwa.

---

[30] F. Heiner — A. Wynen: De processu criminali ecclesiastico. Romae 1912 s. 97—123.

[31] I. Chelodi: Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis criminalibus. Tridenti 1935; M. Conte a Coronata: Institutiones iuris canonici. Vol. III. De processibus. Romae 1962 n. 1451—1476; E. Eichmann — K. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. III. Prozess- und Strafrecht. Paderborn 1964; H. Jone: Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. III. Paderborn 1955 s. 259—275; M. Lega — V. Bartoccetti: Commentarius in iudicia ecclesiastica. Vol. III. Romae 1950 s. 151—388; M. Myrcha: Prawo karne. T. II. Kara. Warszawa 1960 s. 865—975; A. Vermeersch — J. Creusen: Epitome iuris canonici. T. III. Mechliniae-Romae 1946 n. 257—275; F. Wernz — P. Vidal: Ius canonicum. T. VI. De processibus. Romae 1949 n. 690—736.

Proces karny w porównaniu z procesem spornym posiada, obok podobieństw, wiele cech swoistych. Z procesem spornym ma wspólne to, że podobnie jak i on dąży do realizacji materialnego prawa. Inne natomiast jest bezprawie sporne, będące przedmiotem badań i rozstrzygnięć procesu spornego, a inne bezprawie kryminalne, będące przedmiotem procesu karnego. Bezprawie sporne jest wynikiem pogwałcenia prawa subiektywnego osób fizycznych lub moralnych; może ono istnieć nawet i wtedy, gdy jego sprawca działał w dobrej wierze, nie zdając sobie sprawy z pogwałcenia cudzego prawa. Bezprawie natomiast kryminalne jest wynikiem naruszenia materialnego prawa karnego, wydanego przede wszystkim dla ochrony dobra ogólnego, jest naruszeniem uprawnień publicznych; może ono istnieć niezależnie od naruszenia prywatnych praw subiektywnych.

Gdy chodzi o proces sporny, to jego wszczęcie i popieranie uzależnione jest — przynajmniej gdy spór dotyczy spraw o charakterze prywatnym — od woli osoby prywatnej (*ad instantiam partis*), natomiast wszczęcie i popieranie procesu karnego następuje z urzędu *(ex officio)*, gdyż proces ten zawsze ma charakter publiczny (kan. 1618). Ponadto w procesie spornym, przynajmniej w sprawach dotyczących dobra prywatnego, sędzia nie jest obowiązany uzupełniać środki dowodowe przedłożone przez strony, w procesie zaś karnym sam powinien z urzędu zatroszczyć się o ich zebranie lub uzupełnienie i to zarówno przemawiających przeciwko sprawcy przestępstwa jak i na jego korzyść (kan. 1619).

Kanoniczny proces karny typu mieszanego różni się istotnie od dawniejszego procesu śledczego. W procesie śledczym nie było stron procesowych. Zwłaszcza oskarżony nie był nigdy podmiotem, lecz przedmiotem procesu. Sytuacja prawna oskarżonego nie ulegała zmianie zarówno podczas zbierania środków dowodowych, jak i podczas orzekania o winie. Dlatego w procesie śledczym podział na stadia procesowe nie miał większego znaczenia. Małe znaczenie miała sama rozprawa, która sprowadzała się niejako do podsumowania wyników śledztwa. Formalne powtarzanie postępowania dowodowego przeprowadzonego w czasie śledztwa przez tego samego sędziego uznano za zbędne.

W kanonicznym procesie śledczo-skargowym podział na stadia procesowe ma duże znaczenie. Wyraźny rozdział funkcji oskarżenia, sądzenia i obrony jest najlepszym sposobem dotarcia do prawdy obiektywnej, oraz zabezpiecza prawa oskarżonego, który w tym procesie jest podmiotem, a nie przedmiotem procesu.

3. WYMIAR KARY A STWIERDZENIE ZACIĄGNIĘCIA JEJ

Kanoniczny proces karny może zmierzać zarówno do wymiaru kar jak i do stwierdzenia, że sprawca przestępstwa zaciągnął karę z mocy samego prawa (kan. 1552 § 2 n. 2). W przypadku pierwszym będą to kary *ferendae sententiae*, wyrok zaś wydany w takim procesie będzie nosił nazwę skazującego (*sententia condemnatoria*). W przypadku natomiast drugim będzie chodziło o kary *latae sententiae*, tj. zaciągnięte *ipso iure, ipso facto*, czyli z chwilą popełnienia przestępstwa; wyrok wieńczący tego rodzaju postępowanie karne nosi nazwę stwierdzającego *(sententia declaratoria)*.

Wydając wyrok skazujący sędzia pośredniczy w wymierzaniu kary, a nawet jest niejako jej autorem. Inaczej natomiast jest przy wydawaniu wyroku stwierdzającego zaciągnięcie kary. Tutaj sędzia nie pośredniczy, gdyż kara została zaciągnięta bez jego udziału już wcześniej, a tylko występuje w roli publicznie i autorytatywnie informującego.

Wyrok stwierdzający jest orzeczeniem sądowym, które autorytatywnie wyjaśnia, że sprawca przestępstwa zaciągnął karę z mocy samego prawa i że kara ta w dalszym ciągu go obowiązuje. Przed wydaniem takiego wyroku sąd musi ustalić, że prawodawca ustanowił karę *latae sententiae* za przestępstwo, które dana osoba rzeczywiście popełniła po myśli kan. 2195, że odpowiada ono wszystkim wymogom przewidzianym przez ustawę (kan. 2228) i że nie jest prawnie przedawnione (kan. 2233, 1703). Wyrok stwierdzający może dotyczyć tylko kary *latae sententiae* zaciągniętej w wyniku popełnienia przestępstwa publicznego (kan. 1933 § 1).

Wydając wyrok skazujący sędzia może karę, nawet określoną przez prawo, zwiększyć, zmniejszyć, odłożyć jej wymierzenie, a nawet zrezygnować z wymierzenia jej, o ile uzna to za stosowne (kan. 2234, 2224 § 2, 2218 § 3). Takich uprawnień sędzia nie posiada, kiedy wydaje wyrok stwierdzający zaciągnięcie kary. Jeżeli jednak wyrok stwierdzający wydaje przełożony, który ustanowił daną karę *latae sententiae*, albo jego następca lub zwierzchnik, wtedy możliwa jest zamiana kary cięższej na lżejszą, gdyż takie postąpienie mieści się w ramach ich uprawnień jurysdykcyjnych (kan. 2236 § 2).

Wyroku skazującego nie można wydać na zmarłych, gdyż ci nie podlegają już władzy ludzkiej (kan. 1702). Wyrok natomiast stwierdzający — jak głosi wielu kanonistów — może być wydany również po śmierci sprawcy przestępstwa, gdyż nie wymierza on kary, a tylko wyjaśnia to, co już zaistniało [32].

Od wyroku skazującego skazanemu przysługuje apelacja ze skutkiem zawieszającym lub dewolutywnym, w zależności od tego czy wymierzona została kara odwetowa czy poprawcza. Od wyroku natomiast stwierdzającego dopuszczalna jest apelacja zawsze ze skutkiem zawieszającym; oznacza to, że apelujący może tak zachować się, jak gdyby wyroku stwierdzającego nie było (kan. 1889).

Zarówno gdy chodzi o sądowy wymiar kar jak i stwierdzenie ich, muszą być zachowane formalności proceduralne dotyczące wyroku (kan. 2225). Oba bowiem wyroki upodabniają się w tym, co jest istotne w procesie karnym — zmierzają do wykazania, że oskarżony popełnił przestępstwo, czyli przekroczył zewnętrznie ustawę karną w sposób moralnie poczytalny. To wykazanie jest podstawą zarówno wymiaru kary jak i stwierdzenia kary zaciągniętej. Jednakże gdy postępowanie karne zmierza do stwierdzenia kary, nie może mieć miejsca nagana sądowa (*correptio iudicialis*), która jest przewidziana w postępowaniu mającym na celu wymierzenie kary (kan. 1948 n. 2).

Z punktu widzenia skutków prawnych nie jest rzeczą obojętną czy zapadł wyrok stwierdzający czy nie. Skutki prawne powstałe w wyniku wydania wyroku stwierdzającego są następujące: a. cofnięcie kary do chwili popełnienia przestępstwa — w sensie stwierdzenia istnienia kary od

[32] M. Myrcha, jw. s. 905.

chwili popełnienia przestępstwa i następstw prawnych powstałych z tej kary jeszcze przed wydaniem wyroku stwierdzającego (kan. 2232 § 2); b. zarówno przestępstwo jak i kara stają się notorycznymi prawnie (kan. 2197 n. 2); c. sprawca przestępstwa nie może skorzystać z uprawnienia wyrażonego w kan. 2232 § 1, zezwalającego na nieprzestrzeganie tych skutków kary, których nie można zachować bez narażenia siebie na zniesławienie; d. zainteresowane osoby mogą domagać się przestrzegania zaciągniętej kary (kan. 2232 § 1).

Oprócz wyżej wymienionych skutków ogólnych z wyroku stwierdzającego zaciągnięcie kary płyną jeszcze skutki specjalne, o których Kodeks Prawa Kanonicznego mówi w różnych miejscach [33].

Wszczęcie postępowania karnego w celu wydania orzeczenia stwierdzającego zaciągnięcie przez sprawcę przestępstwa kary *latae sententiae* jest uzależnione od roztropnego uznania przełożonego. Orzeczenie takie powinno być wydane, ilekroć będzie tego domagać się strona zainteresowana lub interes społeczny (kan. 2223 § 4).

4. PRZESTĘPSTWO JAKO PRZEDMIOT PROCESU KARNEGO

Źródłem skargi karnej i przedmiotem procesu karnego jest przestępstwo (kan. 2210 § 1). Jednakże przestępstwo to, by mogło stać się podstawą ukarania jego sprawcy, musi posiadać prawem określone kwalifikacje. Innymi słowy — nie każdy czyn zakazany przez prawo może być przedmiotem procesu karnego i spowodować ukaranie sprawcy, ale tylko ten, który odpowiada wymogom prawa. I tak przedmiotem procesu karnego może być tylko przestępstwo w rozumieniu prawa kościelnego, publiczne, którego sprawca żyje, którego przełożony nie darował, nie przedawnione prawnie, oraz podległe jurysdykcji Kościoła. O tych to przymiotach przestępstwa mającego być przedmiotem procesu karnego będzie mowa niżej.

A. Przestępstwo w rozumieniu prawnokościelnym

Przedmiotem kanonicznego postępowania karnego jest przede wszystkim przestępstwo w rozumieniu prawnokościelnym [34]. Definicję takiego przestępstwa podaje kan. 2195 § 1: „Przez przestępstwo w prawie kościelnym należy rozumieć zewnętrzne i moralnie poczytalne przekroczenie ustawy, do której dołączona jest sankcja kanoniczna przynajmniej nieokreślona". Z definicji tej wynika, że na przestępstwo składają się dwa elementy: obiektywne i subiektywne bezprawie kryminalne.

O b i e k t y w n e bezprawie kryminalne (*obiectiva iniuria criminalis*) polega na czysto zewnętrznym przekroczeniu ustawy karnej, czyli ustawy obwarowanej sankcją karną przynajmniej nieokreśloną. Przekroczenie ustawy musi być zewnętrzne, to jest podpadające pod zmysły, gdyż cho-

[33] Kan. 167 § 1 n.3, 167 § 2, 765 n.2, 795 n.2, 1095 § 1, 1172 § 1 n.4, 1240 § 1 n.2, 1453 § 1, 1470 § 4, 1628 § 3, 1757 § 2, 1931, 1948 n.2, 2259 § 2, 2260 § 1, 2261 § 3, 2264, 2265, 2266, 2275, 2284, 2338 § 3, 2339, 2372.

[34] H. J o n e, jw. s. 395 n.; G. M i c h i e l s: De delictis et poenis. Vol. I. Parisiis 1961 s. 59—146; G. P e l l e g r i n i: Ius Ecclesiae poenale. Vol. I. De delictis. Neapoli 1962.

dzi tu o naruszenie porządku społecznego. W przypadku tylko wewnętrznego przekroczenia ustawy miałoby miejsce nie przestępstwo lecz grzech, który narusza stosunek jednostki do Boga, czyli porządek moralny. Można powiedzieć, że każde przestępstwo jest grzechem, lecz nie każdy grzech jest przestępstwem. Grzech Kościół karze w zakresie wewnętrznym i to tylko wtedy, gdy jego sprawca podda się dobrowolnie, przestępstwo natomiast może karać wbrew woli przestępcy. Przekroczenie ustawy może być zewnętrzne, chociażby nikt nie był tego świadkiem. Dlatego np. zaciąga karę ekskomuniki ten, kto po myśli kan. 2314 § 1 potajemnie, w ukryciu przed innymi, jednakże w sposób podpadający pod zmysły, popełnia czyn przeciwko wierze lub jedności Kościoła. Przestępstwo tajne — aczkolwiek może powodować kary *latae sententiae* i być podstawą do ukarania na drodze administracyjnej — nie może być przedmiotem procesu karnego (kan. 1933 § 1).

Zewnętrznego przekroczenia ustawy można dokonać czynem (*delictum commissionis*), np. gdy ktoś znieważa święte postacie wbrew przepisowi kan. 2320, albo też przez zaniechanie działania, do którego ktoś jest zobowiązany (*delictum omissionis*), np. gdy proboszcz poważnie zaniedbuje obowiązki parafialne, o których mówi kan. 2382.

Ustawa przekroczona musi być chroniona sankcją karną. Sankcja ta może być określona (*sanctio determinata*), gdy ustawa wyraźnie ją określa tak co do rodzaju jak i trwania, albo nieokreślona (*sanctio indeterminata*), jeżeli wybór jej pozostawia roztropnemu uznaniu sędziego lub przełożonego w słowach nakazujących lub upoważniających (kan. 2217 § 1 n. 1). Kto popełnił czyn będący przekroczeniem przepisów prawnych, które nie zawierają sankcji karnej za ich przekroczenie, ten jest obowiązany wynagrodzić powstałą w ten sposób szkodę, albo ponieść inne, przewidziane przepisami tego prawa konsekwencje, jednakże nie podlega karze.

A więc w kanonicznym prawie karnym ma zastosowanie zasada: *Nullum crimen, nulla poena sine lege poenali praevia*. Zasada ta, znana w swej treści już w prawie rzymskim, wysuwana przez pisarzy Oświecenia jako reakcja na arbitralność sędziów, od czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej jest powszechnie przestrzegana w ustawodawstwach karnych. W myśl tej zasady nikt nie popełnia przestępstwa, a tym samym nie można nikogo ukarać sądownie, jeżeli przekroczona ustawa nie była obwarowana sankcją karną.

Niektórzy kanoniści widzą w przepisie kan. 2222 § 1 wyjątek od wyżej podanej zasady, zawartej w kan. 2195 § 1. W myśl bowiem przepisu kan. 2222 § 1 właściwy przełożony może ukarać swoich podwładnych nawet wtedy, gdy ustawa nie miała zagrożenia karnego, jednakże naruszenie jej wywołało znaczne zgorszenie lub było szczególnie ciężkie. Jednakże bardziej prawdopodobną jest opinia, która głosi, iż przepis kan. 2222 § 1 zawiera w sobie ogólną sankcję karną nieokreśloną do ustaw, których przekroczenie wywoła zgorszenie lub będzie szczególnie ciężkie. Zgranie kanonów 2195 § 1 i 2222 § 1 byłoby jednak bardziej oczywiste, gdyby zasada *Nullum crimen, nulla poena sine lege poenali praevia* na gruncie kanonistycznym otrzymała uelastyczniające ją brzmienie: *Nullum crimen, nulla poena sine sanctione poenali praevia* [35]. Ten jak gdyby wyjątek od zasady

[35] G. Michiels, jw. s. 83—88.

zawarty w kan. 2222 § 1 może wydawać się niesłuszny, gdy weźmiemy pod uwagę to, że w praktyce może on prowadzić do nadużyć ze strony przełożonego; jest on jednak uzasadniony, gdy się zważy, że prawodawca nie jest w stanie sporządzić wyczerpującej listy czynów społecznie niebezpiecznych i że prawo zabrania stosowania analogii przy wymierzaniu kar.

Subiektywne bezprawie kryminalne (*subiectiva iniuria criminalis*), jako drugi element przestępstwa, polega na moralnie poczytalnym przekroczeniu ustawy karnej. Nie wystarczy, że sprawca uchodzi za przyczynę fizyczną czynu zakazanego, ale musi też być przyczyną moralną. Czyn bezprawny musi być ludzki (*actus humanus*), tzn. dokonany świadomie i dobrowolnie, gdyż dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek jest panem swoich czynów. Inaczej mówiąc — do zaistnienia przestępstwa, oprócz zewnętrznego przekroczenia ustawy, potrzebna jest wina sprawcy. Wina może przejawić się pod podwójną postacią: jako wina umyślna (*dolus*), polegająca na świadomym i dobrowolnym przekroczeniu ustawy (kan. 2200 § 1), albo jako wina nieumyślna (*culpa*), która ma swe źródło bądź w zawinionej nieznajomości przekroczonej ustawy, bądź w zaniedbaniu należnej pilności (kan. 2199).

Ponieważ wina jest koniecznym znamieniem przestępstwa, niepoczytalność sprawcy czynu zakazanego wyłącza możliwość przypisania mu przestępstwa. Niepoczytalność może wypływać z trojakiego źródła: z niedorozwoju umysłowego, choroby psychicznej lub innych zakłóceń czynności psychicznych sprawcy [36].

Poczytalność sprawcy czynu zakazanego może mieć różne stopnie (zob. kan. 2199—2208). Ustalenie stopnia winy jest rzeczą niezmiernie ważną przy wymierzaniu czy stwierdzaniu kar. Np. przepis kan. 2218 § 2 uwalnia od kar *ferendae* i *latae sententiae* nie tylko wtedy, gdy zachodzą okoliczności zupełnie wykluczające winę, lecz także wtedy, gdy wina jest w niewielkim stopniu. Wynika stąd, że czyn przestępny, by mógł być karany, musi być ciężko zawiniony; przekroczenie ustawy musi w konkretnym przypadku stanowić grzech ciężki. Niektóre czyny zakazane wywołują skutki karne dopiero przy zaistnieniu winy w najwyższym stopniu. Ma to miejsce przy zaciąganiu kar *latae sententiae*, kiedy ustawa używa słów *praesumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit*, lub innych podobnych, które zakładają pełne rozeznanie i pełną swobodę w podejmowaniu decyzji. Wtedy każda okoliczność zmniejszająca poczytalność, czy to ze strony rozumu czy woli, uwalnia od kary (kan. 2229 § 2). Zagadnienie wpływu stopnia winy na zaciąganie kar *latae sententiae* najlepiej ilustruje kan. 2229.

Gdy chodzi o udowodnienie winy, to kan. 2200 § 2 stawia zasadę: *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur.* A więc prawo domniemywa, że sprawca obiektywnego bezprawia zawsze działa w poczuciu własnej winy. Domniemanie to zostało oparte na codziennym doświadczeniu, które mówi, że większość ludzi dorosłych i karnie odpowiedzialnych, to właśnie ludzie poczytalni. Jest to jednak domniemanie zwykłe, które dopuszcza przeciwdowód bezpośredni. Dlatego sprawca obiektywnego bezprawia, jeżeli twierdzi, że nie

[36] M. Cieślak — K. Spett — W. Wolter: Psychiatria w procesie karnym. Warszawa 1968 s. 19 nn.

działał z bezpośrednim zamiarem popełnienia czynu zakazanego, może to udowodnić. Sędzia z uwagi na powyższe domniemanie prawne nie jest obowiązany dowodzić winy umyślnej oskarżonego (kan. 1747 n. 2). Na winę umyślną muszą jednak wskazywać okoliczności. W przypadku powstania jakiejkolwiek wątpliwości winy umyślnej nie można domniemywać, ale należy ją udowodnić przez zebranie odpowiednich środków dowodowych. Domaga się tego słuszność naturalna, jak i zasada prawdy obiektywnej. Prawo kanoniczne od dawna zna zasadę: *Cum sunt partium iura obscura, reo favendum est potius quam actori* [37].

Przestępstwo zachodzi również i wtedy, gdy ma miejsce zewnętrzne i moralnie poczytalne przekroczenie nakazu obowiązującego pod sankcją karną, wydanego przez przełożonego mającego władzę karania (kan. 2195 § 2). Aby przestępstwo wynikłe z przekroczenia nakazu karnego mogło być przedmiotem procesu karnego, nakaz ten powinien być wydany na piśmie lub wobec dwóch świadków (kan. 24).

B. Przestępstwo publiczne

Przedmiotem procesu karnego są przestępstwa publiczne. Stwierdza to wyraźnie kan. 1933 § 1: *Delicta quae cadunt sub criminali iudicio sunt delicta publica.*

Co należy rozumieć przez przestępstwo publiczne? Na to pytanie kanoniści dają dwie różne odpowiedzi.

Jedni są zdania, że przestępstwo publiczne należy pojmować po myśli kan. 2197 n. 1, który poucza: „Przestępstwo jest publiczne, jeżeli zostało rozgłoszone, albo w takich znajduje się okolicznościach, iż można rozumnie przypuszczać, że wkrótce może i powinno być łatwo rozgłoszone" [38]. Opinię tę uzasadnia się głównie następującymi argumentami:

a. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 2197 n. 1 ściśle określa pojęcie przestępstwa publicznego, nie ma więc potrzeby zmieniać tego pojęcia;

b. jedynie w przypadku przestępstwa publicznego pojętego po myśli kan. 2197 n. 1 dobro publiczne domaga się, aby przeciwko przestępcy zostało wszczęte postępowanie karne.

Inni znów kanoniści są zdania, że przestępstwo publiczne, o którym mówi kan. 1933 § 1, należy pojmować na wzór publicznej przeszkody małżeńskiej, tj. po myśli kan. 1037. W takim ujęciu przestępstwem publicznym jest to, które można udowodnić w zakresie zewnętrznym [39]. Ta grupa kanonistów opinię swoją uzasadnia następująco:

a. definicja przestępstwa publicznego podana w kan. 2197 n. 1 ma zastosowanie tylko w odniesieniu do materialnego prawa karnego, zawartego w księdze V Kodeksu Prawa Kanonicznego, a mianowicie przy odpuszczaniu kar; nie dotyczy natomiast formalnego prawa karnego, które jest zawarte w księdze IV tegoż Kodeksu;

b. kan. 1943 nakazuje przeprowadzenie śledztwa szczegółowego w taki sposób, aby wiadomość o popełnionym przestępstwie nie została rozpo-

[37] Reg. 11, R.J, in VI°.

[38] I. Chelodi, jw. n. 114; M. Lega — V. Bartoccetti, jw. s. 179; G. Michiels, jw. s. 129—134; I. Noval: Commentarium Codicis Iuris Canonici. Lib.IV. De processibus. Romae 1959 n. 751.

[39] M. Myrcha, jw. s. 894; F. Wernz — P. Vidal, jw. n. 701.

wszechniona; tego rodzaju przepis byłby bezużyteczny, gdyby tylko przestępstwo rozgłoszone po myśli kan. 2197 n. 1 było przedmiotem procesu karnego;

c. z kan. 1946 § 2 n. 3 wynika, że do wszczęcia procesu karnego wystarczy zebranie dostatecznych dowodów popełnienia przestępstwa;

d. kan. 2210 § 1 głosi, że każde przestępstwo jest podstawą do wniesienia skargi karnej;

e. w trybunale św. Oficjum przedmiotem postępowania karnego często bywały przestępstwa tajne;

f. ostatecznie pojęcie przestępstwa publicznego w procesowym prawie karnym jest wątpliwe, a w takich przypadkach w myśl kan. 6 n. 4 należy przyjąć, iż przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego w tej materii nie różnią się od przepisów prawa przedkodeksowego; prawo zaś przedkodeksowe pozwalało na prowadzenie postępowania karnego, gdy przestępstwo było tajne [40].

Poglądy na temat przestępstwa publicznego jako przedmiotu procesu karnego, zarówno pierwszej jak i drugiej grupy kanonistów, nie są pozbawione prawdopodobieństwa. Wydaje się jednak, iż druga opinia jest bardziej uzasadniona, zwłaszcza gdy się zważy, że lepiej odpowiada ona interesowi publicznemu.

Z przepisu kan. 1933 § 1 stwierdzającego, że przedmiotem procesu karnego są przestępstwa publiczne, jasno wynika, iż przedmiotem tym nie mogą być przestępstwa tajne. Przestępstwo jest tajne, jeśli nie jest publiczne (kan. 2197 n. 4). W świetle pierwszej opinii przedmiotem procesu karnego nie są więc przestępstwa, które nie zostały rozgłoszone i rozumnie przypuszcza się, że nie zostaną rozgłoszone. Tego rodzaju tajność przestępstwa jest względna. To samo przestępstwo w jednym miejscu może być publiczne, w innym tajne; także przestępstwo dawniej publiczne może pójść w zapomnienie i stać się tajnym i odwrotnie — dawniej tajne może zostać rozgłoszone i stać się publicznym. W świetle zaś drugiej opinii przedmiotem procesu karnego nie mogą być jedynie te przestępstwa, których nie można udowodnić w zakresie zewnętrznym.

C. Przestępstwo sprawcy żyjącego i zdolnego odcierpieć karę

Na to, iż przedmiotem postępowania karnego jest przestępstwo, którego sprawca żyje, wskazuje przepis kan. 1702, postanawiając: *Omnis criminalis actio perimitur morte rei.*

Powyższa decyzja kan. 1702 jest zrozumiała. Karę może odcierpieć tylko ten, kto popełnił przestępstwo. Jeśli nie ma sprawcy przestępstwa, nie ma i podmiotu kary. W sądzie nie można rozpatrywać przestępstwa w oderwaniu od jego sprawcy. Zresztą kto znalazł się w rękach Sędziego Najwyższego, ten nie jest więcej podległy sędziemu ludzkiemu. Dlatego po śmierci sprawcy przestępstwa nie można wszczynać postępowania karnego, wszczęte umarza się, a wydany wyrok nie przechodzi w stan rzeczy osądzonej.

Postępowania karnego nie można wszczynać po śmierci sprawcy przestępstwa nawet wtedy, gdyby chodziło o wymierzenie kar majątkowych, z których mogliby wywiązać się jego spadkobiercy. Kary takie wyrządza-

[40] H. Jone, jw. s. 259—261.

ją bowiem dolegliwość, która jest istotą każdej kary, nie sprawcy przestępstwa lecz jego spadkobiercom. Kary utraty majątku, grzywny itp., chociaż są egzekwowane z dóbr majątkowych przestępcy, jednak posiadają charakter osobistej dolegliwości, dlatego powinien je ponieść sam przestępca żywy. Zrealizowania kary pieniężnej przez spadkobierców można domagać się jedynie wtedy, gdy kara ta została wymierzona sprawcy przestępstwa za jego życia [41].

Wszczęcie postępowania karnego po śmierci sprawcy przestępstwa byłoby aktem ścigania człowieka nieżyjącego. Dopuszczalna natomiast jest po śmierci skazanego apelacja na jego korzyść; nie będzie to akt ścigania przestępcy lecz jego rehabilitacji.

Od personalnej skargi karnej należy odróżnić skargę rzeczową. Ta ostatnia po śmierci sprawcy przestępstwa również jest możliwa. Słuszność naturalna mówi, że np. wolno domagać się w sądzie oddania rzeczy ukradzionych, chociaż sprawca kradzieży już nie żyje. Skarga sporna zmierzająca do naprawy szkód wynikłych z przestępstwa jest niezależna od skargi karnej (kan. 1704 n. 1, 2210).

W przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego możemy spotkać jak gdyby wyjątki od zasady, iż skarga karna wygasa po śmierci sprawcy przestępstwa. Oto określona kategoria osób, które przed śmiercią nie okazały skruchy, jest pozbawiona pogrzebu kościelnego (kan. 1240 § 1, 2291 n. 5), ekskomunikowanym zaś odmawia się ponadto udziału w publicznych modłach Kościoła (kan. 2262 § 1). Gdyby zaszła wątpliwość, czy wymienione sankcje mogą mieć zastosowanie w konkretnym przypadku, można wszcząć postępowanie sądowe, aby stwierdzić, że przestępstwo powodujące te sankcje zostało popełnione lub ekskomunika zaciągnięta. Tego rodzaju postępowanie nie jest pojęte jako wymierzenie kary po śmierci sprawcy przestępstwa, lecz jako stwierdzenie faktu, który pociągnął za sobą z góry określone skutki prawne mające znaczenie profilaktyczne w stosunku do żyjących.

Te same skutki co i śmierć fizyczna w odniesieniu do skargi karnej powoduje choroba umysłowa sprawcy przestępstwa. By odcierpieć karę, trzeba mieć zdolność świadomego odczucia dolegliwości. Zdolności tej nie posiada człowiek dotknięty chorobą umysłową. Ściganie człowieka chorego pod względem umysłowym, chociażby popełnił on przestępstwo będąc w pełni rozeznania umysłowego, byłoby aktem niehumanitarnym. Przeciwko tym sprawcom przestępstwa, którzy nie postradali całkowicie używania rozumu, można wnieść skargę karną (kan. 1650). Stwierdzenie choroby umysłowej następuje w wyniku badań lekarskich.

D. Przestępstwo nie darowane przez przełożonego

Nie może mieć miejsca postępowanie karne, jeżeli przestępstwo zostało darowane przez właściwego przełożonego. Wynika to z przepisu kan. 1702: *Omnis criminalis actio perimitur... condonatione legitimae potestatis.* Jest to zrozumiałe: jeśli przełożony może odpuścić karę nałożoną lub zaciągniętą z mocy prawa (kan. 2236 § 1), może konsekwentnie darować i przestępstwo, które jest źródłem skargi karnej oraz fundamentem postępowania karnego i samej kary (kan. 2236 § 2).

[41] F. R o b e r t i: De processibus. Vol. I. Romae 1956 n. 256.

Prawo darowania przestępstwa posiada ten przełożony, który ustawą lub nakazem ustanowił za nie karę, jego zwierzchnik i następca w urzędzie, kto otrzymał do tego upoważnienie, oraz kto ma władzę dyspensowania od ustaw karnych (kan. 2236). Sędzia może dokonać darowania przestępstwa tylko po myśli kan. 2223 § 2—3 [42].

Darowania przestępstwa można udzielić w dwojakim zakresie: wewnętrznym i zewnętrznym. Należy tu pamiętać o wzajemnym stosunku zakresów wewnętrznego i zewnętrznego władzy jurysdykcyjnej, na podstawie której dokonuje się darowania. Akt władzy jurysdykcyjnej czy to zwyczajnej czy delegowanej, dokonany w zakresie zewnętrznym, ma także znaczenie w zakresie wewnętrznym, lecz nie odwrotnie (kan. 202 § 1). Ponieważ jurysdykcja sądowa jest zakresu zewnętrznego, dlatego przebaczenie przestępstwa w zakresie wewnętrznym nie ma znaczenia dla postępowania karnego, chyba że zostanie ono w jakiś sposób dopuszczalny i wystarczający udowodnione. Absolucja sakramentalna dokonana przez spowiednika dotyczy grzechu a nie przestępstwa.

Instytucja darowania przestępstwa, a tym samym skargi karnej i kary, aczkolwiek na pierwszy rzut oka, zdawać by się mogło, sprzeczna z zasadą sprawiedliwości, jest w pełni uzasadniona. To prawda, że zasada sprawiedliwości domaga się odpłaty za popełnione przestępstwo. W oparciu o poczucie sprawiedliwości społeczeństwo ma prawo domagać się satysfakcji w postaci wymierzonej kary za naruszenie porządku społecznego. Jednakże granice sprawiedliwości ludzkiej musi określać konieczność społeczna. Sprawiedliwości bowiem w sensie absolutnym człowiek nie może zastosować przy karaniu przestępstwa, gdyż może to uczynić jedynie Bóg. Dlatego przełożony kościelny nie ma obowiązku i nie może egzekwować sprawiedliwości za wszelką cenę, ale tylko w granicach konieczności społecznej. Wszczęcie ścigania przestępstwa i wymiar za nie kary, choćby skądinąd słuszny, nie zawsze przyczynia się do dobra społecznego i dobra dusz. Zbyt formalistyczne dochodzenie sprawiedliwości nierzadko może spowodować krzywdę. Wiedzieli już o tym starożytni Rzymianie, którzy wypracowali przysłowie: *Summum ius — summa iniuria*. Niekiedy większą korzyść zyskuje społeczeństwo darując przestępstwo, aniżeli ścigając je. Sąd o korzyści z darowania przestępstwa lub kary w konkretnym przypadku należy do przełożonego. Przełożony jednak powinien ostrożnie korzystać z prawa łaski, aby nie osłabić społecznego znaczenia kar.

Przestępstwo krzywdy lub zniesławienia może darować również sam pokrzywdzony, gdyż zwyczajnie nie powoduje ono naruszenia porządku publicznego i ściganie tegoż przestępstwa nie zawsze leży w interesie publicznym lub pokrzywdzonego. Dlatego wszczęcie postępowania karnego w sprawach o krzywdę lub zniesławienie zależy od doniesienia lub skargi osoby pokrzywdzonej. Gdyby jednak chodziło o ciężką krzywdę lub wielkie zniesławienie duchownego lub zakonnika, zwłaszcza piastujących godność, albo jeżeli takie przestępstwo popełnił duchowny lub zakonnik, skargę można wnieść z urzędu (kan. 1938).

Tak jak nie można wszcząć postępowania karnego w przypadku darowania przestępstwa przez kompetentnego przełożonego kościelnego, tak też nie można prowadzić procesu o stwierdzenie kary zaciągniętej z mocy

[42] G. Michiels, jw.,vol.II, s. 426—503; F. Roberti, jw. n. 256.

prawa, jeżeli kara ta przez tegoż przełożonego została już odpuszczona przez absolucję lub dyspensę. Akt absolucji lub dyspensy należy udowodnić.

E. Przestępstwo nie przedawnione prawnie

Na kolejny przymiot przestępstwa będącego przedmiotem postępowania karnego wskazują przepisy kan. 1702, który stanowi, że wszelka skarga kryminalna umarza się na skutek upływu czasu (*lapsu temporis utilis ad actionem criminalem proponendam*), oraz kan. 2233 § 1 głoszącego, że nie można wymierzyć żadnej kary, jeżeli nie jest na pewno wiadome, że przestępstwo nie zostało przedawnione prawnie (*legitime praescriptum*). Aby więc można było wnieść skargę karną, musi istnieć pewność, że przestępstwo nie zostało prawnie przedawnione [43].

P r z e d a w n i e n i e (*praescriptio*) w prawie karnym oznacza wygaśnięcie po stronie kompetentnej władzy podmiotowego prawa karania w stosunku do osoby, która popełniła przestępstwo, na skutek upływu czasu przepisanego prawem. Przestępstwo zaś przedawnione jest to, w stosunku do którego wygasła karalność.

Istnienie instytucji przedawnienia przestępstwa jest wszechstronnie uzasadnione, czego wyrazem jest fakt uznawania jej przez wszystkie współczesne systemy prawne. Przedawnienia przestępstwa domaga się przede wszystkim słuszność naturalna. Po upływie dłuższego czasu postępowanie karne oparte na wymogach sprawiedliwości jest najczęściej utrudnione, jeżeli nie niemożliwe. Samo przestępstwo jak i okoliczności jego popełnienia z czasem zacierają się w ludzkiej pamięci. Po upływie znacznego czasu trudne jest nie tylko udowodnienie winy, ale również i obrona przed oskarżeniem. Na skutek trudności w przeprowadzeniu dowodu niewinności karę może ponieść osoba niewinna. Do takiego zaś ubocznego produktu sprawiedliwości władza nie może dopuścić, jeżeli nie chce poderwać do siebie zaufania społeczności.

Zapomnienia przestępstwa popełnionego przed laty domaga się również etyka społeczna. Czyn przestępny wykryty po latach nie ma większego znaczenia praktycznego w życiu społecznym, gdyż sam czas wprowadził równowagę naruszonego porządku. Ściganie przestępstwa w nieskończoność byłoby aktem nie sprawiedliwości. lecz bezcelowego odwetu. Wystarczającym odwetem za naruszenie porządku społecznego jest ciągły niepokój wewnętrzny i obawa sprawcy przestępstwa przed karą w okresie czasu wymaganym do przedawnienia.

Trzeba mieć też na uwadze poprawę przestępcy, która jest jednym z celów kary kościelnej (kan. 2215). Jeżeli dawny przestępca poprawił się, postępowanie karne przeciwko niemu w zasadzie nie osiągnie pełnego celu. Należy przypuszczać, że sprawca przestępstwa szczerze poprawił się, jeżeli przez długi czas powstrzymał się od popełnienia przestępstwa.

Obowiązujące przepisy o przedawnieniu karnym zawarte są w kanonach 1702—1705; krótko wzmiankują o nim również kanony 2222 § 2, 2233 § 1 i 2240. Z kan. 2240 wynika, że przedawnienie przestępstwa prawodawca kościelny sprowadził do przedawnienia skargi zmierzającej tak

[43] S. C z a j k a: Przedawnienie w prawie karnem kanonicznem. Lublin 1934; G. M i c h i e l s, jw.,vol.II, s. 319—357; M. M y r c h a, jw. s. 763—864.

do wymierzenia kary jak i do stwierdzenia już zaciągniętej. Zarówno przedawnienie przestępstwa (*praescriptio actionis criminalis*) jak i przedawnienie skargi karnej (*praescriptio actionis poenalis*) oznacza to samo, a mianowicie niekaralność przestępstwa, które zostało popełnione przed określonym czasem [44].

Kodeks Prawa Kanonicznego przedawnienie przestępstwa ujął jako prawo przedmiotowe, a nie jako podmiotowe oskarżonego (kan. 1702, 2233 § 1). Dlatego sędzia obowiązany jest uwzględnić je nie tylko na wniosek oskarżonego, ale i z urzędu.

Kan. 1702 używając wyrażenia: *Omnis criminalis actio perimitur lapsu temporis*, tym samym wskazuje na to, że przedmiotem przedawnienia są wszelkie przestępstwa, co do których dopuszczalna jest skarga kryminalna.

Na podstawie dekretu św. Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 21/22 III 1898 r. w sprawie lubelskiej [45] przestępstwa całkowicie tajne, to jest takie, których nawet sumienne śledztwo nie mogło wykryć, nie mogły być przedmiotem przedawnienia, jeżeli wiadomość o nich nie doszła do publicznego oskarżyciela lub sędziego śledczego. W świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego wiadomość lub niewiadomość promotora sprawiedliwości, jako publicznego oskarżyciela, o dokonanym przestępstwie nie wpływa na bieg przedawnienia.

Gdy chodzi o przestępstwa trwałe, nałogowe lub ciągłe, to mogą one być przedmiotem przedawnienia dopiero z chwilą ustania przestępstwa lub popełnienia ostatniego czynu przestępnego (kan. 1705 § 2—3).

Co do współudziału w przestępstwie (kan. 2209, 2230, 2231), to każda jego postać, jeżeli rodzi poczytalność dokonanego przestępstwa, jest przedmiotem przedawnienia, gdyż kan. 1702 mówi o przedawnieniu wszelkiej skargi kryminalnej.

Także przestępstwo usiłowane, niezależnie czy prawodawca traktuje je jako odrębne przestępstwo czy nie, jak również przestępstwo chybione, ponieważ są karalne, podlegają przedawnieniu (kan. 2212, 2213, 2235).

Ogólnym przepisom prawa kanonicznego o przedawnieniu nie podlegają te przestępstwa, które chociaż wzięte osobno są przedawnione, mają jednak faktyczny związek z przestępstwem później dokonanym, w związku z którym toczy się postępowanie karne (kan. 1705 § 3). Związek faktyczny między wcześniejszym a późniejszym przestępstwem zachodzi, jeżeli przestępstwo wcześniejsze było środkiem do popełnienia przestępstwa późniejszego, albo jeżeli przestępstwo późniejsze zostało dokonane w celu ukrycia przestępstwa wcześniejszego.

Kodeks Prawa Kanonicznego wyjmuje spod przepisów prawa powszechnego o przedawnieniu wszystkie przestępstwa zastrzeżone Kongregacji św. Oficjum (kan. 1555 § 1, 1703), czyli przestępstwa godzące w wiarę lub moralność, np. apostazję, herezję, schizmę, przestępstwa rodzące podejrzenie o herezję, świętokradztwo, sporządzanie fałszywych relikwii, zapisanie się do sekty masońskiej lub innych stowarzyszeń, które za cel mają walkę z Kościołem lub prawowitą władzą świecką, bezpośrednie złamanie tajemnicy spowiedzi św., symonię przy administrowaniu sakramen-

[44] G. Michiels, jw.,vol.I, s. 385—388.
[45] *ASS* 30 (1897—1898) 677—689; S. Czajka, jw. s. 90—102, 180—192.

tów św. W myśl jednak Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* o Kurii rzymskiej z dnia 15 VIII 1967 r. św. Kongregacja Nauki Wiary — gdyż taką nazwę Kongregacja św. Oficjum odtąd przyjęła — ma sądzić błędy przeciwko wierze według norm zwyczajnego procesu (n. 35) [46].

C z a s potrzebny do przedawnienia przestępstwa jest określony w kan. 1703 (kan. 2240). Zasadą jest, że przestępstwa przedawniają się w ciągu trzech lat. Od tej zasady istnieją wyjątki:

a. Przestępstwa zniewagi przedawniają się po upływie jednego roku. Przez zniewagę należy tu rozumieć umniejszenie czyjejś czci za pomocą słów, czynu lub pisma (kan. 2344, 2355).

b. Przestępstwa kwalifikowane przeciwko szóstemu i siódmemu przykazaniu bożemu przedawniają się po upływie pięciu lat. Przestępstwo kwalifikowane, obok zasadniczej cechy, łączy w sobie jakąś cechę dodatkową, dzięki której potęguje się złość, albo zmienia się rodzaj popełnionego czynu. Kwalifikowanym przestępstwem przeciwko szóstemu przykazaniu bożemu jest np. publiczny konkubinat, publiczne cudzołóstwo, czyny lubieżne z osobą związaną ślubem czystości lub z osobami nieletnimi, kazirodztwo, sodomia (kan. 2357—2359). Kwalifikowanym przestępstwem przeciwko siódmemu przykazaniu bożemu jest np. kradzież świętokradzka, rabunek (kan. 2354).

c. Przestępstwo symonii, czyli świętokupstwo, oraz zabójstwa przedawniają się po upływie dziesięciu lat. Symonia może być dwojakiego rodzaju: z prawa bożego lub kościelnego. Symonia z prawa bożego jest to świadoma wola kupna lub sprzedaży za cenę materialną rzeczy z istoty swej duchowej, np. sakramentów, jurysdykcji kościelnej, konsekracji, odpustów itp., albo rzeczy materialnej tak związanej z duchową, że rzecz materialna bez duchowej w żaden sposób nie może istnieć, np. beneficjum kościelne, albo gdy rzecz duchowa jest przedmiotem choćby tylko częściowym kontraktu, np. konsekracja przy sprzedaży kielicha konsekrowanego (kan. 727 § 1). Symonia natomiast z prawa kościelnego, to dawanie rzeczy materialnych złączonych z rzeczą duchową za rzeczy materialne złączone z duchowymi, albo nawet materialnych za materialne, jeżeli tego zabronił Kościół z powodu niebezpieczeństwa zniewagi rzeczy duchowej (kan. 727 § 2). Od zabójstwa należy odróżnić spędzenie płodu, które przedawnia się w ciągu trzech lat [47].

Skomplikowanym nieco zagadnieniem jest o b l i c z a n i e c z a s u przedawnienia karnego. Zachodzi bowiem pytanie: jaki czas wprowadził prawodawca kościelny przy przedawnieniu — czas ciągły (*tempus continuum*) czy czas użyteczny (*tempus utile*)?

Niektórzy kanoniści stoją na stanowisku, iż przy przedawnieniu karnym czas należy rozumieć w znaczeniu użytecznym. Stanowisko swoje opierają na wyrażeniu kan. 1702: *Omnis criminalis actio perimitur... lapsu temporis utilis ad actionem criminalem proponendam*, oraz kan. 1703:

[46] *AAS* 59 (1967) 885.

[47] Według polskiego Kodeksu Karnego z 1969 r. „karalność przestępstwa ustaje, jeżeli od czasu jego popełnienia upłynęło lat: 1) 20 — gdy czyn stanowi zbrodnię, 2) 10 — gdy czyn stanowi występek zagrożony karą pozbawienia wolności przekraczającą lat 5, 3) 5 — gdy chodzi o pozostałe występki. Karalność przestępstwa ściganego z oskarżenia prywatnego ustaje z upływem 3 miesięcy od czasu, gdy pokrzywdzony dowiedział się o osobie sprawcy przestępstwa, nie później jednak niż z upływem 5 lat od czasu jego popełnienia" (art. 105 § 1—2).

Tempus utile ad actionem criminalem proponendam est triennium. Ponieważ czas użyteczny według kan. 35 jest to czas na wykonanie lub dochodzenie swego prawa, który tak komuś przysługuje, że mu nie płynie, jeżeli nie wiedział o swoim uprawnieniu albo nie mógł działać, wobec tego należy stwierdzić, że przedawnienie nie płynie, jeżeli promotor sprawiedliwości nic nie wie o przestępstwie, albo jeżeli z powodu jakiejkolwiek przyczyny od niego niezależnej nie mógł zająć się przestępstwem. Rozpocznie więc ono swój bieg od dnia dojścia wiadomości o przestępstwie do promotora sprawiedliwości, a gdyby ten napotkał na przeszkodę w swym działaniu, to dopiero od dnia ustania przeszkody. W ten sposób w Kodeksie Prawa Kanonicznego została utrzymana zasada wyżej cytowanego dekretu św. Kongregacji Biskupów i Zakonników w sprawie lubelskiej w odniesieniu do przestępstw całkowicie tajnych i rozszerzona na przestępstwa notoryczne [48].

Inni kanoniści są zdania, że czas potrzebny do przedawnienia skargi karnej w myśl kan. 1705 § 1 biegnie, niezależnie od wiadomości promotora sprawiedliwości o przestępstwie, od dnia dokonania przestępstwa, chyba że istnieje jakaś przeszkoda prawna lub przeszkoda faktu publicznego, co ma na myśli kan. 1702. W ten sposób kanoniści ci pojęcie czasu użytecznego przy przedawnieniu zacieśniają. Niewiadomość zaś o przestępstwie, będąc faktem prywatnym, nie wpływa na bieg czasu użytecznego przy przedawnieniu skargi karnej. W takim ujęciu zagadnienia Kodeks Prawa Kanonicznego zniósł zasadę dekretu św. Kongregacji Biskupów i Zakonników w sprawie lubelskiej w odniesieniu do przedawnienia przestępstw tajnych, gdyż nie czyni tu różnicy pomiędzy przestępstwem publicznym a tajnym [49].

Inni znów kanoniści przyjmując przy przedawnieniu karnym czas użyteczny jeszcze inaczej zacieśniają jego pojęcie. Według tych, gdybyśmy do przedawnienia karnego wprowadzili czas użyteczny w pojęciu kan. 35, a więc który *ignoranti et agere non valenti non currit*, wtedy instytucja przedawnienia karnego zostałaby sprowadzona jedynie do dziedziny teorii, byłaby całkowicie pozbawiona znaczenia praktycznego. Trudno bowiem sobie wyobrazić przedawnienie w przypadku, gdy władza jest o przestępstwie poinformowana. Aby więc zachować praktyczne znaczenie przedawnienia karnego, należy albo odrzucić czas użyteczny, a przyjąć czas ciągły, albo zacieśnić pojęcie czasu użytecznego. To pierwsze jest nie do przyjęcia, gdyż kanony 1702 i 1703 wyraźnie mówią o czasie użytecznym. Pozostaje więc ograniczyć pojęcie czasu użytecznego. Ponieważ pierwszy człon pojęcia czasu użytecznego: *ut ignoranti non currat* uniemożliwia praktyczne zastosowanie instytucji przedawnienia, wobec tego pojęcie czasu użytecznego należy sprowadzić do członu drugiego: *ut agere non valenti non currat* [50].

Powyższe opinie kanonistów nie są dostatecznie przekonywające. Największe uznanie wśród kanonistów zyskała opinia głosząca, że przy obliczaniu czasu przedawnienia przestępstwa należy przyjąć czas ciągły, mimo

---

[48] E. Eichmann: Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici. Paderborn 1920 s. 74.
[49] I. Noval, jw. n. 380.
[50] S. Czajka, jw. s. 145—151.

iż w kan. 1702 i 1703 jest mowa o czasie użytecznym [51]. Opinia ta opiera się na wielu poważnych argumentach. Przede wszystkim wprowadzenie do przedawnienia czasu użytecznego niezmiernie pomniejsza praktyczne znaczenie instytucji przedawnienia. Wprowadzenie natomiast czasu użytecznego w pojęciu ograniczonym, wbrew przepisowi kan. 35, jest interpretacją dowolną i nieco sztuczną. Wszystkie ustawodawstwa współczesne wprowadzają do przedawnienia przestępstwa czas ciągły. Dekret w sprawie lubelskiej, który dla przestępstw tajnych przewidywał czas użyteczny, spotkał się z ostrą krytyką kanonistów przedkodeksowych, którzy nie widzieli praktycznego znaczenia przedawnienia przy zastosowaniu tego rodzaju czasu. Dekret ten skargę karną za przestępstwa tajne czynił w praktyce skargą wieczystą. O tym, że powyższe uwagi krytyczne prawodawca kościelny chciał uwzględnić w Kodeksie Prawa Kanonicznego, świadczy jego projekt. Projekt ten początkowo zawierał postanowienie, że przedawnienie skargi tak karnej jak i spornej rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym można ją było formalnie wnieść: *a die quo primum proponi potuit*. W ostatniej jednak redakcji projektu powyższy przepis w odniesieniu do skargi karnej został zmieniony na: *a die patrati delicti* i został zamieszczony w kan. 1705 § 1. Wprowadzenie tej zmiany świadczy, że przy redakcji Kodeksu zdawano sobie sprawę, iż inne zasady stosuje się do obliczania przedawnienia skargi spornej, a inne do obliczania przedawnienia skargi karnej. Po zmianie brzmienia kan. 1705 § 1 w ostatniej redakcji Kodeksu należało konsekwentnie zmienić brzmienie kanonów 1702 i 1703, zastępując czas użyteczny czasem ciągłym. Jeżeli tego nie uczyniono, to tylko na skutek przeoczenia [52].

Należy więc przyjąć zasadę zawartą w kan. 1705 § 1, że przedawnienie karne rozpoczyna swój bieg *a die patrati delicti*, czyli że terminem początkowym przedawnienia jest dzień dokonania przestępstwa. Dzień dokonania przestępstwa, to dzień, w którym nastąpiły te działania lub zaniechania, które są potrzebne do istoty przestępstwa. Np. w przypadku zabójstwa przedawnienie rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym nastąpiła śmierć, a nie od dnia, w którym przestępca strzelił.

Gdy chodzi o usiłowanie dokonania przestępstwa, przedawnienie rozpoczyna swój bieg od dnia, w którym przestępca dokonał ostatniej czynności wchodzącej w skład tego działania. Przedawnienie przestępstwa chybionego należy liczyć od dnia, w którym zakończono wszystkie czynności konieczne do zaistnienia przestępstwa; przedawnienie przestępstwa trwałego — od dnia ustania stanu przestępczego (kan. 1705 § 2); przedawnienie przestępstwa nałogowego lub ciągłego — od ostatniego czynu przestępczego (kan. 1705 § 3).

Termin końcowy przedawnienia obliczamy w świetle zasad kan. 34. Zazwyczaj chwila dokonania przestępstwa nie schodzi się z początkiem dnia, stąd przedawnienie nastąpi dopiero po upływie ostatniego dnia o tej samej liczbie. Jeśli więc kradzieży dokonano w dniu 1 grudnia 1970 r. i nie nastąpiło oskarżenie, przedawnienie tego przestępstwa nastąpi dopiero w dniu 2 grudnia 1973 r.

---

[51] F. Cappello: Summa iuris canonici. Vol. III. Romae 1955 n. 211; G. Michiels, jw., vol. II, s. 344—349; M. Myrcha, jw. s. 806 nn.; F. Roberti, jw. n. 256; F. Wernz — P. Vidal, jw. n. 256, nota 21.

[52] M. Myrcha, jw. s. 807 n.; F. Roberti, jw. n. 256, nota 21.

Bieg przedawnienia może mieć przerwę, która całkowicie niszczy czas, który płynął na jego konto. Przedawnienie przerywa się na skutek prawnie dokonanego wezwania sądowego lub dobrowolnego stawienia się stron w sądzie (kan. 1725 n. 4).

Aby wezwanie sądowe mogło przerwać bieg przedawnienia, muszą być spełnione następujące warunki:

a. wezwanie sądowe musi odpowiadać wszystkim wymogom prawnym, czyli musi być ważne tak pod względem materialnym jak i formalnym; wezwanie bowiem nieważne nie może spowodować prawnie ważnych skutków, a to w myśl zasady: *Id quod est nullum, nullum efectum producere potest;* na równi z ważnym wezwaniem sądowym należy traktować samorzutne stawienie się stron w sądzie, byleby tylko notariusz fakt ten zaprotokołował (kan. 1711 § 2);

b. w myśl słuszności naturalnej oskarżenie musi opierać się na słusznych podstawach i zakończyć się wyrokiem skazującym; wezwanie sądowe oparte na oskarżeniu bezpodstawnym, np. na skutek czyjegoś oszczerstwa, nie przerywa przedawnienia;

c. nie może nastąpić umorzenie postępowania karnego, które ma miejsce wtedy, gdy w przeciągu dwóch lat w instancji pierwszej lub w przeciągu jednego roku w instancji drugiej, mimo braku przeszkód, nie przeprowadzono żadnej czynności procesowej (kan. 1736); upadek bowiem postępowania umarza wszystkie czynności procesowe, a więc i wezwanie sądowe (kan. 1738);

d. nie może również nastąpić zrzeczenie się postępowania, gdyż powoduje ono takie same skutki co i umorzenie postępowania (kan. 1741); chodzi tu o zrzeczenie się sporządzone na piśmie przez promotora sprawiedliwości z upoważnienia przełożonego, stwierdzone dekretem sędziego (kan. 1740).

Ci kanoniści, którzy utrzymują, iż Kodeks Prawa Kanonicznego wprowadził do przedawnienia karnego czas użyteczny, konsekwentnie mówią o istnieniu zawieszenia tegoż przedawnienia. Według nich zawieszenie przedawnienia karnego może mieć miejsce wtedy, gdy promotor sprawiedliwości z powodu jakiejś przeszkody nie mógł wnieść oskarżenia. Jeżeli przeszkoda istniała od chwili dokonania przestępstwa, wtedy przedawnienie przestępstwa zacznie liczyć się od dnia ustania przeszkody, jeżeli zaś powstała w czasie biegu przedawnienia, wtedy czas przed powstaniem przeszkody i po jej ustaniu liczy się łącznie [53].

Skutkiem prawnym przedawnienia przestępstwa jest to, że postępowanie karne nie może już być wszczęte. Popełnione przestępstwo po upływie prawem przepisanego czasu, o ile nie zostało wyjęte spod prawa przedawnienia, nie może być ścigane sądownie. Stwierdzenie faktu przedawnienia przestępstwa powinno powstrzymać ordynariusza od zarządzenia śledztwa szczegółowego, sędziego śledczego od dalszego prowadzenia już rozpoczętego, a promotora sprawiedliwości od wniesienia formalnego oskarżenia. Przedawnienie przestępstwa powinno być uwzględnione z urzędu.

Aczkolwiek przedawnienie przestępstwa powoduje jego niekaralność i skarga kryminalna umarza się, to jednak nie wyklucza ono skargi spornej o wynagrodzenie szkód, jakie wynikły z przestępstwa (kan. 1704 n. 1).

[53] S. Czajka, jw. s. 156 n.

Tłumaczy się to tym, że skargi te, mimo iż mają przyczynę w tym samym czynie przestępczym, zmierzają do różnego celu. Skarga kryminalna zmierza do naprawienia szkody publicznej, którą jest naruszenie porządku społecznego, sporna natomiast do wynagrodzenia szkody prywatnej, wyrządzonej w związku z popełnieniem przestępstwa. Skarga sporna przedawnia się według zasad kan. 1508—1512 (kan. 1701).

Chociaż na skutek przedawnienia przestępstwa skarga kryminalna umarza się, ordynariusz może skorzystać ze środków zaradczych, o których mówi kan. 2222 § 2 (kan. 1704 n. 2). Kanon ten stanowi, że właściwy przełożony, nawet gdy chodzi o przestępstwo prawdopodobne, albo gdy skarga karna w związku z przestępstwem na pewno dokonanym przedawniła się, ma nie tylko prawo ale i obowiązek nie dopuścić do święceń duchownego, o którego zdatności nie jest przekonany, jak również dla zapobieżenia zgorszeniu zabronić duchownemu sprawowania świętych czynności, a nawet, zachowując odnośne przepisy prawa, usunąć go z urzędu. Są to skutki administracyjne przestępstwa przedawnionego. Nie mają one charakteru kary, lecz zmierzają do zapobieżenia zgorszeniu, do obrony godności świętego urzędu i dobra dusz.

Prawo przedawnienia należy odnieść nie tylko do skargi zmierzającej do nałożenia kary, ale i do skargi, której celem jest stwierdzenie kary już zaciągniętej z mocy samego prawa (kan. 1939 § 2, 2225).

F. Przestępstwo podległe jurysdykcji Kościoła

Kościół na podstawie własnego i wyłącznego prawa otrzymanego od swego Założyciela rozpatruje sprawy karne wynikłe z przekroczenia ustaw kościelnych, oraz sprawy karne osób, którym przysługuje przywilej sądu kościelnego po myśli kan. 120, 614, 680 (kan. 1553 § 1 n. 2—3) [54]. Kościół natomiast nie może karać przestępstw wynikłych z przekroczenia ustaw państwowych, chyba że będzie chodziło o grzech, a nie o poprawę porządku społecznego. Z racji grzechu Kościół może karać wszelkie przestępstwa swych poddanych, nawet wynikłe z przekroczenia ustaw państwowych i to nie tylko w zakresie wewnętrznym, ale i zewnętrznym; w takich jednak przypadkach będzie zmierzał tylko do określenia winy i wymierzenia kar kościelnych w związku z grzechem (*quod attinet ad culpae definitionem et poenarum ecclesiasticarum irrogationem*), a nie naruszeniem cywilnego porządku społecznego (kan. 1553 n. 2, 2198) [55].

Należy tu odnotować, że duchowni, mimo iż na podstawie tzw. przywileju sądu mają być pozywani przed sędziego kościelnego, w wielu krajach podlegają sądom państwowym, a to na podstawie zwyczaju prawnego, który zniósł przywilej, albo też w wyniku zawartego konkordatu. Artykuł XXII konkordatu polskiego z 1925 r. uznawał kompetencję sądów państwowych w sprawach karnych duchowieństwa, choć czynił pewne wyjątki od zasad ogólnych [56].

---

[54] F. Roberti, jw. n. 55—63; F. Wernz — P. Vidal, jw. n. 18—43; C. Rodriguez Arango: El fuero civil y criminal de los clérigos en el derecho canónico. Madrid 1957.

[55] R. Moya: Delitos civiles y jurisdicción ecclesiástica según el Código de Derecho Canónico. *Angelicum* 36 (1959) 163—175.

[56] Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzecząpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 II 1925 r., art. XXII: „W razie, gdyby duchowni lub

Istnieją jednak przestępstwa, które z różnych względów podległe są zarówno Kościołowi jak i państwu, np. publiczne zbezczeszczenie kościoła, cmentarza lub przedmiotu czci religijnej. Sprawy karne wynikłe z tego rodzaju przestępstw, tzw. sprawy mieszane (*causae mixti fori*), rozpatruje Kościół lub państwo w oparciu o zasadę prewencji (kan. 1553 § 2). Oznacza to, że ten sąd rozpatruje sprawę mieszaną, do którego wpierw została wniesiona i który pierwszy dokonał wezwania obwinionego (kan. 1725 n. 2).

Sprawy forum mieszanego są to sprawy doczesne, mające jednak pewną dozę duchowości, albo sprawy duchowe złączone z doczesnymi. Mogą one być zarówno sporne jak i karne. Sprawa karna jest wtedy mieszana, gdy to samo przestępstwo bezpośrednio godzi w cel lub dobro tak społeczności państwowej jak i kościelnej.

Zasada wyrażona w kan. 1553 § 2, według której sprawy forum mieszanego rozpatruje Kościół lub państwo w oparciu o zasadę prewencji, została ograniczona w kan. 1933. Kanon ten, mówiąc o przedmiocie procesu karnego, w § 3 postanawia: „Gdy chodzi o przestępstwa, które należą do forum mieszanego, ordynariusze z zasady niech nie wszczynają procesu, jeżeli przestępcą jest osoba świecka i władza świecka karząc go, wystarczająco zadośćuczyni dobru publicznemu" (por. kan. 2223 § 3 n. 2). Przepis ten został podyktowany z jednej strony faktycznymi stosunkami między Kościołem i państwem, z drugiej zaś poczuciem słuszności naturalnej. Tam gdzie istnieją szczegółowo uregulowane stosunki między Kościołem i państwem, tam łatwo jest stosować zasadę prewencji. Z uwagi jednak na to, iż w czasach obecnych w wielu krajach obie te społeczności są oddzielone od siebie, Kościół nie chce karać osoby świeckiej, którą z pewnością ukarze władza świecka. Słuszność naturalna, wyrażająca się w przyjętej w prawie karnym zasadzie: *ne bis in idem,* nie pozwala na podwójne karanie za ten sam czyn przestępny. Kościół z góry rezygnuje z karania osób świeckich za przestępstwa mieszane, tym samym wyklucza nadużycie tej zasady. Kościół może jednak karać tak świeckich swych poddanych jak i duchownych, choćby władza świecka już raz ich ukarała za to przestępstwo, jeżeli wymiar sprawiedliwości był niedostateczny (kan. 2223 § 3 n. 3) [57].

---

zakonnicy byli oskarżeni przed sądami świeckimi o zbrodnie, przewidziane przez prawa karne Rzeczypospolitej, sądy wspomniane zawiadomią niezwłocznie właściwego Ordynariusza o każdej sprawie tego rodzaju i, w danym razie, prześlą mu akt oskarżenia oraz wyrok sądowy wraz z jego motywami. Ordynariusz, względnie jego delegat, po zakończeniu przewodu sądowego, będą mieli prawo zapoznania się z odnośnymi aktami. W razie aresztowania lub uwięzienia wspomnianych powyżej osób, władze cywilne zachowywać będą względy, należne ich stanowi i stopniowi hierarchicznemu. Duchowni i zakonnicy będą zatrzymywani w areszcie i będą odbywali kary pozbawienia wolności w pomieszczeniach, oddzielnych od pomieszczeń dla osób świeckich, o ile nie zostali pozbawieni godności kościelnej przez właściwego Ordynariusza. W razie skazania ich na areszt wyrokiem, będą odbywali tę karę w klasztorze lub w innym domu zakonnym, w pomieszczeniach na ten cel przeznaczonych". *Dz.U.R.P.* z 1925 r. nr 47 poz. 324.

[57] F. Roberti: De causis mixti fori. *Apollinaris* 3 (1930) 330.

5. WŁAŚCIWOŚĆ SĄDU W SPRAWACH KARNYCH

Prawodawca kościelny, chcąc uniknąć zamieszania w wykonywaniu jurysdykcji sądowej oraz zapewnić odpowiedni wymiar sprawiedliwości, ustanowił zasady właściwości sądowej (kan. 1556—1568). Niektóre z tych zasad dotyczą postępowania karnego.

Właściwość sądu to zakres jego jurysdykcji. Dzięki jurysdykcji dany sąd staje się właściwy do rozpoznania i rozstrzygnięcia określonej sprawy karnej. Brak jurysdykcji nad daną sprawą stanowi o niewłaściwości sądu.

Prima Sedes a nemine iudicatur — to naczelna zasada wśród przepisów o właściwości sądowej (kan. 1556). Biskup Rzymski, jako Zastępca Chrystusa Pana i Pasterz całego Kościoła, ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem, którą ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany [58]. Nie może więc podlegać żadnej jurysdykcji sądowej — ani kościelnej, np. soborowi powszechnemu, synodowi biskupów czy kolegium kardynalskiemu, ani też świeckiej.

Istnieje określona kategoria osób, w stosunku do których postępowanie karne na szczeblu zwyczajnym jest niedopuszczalne. Nie wolno wszczynać sprawy przez trybunały zwyczajne, gdyby czynu zakazanego w kanonicznym prawie karnym dopuścili się:

a. piastujący najwyższą władzę w państwie, ich synowie i córki, oraz ci, którzy mają konstytucyjnie zapewnione prawo do bezpośredniego następstwa;

b. kardynałowie — od chwili kreowania i ogłoszenia ich na konsystorzu przez papieża (kan. 233);

c. legaci Stolicy Apostolskiej, którzy jako nuncjusze, pronuncjusze, internuncjusze, delegaci apostolscy, bądź posłowie Stolicy Świętej na sposób stały reprezentują Biskupa Rzymskiego w poszczególnych krajach lub regionach [59];

d. biskupi — tak rezydencjalni jak i tytularni.

Sprawy karne wyżej wymienionych osób mogą być rozpatrywane jedynie przez papieża, albo przez tego sędziego, któremu papież je zleci. Odnosi się to zarówno gdy chodzi o wymierzenie kary jak i stwierdzenie kary zaciągniętej z mocy samego prawa (kan. 1557 § 1, 2227 § 1).

Należy tu zauważyć, że kardynałowie nie podlegają ustawom karnym, biskupi zaś nie zaciągają kar suspensy i interdyktu *latae sententiae*, chyba że ustawa wyraźnie ich wymienia (zob. kan. 2332, 2397, 2370, 2373 n. 1). Piastujący najwyższą władzę w państwie, ich dzieci i bezpośredni prawni następcy nie podlegają partykularnym ustawom karnym (kan. 2227).

Trybunałom Stolicy Apostolskiej wyłącznie podlegają:

a. opaci i prałaci udzielni, wikariusze i prefekci apostolscy, administratorzy apostolscy, wikariusze kapitulni i wszyscy inni zarządcy decezji, oraz wyżsi przełożeni zakonni — o ile nie są biskupami [60];

b. diecezje i inne kościelne osoby moralne, które nie mają nad sobą innego przełożonego, jak tylko papieża (kan. 1557 § 2);

c. osoby, które z uwagi na swój wysoki urząd wyjęte są spod jurys-

---

[58] Konst. dogm. *Lumen gentium* o Kościele, n. 22. *AAS* 57 (1965) 21.

[59] Zob. Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24 VI 1969, I. *AAS* 61 (1969) 473.

[60] F. Roberti: De processibus, n. 71.

dykcji ordynariusza, jak sekretarze i asesorowie Kongregacji rzymskich, protonotariusze apostolscy *de numero participantium*, audytorzy św. Roty Rzymskiej, duchowni Kamery Apostolskiej, prałaci wotanci i referendarze Sygnatury Apostolskiej, jeżeli i jak długo posiadają zamieszkanie w Rzymie [61].

Papież jako najwyższy i zwyczajny sędzia w całym Kościele, niezależnie od powyższych zasad, może każdą osobę i sprawę, czy to z własnej inicjatywy czy w wyniku czyjegoś rekursu, powołać przed swój sąd (*affectio papae*); w takim przypadku papież sam wyznacza sędziego (kan. 1557 § 3, 1569).

Niewłaściwość innych sądów w sprawach karnych wyżej wymienionych osób jest bezwzględna (kan. 1558). Wyrok wydany przez sąd bezwzględnie niewłaściwy jest nieważny nieusuwalnie (kan. 1892 n. 1).

Sprawy karne, które nie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej lub przed nią nie zostały wniesione, podlegają w pierwszej instancji sądom diecezjalnym z dwóch tytułów: a. stałego lub tymczasowego zamieszkania sprawcy przestępstwa na terenie danej diecezji (*ratione domicilii vel quasi-domicilii*), chociażby aktualnie przebywał on poza tym terytorium (kan. 1561; por. kan. 2210 § 2), oraz b. miejsca popełnienia przestępstwa (*ratione delicti*). Przez stałe zamieszkanie diecezjalne (*domicilium dioecesanum*) należy rozumieć pobyt na terenie danej diecezji z zamiarem pozostania w niej na zawsze, albo faktyczny pobyt dziesięcioletni; przez tymczasowe zamieszkanie diecezjalne (*quasi-domicilium dioecesanum*) rozumie się pobyt na terenie diecezji z zamiarem pozostania w niej przez większą część roku, albo faktyczny pobyt ponad półroczny (kan. 92). Ponadto niektóre osoby posiadają zamieszkanie konieczne, np. beneficjaci, urzędnicy, zakonnicy (zob. kan. 93). Tułacze, czyli osoby, które nigdzie nie mają zamieszkania ani stałego ani tymczasowego, mogą podlegać sądowi tego ordynariusza, na którego terenie aktualnie przebywają (kan. 94 § 2) [62]. Z tytułu miejsca popełnienia przestępstwa właściwym do wszczęcia postępowania karnego jest sąd tego miejsca, w którym zostało popełnione przestępstwo, chociażby skutek nastąpił gdzie indziej, albo sprawca przestępstwa oddalił się z tego miejsca. W przypadku opuszczenia przez obwinionego diecezji, na terenie której popełnił przestępstwo, nie jest wymagane pośrednictwo sądu jego miejsca zamieszkania przy doręczaniu mu pism urzędowych (kan. 1566). Gdyby jednak chodziło o wykonanie wyroku na majątku skazanego, leżącym poza terytorium sądu orzekającego, potrzebna jest interwencja sądu miejscowego [63].

Z kilku sądów właściwych prawo rozpoznawania sprawy uzyskuje ten, który jako pierwszy prawidłowo wezwał obwinionego (kan. 1568).

Niewłaściwość sądów diecezjalnych z powodu braku jednego z wyżej wymienionych tytułów jest względna (kan. 1559 § 2). Sąd stwierdziwszy swą niewłaściwość względną w stosunku do obwinionego powinien akta przekazać właściwemu ordynariuszowi (kan. 1609 § 1). Również oskarżonemu przed zawiązaniem sporu służy zarzut niewłaściwości sądu (kan. 1628 § 1). Gdyby jednak zarzutu niewłaściwości nie podniesiono, albo

[61] Konst. *Ad incrementum*, 15 VIII 1934. *AAS* 26 (1934) 407.

[62] I. Subera: Właściwość sądu z tytułu miejsca zamieszkania. *Prawo Kanoniczne* 10 (1967) nr 3—4, s. 125—170.

[63] F. Roberti: De processibus, n. 79.

wniesiony odrzucono, sąd staje się właściwy, a wyrok wydany w tej sprawie jest ważny [64].

Zakonnicy wyjęci (*religiosi exempti*) z zasady podlegają własnym sądom zakonnym (kan. 1579 § 1). Jeżeli jednak popełnili przestępstwo poza domem zakonnym, mogą być ukarani przez ordynariusza miejsca przestępstwa, o ile nie zostali ukarani przez własnego przełożonego (kan. 616 § 2). Ponadto zakonnicy ci mogą być ukarani przez ordynariusza miejscowego, jeżeli dopuścili się przestępstwa w zakresie spraw, w których mu podlegają (kan. 619).

Przełożeni zakonni nie powinni wszczynać postępowania karnego przeciwko swoim podwładnym, jeżeli przestępstwo podlega kompetencji św. Kongregacji Nauki Wiary (kan. 501 § 2). Kongregacji tej przysługuje prawo sądzenia wykroczeń przeciwko wierze i to nie tylko w drugiej instancji, w wyniku apelacji od sądu ordynariusza miejscowego, ale i w pierwszej instancji, jeżeli sprawa została skierowana do niej bezpośrednio (kan. 247) [65].

Przedmiotem sądowego postępowania karnego nie mogą być przestępstwa duchownych, zagrożone sankcjami określonymi w kanonach 2168—2194 (kan. 1933 § 2). Chodzi tu o przestępstwa zaniedbania obowiązku rezydencji, konkubinatu, zaniedbania obowiązków duszpasterskich przez proboszcza, oraz przestępstwa, za które ordynariusz może wymierzyć karę *ex informata conscientia*. Tego rodzaju sprawy karne rozpoznaje się według specjalnych norm procesu administracyjnego.

6. OSKARŻENIE I DONIESIENIE JAKO WARUNKI WSZCZĘCIA PROCESU KARNEGO

Wszczęcie sądowego postępowania karnego przeciwko sprawcy przestępstwa jest uwarunkowane wniesieniem oskarżenia, dokonanym przez osobę urzędową. Osoby prywatne, zainteresowane wszczęciem tego postępowania, nie mogą wnieść skargi kryminalnej; mogą natomiast dokonać doniesienia o przestępstwie i jego sprawcy. Doniesienie to może posłużyć do urzędowego wniesienia oskarżenia.

A. Oskarżenie

Oskarżenie (*accusatio*) jest czynnością sądową polegającą na powiadomieniu właściwego sędziego przez publicznego oskarżyciela o dokonanym przestępstwie i jego sprawcy, w celu wymierzenia za nie kary zgodnie z prawem, bądź stwierdzenia kary zaciągniętej z mocy samego prawa.

Przestępstwa naruszają porządek publiczny, dlatego ściganie ich należy do władzy publicznej, a nie osób prywatnych. Przedstawicielem władzy kościelnej w tym zakresie jest promotor sprawiedliwości (*promotor iustitiae*) [66].

---

[64] F. Cappello, jw. n. 56; F. Roberti: De processibus, n. 169.

[65] Konst. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 VIII 1967, n. 29—40. *AAS* 59 (1967) 885.

[66] S. Biskupski: Promotor sprawiedliwości. Nazwa i pojęcie urzędu. *Ateneum Kapłańskie* 42 (1938) 482—484; J. Grzywacz: Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty. *Roczniki Teol.-Kan.* 14 (1967) z. 5 s. 41—59; F. Roberti: De processibus, n. 136; A. Stitt: De promotore iustitiae eiusque munere in curia dioecasana. Romae 1939.

W kanonicznym procesie karnym aż do XII wieku obowiązywała przejęta z procesu rzymskiego zasada skargowa. Ona to sprawiała, że sąd nie tylko nie ścigał z urzędu przestępcy, ale również nie przeprowadzał dowodu winy przestępcy, nie uzupełniał środków dowodowych; był biernym świadkiem przewodu sądowego, w którym podmiotem czynnym były strony, to jest oskarżony oraz oskarżyciel prywatny. Tym ostatnim był sam pokrzywdzony lub nawet osoba postronna. Przed lekkomyślnym oskarżeniem broniła obwinionego kara talionu.

Już rzymski proces kognicyjny (*extra ordinem*), który ma miejsce od czasów cesarstwa, zna — obok oskarżenia prywatnego, wnoszonego przez osobę pokrzywdzoną lub jej bliskich i obywatelskiego, wnoszonego przez osobę postronną — oskarżenie z urzędu, dokonywane z inicjatywy władzy. Trudno jednak w rzymskich urzędnikach cesarskich działających *ex officio* dopatrzyć się poprzedników oskarżyciela publicznego. Urzędnicy ci bowiem występowali w charakterze pełnomocników broniących interesów swych mocodawców jako osób prywatnych [67].

Okazją do powołania w Kościele urzędu publicznego oskarżyciela była narastająca świadomość o społecznej szkodliwości przestępstwa, zwłaszcza publicznego, oraz o konieczności ścigania go z urzędu. Świadomość ta dojrzała w Kościele za czasów Innocentego III. Za rządów tegoż papieża wykształcił się proces śledczy, w którym inicjatywa sądowa należała do osoby urzędowej, a mianowicie inkwizytora [68]. Inkwizytor początkowo łączył w swoim urzędzie szereg funkcji, jak sędziego śledczego, oskarżyciela oraz sędziego wyrokującego. Z czasem jednak, z uwagi na konieczność lepszego zagwarantowania obiektywnego wymiaru sprawiedliwości, urząd publicznego oskarżyciela począł wyodrębniać się, aczkolwiek przez długi czas działalność jego nie będzie miała wyraźnych granic.

Można więc powiedzieć, że oskarżyciel publiczny w szerokim znaczeniu, w postaci inkwizytora, pojawił się w Kościele z chwilą wykształcenia się procesu śledczego. Dokładna jednak geneza urzędu kościelnego oskarżyciela publicznego nie została dotąd bezspornie wyjaśniona [69]. Pierwsze ślady wyodrębnionego urzędu oskarżyciela publicznego pojawiły się we Francji pod koniec XIII wieku. Wtedy to królowie rozpoczęli ustanawiać swych pełnomocników do obrony praw i dóbr królewskich oraz ścigania przestępstw. Na wzór prokuratorów królewskich biskupi w tym czasie ustanawiali swoich prokuratorów, których zadaniem było wykrywanie przestępstw oraz obrona praw wdów i sierot [70]. Nie brak też autorów, którzy stoją na stanowisku, iż prokuratorzy biskupi istnieli już przed prokuratorami królewskimi, albo przynajmniej niezależnie od nich powstali [71].

[67] D.3,3,De procuratoribus et defensoribus; D.1,19,De officio procuratoris Caesaris; C.I,55,De defensoribus civitatum; C.II,9,De advocatis fisci; C.V,71,De conductoribus et procuratoribus sive actoribus praeditorum fiscalium domus augustae.

[68] C.31,X,V,3.

[69] S. Biskupski: Pochodzenie urzędu promotora sprawiedliwości. *Ateneum Kapłańskie* 52 (1950) 292—300; J. Dahyot-Dolivet: La procédure judiciaere d'office dans L'Église jusqu'a l'avénement du pape Innocent III. *Apollinaris* 41 (1968) 443—455; F. Roberti: De processibus, n. 133.

[70] M. Esmein: Histoire de la procédure criminelle en France. Paris 1882 s. 100 nn.

[71] E. Fournier: L'Église et les origines du ministère publique. W: *Memoires de l'Academie d'Arras*. Arras 1933; R. Naz: Jugement criminelle. W: DDC, t. VI, kol. 220.

Kościelny oskarżyciel publiczny różne przyjmował nazwy. We Francji nazywano go początkowo *procurator curiae ad excessus cirrigendos, procurator, promotor excesuum.* We Włoszech, a następnie w Niemczech, Hiszpanii i innych regionach kościelnych nazywany był *procurator fiscalis* [72].

W Polsce postępowanie karne przeciwko duchownym były prowadzone przez wizytujących archidiakonów zapewne już od początku XIII wieku. Synod we Wrocławiu, odbyty w 1248 r. pod przewodnictwem legata Jakuba z Leodium, polecił biskupom, aby przy swoich kościołach katedralnych ustanowili oficjałów, których zadaniem miało być sądzenie przestępstw w oparciu o oskarżenie osób pokrzywdzonych, bądź też przeprowadzanie postępowania śledczego z urzędu, czy to osobiście czy przez inne zdatne do tego i niepodejrzane osoby. Funkcja oskarżenia wchodziła więc w zakres czynności oficjała. Z czasem urząd publicznego oskarżyciela, podobnie jak i w innych krajach Europy, wyodrębnił się. Przyjął on początkowo nazwę instygatora, zapożyczoną z prawodawstwa świeckiego. Dla podkreślenia publicznego charakteru jego urzędu niekiedy używano nazwy: *instigator officii, procurator officii,* albo *procurator instigatorque officii.* W Polsce instygator miał rozległe uprawnienia w zakresie wykrywania i zaskarżania przestępstw kościelnych, o czym świadczą liczne statuty synodów [73].

W wiekach XVII i XVIII zwyczaj ustanawiania publicznych oskarżycieli jest już powszechny w Kościele, mimo iż ustawy powszechne tego nie nakazują. Zwyczaj ten, podyktowany potrzebami procedury sądowej, utrwalił się do tego stopnia, iż proces karny uważano za nieważny, jeżeli nie brał w nim udziału oskarżyciel publiczny [74].

Instytucja oskarżyciela publicznego została prawnie usankcjonowana w całym Kościele dopiero w instrukcji św. Kongregacji Biskupów i Zakonników z dnia 11 VI 1880 r. Instrukcja ta postanawiała: *Unicuique Curiae opus est procuratore fiscali pro iustitiae et legis tutela* (n. 13) [75]. Zasada ta została następnie rozwinięta w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

W myśl Kodeksu Prawa Kanonicznego wniesienie oskarżenia przeciwko sprawcy przestępstwa (*actio criminalis*) jest zastrzeżone wyłącznie promotorowi sprawiedliwości (kan. 1934). Nawet gdy chodzi o przestępstwa krzywdy lub zniesławienia, które naruszają przede wszystkim dobro prywatne i których ściganie jest zależne od wniosku pokrzywdzonego, oskarżycielem jest tylko promotor sprawiedliwości [76]. Jednakże dokonuje on aktu oskarżenia jedynie na zlecenie ordynariusza albo posiadającego szczególne upoważnienie wikariusza generalnego lub oficjała, po uprzednim stwierdzeniu notoryczności danego przestępstwa, albo — jeżeli przestępstwo nie jest notoryczne i pewne — po przeprowadzeniu śledztwa szczegółowego. Do ordynariusza należy również decyzja czy dobro społeczności kościelnej domaga się ścigania danego przestępstwa.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie dopuszcza więc dawnego procesu

---

[72] F. Roberti: De processibus, n. 133.

[73] W. Wójcik: Instygator w oficjalacie okręgowym w Sandomierzu. *Prawo Kanoniczne* 2 (1959) nr 1—2, s. 331—390.

[74] D. Bouix: Tractatus de iudiciis ecclesiasticis. Parisiis 1855 s. 473.

[75] *ASS* 13,324.

[76] Polski Kodeks Postępowania Karnego z 1969 r. rozróżnia trzy rodzaje oskarżycieli: publicznego, posiłkowego oraz prywatnego (art. 35—51).

z oskarżenia prywatnego, w którym każdy mógł być oskarżycielem, jak również procesu czysto śledczego, który wszczynał sam sędzia, nawet bez żadnego doniesienia [77].

B. Doniesienie

Doniesienie (*denuntiatio*) w procesowym prawie karnym oznacza zawiadomienie przełożonego o popełnionym przez kogoś przestępstwie [78]. Doniesienie różni się od oskarżenia tym, że nie jest dokonane przez osobę urzędową lecz prywatną, odbiorcą jego nie jest sędzia lecz przełożony w sensie ogólnym, nie wszczyna postępowania karnego, a tylko może posłużyć za podstawę wszczęcia.

W zależności od celu, do którego zmierza, doniesienie może przybierać różne nazwy. I tak doniesienie jest ewangeliczne (*denuntiatio evangelica*), jeżeli donoszący ma na celu przede wszystkim poprawę przestępcy, którego traktuje jak brata, a do przełożonego odnosi się jak do ojca, który zatroszczy się przestępcą jak synem. Można je też nazwać braterskim lub ojcowskim. Doniesienie ewangeliczne oparte jest na słowach Chrystusa Pana: „Gdy brat twój zawini przeciwko tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię posłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie posłucha, weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków opierała się cała sprawa. Jeśli i tych nie posłucha, donieś Kościołowi" [79].

Doniesienie może być kanoniczne (*denuntiatio canonica*), jeżeli z uwagi na dobro społeczne nakazane jest w prawie kanonicznym. Przełożony jako stróż porządku publicznego nakazuje w pewnych przypadkach, aby wierni informowali go o faktach, które godzą w dobro społeczności. I tak wierni obowiązani są donieść przełożonemu o przeszkodach do święceń (kan. 999), o przeszkodach małżeńskich (kan. 1027), o przestępstwie solicytacji (kan. 904, 2368 § 2) itp.

Wreszcie doniesienie jest sądowe (*denuntiatio iudicialis*), jeżeli celem jego jest ukaranie sprawcy przestępstwa za naruszenie porządku publicznego. Nazywa się sądowym dlatego, iż stanowi akt przygotowawczy do wszczęcia procesu kryminalnego.

Doniesienie przełożonemu o popełnionym przez kogoś przestępstwie nie sprzeciwia się prawu naturalnemu. Muszą być jednak zachowane odpowiednie warunki. Aby doniesienie było godziwe, musi ono przede wszystkim opierać się na fakcie rzeczywistym, czyli na prawdzie, gdyż inaczej byłoby oszczerstwem; musi być umotywowane słusznymi racjami, gdyż w przeciwnym przypadku byłoby zniesławieniem; wreszcie musi być zgodne z zasadą miłości bliźniego. Niekiedy doniesienie jest obowiązkowe z prawa naturalnego. Dzieje się to wtedy, gdy chodzi o osiągnięcie znacznego celu, a mianowicie o uniknięcie wielkiego zła grożącego lub o wy-

---

[77] L. de Echeverria: La acción penal en el derecho canónico. Salamanca 1952.

[78] P. Bellini: Denunciatio evangelica e denunciatio iudicialis privata. *Ephemerides Iuris Canonici* 18 (1962) 152—210; M. Lega — V. Bartoccetti, jw. s. 206—219.

[79] Mt 18,15-17.

korzenienie istniejącego, zwłaszcza gdy doniesienie to wypływa z obowiązku zawodowego lub stanu [80].

Prawo pozytywne, opierając się na prawie naturalnym, mniej lub więcej szczegółowo traktuje o doniesieniu. W prawie rzymskim doniesienie istniało pod postacią skargi. Donoszący-oskarżyciel był obowiązany wystąpić przed sądem czynnie, tzn. musiał swoje twierdzenie udowodnić, gdyż inaczej był narażony na taką karę, jaka groziła oskarżonemu, gdyby mu udowodnił popełnienie przestępstwa. Kościół swojego czasu adoptował normy rzymskiego procesu skargowego, przystosowując je do zasad chrześcijańskich.

W procesie skargowym oskarżyciel prywatny nie zawsze mógł łatwo udowodnić słuszność swojej skargi. Obawa oskarżyciela, aby nie ponieść kary talionu w razie nieudowodnienia winy oskarżonemu, stała się powodem powolnego wygasania zasady skargowej na korzyść procesu śledczego, w którym oskarżenie wchodziło w zakres czynności sędziego. Doniesienie sądowe w procesie śledczym pozostało, jednakże radykalnie zmieniło swój charakter. Polegało ono odtąd na ustnym lub pisemnym powiadomieniu przełożonego o popełnionym przestępstwie, nie zobowiązując do udowodnienia winy obwinionemu. Jeżeli doniesienie było wiarygodne, sędzia z urzędu organizował śledztwo i prowadził sprawę do wyroku. Donoszący mógł występować w sądzie jako świadek. Gdyby mu udowodniono, iż działał bezpodstawnie i ze złej woli, nie podlegał karze talionu, lecz był traktowany jako oszczerca [81].

Kodeks Prawa Kanonicznego każdemu daje możność doniesienia o czyimś przestępstwie: *Quilibet fidelium semper potest delictum alterius denuntiare* (kan. 1935 § 1). Donieść może każdy, chociażby nie miał prawa występowania w sądzie, czyli nie miał zdolności procesowej, jak np. małoletni, ekskomunikowani po wyroku skazującym lub stwierdzającym, gdyż donosząc nie spełnia się jeszcze czynności sądowej, lecz tylko ją przygotowuje się. Zdolność procesowa jest jednak konieczna, gdy doniesienie ma na celu tylko osiągnięcie zadośćuczynienia lub naprawienie krzywd, gdyż wtedy ma miejsce tylko skarga sporna (kan. 2210 § 2). Powód doniesienia o przestępstwie może być różny. Może nim być interes własny donoszącego, a mianowicie chęć otrzymania zadośćuczynienia lub odszkodowania za wyrządzoną szkodę, bądź interes publiczny — naprawienie zgorszenia lub wyrządzonego zła (kan. 1935 § 1).

Chociaż każdy może donieść przełożonemu o przestępstwie, to jednak nie każde doniesienie ma jednakową wagę. Np. nie można przypisywać żadnego znaczenia doniesieniom, jeżeli pochodzą one od jawnego wroga lub człowieka lichych obyczajów. Również doniesieniom anonimowym z zasady nie należy przypisywać żadnej wagi, chyba że okoliczności w nich zawarte są bardzo prawdopodobne (kan. 1942 § 2). Gdyby jakiś list anonimowy wskazywał wyraźnie na okoliczności miejsca, czasu itp., w jakich przestępstwo zostało popełnione, wtedy można go użyć jako podstawy do wszczęcia śledztwa. Podobnie należy powiedzieć o doniesieniach listownych z podpisem nieczytelnym. Donoszący jednak, gdy zachodzą słuszne przyczyny, może zażądać, aby w sądzie nie ujawniono jego nazwiska.

[80] B. Merkelbach: Summa theologiae moralis. Vol. II. Brugis 1956 n. 640; V. Oblet: Denonciation. W: DTC, t. XIV, kol. 419.
[81] C.4,X,II,20; c.24,X,V,1; c.2,X,V,2; c.4,C.V,6.

Obowiązek doniesienia o czyimś przestępstwie jest z zasady fakultatywny. Obowiązek ten jednak nagli, jeżeli ktoś do doniesienia jest zobowiązany czy to na podstawie ustawy czy szczegółowego nakazu prawnego, czy też z samego prawa naturalnego ze względu na niebezpieczeństwo wiary lub religii albo inne grożące zło publiczne (kan. 1935 § 2).

W obecnym prawie kanonicznym istnieją tylko dwa przypadki, kiedy prawodawca ustawowo nakazuje donieść o czyimś przestępstwie, a mianowicie: gdy miała miejsce solicytacja (kan. 904, 2368 § 2), oraz gdy duchowny lub zakonnik zapisał się do sekty masońskiej lub innych tego rodzaju stowarzyszeń, których celem jest walka z Kościołem bądź prawowitą władzą świecką (kan. 2336 § 2). Do doniesienia o jakimś przestępstwie nakazem szczegółowym mogą zobowiązywać ordynariusze oraz przełożeni zakonni zgodnie ze swymi konstytucjami. Nikt nie ma obowiązku doniesienia o przestępstwie, jeżeli jest ono tajne i nie da się go udowodnić, chyba że prawo co innego wyraźnie postanawia, np. gdy chodzi o przestępstwo solicytacji.

Doniesienia o przestępstwie można dokonać w dwojaki sposób: na piśmie lub ustnie. Pismo z doniesieniem powinno być zaopatrzone w podpis donoszącego. Ponadto w doniesieniu pisemnym powinien być zaznaczony czas popełnienia przestępstwa, aby można było od razu stwierdzić, czy przestępstwo nie jest przedawnione. Gdy chodzi o przestępstwo solicytacji, to nie wystarczy prywatne doniesienie listowne, lecz musi ono odbyć się ustnie wobec ordynariusza miejscowego lub jego delegata, oraz duchownego pełniącego obowiązki notariusza; tylko wyjątkowo za specjalnym upoważnieniem biskupa lub św. Kongregacji Nauki Wiary wobec samego tylko delegata lub spowiednika, bez udziału notariusza [82].

Doniesienie, tak pisemne jak i ustne, powinno być skierowane do ordynariusza miejscowego bezpośrednio, albo pośrednio poprzez kanclerza kurii biskupiej, dziekana lub proboszcza; przez proboszcza należy rozumieć również tych, o których mówi kan. 451 § 2. Gdyby doniesienie było ustne, należy je zaprotokołować (kan. 1936).

Każdy donoszący zaciąga kanoniczny obowiązek wskazania promotorowi sprawiedliwości środków dowodowych przestępstwa, np. przedłożenia dokumentów, podania nazwisk świadków itp. (kan. 1937). Nie chodzi tu o przeprowadzenie dowodu, jak to miało miejsce kiedyś w procesie skargowym, gdyż to obecnie należy do promotora sprawiedliwości, ale tylko o ułatwienie przeprowadzenia postępowania dowodowego.

Istnieje jeden przypadek, kiedy postępowania karnego nie wolno wszcząć z inego powodu, jak tylko doniesienia. Mówi o tym kan. 1938 § 1: „Aby można było wnieść skargę kryminalną w sprawach krzywd lub zniesławienia, konieczne jest uprzednie doniesienie albo skarga pokrzywdzonego". Skarga wniesiona przez osobę pokrzywdzoną (*querela partis lesae*) może być jednocześnie skargą sporną, zmierzającą do naprawienia szkód wynikłych z przestępstwa. Skargę sporządza pokrzywdzony na piśmie lub przedkłada ustnie wobec ordynariusza, albo kanclerza kurii, dziekana lub proboszcza. Jeżeli skarga pokrzywdzonego nie zawiera roszczeń o naprawienie krzywd, należy potraktować ją jako zwykłe doniesienie mające na

[82] S.C.S.Off.,20 II 1866, n. 6,8. Fontes, IV, n. 990; P. Cerato: De delicto sollicitationis. Patavii 1922.

celu przygotowanie skargi kryminalnej. Skarga taka powinna zawierać opis faktyczny sprawy oraz wskazywać środki dowodowe, z których będzie mógł skorzystać promotor sprawiedliwości.

Jednakże gdyby chodziło o krzywdę lub ciężkie zniesławienie zadane duchownemu lub zakonnikowi, zwłaszcza obdarzonym godnością, albo gdy zadał je komuś duchowny lub zakonnik, skargę kryminalną można wnieść także z urzędu, to jest przez promotora sprawiedliwości (kan. 1938 § 2). Racja tego wyjątku jest jasna. Krzywda lub zniesławienie zadane duchownemu lub zakonnikowi, albo wyrządzone przez duchownego lub zakonnika, godzą również w stan duchowny lub zakonny. Kościołowi natomiast bardzo zależy na tym, aby stany te ze względu na swoją misję cieszyły się powszechnym szacunkiem. Jeżeli duchowny lub zakonnik są obdarzeni godnością, krzywda im zadana jest jeszcze większą zniewagą dla ich stanu, gdyż jako tacy w sposób szczególniejszy reprezentują go.

7. ŚLEDZTWO

A. Pojęcie i podział śledztwa

Wyraz „śledztwo", po łacinie *inquisitio* (od *inquiro*=badać, doszukiwać się prawdy), w sensie najogólniejszym oznacza czynność zmierzającą do wyświetlenia okoliczności niepewnych. Różne więc może być śledztwo, w zależności od przedmiotu przeprowadzanego badania. O śledztwie w tym sensie Kodeks Prawa Kanonicznego mówi, gdy np. poleca ordynariuszowi zarządzenie dochodzenia w sprawie obyczajów i życia moralnego kandydatów do święceń (kan. 1000), albo zobowiązuje proboszcza do przeprowadzenia badania przed ślubem narzeczonych celem stwierdzenia ich stanu wolnego i braku przeszkód małżeńskich (kan. 1020, 1029).

Śledztwo natomiast w znaczeniu ścisłym i prawnym jest dochodzeniem przeprowadzanym zgodnie z przepisami prawa, mającym na celu wykrycie przestępstwa i jego sprawcy [83].

Powszechnie przyjęło się dzielenie śledztwa na ogólne i szczegółowe.

Śledztwo o g ó l n e (*inquisitio generalis*) ma miejsce wtedy, gdy przełożony kościelny sprawując swój urząd, w sposób zgodny z prawem, bada w ogólności czy w danej diecezji lub innym określonym miejscu są zachowywane ustawy kościelne, czy nie popełnia się przestępstw, czy nie krążą wieści lub nie istnieje podejrzenie o popełnieniu przez kogoś przestępstwa. Takie śledztwo nie dotyczy bezpośrednio żadnych określonych przestępstw czy osób. Przeprowadza je ordynariusz podczas wizytacji diecezji, a nawet poza wizytacją, gdyż wchodzi to niejako w zakres czynności jego urzędu. Podobnie można powiedzieć o wyższych przełożonych zakonnych.

Śledztwo natomiast s z c z e g ó ł o w e albo specjalne (*inquisitio specialis*) zachodzi wtedy, gdy właściwy przełożony osobiście lub przez osobę upoważnioną przeprowadza zgodnie z przepisami prawa dochodzenie w odniesieniu do określonego przestępstwa oraz określonej osoby, której przypisuje się jego popełnienie.

Śledztwo tak ogólne jak i szczegółowe, z uwagi na swój cel, może być

[83] D o u g h e r t y: De inquisitione speciali. Washington 1945; T. P a w l u k: Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym. *Studia Warmińskie* 1 (1964) 283—337; F. W e r n z — P. V i d a l, jw. n. 718—726.

ojcowskie lub sądowe. Śledztwo o j c o w s k i e albo inaczej pozasądowe (*inquisitio paterna, extraiudicialis*) zmierza do poprawy sprawcy przestępstwa, jest dla przełożonego podstawą do udzielenia temuż sprawcy upomnienia ojcowskiego, ewentualnie do wymierzenia niektórych kar. Śledztwo zaś s ą d o w e (*inquisitio iudicialis*) zmierza do ustalenia, czy istnieją podstawy do wszczęcia merytorycznego postępowania sądowego. Przy przeprowadzaniu śledztwa sądowego należy postępować w ścisłej zgodności z przepisami odnośnych kanonów, należy zbierać takie środki dowodowe, które można będzie przytoczyć w sądzie i rzecz przy ich pomocy pewnie udowodnić. Przy przeprowadzaniu natomiast śledztwa ojcowskiego zachowanie szczegółowych form przepisanych prawem nie jest konieczne, chociaż zaleca się je; wystarczy tu zebranie takich środków dowodowych, które pozwolą na wyrobienie moralnej pewności o przestępstwie i winie jego sprawcy.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonach 1939—1946 mówi o sądowym śledztwie szczegółowym; o śledztwie ogólnym wspomina tylko ubocznie (kan. 1939 § 1).

Śledztwo w świetle obecnego prawa procesowego nie stanowi odrębnej formy procesu karnego, jak to było w dawnym prawie kanonicznym, ale posiada charakter środka informacyjnego, jest postępowaniem przygotowawczym, ściśle złączonym z tym procesem. Przedmiotem śledztwa jest określone przestępstwo, popełnione przez określoną osobę. I tu daje się zauważyć różnica między śledztwem kanonicznym, a śledztwem forum świeckiego, które wszczyna się, jeżeli tylko zachodzi uzasadnione podejrzenie, że przestępstwo zostało popełnione, chociaż sprawca przestępstwa jest jeszcze nieznany (zob. art. 255 k.p.k.).

Śledztwo, aby mogło osiągnąć swój cel, musi doprowadzić do: a. ustalenia, czy przestępstwo rzeczywiście zostało popełnione; b. wszechstronnego wyjaśnienia okoliczności sprawy; c. zebrania niezbędnych danych o osobie podejrzanego; d. zebrania i ewentualnie utrwalenia środków dowodowych dotyczących zarówno popełnienia przestępstwa jak i stopnia poczytalności sprawcy.

Przeprowadzenie śledztwa nie jest absolutnie konieczne do wszczęcia każdego procesu karnego. Jeżeli przestępstwo jest notoryczne i całkowicie pewne, śledztwo jest zbyteczne (kan. 1939 § 1).

Śledztwo szczegółowe jest potrzebne nie tylko wtedy, gdy postępowanie karne ma zmierzać do wymierzenia kary sprawcy przestępstwa, ale również i wtedy, gdy ma na celu stwierdzenie kary już zaciągniętej z mocy samego prawa (kan. 1939 § 2).

Wśród kanonistów dyskutowane jest zagadnienie, czy śledztwo szczegółowe w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego jest czynnością sądową czy raczej administracyjną. Śledztwo rozważane samo w sobie, w oderwaniu od procesu karnego, jest czynnością administracyjną, gdyż sprawa o przestępstwo nie została jeszcze formalnie wniesiona do sądu. Śledztwo jest jednak integralną częścią procesu karnego, występuje zawsze jako jego składowa część wstępna, a nie w oderwaniu od niego, dlatego siłą rzeczy jest ono czynnością sądową. Sposób przeprowadzenia śledztwa podany w Kodeksie Prawa Kanonicznego jest wyraźnie sądowy. Przepisy dotyczące śledztwa zostały w Kodeksie zamieszczone pod tytułem *De iudicio criminali.*

B. Sędzia śledczy

a. Pojęcie urzędu i osoba sędziego śledczego

Sędzia śledczy to kościelna osoba urzędowa, której właściwy zwierzchnik kościelny zlecił przeprowadzenie określonego śledztwa sądowego. Na oznaczenie sędziego śledczego Kodeks Prawa Kanonicznego używa słowa *inquisitor* (kan. 1941).

Urząd sędziego śledczego przechodził długą ewolucję zanim wyodrębnił się. Czynności sędziego śledczego początkowo należały do sędziego w procesie śledczym, który ponadto pełnił funkcję publicznego oskarżyciela i sędziego wyrokującego. Następnie urząd sędziego śledczego przez długi czas przenikał się z urzędem publicznego oskarżyciela, który z czasem wyodrębnił się z urzędu sędziego w procesie śledczym. Wyraźne rozgraniczenie urzędów sędziego śledczego i publicznego oskarżyciela nastąpiło dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Uczyniła to najpierw w swoim zakresie Kongregacja św. Oficjum instrukcją z dnia 20 II 1866 r., a następnie św. Kongregacja Biskupów i Zakonników instrukcją z dnia 11 VI 1880 r. [84]. Ta ostatnia instrukcja postanawiała: *Processus confectio committi potest alicui probo atque idoneo ecclesiastico, adstante actuario* (n. 12).

Prawo wszczęcia i przeprowadzenia śledztwa przysługuje przede wszystkim ordynariuszowi miejsca, jako właściwemu zwierzchnikowi i sędziemu. Ordynariusz przeto może osobiście przeprowadzić każde śledztwo szczegółowo, tak jak osobiście może rozpatrywać większość spraw sądowych. Jednakże prawo kanoniczne zaleca, aby przeprowadzenie śledztwa szczegółowego ordynariusz z zasady powierzał komuś innemu (kan. 1940). Zalecenie to ma na celu zapewnienie większej obiektywności w wyświetleniu sprawy, usunięcie powodów do podejrzeń o stronniczość, zabezpieczenie ordynariusza przed ewentualną nienawiścią ze strony podejrzanego itp.

Czy przez ordynariusza miejscowego, o którym mówi kan. 1940, należy rozumieć również wikariusza generalnego, jest kwestią sporną. Niektórzy stoją na stanowisku, iż wikariusz generalny może przeprowadzić śledztwo szczegółowe, gdyż nie jest ono aktem władzy sądowniczej, a kan. 1940 nie wspomina o żadnym specjalnym mandacie [85]. Bardziej jednak prawdopodobne wydaje się stanowisko tych, którzy utrzymują, iż śledztwo szczegółowe to akt sądowy, a jako taki nie podlega kompetencji wikariusza generalnego [86]. Można tu zresztą przywołać na pomoc intencję prawodawcy (kan. 18). Otóż wolą prawodawcy jest, aby sprawy sądowe były wyłączone spod kompetencji wikariusza generalnego (kan. 1573 § 1). Chyba te same względy zachodzą przy śledztwie szczegółowym. Tak jak proces karny, tak i śledztwo szczegółowe zmierza do wykrycia przestępstwa i winy jego sprawcy. Niektóre czynności śledcze nie różnią się od czynności ściśle sądowych, np. wzywanie i przesłuchiwanie świadków.

Wikariusz generalny mógłby przeprowadzić śledztwo szczegółowe, ale

[84] Fontes, IV, n. 990,8; *ASS* 13,324.
[85] I. Noval, jw. n. 755; A. Vermeersch — J. Creusen, jw. n. 266.
[86] M. Conte a Coronata, jw. n. 1463; F. Wernz — P. Vidal, jw. n. 755.

na podstawie specjalnego mandatu. Wydaje się, że tenże wikariusz, chociaż sam z zasady nie powinien przeprowadzać śledztwa, to jednak może przeprowadzenie jego zlecić innym.

Zakazu przeprowadzenia śledztwa szczegółowego przez wikariusza generalnego nie należy rozumieć w tym sensie, jakoby zakaz ten był obwarowany sankcją nieważności czynności śledczych, lecz sankcją niestosowności. W świetle zasady słuszności można powiedzieć, że zakaz ten ustaje w przypadkach naglących.

Również oficjał sądu biskupiego nie może przeprowadzić śledztwa szczegółowego na podstawie swego urzędu, gdyż nie podpada on pod miano ordynariusza miejsca. Nie powinien on również być przez ordynariusza delegowany do przeprowadzenia śledztwa, gdyż w przeciwnym przypadku musiałby być wykluczony od pełnienia w tej sprawie funkcji sędziego wyrokującego (kan. 1941 § 3).

Na urząd sędziego śledczego ordynariusz powinien mianować któregoś spośród sędziów synodalnych czy prosynodalnych (kan. 1940). Zgodnie z zaleceniem prawa w każdej diecezji powinno być od czterech do dwunastu sędziów synodalnych, którzy pomagają ordynariuszowi w sprawowaniu sądownictwa jako członkowie sądu kolegialnego, asesorzy, audytorzy, lub wreszcie jako sędziowie śledczy w sprawach karnych. Zatwierdza ich synod diecezjalny na wniosek biskupa. Na miejsce zmarłych lub ustępujących, albo po upływie dziesięciu lat, jeśli synod diecezjalny nie odbył się, biskup sam ich wyznacza, po wysłuchaniu zdania kapituły katedralnej; wtedy noszą oni nazwę prosynodalnych (kan. 1574).

Przepis prawa zalecający ordynariuszowi powierzenie funkcji sędziego śledczego któremuś spośród sędziów synodalnych nie jest bezwzględny. Gdyby tego wymagały szczególne okoliczności, przeprowadzenie śledztwa ordynariusz może zlecić również osobom spoza kolegium sędziów synodalnych (kan. 1940). Do tych szczególnych okoliczności można zaliczyć np. konieczność wnikliwszego badania, które lepiej może przeprowadzić ktoś inny, obawę przed rozgłoszeniem lub rzuceniem podejrzenia, gdyby śledztwo przeprowadzał sędzia synodalny itp.

Sędzia śledczy do pełnienia swego urzędu wymaga specjalnego zlecenia ordynariusza. Nie wystarczy tu ogólne zlecenie do wszystkich spraw karnych. Ordynariusz w wyborze kandydata na sędziego śledczego nie jest niczym skrępowany, chyba tylko roztropnością. Nie musi więc na ten urząd wyznaczać sędziów synodalnych według jakiejś kolejności. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby w poszczególnych przypadkach ordynariusz wyznaczał do przeprowadzenia śledztwa tę samą osobę, jeśli ma ona ku temu specjalne kwalifikacje.

Sędzia śledczy nie może być mianowany do wszystkich spraw śledczych czyli na stałe, ale do każdej sprawy z osobna (kan. 1941 § 1). Prawodawca bowiem wychodzi z założenia, że każda sprawa karna jest inna i wymaga innego podejścia do śledztwa, czemu zaradzić może każdorazowa zmiana sędziego śledczego. Ponadto nie bez znaczenia jest tu i ten wzgląd, iż urząd sędziego śledczego jest niezwykle ciężki i odpowiedzialny, oraz naraża na wiele konfliktów i nieprzyjemności ze strony osób podejrzanych o przestępstwo.

Sędzia synodalny czy prosynodalny nie może później być sędzią tej sprawy, którą poprzedziło przeprowadzone przez niego śledztwo (kan. 1941

§ 3). Zakaz ten został podyktowany wolą prawodawcy, aby przy roztrząsaniu i wyrokowaniu sprawy sędzia mógł wykazać jak najwięcej obiektywizmu. Sędzia, który przeprowadzałby śledztwo w danej sprawie, mógłby z góry subiektywnie nastawić się co do wyniku sprawy, nie oceniając właściwie środków dowodowych.

Zachodzi tu jednak pytanie, czy sędzia śledczy nie może być w tej samej sprawie sędzią wyrokującym pod sankcją nieważności, czy tylko niegodziwości? Autorzy są różnego zdania. Wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobną jest opinia, która głosi, iż zakaz wyrażony w kan. 1941 § 3 obowiązuje tylko pod sankcją niegodziwości. Wynika to z pojęcia ustawy uniezdalniającej. Ustawą bowiem uniezdalniającą jest tylko ta, która wyraźnie lub równoznacznie postanawia, iż osoba jest niezdolna do danego aktu (kan. 11). Słowo *nequit* użyte w kan. 1941 § 3 nie jest pod tym względem ani wyraźne, ani równoznaczne, najwyżej wątpliwe. Jednakże w razie zarzutu mającego podstawę w kan. 1941 § 3, wniesionego przez oskarżonego i przyjętego przez sąd, czynności procesowe takiego sędziego byłyby nieważne.

b. Obowiązki i uprawnienia sędziego śledczego

Sędzia śledczy posiada te same obowiązki co i sędziowie zwyczajni. Przede wszystkim obowiązany jest złożyć przysięgę, iż zachowa tajemnicę urzędową oraz wiernie wypełni swój urząd (kan. 1941 § 2).

W procesie karnym zarówno sędziowie jak i wszyscy pomocnicy trybunału zawsze są obowiązani do zachowania tajemnicy wynikającej z pełnionego urzędu (kan. 1623 § 1). Gdy chodzi o sędziego śledczego, musi on specjalną przysięgą zobowiązać się do zachowania tajemnicy w sprawie tego wszystkiego, o czym dowie się podczas śledztwa. Tego rodzaju nałożony obowiązek nie trudno zrozumieć. Śledztwo jest czymś istotnym dla późniejszego procesu karnego, dlatego niezmiernie ważną rzeczą jest właściwa atmosfera, w której ono odbywa się. Jeśli śledztwo będzie osłonięte tajemnicą, na pewno można będzie lepiej wyświetlić daną sprawę. Tajemnica podczas śledztwa jest potrzebna również po to, aby nikogo nie narażać na utratę dobrego imienia. Aby osiągnąć ten cel, prawodawca osobno stwierdza: „Śledztwo powinno być zawsze tajne i jak najostrożniej prowadzone, aby przestępstwo nie nabrało rozgłosu, oraz aby czyjegoś dobrego imienia nie narażono na zniesławienie" (kan. 1943).

Przysięga sędziego śledczego ma dotyczyć również wiernego wypełnienia powierzonego mu urzędu. Jest to obowiązek wspólny wszystkim członkom i pomocnikom sądu (kan. 1621). Przysięgę o wiernym wypełnieniu swego urzędu sędzia śledczy składa niezależnie od przysięgi, którą mógł złożyć jako sędzia synodalny po myśli kan. 1621 § 1.

Sędzia śledczy składa przysięgę przed rozpoczęciem urzędowania, wobec ordynariusza lub duchownego wyznaczonego przez ordynariusza (kan. 1621 § 1). Ponieważ sędzia śledczy mianowany jest do poszczególnych spraw osobno (kan. 1941 § 1), dlatego gdyby ponownie otrzymał nominację na ten urząd, obowiązany jest ponownie złożyć przysięgę, że zachowa tajemnicę i wiernie wypełni powierzony mu urząd.

Inny obowiązek sędziego śledczego wypływa z ustawowego zakazu przyjmowania podarków (kan. 1941 § 2). Podobnie jak sędziom zwyczaj-

nym i innym urzędnikom sądowym (kan. 1624), tak i sędziemu śledczemu nie wolno z okazji sprawowania swego urzędu przyjmować żadnych darów. Wszelkie tego rodzaju donacje nie tylko są nieważne i zobowiązują sędziego śledczego do restytucji, ale dają podstawę do odpowiedniego ukarania go (kan. 1625 § 1).

Do należytego przeprowadzenia śledztwa służą również prawa przyznane sędziemu śledczemu.

Śledztwo szczegółowe zmierza przede wszystkim do zebrania odpowiednich środków dowodowych, przy pomocy których można stwierdzić fakt popełnienia czynu zabronionego ustawą karną oraz winę jego sprawcy. Dlatego sędzia śledczy ma prawo do przeprowadzenia oględzin miejsca lub rzeczy związanych z danym przestępstwem, ma prawo wglądu do dokumentów urzędowych lub prywatnych, w których są ślady popełnionego przestępstwa lub winy przestępcy itp. Głównym jednak środkiem dowodowym, najbardziej dostępnym, są zazwyczaj zeznania świadków. Dlatego sędzia śledczy może wzywać i przesłuchiwać osoby, które o danej sprawie coś wiedzą, zobowiązując je pod przysięgą do zeznania prawdy i zachowania tajemnicy (kan. 1944 § 1).

Sędzia śledczy ma prawo korzystania podczas śledztwa z asystencji notariusza (kan. 1585). Protokoły sporządzone podczas śledztwa przez notariusza i przez niego podpisane cieszą się wiarygodnością publiczną, mają charakter dokumentu publicznego (kan. 1813 § 1). Sędzia śledczy wybiera sobie do pomocy notariusza spośród notariuszy kurii biskupiej prawnie ustanowionych do ogółu spraw, chyba że ordynariusz postanowił inaczej (kan. 1585 § 2). Notariuszem w sprawach śledczych, podobnie jak i w innych sprawach, może być osoba duchowna lub z braku tejże świecka. Wyjątek jednak stanowią tu sprawy związane z przestępczością duchownych; w takich sprawach notariuszem może być tylko duchowny i to będący kapłanem (kan. 373 § 3).

Ilekroć przed zamknięciem śledztwa wyłonią się jakieś trudności, prawo pozwala sędziemu śledczemu zasięgnąć zdania promotora sprawiedliwości, oraz dać mu akta śledcze do wglądu (kan. 1945). Trudności te mogą być natury obiektywnej lub subiektywnej. Sędzia śledczy może zwracać się do promotora sprawiedliwości o pomoc w każdym stadium śledztwa i bezpośrednio, bez konieczności uprzedniego meldowania o tym ordynariuszowi. Tam gdzie promotor sprawiedliwości jest ustanawiany tylko do poszczególnych spraw, wyłaniające się trudności sędzia śledczy powinien przedstawić ordynariuszowi lub asesorowi (kan. 1575).

C. Podstawa faktyczna wszczęcia śledztwa

Proces karny powinien być poprzedzony śledztwem szczegółowym zawsze wtedy, gdy przestępstwo nie jest notoryczne, ani całkowicie pewne (kan. 1939 § 1). Śledztwo jest więc zbędne, jeżeli jest publicznie znane i nie zachodzi żadna wątpliwość co do jego elementów składowych.

Dla przełożonego źródłem wiadomości o popełnieniu przestępstwa mogą być: pogłoski i publiczna wieść, doniesienie, wniesiona skarga o odszkodowanie, przeprowadzone śledztwo ogólne, ewentualnie inna jeszcze jakaś przyczyna (kan. 1939 § 1). Źródła te stanowią bezpośrednią podstawę wszczęcia śledztwa.

a. Pogłoski i publiczna wieść

Pogłoska (*rumor*) i publiczna wieść (*publica fama*) są to pojęcia zbliżone do siebie. O pogłosce mówimy wtedy, gdy tu i ówdzie mówi się o czymś jeszcze niepewnie, bez dokładnej znajomości rzeczy. Można ją nazwać głuchą wieścią. Stąd pogłoska o popełnionym przestępstwie ma miejsce wtedy, gdy w różnych miejscach na sposób pojedynczy mówi się o nim, zazwyczaj bez dokładnego wskazania autora lub świadka przestępstwa. O publicznej natomiast wieści mówimy wtedy, gdy wiadomość o pewnej rzeczy pochodzi od znacznej części mieszkańców danej miejscowości czy społeczności i posiada pewną dozę prawdopodobieństwa. Publiczna przeto wieść o przestępstwie zajdzie wtedy, gdy wiadomość o nim będzie krążyć wśród znacznej części mieszkańców danej miejscowości czy środowiska i będzie ono miało cechę prawdopodobieństwa. Publiczna wieść zazwyczaj wskazuje na sprawcę i świadków przestępstwa.

Tak pogłoski jak i publiczna wieść, aby mogły stanowić podstawę wszczęcia śledztwa, muszą pochodzić od ludzi zasługujących na pewien szacunek z powodu swych obyczajów, których można obdarzyć mianem wiarygodnych (por. kan. 1942 § 2). W przypadkach wątpliwych, czy pogłoski i publiczna wieść są wiarygodne i wystarczają do wszczęcia śledztwa, decyduje ordynariusz (kan. 1942 § 1).

b. Doniesienie

Doniesienie (*denuntiatio*), jak to już wyżej wyjaśniono, oznacza zawiadomienie przełożonego o popełnionym przez kogoś przestępstwie.

Powiadomić przełożonego o czyimś przestępstwie może każdy, bez względu na zdolność procesową. Nie można jednak przywiązywać większej wagi doniesieniom pochodzącym od jawnych wrogów lub ludzi lichych obyczajów (kan. 1942 § 2). Powód powiadomienia może być różny: interes własny lub publiczny, nakaz prawa naturalnego lub ustawy, ewentualnie szczegółowy nakaz prawny przełożonego.

Donieść o czyimś przestępstwie można bezpośrednio ordynariuszowi, albo pośrednio poprzez kanclerza kurii biskupiej, dziekana lub proboszcza. Jeżeli doniesienia dokonuje się na piśmie, pismo to powinno być podpisane, a nie anonimowe.

Każdy donoszący ma obowiązek wskazania promotorowi sprawiedliwości na środki dowodowe dotyczące danego przestępstwa (kan. 1935—1938).

c. Skarga o odszkodowanie

Skarga o odszkodowanie (*querela damni*), która może stanowić podstawę wszczęcia śledztwa, to skarga sporna, mająca na celu naprawienie szkody wynikłej z przestępstwa.

Przestępstwo narusza dwojakie dobro: publiczne i prywatne. Tej dwojakiej szkodzie odpowiada podwójna skarga: kryminalna (*actio criminalis*) i sporna (*actio civilis seu contentiosa*); pierwsza zmierza do wymierzenia lub stwierdzenia kary, druga zaś do naprawienia szkód prywatnych, jakie wynikły z przestępstwa (kan. 2210). Skarga o odszkodowanie jest więc skargą prywatną. Prawo wniesienia jej przysługuje osobie, która

na skutek popełnienia przestępstwa została rzeczywiście pokrzywdzona. Jest to skarga rzeczowa, gdyż może być skierowana nie tylko przeciwko sprawcy przestępstwa, ale także przeciwko każdemu, kto jest w posiadaniu rzeczy, którą ktoś przez przestępstwo cudze utracił. Tak jak każda skarga sporna, tak i o odszkodowanie, nie jest skargą konieczną, gdyż osoba pokrzywdzona przez przestępstwo może zrezygnować z prawa skargi.

Otóż gdy osoba pokrzywdzona wniesie do sądu skargę o naprawienie szkody wynikłej z przestępstwa, skarga ta będzie dla ordynariusza źródłem wiadomości o dokonanym przestępstwie i podstawą do zorganizowania śledztwa, ale już w tym celu, aby później sprawcę przestępstwa ukarać za wyrządzoną szkodę publiczną.

Decyzja o tym, czy wniesiona skarga o odszkodowanie zawiera wystarczające dane do wszczęcia śledztwa, należy do ordynariusza (kan. 1942 § 1).

d. Śledztwo ogólne

Śledztwo ogólne (*inquisitio generalis*), które może posłużyć za podstawę do zorganizowania śledztwa szczegółowego, zachodzi wtedy, gdy właściwy przełożony w ramach swego urzędu bada w ogólności, czy na terenie podległym jego jurysdykcji zachowywane są ustawy kościelne, czy nie popełnia się przestępstwa, czy nie krążą wieści lub nie zachodzi podejrzenie o popełnionym przestępstwie. Tego rodzaju śledztwo z urzędu przysługuje przede wszystkim ordynariuszom miejsca. Przeprowadzają je głównie podczas wizytacji swoich diecezji. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby śledztwo ogólne przeprowadzał również delegat ordynariusza wizytujący parafię, gdyż śledztwo ogólne należy do całości wizytacji biskupiej (kan. 343 § 1). Śledztwo ogólne wchodzi również w zakres obowiązków dziekanów (zob. kan. 447, 449).

Śledztwo ogólne, zmierzające do wykrycia przestępstw wśród wiernych, ordynariusze mogą przeprowadzać również poza wizytacją diecezji. Odbywać się ono może w różny sposób. Np. śledztwem ogólnym będzie przesłuchiwanie w określonych odstępach czasu dziekanów co do stanu moralnego księży ich dekanatów, czy też proboszczów co do stanu moralnego ich parafii (kan. 336).

Śledztwo ogólne przeprowadza również wikariusz generalny, gdyż i on podpada pod miano ordynariusza miejscowego (kan. 198 § 1).

e. Inne przyczyny

Kan. 1939 § 1 wylicza wyraźnie tylko cztery przyczyny dające podstawę do wszczęcia śledztwa szczegółowego: pogłoski i publiczne wieści, doniesienie, skargę o odszkodowanie, oraz śledztwo ogólne przeprowadzone przez ordynariusza. Przyczyny te nie są wyliczone wyczerpująco lecz przykładowo, o czym świadczy wyrażenie: *sive alia quavis ratione*. Przez to wyrażenie należy rozumieć każde inne źródło wiadomości o popełnionym przestępstwie. Np. może to być skarga dokonana przez delegację parafii przeciwko własnemu proboszczowi, wzmianka, która ukazała się w prasie itp. Praktycznie rzecz biorąc do wszczęcia śledztwa szczegółowego wystarcza wiadomość o popełnionym przestępstwie zaczerpnięta z wszelkiego źródła. Wyjątek może stanowić tylko doniesienie pochodzące od

jawnego wroga lub człowieka lichych obyczajów i ewentualnie doniesienie anonimowe, o ile nie zawiera okoliczności wiarygodnych (kan. 1942 § 2).

Sąd o tym, czy jakaś wiadomość o przestępstwie jest wystarczającym powodem do rozpoczęcia śledztwa szczegółowego, w każdym przypadku należy do ordynariusza miejscowego (kan. 1941 § 2). Ordynariusz zaś, aby w tej sprawie mógł wydać roztropną decyzję, powinien po otrzymaniu wiadomości o przestępstwie, a przed rozpoczęciem śledztwa szczegółowego, przeprowadzić w miarę możności i ostrożnie pozasądowe badanie informacyjne, np. przesłuchując w danej sprawie zorientowanego dziekana lub proboszcza. Oficjalne bowiem rozpoczęcie śledztwa, które później okaże się bezpodstawne, pozostawia niemiłe skutki, zwłaszcza dla podejrzanego o przestępstwo.

D. Struktura śledztwa

a. Czynności wstępne śledztwa

Ordynariusz zadecydowawszy na podstawie zebranego materiału informacyjnego o potrzebie śledztwa (kan. 1942 § 1), specjalnym dekretem mianuje sędziego śledczego, wyznaczając jednocześnie notariusza do prowadzenia protokołu. Nominacja powinna dotyczyć określonego przypadku, a nie ogółu spraw śledczych (kan. 1941 § 1). W wyniku tej nominacji sędzia śledczy uzyskuje władzę delegowaną.

Sędzia śledczy zanim rozpocznie właściwe czynności śledcze obowiązany jest złożyć przysięgę, że zachowa tajemnicę i wiernie wypełni powierzony sobie urząd (kan. 1941 § 2). Przysięgę tę składa wobec ordynariusza lub jego delegata. Tak formularz przysięgi, podpisany przez składającego i przyjmującego ją, jak i dekret nominacyjny, ewentualnie jego odpis, należy załączyć do akt śledczych. Dopiero po złożeniu przysięgi sędzia śledczy może przystąpić do czynności zasadniczych śledztwa.

b. Czynności zasadnicze śledztwa

Sędzia śledczy przystępując do czynności śledczych, musi jasno zdawać sobie sprawę, do jakiego celu ma zmierzać powierzone mu śledztwo, gdyż tylko wtedy będzie mógł je odpowiednio zorganizować i prowadzić. Mając na uwadze cel śledztwa, jak również szczegółowe wskazówki ordynariusza, sędzia śledczy układa odpowiedni plan postępowania śledczego.

Sędzia śledczy prowadząc śledztwo będzie zmierzał do ustalenia, czy przestępstwo rzeczywiście zostało popełnione, w jakich okolicznościach, czy sprawcą przestępstwa jest ta osoba, na którą padło podejrzenie, jaka poczytalność towarzyszyła sprawcy przestępstwa, oraz do nagromadzenia odpowiednich środków dowodowych.

Sędzia śledczy nie powinien dochodzić, kto popełnił przestępstwo, zanim nie przekona się, że przestępstwo rzeczywiście zostało popełnione i nie określi szczegółowo jego rodzaju. Jeżeli przestępstwo jest trwałe, czyli pozostawiło po sobie ślady, stwierdzenie faktu przestępstwa nie jest trudne. W takim przypadku sędzia śledczy powinien wraz z notariuszem udać się na miejsce popełnionego przestępstwa, naocznie przekonać się o fakcie przestępstwa i sporządzić protokół wizji miejsca przestępstwa,

dołączając do niego w miarę możności dowody rzeczowe. Gdyby przestępstwo nie pozostawiło po sobie żadnych śladów, albo zostały one już zatarte, do przekonania się o fakcie przestępstwa wystarczą zeznania świadków oraz rozumne poszlaki.

Przy dochodzeniu, kto popełnił przestępstwo, sędzia śledczy powinien mieć na uwadze to wszystko, co może świadczyć o winie sprawcy przestępstwa, jej rodzaju, oraz o stopniu poczytalności. Sędzia śledczy, który nie zwraca uwagi na element subiektywny przestępstwa, często naraża siebie na stratę czasu, a śledztwo na niepowodzenie.

Sędzia śledczy może gromadzić wszelkiego rodzaju środki dowodowe, byleby były one zgodne z naturą śledztwa. Głównym jednak i najczęstszym środkiem dowodowym, jaki będzie miał do dyspozycji, będą zeznania świadków. Sędzia śledczy może wzywać i przesłuchiwać osoby, które coś wiedzą o danym przestępstwie, zobowiązując je pod przysięgą do wyjawienia prawdy i zachowania tajemnicy (kan. 1944 § 1). W związku z tym sędzia śledczy powinien znać przepisy prawa procesowego odnoszące się do świadków (zob. kan. 1754—1791), a zwłaszcza samego ich przesłuchania (kan. 1944 § 2).

Miejscem przesłuchania świadków jest siedziba sądu (kan. 1770 § 1). Od tej zasady istnieją wyjątki. Kardynałowie, biskupi oraz osoby, które po myśli ustaw państwowych są zwolnione od osobistego stawiennictwa w sądzie, mogą sędziemu śledczemu wyznaczyć miejsce złożenia zeznań (kan. 1770 § 2 n. 1). Świadków, którzy z powodu choroby lub innej przeszkody fizycznej lub moralnej, albo specjalnego trybu życia, nie mogą udać się do siedziby sądu, można przesłuchać w miejscu ich pobytu (kan. 1770 § 2 n. 2 i 4). Ponieważ władza sędziego śledczego jest delegowana *ad casum*, dlatego bez upoważnienia ordynariusza nie może on subdelegować do odebrania zeznań świadków innego kapłana (kan. 199 § 4).

Gdyby świadkowie przebywali poza diecezją i nie mogli bez wielkiej niedogodności stanąć przed sędzią śledczym w siedzibie sądu, sędzia śledczy powinien zwrócić się do sądu miejsca ich pobytu z prośbą o przesłuchanie ich według przesłanych pytań i instrukcji (kan. 1770 § 2 n. 3). Sędzia śledczy działa w imieniu biskupa diecezjalnego, dlatego działalność jego nie może przekraczać granic, w których tenże biskup sprawuje swoją jurysdykcję (kan. 201 § 1—2).

Przy przesłuchaniu świadków nie może być obecny podejrzany o przestępstwo, gdyż natura śledztwa na to nie pozwala (zob. kan. 1771). Świadków należy przesłuchiwać z osobna i w nieobecności innych (kan. 1772 § 1). Na konfrontację świadków można zezwolić w przypadkach wyjątkowych, a mianowicie gdy zeznania świadków w rzeczy ważnej znacznie się różnią i nie ma innego sposobu na wyświetlenie danej sprawy (kan. 1772 § 2).

Świadek przed zeznaniem powinien złożyć przysięgę, że powie tylko prawdę i że o tym co zezna i o co będzie pytany zachowa tajemnicę (kan. 1944 § 1). Przed odebraniem przysięgi sędzia śledczy powinien pouczyć świadka o świętości przysięgi oraz o karach za krzywoprzysięstwo (kan. 2323). Gdyby świadek odmówił złożenia przysięgi, należy to zaprotokołować, podając motywy odmowy.

Przesłuchania dokonuje się za pomocą specjalnie przygotowanych pytań. Pytania te powinny być dwojakiego rodzaju: ogólne i szczegółowe.

Pytania ogólne, tzw. *generalia*, dotyczą osoby świadka; będzie w nich chodziło o takie dane jak: imię i nazwisko, imiona rodziców, data i miejsce urodzenia, wyznanie, wykształcenie, wykonywany zawód, miejsce zamieszkania, pełnienie praktyk religijnych, stosunek do podejrzanego. Pytania zaś szczegółowe, tzw. *specialia*, dotyczą samej sprawy, o wyświetlenie której chodzi (kan. 1774).

Pytania powinny być konkretne i krótkie; nie mogą obejmować kilku rzeczy naraz; nie mogą być dwuznaczne, podstępne, podchwytliwe, sugestywne, obraźliwe; nie mogą odnosić się do innej sprawy niż ta, o którą chodzi w danym śledztwie (kan. 1755). Powinny być tak zadawane, aby z odpowiedzi można było się dowiedzieć, w jakich okolicznościach i kiedy doszło do wiadomości świadka to, o czym zeznaje.

Z pytaniami świadek powinien zapoznać się dopiero w czasie przesłuchania (kan. 1776). Odpowiedzi świadka notariusz powinien zapisać dosłownie, w pierwszej osobie; tylko gdyby chodziło o szczegóły mało ważne, wystarczy podać treść odpowiedzi (kan. 1778). Ponadto notariusz powinien w protokole zeznań zaznaczyć to wszystko, co może rzucić pewne światło na daną sprawę (kan. 1779).

Po odebraniu zeznań należy świadkowi odczytać protokół, aby przez to dać mu możność ich uzupełnienia lub sprostowania (kan. 1780 § 1). Gdy świadek oświadczy, że nie ma już nic więcej do powiedzenia, należy odebrać od niego powtórną przysięgę, że zeznał tylko prawdę i że o tym co zeznał i o co był pytany zachowa tajemnicę (kan. 1768, 1769). Ta ostatnia przysięga ma duże znaczenie w śledztwie, gdyż zabezpiecza ona dobrą sławę podejrzanego, który przecież może okazać się niewinny. Protokół zeznań podpisują: świadek, sędzia śledczy i notariusz (kan. 1780 § 2).

Gdyby przed zamknięciem śledztwa sędzia śledczy uważał za stosowne ponownie przesłuchać świadka co do tych samych lub innych faktów, jakie w międzyczasie wyłoniły się, może to uczynić, byleby nie zachodziło niebezpieczeństwo zmowy lub przekupstwa (kan. 1781).

Czy sędzia śledczy może podczas śledztwa przesłuchać podejrzanego o przestępstwo? Podejrzany nie może występować w śledztwie w charakterze świadka w swojej sprawie (kan. 1753 § 3). Chodzi więc o to, czy można przesłuchać podejrzanego w tym celu, aby go sprowokować do przyznania się, które posłużyłoby za środek dowodowy przeciwko niemu. Można spotkać się z opinią, iż sędzia śledczy może przesłuchać podejrzanego o przestępstwo, a ewentualne przyznanie się podejrzanego miałoby charakter pozasądowego. Tego rodzaju opinia nie ma jednak oparcia w obowiązujących przepisach procesowych. Kodeks bowiem wyraźnie pozwala na przesłuchanie podejrzanego dopiero po zamknięciu śledztwa (kan. 1946 § 2 n. 2—3) [87]. Przedwczesne przesłuchanie podejrzanego mogłoby go zmobilizować do zatarcia śladów przestępstwa i stwarzania trudności w zbieraniu środków dowodowych. Przesłuchanie podejrzanego musi być połączone z daniem mu możności obrony przed zarzutami, a ta ma sens dopiero po zebraniu wszystkich środków dowodowych, a więc praktycznie po zakończeniu śledztwa. Trzeba też liczyć się z niemiłymi skutkami w psychice podejrzanego, gdyby mu postawiono urzędowo zarzut, który po zakończeniu śledztwa okazałby się bezpodstawny.

[87] M. Conte a Coronata, jw. n. 1465.

Prawo śledcze podkreśla wyraźnie i stanowczo, iż śledztwo powinno być przeprowadzone tajnie: *Inquisitio secreta semper esse debet;* tajnie zarówno w odniesieniu do samego faktu jak i osoby podejrzanej o przestępstwo. Również powinno ono być prowadzone bardzo ostrożnie, aby wieść o przestępstwie nie rozeszła się i aby przez to czyjeś dobre imię nie zostało narażone na niebezpieczeństwo zniesławienia (kan. 1943). Śledztwo bowiem może nie osiągnąć celu, gdy jest prowadzone z rozgłosem. Ponadto każdy ma prawo do dobrej sławy; dopóki przestępstwo nie stało się pewnym, nie wolno nikogo narażać na zniesławienie. Dlatego tak ordynariusz jak i sędzia śledczy powinni w czasie śledztwa unikać wszystkiego, co mogłoby pomniejszyć dobre imię podejrzanego.

c. Czynności końcowe śledztwa

Sędzia śledczy zebrawszy wszelkie możliwe środki dowodowe na okoliczność faktu popełnienia przestępstwa oraz poczytalności jego sprawcy, musi je umieć właściwie ocenić. Na ich podstawie oraz w oparciu o własne spostrzeżenia sporządza na piśmie swoją opinię, którą wraz z aktami śledczymi przedkłada ordynariuszowi (kan. 1946 § 1). Gdyby sędzia śledczy na podstawie zebranego materiału dowodowego nie mógł wyrobić sobie właściwego zdania o całej sprawie, ma prawo zwrócić się o poradę do promotora sprawiedliwości, dając mu nawet do wglądu wszystkie akta śledcze (kan. 1945).

Akta śledcze przed przekazaniem ich ordynariuszowi powinny być spięte, ponumerowane i zaopatrzone w indeks. Z chwilą przekazania ich ordynariuszowi, władza sędziego śledczego wygasa.

Kodeks Prawa Kanonicznego wspomina tylko o opinii sędziego śledczego, którą otrzymuje ordynariusz. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby ordynariusz zażądał podobnej opinii również od promotora sprawiedliwości, który może mieć więcej doświadczenia w sprawach karnych i jest bezpośrednio zainteresowany wynikami śledztwa, gdyż podejrzanego o przestępstwo będzie mógł oskarżać.

E. Skutki prawne śledztwa

Ordynariusz po otrzymaniu akt śledztwa powinien je pilnie zbadać osobiście lub przez oficjała, dając mu do tego specjalne zlecenie. Tenże ordynariusz, lub na podstawie specjalnego zlecenia oficjał, zarządza dekretem dalsze postępowanie. Wikariusz generalny, choć przysługuje mu miano ordynariusza miejscowego, najprawdopodobniej również potrzebuje specjalnego zlecenia, aby mógł wydać dekret o skutkach śledztwa.

Skutki prawne śledztwa mogą być trojakie, w zależności od zebranego materiału: złożenie akt w tajnym archiwum kurii, albo roztoczenie nadzoru i ewentualne przesłuchanie oraz upomnienie podejrzanego, albo też wezwanie i przesłuchanie podejrzanego.

a. Złożenie akt w tajnym archiwum kurii

Jeżeli akta śledztwa wykazują, iż doniesienie, które było przyczyną wszczęcia śledztwa, jest bezpodstawne, należy je złożyć w tajnym archi-

wum kurii biskupiej. Fakt bezpodstawności doniesienia należy odnotować w aktach (kan. 1946 § 2 n. 1).

Kodeks zaznacza, iż akta śledcze należy złożyć w archiwum kurialnym w przypadku stwierdzenia bezpodstawności doniesienia. Z kontekstu jednak wynika, iż wyraz *denuntiatio* należy tu rozumieć nie w ścisłym znaczeniu sądowym, lecz szerszym. Przez doniesienie należy więc rozumieć tu wszelkie źródło wiadomości o przestępstwie, które posłużyło do wszczęcia śledztwa.

Doniesienie i pozostałe źródła wiadomości o przestępstwie należy uważać za bezpodstawne, jeżeli nie zebrano właściwych środków dowodowych na okoliczność przestępstwa i jego poczytalności. W szczególności bezpodstawność ta może zachodzić, jeżeli:

a. nie zebrano żadnych albo poważnych środków dowodowych co do zaistnienia przestępstwa;

b. fakt popełnienia przestępstwa jest pewny, ale sprawca przestępstwa jest nieznany, ewentualnie zebrane środki dowodowe są pod tym względem słabe;

c. wprawdzie fakt popełnienia przestępstwa jest pewny, a jego sprawca został ustalony, jednakże okazuje się, że przestępstwo zostało przedawnione — chyba że ma ono związek z przestępstwem dotychczas nie przedawnionym; w przypadku przedawnienia przestępstwa ordynariusz może jedynie skorzystać z władzy, jaką mu daje kan. 2222 § 2;

d. czyn przestępny został popełniony w okolicznościach wykluczających poczytalność jego sprawcy.

Złożenie akt śledczych w archiwum kurialnym nie oznacza, iż skarga kryminalna została przekreślona. Jeżeli w międzyczasie zaistnieją nowe wystarczające środki dowodowe, a przestępstwo nie ulegnie przedawnieniu, akta złożone w archiwum można będzie uzupełnić i wtedy będą one mogły stanowić podstawę do dalszego postępowania.

b. Roztoczenie nadzoru i ewentualne przesłuchanie oraz upomnienie podejrzanego

Jeżeli zebrany materiał śledczy dostarcza poszlak przestępstwa, jednakże nie wystarczają one do wniesienia skargi kryminalnej, akta śledztwa należy złożyć w tajnym archiwum kurialnym, a tymczasem ordynariusz powinien roztoczyć nadzór nad podejrzanym. Gdyby ordynariusz uważał to za roztropne, podejrzanego można przesłuchać. Gdyby natomiast okazało się, że podejrzany znajduje się w bliskiej okazji popełnienia przestępstwa, albo zachodziło poważne podejrzenie co do popełnienia przestępstwa, ordynariusz powinien takiego upomnieć (kan. 1946 § 2 n. 2).

Złożenie akt śledztwa w archiwum kurialnym w opisanym przypadku dokonuje się również na podstawie dekretu ordynariusza lub upoważnionego oficjała. Złożone w archiwum akta można będzie później wykorzystać do dalszego prowadzenia sprawy, jeżeli dojdą nowe środki dowodowe dotyczące danego przestępstwa.

Nadzór w tym przypadku należy rozumieć jako baczne zwrócenie uwagi przez ordynariusza lub kogoś w jego imieniu na postępowanie podejrzanego. Chodzi tu jednak nie o postępowanie w ogóle, ale tylko w odniesieniu do przestępstwa, o które chodziło w śledztwie. Tego rodzaju nadzór będzie jak gdyby dalszym ciągiem śledztwa, gdyż uzupełni dotychczasowy materiał śledczy.

Przesłuchanie, którego ordynariusz może dokonać, nie jest sądowe, dlatego nie musi je poprzedzać formalna cytacja. Podejrzany, wezwany przez ordynariusza na przesłuchanie, nie musi z góry wiedzieć, że chodzi o podejrzenie popełnienia przestępstwa.

Ordynariusz wezwawszy podejrzanego, powinien mu jasno przedstawić zarzut, jaki powstał przeciwko niemu w wyniku śledztwa, oraz wskazać na poszlaki, które go obciążają. Podejrzany wtedy będzie miał możność usunąć podejrzenie, jeżeli będzie ono bezpodstawne, ewentualnie potwierdzi je przez przyznanie się pozasądowe. Podejrzany może zarządać odpowiedniego czasu na przedłożenie dowodów swojej niewinności.

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby tego rodzaju przesłuchanie pozasądowe odbyło się drogą listowną, zwłaszcza gdyby stawienie się przed ordynariuszem stanowiło dla podejrzanego dużą trudność.

Upomnienie podejrzanego nie jest pozostawione roztropności ordynariusza, jak przesłuchanie. Powinno ono odbyć się, jeżeli okazało się, że podejrzany znajduje się w bliskiej okazji popełnienia przestępstwa, lub gdy śledztwo rzuciło poważne pod tym względem podejrzenie (kan. 2307). W upomnieniu będzie chodziło o pouczenie i zwrócenie uwagi podejrzanemu, co ma czynić albo czego zaniechać na przyszłość, aby uniknął kolizji z prawem.

Upomnienie może być publiczne lub tajne (kan. 2309). Prawo śledcze nie wspomina, jakie to ma być upomnienie, wobec tego o rodzaju upomnienia powinna zadecydować roztropność ordynariusza. Jeżeli podejrzenie co do przestępstwa nie jest publiczne, lepiej jest, aby upomnienie było tajne. Upomnienie nawet tajne, ponieważ jest kanoniczne, powinno być udokumentowane. Podejrzany, który otrzymanym upomnieniem czuje się pokrzywdzony, może wykazać bezpodstawność podejrzenia, a w konsekwencji domagać się, aby w archiwum nie przechowywano dokumentacji dotyczącej udzielonego upomnienia, ewentualnie sporządzono odpowiednią adnotację.

Upomnienia ordynariusz może udzielić osobiście lub przez zastępcę (kan. 2307).

c. Wezwanie i przesłuchanie podejrzanego

Jeżeli przeprowadzone śledztwo dostarczyło pewnych lub przynajmniej prawdopodobnych i wystarczających do wniesienia skargi kryminalnej argumentów, podejrzanego o przestępstwo należy wezwać na przesłuchanie oraz sprawę dalej prowadzić zgodnie z odnośnymi kanonami (kan. 1946 § 2 n. 3). Dekret w sprawie przesłuchania podejrzanego wydaje ordynariusz lub upoważniony oficjał.

Argumenty pewne (*argumenta certa*) zachodzą wtedy, gdy zebrane środki dowodowe są w stanie wpłynąć na urobienie moralnej pewności co do prawdziwości faktów, o które chodzi. Takiego argumentu mogą dostarczyć np. zeznania dwóch wiarygodnych świadków, dokumenty urzędowe. Argumenty natomiast prawdopodobne (*argumenta probabilia*) zachodzą wtedy, gdy środek dowodowy nie wystarcza do ustalenia prawdziwości jakiegoś faktu, wytwarza jednak sąd prawdopodobieństwa. Taki środek dowodowy może wystarczyć do ustalenia prawdziwości faktu w połączeniu z innymi poszlakami. Argumentem prawdopodobnym i wystarczającym nie może być samo tylko wewnętrzne przekonanie przełożonego.

Wezwania podejrzanego na przesłuchanie jak i samego przesłuchania dokonuje ordynariusz albo, na podstawie specjalnego zlecenia, oficjał. Przesłuchanie podejrzanego odbywa się w oparciu o przygotowane uprzednio pytania i w sposób podobny jak przesłuchanie świadków; podejrzany jednak nie składa przysięgi, że powie prawdę (kan. 1744). Protokół zeznania podpisuje przesłuchany, przesłuchujący ordynariusz lub oficjał, oraz notariusz.

Ordynariusz lub upoważniony oficjał, w zależności od wyniku przesłuchania, wydaje decyzję, czy podejrzanemu należy udzielić nagany sądowej, czy też akta śledcze przekazać promotorowi sprawiedliwości, aby ten wniósł na forum sądowe formalną skargę kryminalną.

8. NAGANA SĄDOWA

A. Pojęcie nagany sądowej

Przez naganę *(correptio)* ogólnie należy rozumieć skarcenie osoby winnej dania zgorszenia lub naruszenia porządku społecznego, dokonane przez właściwego przełożonego w przepisanej formie (kan. 2308). Od tego rodzaju nagany kanonicznej należy odróżnić naganę prywatną, zwaną też ojcowską lub braterską, której każdy przełożony, choćby nie posiadał władzy jurysdykcyjnej, w jakikolwiek sposób może udzielić.

Nagana może być t a j n a *(correptio secreta)*, jeżeli skarcenie odbywa się w nieobecności notariusza i świadków; można ją jednak stwierdzić na podstawie jakiegoś dokumentu przechowywanego w tajnym archiwum kurii (kan. 2309 § 5). Nagana może też być p u b l i c z n a *(correptio publica)*, jeżeli ordynariusz osobiście lub przez swego zastępcę udziela jej ustnie wobec notariusza lub dwóch świadków, o czym sporządza się odpowiednią wzmiankę w akcie urzędowym, albo za pośrednictwem samego tylko pisma urzędowego (kan. 2309 § 2). Publicznej nagany można udzielić tylko wtedy, gdy przestępstwo zostało komuś udowodnione, albo gdy sprawca przestępstwa sam przyznał się do niego (kan. 2309 § 3).

Nagana publiczna może być z kolei pozasądowa lub sądowa. Nagany p o z a s ą d o w e j *(correptio extraiudicialis)* udziela się poza sądem, z powodu przestępstw, co do których istnieją środki dowodowe zebrane na drodze pozasądowej. Nagana natomiast s ą d o w a *(correptio iudicialis)* to skarcenie winnego przestępstwa, dokonane w formie prawnej przez ordynariusza występującego w charakterze sędziego [88].

Na naganę sądową powinny składać się zbawienne upomnienia, pouczenia i zachęty, mające na celu skutecznie odwieść od popełnienia nowego przestępstwa, oraz zagrożenie kary surowszej, gdyby obiecujący poprawę nie dotrzymał obietnicy. Nagana sądowa ponadto powinna być połączona z wyznaczeniem obwinionemu odpowiednich środków zaradczych, albo też pokut lub pobożnych uczynków, jednakże lżejszych od tych, jakie należałoby wymierzyć wyrokiem sądowym (kan. 1952).

---

[88] M. C o n t e a C o r o n a t a, jw. n. 1466—1471; M. L e g a — V. B a r t o c e t t i, jw. s. 245—268; F. W e r n z — P. V i d a l, jw. n. 727—732.

Od tak pojętej nagany sądowej należy odróżnić naganę, której sędzia udziela skazanemu, celem powiększenia kary, co ma miejsce zwłaszcza w przypadku recydywy (kan. 2309 § 4).

B. Stosowanie nagany sądowej

Naganę sądową należy stosować zawsze wtedy, gdy podejrzany, w wyniku pytań ordynariusza lub upoważnionego sędziego, przyznał się do przestępstwa, a chodzi o przypadki, w których nie jest ona prawem zakazana (kan. 1947). Nie może przeto mieć miejsca nagana sądowa, jeżeli podejrzany nie chce przyznać się do winy, albo okazuje opór mimo wezwania do sądu.

Nagany sądowej można udzielić sprawcy przestępstwa nie tylko przed rozpoczęciem formalnego procesu karnego, ale również w toku tegoż procesu, byleby przed zamknięciem postępowania dowodowego. W tym drugim przypadku postępowanie karne ulega zawieszeniu; gdyby jednak nagana sądowa okazała się bezskuteczna, postępowanie należy prowadzić dalej (kan. 1950).

Skutkiem więc nagany sądowej jest uniknięcie przez przestępcę procesu karnego, ewentualnie zawieszenie procesu wszczętego, a tym samym uniknięcie zwyczajnie przepisanej kary.

Naganę sądową można stosować nawet wtedy, gdy osoba pokrzywdzona przestępstwem wniosła skargę o odszkodowanie (kan. 1951 § 1). W takim przypadku ordynariusz może sprawę odszkodowania rozstrzygnąć polubownie (*de bono et aequo*), o ile strony zgodzą się na to (kan. 1952 § 2). W przypadkach trudniejszych sprawę odszkodowania ordynariusz może przekazać do rozpatrzenia na drodze procesu spornego (kan. 1951 § 3).

Nagany sądowej z zasady udziela ordynariusz. Inni, jak np. wikariusz generalny lub oficjał, mogą jej dokonać jedynie na podstawie szczegółowego upoważnienia. Gdyby sprawca przestępstwa przyznał się do winy podczas postępowania sądowego, np. w czasie przesłuchania, sędzia nie może własną powagą udzielić mu nagany, lecz o fakcie przyznania się powinien powiadomić ordynariusza.

Nagany sądowej udziela się w obecności notariusza sądowego, który sporządza odpowiedni protokół. Najodpowiedniejszą formą nagany sądowej jest odczytanie odpowiednio przygotowanego dekretu.

Mimo przyznania się obwinionego do przestępstwa nagana sądowa nie może mieć miejsca w następujących przypadkach:

a. jeżeli za popełnione przestępstwo ustawa przewiduje karę ekskomuniki zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej w specjalny lub najwyższy sposób, pozbawienia beneficjum, infamii, depozycji lub degradacji (kan. 1948 n. 1);

b. gdy chodzi o sądowe stwierdzenie, że sprawca przestępstwa już zaciągnął karę odwetową lub cenzurę (kan. 1948 n. 2); kara bowiem została już zaciągnięta z mocy samego prawa, stąd nagana byłaby bezcelowa; chyba że ordynariusz chciałby powiększyć karę;

c. jeżeli zdaniem ordynariusza nagana sądowa nie wystarczy do naprawienia zgorszenia i zadośćuczynienia sprawiedliwości (kan. 1948 n. 3); główny bowiem cel kary musi mieć pierwszeństwo przed celem drugorzędnym, którym jest poprawa sprawcy czynu przestępnego;

d. jeżeli obwiniony dwukrotnie już otrzymał naganę sądową za tego samego rodzaju przestępstwo (kan. 1949); możliwa więc jest nagana, jeżeli obwiniony popełnił przestępstwo po raz trzeci, ale innego rodzaju.

Naganę sądową należy uważać za bezskuteczną, jeżeli obwiniony nie przyjął środków zaradczych, pokut lub pobożnych uczynków, albo przyjął je, ale ich nie spełnił (kan. 1933), albo też przyjął je i spełnił, lecz nie poprawił się, popełniając podobne przestępstwo.

Od nagany sądowej — o ile nie jest ona wymierzona w celu powiększenia kary, lecz udzielona celem uniknięcia lub zawieszenia procesu karnego — sprawca przestępstwa nie może wnieść odwołania do wyższego przełożonego. Odwołanie takie byłoby równoznaczne z nieprzyjęciem nałożonych środków zaradczych, pokut lub pobożnych uczynków, a tym samym naganę należałoby uznać za bezskuteczną.

9. PORZĄDEK SĄDOWEJ ROZPRAWY KARNEJ

A. Sporządzenie i wniesienie aktu oskarżenia

Formalny proces karny, o ile przestępstwo nie jest notoryczne ani całkowicie pewne, musi być poprzedzony śledztwem szczegółowym. Tego rodzaju kanoniczny proces karny jest więc typu mieszanego, to jest śledczo-skargowy. Jeżeli natomiast przestępstwo jest notoryczne albo całkowicie pewne, kanoniczny proces karny ma charakter skargowy, gdyż śledztwo szczegółowe jest wtedy zbyteczne. W pierwszym przypadku podstawą do wszczęcia procesu karnego są środki dowodowe przestępstwa zebrane podczas śledztwa, w drugim zaś środki dowodowe stwierdzające notoryczność lub pewność przestępstwa, zebrane na drodze pozaśledczej. Zarówno w pierwszym jak i drugim przypadku obwiniony może uniknąć procesu karnego, a to w wyniku przyznania się do przestępstwa. Postępowanie karne kończy się wtedy na udzieleniu sprawcy przestępstwa nagany sądowej, chyba że prawo na to nie pozwala.

Jeżeli obwiniony nie przyznał się do zarzucanego mu przestępstwa, albo nagana sądowa nie może być wystarczająca do naprawienia naruszonego porządku społecznego lub okazała się bezskuteczna, bądź też nie może być zastosowana ze względu na wyraźny zakaz prawny, biskup lub upoważniony oficjał zarządza przekazanie promotorowi sprawiedliwości akt śledczych (kan. 1954), ewentualnie zebranych poza śledztwem środków dowodowych na okoliczność notoryczności lub pewności przestępstwa. Przez biskupa należy tu rozumieć wszystkich ordynariuszów miejscowych, z wyjątkiem jednak wikariuszów generalnych (kan. 198 § 2); ci ostatni do występowania w sprawach sądowych powinni mieć specjalne upoważnienie. Również wyżsi przełożeni kleryckich zakonów wyjętych, aczkolwiek nie podpadają pod miano biskupa, powinni stosować się do przepisów Kodeksu o wszczęciu procesu karnego.

Promotor sprawiedliwości po otrzymaniu akt śledczych lub innego materiału dowodowego dotyczącego przestępstwa powinien bez zwłoki sporządzić akt oskarżenia (*libellum accusationis*) i złożyć go w sądzie według norm obowiązujących w sprawach spornych (kan. 1955). Nikt inny poza promotorem sprawiedliwości nie może wnieść do sądu aktu oskarżenia (kan. 1934).

Chociaż Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie o tym nie mówi, to jednak wytworzyła się praktyka, iż promotor sprawiedliwości sporządza i wnosi do sądu akt oskarżenia tylko na zlecenie ordynariusza, ewentualnie oficjała lub wikariusza generalnego mających szczególne upoważnienie, chociażby przestępstwo było notoryczne i całkowicie pewne [89]. Nie trudno bowiem wywnioskować z różnych miejsc prawa procesowego, iż czynności zmierzające do wszczęcia procesu karnego są uzależnione od ordynariusza [90]. Do spełnienia natomiast dalszych czynności procesowych promotor sprawiedliwości nie musi mieć specjalnego zlecenia ordynariusza; działa wtedy na mocy swego urzędu. Bez upoważnienia ordynariusza może nawet zrzec się dalszego prowadzenia sprawy, jeżeli w międzyczasie doszedłby do przekonania, iż oskarżenie było bezpodstawne.

Podejrzanemu nie przysługuje rekurs przeciwko dekretowi ordynariusza nakazującemu przekazanie akt promotorowi i sporządzenie aktu oskarżenia, gdyż dekret ten nie ma charakteru sądowego. Promotor może jednak przed wniesieniem aktu oskarżenia przedłożyć ordynariuszowi ewentualne argumenty przemawiające za niewszczynaniem formalnego procesu karnego.

Akt oskarżenia sporządzony przez promotora sprawiedliwości powinien zawierać: a. oznaczenie sądu właściwego do rozpoznania sprawy; b. imię, nazwisko i adres oskarżonego oraz ewentualnych jego wspólników; c. dokładne określenie zarzuconego oskarżonemu czynu ze wskazaniem czasu, miejsca, sposobu i innych okoliczności jego popełnienia, oraz wynikłych z tego czynu skutków; d. wykaz zebranych dotychczas środków dowodowych i ewentualnie proponowanych do zebrania w postępowaniu dowodowym; e. żądanie wymierzenia oskarżonemu kary przewidzianej w prawie karnym za dane przestępstwo; f. oznaczenie miejsca i daty sporządzenia oskarżenia oraz ręczny podpis promotora sprawiedliwości (zob. kan. 1708). Skargę należy przedłożyć w dwu egzemplarzach; jeden z nich zostaje w sądzie, drugi zaś zostanie doręczony oskarżonemu. Wraz z aktem oskarżenia należy przekazać sądowi akta śledztwa oraz inne załączniki sprawy.

Do aktu oskarżenia promotor sprawiedliwości powinien dołączyć również pytania dla oskarżonego. Pytania te, tzw. pozycje (*positiones seu articuli aut quaesita*) powinny posłużyć do sprecyzowania przedmiotu sporu i ułatwić uznanie faktów przez oskarżonego podczas jego pierwszego powezwaniu stawienia się przed sądem. Pytania dla świadków promotor sprawiedliwości może przedłożyć dopiero po przesłuchaniu oskarżonego. Przedkładając pytania sędziemu promotor może zaznaczyć, iż zgadza się na ich zmianę i poszerzenie, gdyż sędzia nie ma tu obowiązku ścisłego trzymania się ich, jak to ma miejsce w procesie o nieważność małżeństwa co do pytań sporządzonych przez obrońcę węzła małżeńskiego.

Sędzia po otrzymaniu aktu oskarżenia powinien sprawdzić, czy akt ten został sporządzony i wniesiony zgodnie z wymogami prawa, oraz orzec bez zwłoki o jego przyjęciu lub odrzuceniu. Odrzucenie aktu oskarżenia musi być umotywowane. Przeciwko dekretowi odrzucającemu akt oskarżenia promotorowi sprawiedliwości przysługuje prawo rekursu do wyższej

[89] M. Lega — V. Bartoccetti, jw. s. 275; J. Rodriguez Cruz: Iniciación del juicio criminal. *Revista Espanola de Derecho Canónico* 12 (1957) 333—371; zob. S.R. Rotae Decisiones, vol. 35 (1943), dec.42,n.4, s. 410.

[90] Kan. 1936, 1942 § 1, 1946 § 2, 1947, 1954.

instancji w ciągu dziesięciu dni (kan. 1709). Gdyby akt oskarżenia nie odpowiadał warunkom formalnym, sędzia może go zwrócić promotorowi w celu usunięcia braków. Promotor ma prawo spodziewać się, że decyzja co do przyjęcia lub odrzucenia aktu oskarżenia zapadnie w sądzie w ciągu miesiąca; gdyby w tym czasie decyzja nie zapadła, promotor może w tej sprawie interweniować (kan. 1710).

Sprawy karne z zasady rozpatruje i rozstrzyga trybunał jednoosobowy; stanowi go oficjał lub wiceoficjał danego sądu. W roli sędziego mógłby wystąpić również sam ordynariusz. Niektóre jednak sprawy karne muszą być rozpatrywane i rozstrzygnięte kolegialnie. I tak trzej sędziowie muszą rozpatrywać sprawy karne, w których chodziłoby o odjęcie beneficjum dożywotniego albo o wymierzenie lub stwierdzenie ekskomuniki (kan. 1576 § 1 n. 1). Pięciu natomiast sędziów musi rozpoznawać przestępstwo, za które ustawa przewiduje karę depozycji, pozbawienia na zawsze stroju duchownego lub degradacji (kan. 1576 § 1 n. 2). Ordynariusz może również inne sprawy karne, zwłaszcza trudniejsze, przekazać do rozpatrzenia sądowi kolegialnemu, złożonemu z trzech lub pięciu sędziów (kan. 1576 § 2). Przewodniczącym kolegium sędziowskiego jest oficjał lub wiceoficjał. Pozostałych sędziów trybunału kolegialnego powołuje biskup lub oficjał spośród sędziów synodalnych lub prosynodalnych. Oficjał kompletując trybunał kolegialny powinien trzymać się zasady kolejności, chyba że biskup co innego postanowił.

B. Wezwanie oskarżonego do sądu

Po przyjęciu przez sędziego aktu oskarżenia i wyznaczeniu terminu przesłuchania oskarżonego ma miejsce wezwanie sądowe (*citatio*). Musi ono odpowiadać wymogom prawnym; a więc musi być sporządzone na piśmie, zawierać imię i nazwisko oskarżonego, oznaczenie sądu wzywającego, nakaz stawienia się przed sądem w oznaczonym dniu i godzinie, powód wezwania wyrażony przynajmniej w ogólnych słowach, podpis sędziego lub jego audytora i notariusza, oraz pieczęć sądu. Wezwanie sądowe, które nie odpowiada powyższym wymogom, powoduje nieważność nie tylko samego wezwania, ale i czynności procesowych. Na równi z wezwaniem sądowym należy traktować samorzutne stawienie się w sądzie stron, to jest oskarżonego i oskarżyciela, byleby tylko notariusz fakt ten zaprotokołował. Wraz z wezwaniem oskarżonemu przesyła się odpis aktu oskarżenia, chyba że roztropność w poszczególnym przypadku każe postąpić inaczej. Doręczenie wezwania oskarżonemu może odbyć się w trojaki sposób: za pośrednictwem woźnego, poczty lub przez publiczne obwieszczenie. Dowód doręczenia wezwania oskarżonemu musi znajdować się w aktach sprawy (kan. 1711—1725).

Gdy oskarżony w wyniku wezwania stawi się w sądzie, sędzia dokonuje pierwszego przesłuchania sądowego w obecności promotora sprawiedliwości i notariusza (*constitutio rei*). Zadaje więc oskarżonemu odpowiednie pytania sporządzone przez promotora sprawiedliwości, a następnie oświadcza mu, że przypisuje mu się popełnienie konkretnego czynu przestępnego. Gdyby oskarżony nie chciał się przyznać do tego czynu, sędzia może mu przedstawić zebrane środki dowodowe uzasadniające oskarżenie. Zawiązanie sporu (*litis contestatio*) polega na negatywnym ustosun-

kowaniu się oskarżonego do aktu oskarżenia. Za zgodą sędziego pomiędzy promotorem sprawiedliwości a oskarżonym może dojść do konkretnego ustalenia formuły sporu (*formula dubii*). Należy zauważyć, że proces karny może rozwinąć się i bez tak pojętego zawiązania sporu, oskarżony bowiem może przyznać się do przestępstwa (kan. 1947—1949). W przypadku gdy proces należy prowadzić dalej mimo przyznania się oskarżonego, do zawiązania sporu może dojść między promotorem sprawiedliwości a obrońcą oskarżonego.

Zarówno podczas pierwszego przesłuchania oskarżonego jak i następnych, sędzia nie może żądać od niego złożenia przysięgi prawdomówności (kan. 1744).

Gdyby chodziło o cięższe przestępstwa, ordynariusz, po wysłuchaniu zdania promotora sprawiedliwości, może oskarżonemu zakazać odprawiania nabożeństw, wykonywania urzędu kościelnego, a nawet przystępowania publicznie do Komunii św. Celem takiego zakazu jest zapobieżenie zgorszeniu wiernych (kan. 1956).

Również sędzia, gdyby przewidywał, że oskarżony będzie starał się zastraszyć lub przekupić świadków, albo w inny sposób przeszkadzać wymiarowi sprawiedliwości, może mu nakazać, aby na oznaczony okres czasu opuścił daną parafię lub miejscowość, albo przebywał w określonym miejscu pod szczególnym nadzorem (kan. 1957).

Powyższe postanowienia ordynariusza i sędziego mogą być wydane po wezwaniu oskarżonego, przy pierwszym jego przesłuchaniu lub w toku procesu. Przeciwko dekretom zawierającym powyższe zakazy oskarżonemu nie przysługuje żaden środek odwoławczy (kan. 1958).

Przed zawiązaniem sporu oskarżony może zgłosić zarzut stronniczości przeciwko sędziemu lub innym urzędnikom trybunału biorącym udział w danej sprawie. Po zawiązaniu sporu mógłby go zgłosić tylko wtedy, gdyby o podstawie wniosku o wyłączenie dowiedział się później (zob. kan. 1628 § 1). Zarzut przeciwko oficjałowi, wiceoficjałowi oraz trybunałowi kolegialnemu lub większej części jego członków rozpatruje ordynariusz. Zarzut przeciwko jednemu lub drugiemu członkowi trybunału kolegialnego rozpatrują pozostali sędziowie wolni od podejrzeń. Zarzut przeciwko audytorowi rozpatruje ten, kto go wyznaczył; przeciwko zaś promotorowi sprawiedliwości lub innym urzędnikom trybunału — sędzia stanowiący trybunał jednoosobowy lub przewodniczący trybunału kolegialnego. Gdyby zdarzyło się, że zarzut stronniczości został wysunięty przeciwko biskupowi jako sędziemu, powinien on albo zrezygnować z sądzenia sprawy, albo przekazać zarzut do rozpatrzenia trybunałowi apelacyjnemu (kan. 1614). Zarzut stronniczości powinien być rozstrzygnięty jak najszybciej. Od dekretu odrzucającego ekscepcję nie ma odwołania (kan. 1616). Przed rozpatrzeniem zarzutu sędzia nie powinien podejmować czynności sądowych. Czynności spełnione przez sędziego, przeciwko któremu wniesiono zarzut stronniczości, jako że można je zaliczyć do atentatów, czyli nieprawnych usiłowań (kan. 1854, 1855 § 1), wydają się być nieważne, choć są autorzy, którzy twierdzą, że zależy to od tego, czy zarzut jest słuszny czy nie, albo że są ważne, lecz mogą być unieważnione [91].

Aby uniknąć zarzutu stronniczości kanoniczne prawo procesowe naka-

[91] R. Roberti: De processibus, n. 171—173.

zuje sędziom i innym członkom trybunału powstrzymać się od udziału w procesie, jeżeli łączą ich ze stroną węzły pokrewieństwa lub powinowactwa w którymkolwiek stopniu linii prostej albo w pierwszym i drugim stopniu linii bocznej; jeżeli żył ze stroną w wielkiej zażyłości lub nieprzyjaźni; jeżeli związany jest ze stroną z tytułu opieki lub kurateli; jeżeli w związku z rozstrzygnięciem sprawy spodziewa się dla siebie korzyści lub obawia szkody; jeżeli w danej sprawie pełnił poprzednio obowiązki adwokata lub prokuratora (kan. 1613).

C. Postępowanie dowodowe

Postępowanie dowodowe ma miejsce po zawiązaniu sporu [92]. Zmierza ono do stwierdzenia zarówno faktu popełnienia czynu przestępnego jak i stopnia poczytalności jego sprawcy. Wprawdzie istnieje domniemanie prawne, w myśl którego przekraczający ustawę karną — o ile nie udowodni inaczej — działa w poczuciu swej winy (kan. 2200 § 2), jednakże domniemanie takie zwyczajnie wystarcza do wszczęcia postępowania karnego, a nie wyrokowania (kan. 2223 § 1).

Gdy chodzi o ciężar dowodzenia, to w procesie kanonicznym, podobnie jak i we współczesnych procesach świeckich, obowiązuje przejęta z prawa rzymskiego zasada: *Onus probandi incumbit ei qui asserit* (kan. 1748). Z zasady tej wynika, że ciężar udowodnienia faktu w procesie spoczywa z reguły na osobie, która z faktu tego wywodzi skutki prawne. A więc nie tylko promotor sprawiedliwości musi dowieść prawdziwości faktów, na których opiera się sporządzony przez niego akt oskarżenia; również oskarżony musi udowodnić te fakty, na których opiera swoją obronę przed zarzutami promotora lub domniemaniami prawnymi. W sprawach, które mają charakter publiczny — a do takich należą również sprawy karne — sędzia jest obowiązany z urzędu postarać się o uzupełnienie środków dowodowych i to przemawiających zarówno przeciwko oskarżonemu jak i za jego niewinnością (kan. 1619 § 2).

Środki dowodowe w procesie karnym mogą być różne: przyznanie się oskarżonego, zeznania świadków, opinie biegłych, oględziny sądowe, dokumenty oraz domniemania (kan. 1750—1828). Nie może być środkiem dowodowym w sprawach karnych przysięga oskarżonego (kan. 1830 § 2).

Zazwyczaj większość środków dowodowych zostaje zebrana podczas śledztwa szczegółowego, o ile poprzedziło ono proces. Środki te, aby mogły mieć charakter sądowy, muszą być legitymowane. Legitymacja środków dowodowych zebranych przed formalnym wniesieniem aktu oskarżenia następuje w wyniku ujawnienia ich przed oskarżonym i dania mu możności wniesienia przeciwko nim zarzutów, albo też — gdy chodzi o zeznania świadków lub opinie biegłych — ponownego przesłuchania świadków lub biegłych. Przed ujawnieniem zeznań złożonych podczas śledztwa sędzia może podać do wiadomości oskarżonego nazwiska osób przesłuchanych, aby tenże mógł przeciwko nim wnieść ewentualne zarzuty. Tajność środków dowodowych jest niedopuszczalna (kan. 1861 § 2). Może się jed-

[92] L. Del Amo: El periodo probatorio en el procedimiento punitivo. *Revista Espanola de Derecho Canónico* 11 (1956) 563—625; K. Gross: Die Beweistheorie im kanonischen Prozess. Wien 1867; J. Meile: Die Beweislehre des kanonischen Prozesses. Paderborn 1925; M. Cieślak: Zagadnienia dowodowe w procesie karnym. T. I. Warszawa 1955.

nak zdarzyć, że świadek złożył zeznanie pod warunkiem, że nazwisko jego będzie zachowane w tajemnicy, w przeciwnym bowiem przypadku mógłby spodziewać się przykrych następstw dla siebie lub swoich najbliższych. Sędzia może taki warunek uwzględnić, musi jednak z urzędu postarać się o jak najlepsze stwierdzenie wiarygodności danego świadka, aby w ten sposób uniknąć ewentualnego oszczerstwa w stosunku do oskarżonego. Sama treść zeznań takiego świadka powinna być zawsze ujawniona oskarżonemu.

Jednym z częstszych środków dowodowych w procesie karnym może być p r z y z n a n i e s i ę oskarżonego do zarzucanego mu przestępstwa [93]. Skuteczność tego środka dowodowego na pozór wydaje się oczywista. Przestępstwo, do którego oskarżony przyznaje się przed sądem, staje się notoryczne, o czym wyraźnie stanowi kan. 2187 n. 2. Kanon natomiast 1747 n. 1 postanawia, że fakty notoryczne po myśli kan. 2197 n. 2 nie wymagają dowodzenia. Należałoby więc stąd wyciągnąć wniosek, że w wyniku sądowego przyznania się oskarżonego sędzia, za zgodą promotora sprawiedliwości, może zrezygnować z dalszego postępowania dowodowego. Tymczasem taka interpretacja nie tylko jest niekorzystna dla oskarżonego, ale również w pewnym stopniu zagraża zasadzie prawdy obiektywnej i zasadzie swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych (kan. 1869 § 3). Dlatego wydaje się, że klauzulę zawartą w kan. 1747 n. 3: *nisi a iure vel a iudice probatio nihilominus exigatur*, należy odnieść również do kan. 1747 n. 1. Trudno bowiem przyjąć, aby sędzia mając tylko przyznanie się oskarżonego zawsze rezygnował z innych środków dowodowych i nie uwzględniał innych okoliczności sprawy, które przecież mogą przemawiać przeciwko prawdziwości przyznania się. Z punktu widzenia psychologicznego przyznanie się oskarżonego, o ile jest dobrowolne i rozważne, jest bardziej wiarygodne niż jego zaprzeczenie, gdyż nikt nie zwykł działać na własną szkodę. Również i doświadczenie wykazuje, że przyznanie się oskarżonego niekiedy może dostarczyć prawie absolutnej pewności co do prawdziwości udowadnianych okoliczności. Z drugiej jednak strony wiadomo, że przyznającym się do przestępstwa nierzadko kieruje jakiś interes własny. Przyczyn fikcyjnego samooskarżenia się może być wiele. Stąd w praktyce sądowej przyjmuje się, iż sądowe przyznanie się oskarżonego zwyczajnie nie może stanowić wystarczającego środka dowodowego, lecz dopiero w połączeniu z innymi. Taka interpretacja kan. 1747 n. 1 będzie też zgodna z przepisem kan. 1751 w części dotyczącej skutków przyznania sądowego w sprawach publicznych, do których należy zaliczyć również sprawy karne.

Może się zdarzyć, że oskarżony tylko częściowo przyznaje się do zarzucanych mu czynów, albo do zarzucanego mu czynu lecz w innej postaci lub w innym zakresie. W związku z częściowym przyznaniem się oskarżonego — o ile nic nie przemawia przeciwko jego prawdziwości — nic nie stoi na przeszkodzie, aby przeprowadzone zostało tylko częściowe postępowanie dowodowe. Np. gdy oskarżonemu zarzuca się dokonanie przestępstwa kradzieży kwalifikowanej, ten może przyznać się tylko do kradzieży zwyczajnej, podając zgodnie z aktem oskarżenia ilość i wartość skradzio-

[93] T. P a w l u k: Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym. Olsztyn 1968; J. U h r m a n n: Das Geständnis im kanonischen Prozess. München-Paderborn-Wien 1968.

nych rzeczy; w takim przypadku sąd może poprzestać na zeznaniach oskarżonego co do faktu kradzieży, ilości i wartości skradzionych rzeczy, musi natomiast przeprowadzić dowodzenie dla wykazania tych okoliczności kradzieży, które są wymagane do tego, aby była ona kwalifikowana.

Czy sądowe przyznanie się oskarżonego do winy może stanowić okoliczność łagodzącą winę i karę? Chodzi tu o przypadki, kiedy mimo przyznania się nie może mieć miejsca nagana sądowa i proces należy prowadzić dalej. Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie tej kwestii nie porusza. Samo przyznanie się oskarżonego do winy jak i towarzyszący temu przyznaniu się żal za popełnione przestępstwo, nie mogą mieć wpływu na poczytalność, gdyż mają miejsce po dokonaniu przestępstwa. Mogą jednak mieć wpływ na zmniejszony wymiar kary, gdyż przy wymierzaniu kar należy brać pod uwagę między innymi i to, czy obwiniony żałuje za przestępstwo i inne podobne okoliczności (kan. 2218 § 1); do tych innych okoliczności można zaliczyć również przyznanie się oskarżonego do przestępstwa. Żal i skrucha zawarte w przyznaniu się oskarżonego uzasadniają zmniejszony wymiar kary również dlatego, że kara obok odpłaty za popełnione przestępstwo ma na celu poprawę sprawcy przestępstwa (kan. 2215); żal i skrucha przestępcy, to pierwsze oznaki jego poprawy.

Oskarżony przyznając się do przestępstwa może dawać kłamliwe wyjaśnienia. Otóż tak sfałszowane przyznanie się nie powinno pociągać za sobą żadnych ujemnych dla oskarżonego konsekwencji procesowych. Wprawdzie na prawidłowe pytania sędziego strona obowiązana jest odpowiadać i wyznać całą prawdę, nie ma jednak obowiązku przyznać się do własnego przestępstwa (kan. 1743 § 1), a tym bardziej do jego okoliczności. Ogólną tendencją procesowego prawa karnego, nie tylko kanonicznego, jest tolerancyjna ocena kłamliwych wyjaśnień oskarżonego, jeżeli zmierzają one do uzyskania wyroku uniewinniającego lub do złagodzenia kary.

Nierzadko się zdarza, że sądowe przyznanie się oskarżonego swym zakresem nie pokrywa się ściśle z jego przyznaniem się dokonanym po zakończeniu śledztwa szczegółowego (kan. 1946 § 2 n. 2—3). Fakt ten sam przez się nie powinien wpływać na obniżenie wiarygodności sądowego przyznania się, gdyż wiele okoliczności mogło wpłynąć na to, że przyznanie się do przestępstwa przed formalnym oskarżeniem było niedokładne. Sąd powinien jedno i drugie przyznanie się poddać wnikliwej ocenie na tle całokształtu okoliczności sprawy, porównując je z innymi środkami dowodowymi. Zdarzyć się przecież może, że podejrzany o przestępstwo w pierwszej chwili przyznaje się do czynu przestępnego, a następnie za czyjąś namową lub po obmyśleniu taktyki obronnej zmienia treść przyznania się lub nawet je odwołuje. Niekiedy może znów być odwrotnie — początkowo chcąc siebie wybielić, podejrzany zeznaje pod kątem własnych korzyści i w nadziei, że wiele faktów da się ukryć, później jednak ulega innym pobudkom, zwłaszcza gdy widzi, że nic nie da się ukryć i dokonuje przyznania się pełniejszego, zgodnego z rzeczywistością. Niekonsekwencje w przyznaniu się mogą niekiedy być tylko pozorne, a mianowicie wtedy, gdy rozbieżności między jednym a drugim nie dotyczą istoty rzeczy, lecz tylko okoliczności drugorzędnych; mogą one wypływać nie ze złej woli, lecz z braku pamięci czy nieuwagi. Wiarygodność takiego przyznania się nie ulega zmniejszeniu.

Gdy chodzi o skutki pozasądowego przyznania się do czynu przestępnego, sędzia ocenia je biorąc pod uwagę, bardziej niż w przypadku sądowego przyznania się, wszystkie jego okoliczności (kan. 1753). Do pozasądowego przyznania się oskarżonego sędzia nie może przywiązywać większej wagi, dopóki inne okoliczności sprawy nie wykażą jego wiarygodności. Aby ocenić wartość takiego przyznania się należy przede wszystkim dokładnie zbadać, w jakich okolicznościach ono nastąpiło — czy w wyniku skruchy, zupełnie dobrowolnie, czy raczej w napięciu nerwowym, w wyniku prowokacji lub przechwałki. Ogólnie można powiedzieć, że pozasądowe przyznanie się oskarżonego będzie wiarygodne, jeżeli da się udowodnić fakt jego dokonania oraz jego dobrowolność i szczerość.

Powszechnym środkiem do wykrycia prawdy w każdym procesie są zeznania świadków (kan. 1754—1791) [94]. Zgłasza ich bądź promotor sprawiedliwości bądź sam oskarżony. O liczbie świadków ostatecznie decyduje sam sędzia; on też może ich powoływać z urzędu.

Z prawa naturalnego nieodpowiednimi (*non idonei*) do składania zeznań w charakterze świadków są te osoby, które nie posiadają odpowiedniego organu, za pomocą którego można poznać dany fakt, oraz pozbawione używania rozumu czy to habitualnie czy aktualnie. Z prawa natomiast pozytywnego nieodpowiednimi do świadczenia są te osoby, które posiadają używanie rozumu w stopniu niedostatecznym oraz niedojrzali, czyli chłopcy do lat czternastu i dziewczęta do lat dwunastu (kan. 1757 § 1, 88 § 2).

Za świadków podejrzanych (*suspecti*) prawo każe uważać ekskomunikowanych, krzywoprzysięzców i zniesławionych, jeżeli zapadł na nich wyrok skazujący lub stwierdzający, ludzi lichych obyczajów, którzy dlatego nie zasługują na wiarę, oraz jawnych i wielkich wrogów stron (kan. 1757 § 2).

Dość liczną grupę osób prawo kanoniczne uznaje za świadków niezdolnych (*incapaces*). Niezdolnym do świadczenia jest przede wszystkich sam oskarżony we własnej sprawie. Świadectwo bowiem oskarżonego będzie zawsze budzić podejrzenie, jako pozbawione obiektywizmu. Zeznania oskarżonego mogą jednak mieć duże znaczenie, gdy chodzi o ukierunkowanie i przebieg postępowania dowodowego. Świadkami niezdolnymi są ci wszyscy, którzy biorą udział w danym procesie, jak promotor sprawiedliwości, adwokat lub doradca, sędzia i jego pomocnicy, jak asesor, instruktor, notariusz i woźny. Występując bowiem w roli świadka, mogliby swój urząd potraktować zbyt subiektywnie. Niezdolnymi do świadczenia w sądzie są kapłani w odniesieniu do spraw, o których dowiedzieli się ze spowiedzi, chociażby zostali przez penitenta zwolnieni z obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. W ogóle wiadomości zasłyszane z okazji spowiedzi w jakikolwiek sposób, w sądzie nie mogą mieć żadnego znaczenia. Wreszcie niezdolnymi świadkami w sprawach karnych są: małżonek w sprawie współmałżonka, oraz krewni i powinowaci w sprawie krewnego lub powinowatego w jakimkolwiek stopniu linii prostej i w pierwszym stopniu linii bocznej (kan. 1753 § 3). Jest to zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę naszą psychikę, która wzdryga się na samą myśl świadczenia

[94] M. Myrcha: Dowód ze świadków w procesie kanonicznym. Lublin 1936; P. Wirth: Der Zeugenbeweis im kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Römischen Rota. Paderborn 1961.

przeciwko osobom bliskim. Dlatego przypuszcza się, że osoby te będą zawsze świadczyć na korzyść swoich bliskich, nie tylko zatajając prawdę, ale nawet niekiedy świadomie przedstawiając fakty niezgodnie z prawdą.

Świadków nieodpowiednich lub podejrzanych sędzia może przesłuchać, gdyby miał ku temu racje. Nie może natomiast przyjąć zeznań od świadków uznanych przez prawo za niezdolnych (kan. 1758).

Osoba wezwana w charakterze świadka ma obowiązek stawić się w sądzie i złożyć zeznanie. Mogą jednak odmówić odpowiedzi sędziemu: a. kapłani w odniesieniu do faktów, o których dowiedzieli się w czasie lub z okazji spowiedzi; b. proboszczowie i inni kapłani co do faktów, o których dowiedzieli się poza spowiedzią ze względu na swój święty urząd, oraz wszyscy zobowiązani do zachowania tajemnicy urzędowej lub zawodowej w odniesieniu do spraw podlegających tajemnicy, chyba że zostali przez zainteresowanych zwolnieni od jej zachowania, a sami roztropnie uważają, że mogą zeznawać; c. osoby, które w wyniku swych zeznań mogłyby spodziewać się złych następstw dla siebie bądź swych krewnych lub powinowatych w jakimkolwiek stopniu linii prostej lub w pierwszym stopniu linii bocznej.

Świadkowie zeznający w sądzie fałszywie lub zatajający prawdę świadomie powinni być ukarani po myśli kan. 1743 § 3. Na podobne kary narażają się ci, którzy ośmieliliby się podarunkami, obietnicami lub w inny sposób nakłaniać świadków do złożenia fałszywych zeznań lub ukrycia prawdy (kan. 1755) [95].

Świadkowie składają swoje zeznania pod przysięgą, chyba że poważne powody tłumaczą ich przed jej złożeniem. Każde przesłuchanie świadka sędzia powinien traktować indywidualnie, gdyż nie ma dwóch jednakowych sytuacji, które zezwoliłyby na przesłuchanie zrutynizowane według ściśle określonego wzoru. Można mówić jedynie o ramowym schemacie przesłuchania.

Sędzia przesłuchując świadka ma przed sobą pytania sporządzone przez promotora sprawiedliwości, jednakże nie musi ich ściśle trzymać się. Sędzia musi wiedzieć, że przesłuchanie zmierza do obiektywnego wyświetlenia sprawy. Dlatego wiele pytań szczegółowych musi zadać z urzędu, w zależności od konkretnego kształtowania się sytuacji przy przesłuchaniu, której promotor sprawiedliwości nie zawsze może przewidzieć. Za obiektywne wyświetlenie sprawy w większym stopniu odpowiada sędzia niż promotor sprawiedliwości. Lepsze wyniki może dać przesłuchanie świadków, jeżeli sędzia przesłuchujący będzie już znał inne środki dowodowe, np. dokumenty prywatne, wyniki oględzin sądowych; pozwala to wyświetlić wiele ważnych szczegółów. Świadkowie powinni być przesłuchani w taki sposób, aby wykluczona była możliwość ich zmowy. Przesłuchanie powinno odbywać się w warunkach jak najbardziej sprzyjających skupieniu uwagi. W czasie przesłuchania mogą być obecni w sali tylko sędzia przesłuchujący, świadek, notariusz prowadzący protokół, oraz promotor sprawiedliwości. Na konfrontację świadków lub świadka z oskar-

---

[95] Kan. 1743 § 3: „...puniatur, ad tempus a iudice pro rerum adiunctis definiendum remotione ab actibus legitimis ecclesiasticis; et si ante responsionem iusiurandum de veritate dicenda praestiterit, laicus interdicto personali, clericus suspensione plectatur".

żonym sędzia może pozwolić wyjątkowo, a mianowicie gdy nie ma innej możliwości wykrycia prawdy.

Przy ocenie zeznań świadka należy zwrócić uwagę na ich kryteria podmiotowe i przedmiotowe. Należy ustalić, czy zeznania te są oparte na własnej wiedzy świadka, jego własnej obserwacji i słyszeniu, czy też na wiadomościach zasłyszanych lub własnym przypuszczeniu. Na obniżenie wartości dowodowej zeznania wpływają zauważone w nim niekonsekwencje. Należy też zwrócić uwagę, czy zeznania danego świadka są odosobnione, czy też zgadzają się z zeznaniami innych świadków; jeżeli są odosobnione, należy rozważyć czy są one sprzeczne, czy tylko różne albo uzupełniające się (kan. 1789, 1790).

Zeznanie jednego świadka nie może stanowić wystarczającego środka dowodowego, chyba że jest to świadek kwalifikowany, zeznający o rzeczach dokonanych z urzędu. Wystarczającym natomiast środkiem dowodowym mogą być zgodne zeznania dwóch lub trzech świadków wiarygodnych, złożone pod przysięgą na podstawie własnej wiedzy. Jednakże w sprawach większej wagi sędzia może domagać się pełniejszego środka dowodowego (kan. 1971).

Jeżeli stwierdzenie okoliczności faktycznych mających istotny wpływ na rozstrzygnięcie sprawy wymaga wiadomości specjalnych, sędzia powinien zasięgnąć o p i n i i b i e g ł y c h [96]. Najczęściej będzie chodziło o biegłych-lekarzy, których wyniki badań posłużą sędziemu do usunięcia wątpliwości co do poczytalności oskarżonego. Niekiedy biegli muszą wypowiedzieć się co do wielkości szkody wynikłej z przestępstwa, autentyczności jakiegoś dokumentu, stopnia zaniedbania obowiązku, które doprowadziło do przestępstwa itp.

Sędzia przy rozstrzyganiu sprawy nie jest związany nawet zgodną opinią biegłych; musi on bowiem oceniać ją w łączności z innymi środkami dowodowymi i wszystkimi okolicznościami sprawy. W motywach wyroku sędzia powinien zaznaczyć, jakie argumenty skłoniły go do przyjęcia lub odrzucenia opinii biegłych (kan. 1792—1805).

W niektórych sprawach karnych należy przywiązywać dużą wagę do o g l ę d z i n s ą d o w y c h miejsca lub rzeczy, które mają jakiś związek z danym przestępstwem. Oględzin dokonuje się w celu ujawnienia materialnych skutków czynu przestępnego lub okoliczności towarzyszących temu czynowi. Np. przez naoczne obejrzenie drzwi, zamków, okien oraz tabernakulum w danym kościele, można określić stopień zaniedbania proboszcza, które doprowadziło do włamania do kościoła i znieważenia N. Sakramentu. Protokół oględzin sądowych spisuje notariusz, zaznaczając w którym dniu i o której godzinie odbyły się one, jakie osoby brały w nich udział, co w czasie oględzin powiedziano i uczyniono lub co sędzia zarządził (kan. 1806—1811).

W procesie karnym duże znaczenie dowodowe mogą mieć d o k u m e n t y zarówno urzędowe jak i prywatne [97]. Nie można jednak przyjmować ich bezkrytycznie. Stwierdzenie autentyczności dokumentu prywatnego i jego wiarygodności będzie niekiedy wymagało żmudnej analizy, a nawet badań laboratoryjnych.

[96] S. P ł o d z i e ń: Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym. Lublin 1958.
[97] A. H e n r i s o e s a n t a: De probatione per documenta in processu canonico. Romae 1967.

Dokumenty urzędowe stanowią wystarczający środek dowodowy na to, co zostało w nich wprost i bezpośrednio stwierdzone. Dokument zaś prywatny, jeżeli został uznany przez oskarżonego lub sąd, ma znaczenie przyznania pozasądowego. Dokument ten stanowi środek dowodowy tylko przeciwko jego autorowi lub podpisanemu, a nie innym osobom (kan. 1812—1824).

Sędzia w procesie karnym jest niekiedy w posiadaniu pism anonimowych. Otóż do doniesień anonimowych sędzia z zasady nie powinien przywiązywać żadnej wagi. Pisma anonimowe nie powinny być nawet przechowywane w aktach sprawy, ale niszczone natychmiast po wpłynięciu do sądu, gdyż najczęściej zawierają one oszczerstwo pod adresem obwinionego (kan. 1942 § 2).

Domniemanie prawne w procesie karnym zawsze należy stosować na tle całokształtu sprawy i w łączności z innymi środkami dowodowymi [98]. Zwykłe domniemanie prawne (*praesumptio iuris simpliciter*) dopuszcza bezpośredni i pośredni przeciwdowód co do prawdziwości faktu domniemanego. Domniemanie natomiast kwalifikowane (*praesumptio iuris et de iure*) dopuszcza jedynie przeciwdowód pośredni, tj. przeciwko prawdziwości okoliczności faktycznych stanowiących podstawę domniemania prawnego. Domniemanie prawne może podważyć nie tylko oskarżony, ale i sędzia z urzędu, jeżeli skądinąd wynika, że fakty stanowiące podstawę tego domniemania są w rzeczywistości nieprawdziwe. Obowiązuje tu zasada: *Praesumptio cedit veritati* (kan. 1825—1828).

D. Ogłoszenie akt procesowych oraz zamknięcie postępowania dowodowego

Po zebraniu wszystkich środków dowodowych zgłoszonych przez promotora sprawiedliwości, oskarżonego lub z urzędu, ma miejsce ogłoszenie akt procesowych (*publicatio processus*). Polega ono na ujawnieniu wszystkich akt procesowych, nawet tych, które dotąd były trzymane w tajemnicy. W wyniku takiej publikacji procesu oskarżony może dokładnie zapoznać się z będącymi w posiadaniu sądu środkami dowodowymi, ma możność przeglądnięcia wszystkich akt procesowych oraz otrzymania odpisów tych akt (kan. 1858, 1859). Z aktami może zapoznać się nie tylko sam oskarżony, ale i jego pełnomocnik oraz adwokat obrany lub przydzielony z urzędu (kan. 1655 § 1).

Publikacja procesu wynika z zasady jawności kanonicznego procesu karnego. Wprawdzie jawność ta nie jest pojęta tak szeroko jak w świeckich procesach karnych, w których mogą być obecne w charakterze widzów nawet osoby trzecie, jednakże zawiera wszystkie istotne elementy zasady. Zapoznanie się z aktami procesu umożliwia oskarżonemu podjęcie właściwej obrony przed zarzutami ze strony promotora sprawiedliwości. Publikacja procesu odpowiada więc naturalnemu prawu oskarżonego do obrony przed niesprawiedliwym wyrokiem.

Zamknięcie postępowania dowodowego (*conclusio in causa*) może mieć miejsce dopiero wtedy, gdy promotor sprawiedliwości i oskarżony na zapytanie sędziego lub samorzutnie oznajmią, że nie mają nic więcej do po-

[98] R. Motzenbäker: Die Rechtsvermutung im kanonischen Recht. München 1958.

wiedzenia, albo gdy minie czas oznaczony przez sędziego na zgłoszenie nowych środków dowodowych, albo też gdy sędzia orzeknie, że sprawę uważa za dostatecznie wyjaśnioną (kan. 1860). Rzecz jasna, że przed zamknięciem postępowania dowodowego akta sprawy powinny być dokładnie przejrzane zarówno przez sędziego jak i promotora sprawiedliwości.

W wyniku zamknięcia postępowania dowodowego w zasadzie nie wolno już przedkładać nowych środków dowodowych. Wolno byłoby je przedłożyć tylko wtedy, gdyby chodziło o odnalezione w międzyczasie dokumenty albo zeznania świadków, którzy z powodu jakichś przeszkód nie mogli wcześniej stawić się w sądzie. O dopuszczeniu nowych środków dowodowych decyduje dekret sędziego. Każdy nowy środek dowodowy przedłożony przez promotora sprawiedliwości musi być ujawniony oskarżonemu i odwrotnie, a to w celu przygotowania obrony lub wykazania jego bezpodstawności (kan. 1861).

E. Przedwyrokowe wywody stron

Po zamknięciu postępowania dowodowego sędzia wyznacza odpowiedni czas, w którym promotor sparwiedliwości i oskarżony mogą na piśmie przedłożyć swoje wywody prawne i faktyczne (kan. 1862—1864). Na pisemne uwagi przedwyrokowe promotora oskarżony może sporządzić odpowiedź, zwaną repliką (kan. 1865). Obronę oskarżonego musi z urzędu prowadzić adwokat (kan. 1655 § 1).

Udzielanie przez adwokatów sędziemu ustnych informacji co do różnych okoliczności prawnych i faktycznych sprawy jest zabronione. Dopuszczalna natomiast jest umiarkowana dyskusja wobec sędziego między promotorem sprawiedliwości a oskarżonym w celu wyjaśnienia faktów spornych, o ile sędzia uzna ją za pożyteczną. Przed taką dyskusją strona inicjująca ją powinna podać sędziemu na piśmie te kwestie, które mają być przedyskutowane. Przedmiot dyskusji sędzia powinien zakomunikować drugiej stronie, określając jednocześnie czas, w którym ona odbędzie się. Przebieg dyskusji notariusz powinien zaprotokołować (kan. 1866).

Adwokat oskarżonego może być jednocześnie jego pełnomocnikiem (kan. 1656 § 4). Udział adwokata w postępowaniu karnym nie wyłącza osobistego udziału oskarżonego w obronie (kan. 1655 § 3).

F. Wydanie wyroku

Do wydania wyroku skazującego lub stwierdzającego zaciągnięcie kary z mocy samego prawa, sędzia musi mieć moralną pewność, że oskarżony rzeczywiście popełnił przypisywane mu przestępstwo (kan. 1869 § 1, 223 § 1) [99]. Nie musi to być pewność absolutna; wystarczy, że wyłącza ona wszelką uzasadnioną, poważną wątpliwość, oraz uzasadnioną obawę pomyłki. Ta moralna pewność musi być oparta tylko na tych faktach, które

[99] A. Caron: The Concept of Moral Certitude in Canonical Decisions. *The Jurist* 19 (1959) 12—28; F. Della Rocca: De morali certitudine in sententia canonica. *Apollinaris* 33 (1960) 211—217; T. Pawluk: Ocena sędziowska środków dowodowych w procesie kanonicznym. *Prawo Kanoniczne* 12 (1969) nr 1—2, s. 147—160; E. Mc Carthy: De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur. Romae 1948; A. Jullien: Le juge et sa sentence. *Ephemerides Iuris Canonici* 22 (1966) 9—75.

zostały stwierdzone podczas przewodu sądowego, musi wynikać *ex actis et probatis* (kan. 1869 § 2). Jest więc rzeczą oczywistą, że sędzia przed wydaniem wyroku musi dokładnie zapoznać się z aktami danej sprawy. Moralna pewność sędziego nie może wypływać z jego biernej postawy. Sędzia mający zdobyć moralną pewność potrzebną przy wyrokowaniu musi umieć wszechstronnie ocenić środki dowodowe, którymi rozporządza (kan. 1869 § 3). Gdyby sędzia nie mógł wyrobić sobie moralnej pewności co do winy oskarżonego, powinien wydać wyrok na jego korzyść (kan. 1869 § 4).

Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i inne ustawodawstwa współczesne, opowiedział się zupełnie wyraźnie za zasadą swobodnej oceny sędziowskiej procesowych środków dowodowych. Zasada ta polega na tym, że sędzia wyrokujący ocenia moc dowodową nagromadzonych w wyniku postępowania sądowego środków dowodowych na podstawie słuszności, własnej świadomości i doświadczenia, oraz przy zastosowaniu zasad logicznego myślenia. Mówi o niej kan. 1869 § 3. Kanon ten bowiem postanawia, że zebrane podczas przewodu sądowego środki dowodowe sędzia obowiązany jest ocenić według własnego sumienia, czyli zgodnie ze swoim wewnętrznym przekonaniem, chyba że w poszczególnym jakimś przypadku przepisy prawne same określają moc dowodową któregoś środka. Także w wielu innych kanonach Kodeks mniej lub więcej wyraźnie sankcjonuje zasadę swobodnej oceny sędziowskiej procesowych środków dowodowych (zob. kan. 1742 § 2, 1743 § 2, 1753, 1789, 1796, 1818, 1824 § 2, 1836 § 3, 1869 § 1—2). Szczegółowa analiza środków dowodowych na tle konkretnych okoliczności, o czym kanony procesowe często wspominają, nie miałaby znaczenia, gdyby sędzia przy ich ocenie nie mógł kierować się własnym sumieniem.

Stanowisko kanonicznego prawa procesowego w sprawie oceny środków dowodowych w procesie jest zrozumiałe i słuszne. Tylko zasada swobodnej oceny sędziowskiej tych środków może maksymalnie zapewnić dojście do prawdy obiektywnej, która jest celem i duszą każdego postępowania sądowego. Oczywiście, że tego rodzaju stwierdzenie zakłada posiadanie przez sędziego odpowiednich kwalifikacji wymaganych przez prawo procesowe. Prawda obiektywna, która jest przedmiotem poszukiwań sądu i która stanowi niezbędną podstawę sprawiedliwego wyroku, nie może być wynikiem zaszeregowania zebranych środków dowodowych według dowolnego schematu formalnego. Nie zawsze da się ona rozpoznać na podstawie jakichś z góry określonych cech formalnych. Prawda obiektywna jest możliwa do wykrycia jedynie w wyniku pełnego i wszechstronnego zbadania wszystkich okoliczności sprawy, sumiennego sprawdzenia środków dowodowych, rozważenia w sposób obiektywny, tj. bez z góry powziętych uprzedzeń, argumentów przemawiających zarówno przeciwko obwinionemu jak i na jego korzyść. Przed wydaniem wyroku nikt nie może powiedzieć sędziemu, który rozpoznawał daną sprawę, co stanowi w niej prawdę, a co nie jest prawdą. Do tego wniosku sędzia musi dojść sam na własną odpowiedzialność, w oparciu o swoje sumienie i przekonanie. Nie ma takiego środka dowodowego, który by w sposób absolutny miał ustaloną z góry moc dowodową i który mógłby zostać przyjęty przez sąd bez sprawdzenia, a więc na wiarę i odpowiedzialność cudzą. Każdy środek dowodowy podlega sprawdzeniu i ocenie na tle okoliczności każdej konkretnej sprawy.

W kanonicznym prawie procesowym można spotkać przepisy, które jakby z góry określają moc dowodową niektórych środków dowodowych (zob. kan. 1747, 1791, 1816, 1819, 1827). Istnienie reguł dowodowych nie oznacza jednak, że sędzia jest nimi absolutnie skrępowany. Ustalając reguły dowodowe prawodawca kościelny chce sędziemu przyjść z pomocą w ustalaniu rzeczywistości. Reguły te nie są celem same w sobie, lecz służą do wykrycia prawdy i wydania sprawiedliwego wyroku. Nawet w przypadku istnienia reguł dowodowych sędzia może żądać pełniejszego dowodzenia, jeżeli po rozważeniu okoliczności faktycznych nie będzie przekonany, że sprawa została dostatecznie wyjaśniona (zob. kan. 1791 § 2).

Sędzia wydając wyrok skazujący powinien zachować odpowiednią proporcję pomiędzy karą a przestępstwem, uwzględniając poczytalność oskarżonego, dane przez niego zgorszenie i wyrządzoną szkodę. Aby tę proporcję zachować, należy zwrócić uwagę nie tylko na przedmiot i ważność ustawy przekroczonej, lecz także na wiek osoby oskarżonej, na jej wykształcenie, wychowanie, płeć, stanowisko, godność; na godność osoby dotkniętej przestępstwem, na cel zamierzony przez sprawcę przestępstwa, na miejsce i czas przestępstwa; ponadto czy sprawca przestępstwa działał pod wpływem namiętności lub ciężkiej bojaźni, czy za przestępstwo żałuje, czy sam starał się usunąć złe skutki przestępstwa, oraz na inne podobne okoliczności (kan. 2218 § 1). Każda kara zakłada ciężką winę oskarżonego (kan. 2218 § 2). Nie ma podstaw do karania, jeżeli miały miejsce jednakowe krzywdy wzajemne; obowiązuje wtedy zasada: *Mutua iniuria compensatur*. Kto wyrządził większą krzywdę, może być ukarany, lecz karą mniejszą niż w przypadku jednostronnego zadania krzywdy (kan. 2218 § 3).

Sędzia wymierzając karę musi ściśle trzymać się ustaw karnych. Aplikacja ustawy karnej w konkretnym przypadku to nic innego jak jej praktyczna interpretacja w oparciu o obowiązujące zasady. Ustawy karne należy tłumaczyć ściśle, zgodnie z brzmieniem użytych w niej słów (kan. 19). W przypadku wątpliwości należy zastosować interpretację łagodniejszą dla oskarżonego w myśl zasady: *In poenis benignior est interpretatio facienda* (kan. 2219 § 1). Przy wymierzaniu kar nie wolno stosować analogii (kan. 2219 § 3); każdego sprawcę przestępstwa należy traktować indywidualnie, a to z uwagi na różnorodność okoliczności wpływających na stopień poczytalności.

Jeżeli przestępstwo zostało popełnione, kiedy obowiązywała inna ustawa karna, sędzia powinien zastosować ustawę albo obecnie obowiązującą, albo dawniejszą, w zależności od tego, która jest łagodniejszą dla obwinionego. Jeżeli zaś nowa ustawa znosi całkowicie dawną ustawę karną, albo tylko jej charakter karny, kara tym samym ustaje, chyba że chodziłoby o zaciągnięte cenzury, które ustają tylko przez absolucję (kan. 2226 § 2—3).

Sędzia wyrokujący nie może powiększyć kary przewidzianej w ustawie, chyba że wymagają tego nadzwyczajne okoliczności (kan. 2223 § 1). Do tych nadzwyczajnych okoliczności można zaliczyć popełnienie kilku przestępstw (kan. 2234), recydywę (kan. 2208), szczególnie wielkie zgorszenie dane przez sprawcę przestępstwa, okrucieństwo okazane w czasie popełnienia przestępstwa itp. Nadzwyczajne podwyższenie kary przez sędziego może przejawić się w przekroczeniu ustawowego maksimum kary, np. przez przedłużenie czasu trwania kary odwetowej, podniesienie wy-

sokości grzywny, albo w dołączeniu do kary zasadniczej innego środka karnego jako kary odwetowej.

Jeżeli prawodawca przepisując karę użył w ustawie słów fakultatywnych, np. *puniri potest*, sędzia według swego roztropnego uznania może karę nie oznaczoną wymierzyć lub nie, karę zaś oznaczoną złagodzić (kan. 2223 § 2). Jeżeli natomiast w ustawie zostały użyte słowa nakazujące, np. *puniatur, puniri debet*, sędzia z zasady powinien karę wymierzyć; jednakże sumieniu i roztropności sędziego prawodawca pozostawia: a. odłożenie wymiaru kary na czas późniejszy, jeżeli zbyt pośpieszne ukaranie obwinionego mogłoby spowodować większe zło (kan. 2223 § 3 n. 1); b. powstrzymać się od nałożenia kary, jeżeli obwiniony poprawił się i naprawił zgorszenie, albo też został lub zostanie dostatecznie ukarany przez władzę świecką (kan. 2223 § 3 n. 2); c. złagodzenie kary oznaczonej albo zamiast niej wymierzenie karnego środka zaradczego lub pokuty, o ile zachodzi okoliczność znacznie zmniejszająca poczytalność przestępstwa, albo sprawca przestępstwa poprawił się lub została mu wymierzona jakaś kara przez władzę świecką (kan. 2223 § 3 n. 3).

W przypadku zbiegu przestępstw sędzia z zasady powinien zastosować materialną kumulację kar, w myśl zalecenia prawodawcy: *Ordinarie tot poenae quot delicta* (kan. 2224 § 1). Oznacza to, że oskarżonemu należy wymierzyć tyle kar, ile popełnił przestępstw. Gdyby jednak na skutek znacznej liczby przestępstw nagromadziło się zbyt wiele kar, sędzia może wymierzyć najsurowszą z nich, dodając w razie potrzeby jakąś pokutę lub środek zaradczy, czyli dokonać absorpcji kar, albo też nałożyć karę łączną, na którą złożą się kary za poszczególne przestępstwa, jednakże ograniczone do słusznych granic, przy uwzględnieniu ilości i wielkości popełnionych przestępstw (kan. 2224 § 2). Jeżeli ustawa przewiduje osobną karę za usiłowanie przestępstwa, a osobną za przestępstwo dokonane, to w przypadku dokonania przestępstwa nie należy wymierzać dwóch kar, lecz tylko za przestępstwo dokonane (kan. 2224 § 3). Przy zbiegu przestępstw obwarowanych karami *latae sententiae* zawsze obowiązuje zasada kumulacji materialnej (kan. 2224 § 2).

Gdyby wyrok miał wymierzyć oskarżonemu karę cenzury, potrzebne jest uprzednie upomnienie go, aby można było stwierdzić jego upór; cenzurę bowiem można wymierzyć tylko upornemu sprawcy przestępstwa (kan. 2234 § 2, 2242 § 1). Należy przyjąć, że oskarżony odstąpił od uporu, jeżeli za swój czyn przestępny szczerze żałuje, a ponadto należycie naprawił lub przynajmniej szczerze obiecał naprawić wyrządzone szkody i dane zgorszenia (kan. 2242 § 3). Sędzia przed wymierzeniem cenzury może wyznaczyć odpowiedni czas, w którym oskarżony powinien dać dowody odstępstwa od uporu. Gdy chodzi o cenzury *latae sententiae*, to upomnienie zawarte jest w samej ustawie lub rozkazie przełożonego (kan. 2242 § 2).

Kodeks Prawa Kanonicznego na wzór ustawodawstw świeckich przewiduje instytucję warunkowego zawieszenia wykonania kary odwetowej (kan. 2288). Z instytucji tej sędzia może roztropnie skorzystać, jeżeli spełnią się następujące warunki: a. obwiniony prowadzący dotąd życie nienaganne po raz pierwszy dopuścił się przestępstwa; b. nie chodzi o wykonanie kary degradacji, depozycji, pozbawienia urzędu lub beneficjum; c. nie nagli konieczność naprawienia zgorszenia. Gdyby jednak skazany

w ciągu trzech lat, licząc od chwili skazania, popełnił przestępstwo tego samego lub innego rodzaju, będzie podlegał karze należnej za oba przestępstwa [100].

Jeżeli w dokonaniu tego samego przestępstwa uczestniczy więcej osób wszystkie one podlegają karze, chociaż ustawa karna mówi tylko o jednej (np. *si quis...*). Uczestnicy konieczni (kan. 2209 § 1—3) podlegają tej samej karze, chyba że ustawa wyraźnie stanowi co innego, uczestnicy zaś niekonieczni (kan. 2209 § 4) powinni być ukarani inną sprawiedliwą karą według roztropnego uznania sędziego, chyba że ustawa przewiduje dla nich osobną karę (kan. 2231).

Z zasady karze się tylko za przestępstwa dokonane. Może jednak się zdarzyć, że z jakichś przyczyn do dokonania przestępstwa nie doszło. Ustawa karna usiłowanie przestępstwa niekiedy może traktować jako przestępstwo samoistne. Za usiłowanie przestępstwa oraz za przestępstwo chybione, które nie stanowią samoistnego przestępstwa, można karać w miarę winy, jednakże wolni są od kary ci, którzy odstąpili od rozpoczętych czynności przestępnych, o ile nie wynikła z nich żadna szkoda lub zgorszenie (kan. 2212, 2213).

Może zaistnieć przypadek, że na skutek ciężko zawinionej nieznajomości ustawy lub samej kary, która jednak nie jest kwalifikowana (*crassa vel supina*), obwiniony mógł uniknąć cenzury *latae sententiae*. Prawodawca w takim przypadku pozwala, aby oskarżony, o ile będą tego wymagały okoliczności, mógł być ukarany inną odpowiednią karą, albo została mu nałożona pokuta (kan. 2229 § 4).

Jeżeli daną sprawę karną rozpatrywał trybunał kolegialny, wyrok musi zapaść bezwzględną większością głosów (kan. 1577 § 1). Wydanie wyroku powinna poprzedzić poufna narada sędziów (kan. 1871).

Wyrok, czy będzie on skazujący, stwierdzający zaciągnięcie kary, czy też uwalniający oskarżonego od podejrzeń, musi pod sankcją nieważności posiadać motywy tak prawne jak i faktyczne rozstrzygnięcia (kan. 1873 § 1 n. 3).

Sędzia rozpatrujący skargę karną może jednocześnie na wniosek strony poszkodowanej rozpoznać i rozstrzygnąć sprawę sporną o odszkodowanie wynikłe z przestępstwa (kan. 2210). Obowiązek odszkodowania ciąży solidarnie na sprawcy przestępstwa oraz współsprawcach, podżegaczach i pomocnikach koniecznych (kan. 2209 § 1—3), chociażby sędzia zasądził każdemu ściśle określoną część w miarę winy (kan. 2211). Oznacza to, że każdy uczestnik przestępstwa jest odpowiedzialny za całą szkodę, jak gdyby był jedynym sprawcą przestępstwa. Współuczestnik przestępstwa, który naprawił szkodę wynikłą z tego przestępstwa, uwalnia innych współuczestników od obowiązku odszkodowania, sam jednak ma prawo żądania od nich zwrotu zasądzonej im części odszkodowania.

Ogłoszenie wyroku może odbyć się w potrójny sposób: a. przez odczytanie go przez sędziego w sali sądowej, po uprzednim powiadomieniu stron o dniu i godzinie odczytania; b. przez wyłożenie go w kancelarii sądu i powiadomieniu stron, że mogą się z nim zapoznać i żądać odpisu; c. przez doręczenie stronom odpisu wyroku pocztą lub za innym pośrednictwem udokumentowanym w aktach (kan. 1877).

[100] Zob. polski Kodeks Karny z 1969 r., art. 73—79, oraz Kodeks Karny Wykonawczy z 1969 r., art. 74—77.

10. ŚRODKI ODWOŁAWCZE

Wyrok sądowy może niekiedy okazać się bądź niesprawiedliwy, np. na skutek niewłaściwej oceny stanu faktycznego lub mylnej aplikacji ustawy, bądź nieważny w wyniku pominięcia istotnych przepisów procesowych. Licząc się z taką ewentualnością prawodawca kościelny przewidział środki odwoławcze (*remedia iuris contra sententiam, impugnationes sententiae*), za pomocą których strona pokrzywdzona będzie mogła dalej dochodzić sprawiedliwości i bronić się przed nieprawnie wymierzoną karą. I tak pokrzywdzonemu przysługuje: a. przeciwko wyrokowi niesprawiedliwemu — apelacja (kan. 1879—1891); b. przeciwko wyrokowi nieważnemu — skarga o nieważność (kan. 1892—1897); c. przeciwko wyrokowi, od którego z mocy przepisu prawa nie przysługuje apelacja lub skarga o nieważność — prośba o przywrócenie do stanu poprzedniego (kan. 1905—1907).

A. Apelacja

Apelacja (*appellatio*) w sądowym postępowaniu karnym jest odwołaniem się ukaranego lub promotora sprawiedliwości od wyroku wydanego przez sąd niższej instancji do sądu instancji wyższej, a to w tym celu, aby wyrok ten został uchylony lub zmieniony.

W świetle obowiązującego prawa procesowego drugą instancją dla trybunałów diecezjalnych jest trybunał metropolitalny; dla trybunału metropolitalnego orzekającego sprawy w pierwszej instancji — trybunał biskupa wybrany na stałe za aprobatą Stolicy Apostolskiej; dla trybunału diecezji nie wchodzących w skład metropolii oraz dla trybunału arcybiskupa nie mającego w swej metropolii sufraganów — trybunał sąsiedniego metropolity, obrany na stałe za aprobatą Stolicy Apostolskiej (kan. 1594). Trzecią instancję z reguły stanowi Trybunał św. Roty Rzymskiej [101].

Prawo nie zawsze zezwala na apelację. Nie może mieć miejsca apelacja: a. od wyroku samego papieża, który jest najwyższym sędzią w Kościele oraz od wyroku Sygnatury Apostolskiej, która z woli papieża jest najwyższym trybunałem kolegialnym w Kościele [102]; b. od wyroku sędziego delegowanego przez Stolicę Apostolską, upoważnionego do ostatecznego rozstrzygnięcia sprawy, czyli z klauzulą: *appellatione remota;* c. od wyroku nieważnego; d. od wyroku prawomocnego; e. od wyroku wydanego przeciwko temu, który na piśmie zrzekł się prawa apelacji (zob. kan. 1880).

Apelacja obejmuje dwa etapy: pisemne lub ustne zgłoszenie jej w sądzie, który wydał wyrok (*interpositio appellationis*), w ciągu dziesięciu dni, licząc od dnia wiadomości o ogłoszeniu wyroku, oraz poparcie jej w sądzie wyższym (*prosecutio appellationis*), w ciągu miesiąca od dnia jej zgłoszenia. Poparcie apelacji powinno zawierać uzasadnienie zaskarżenia wyroku, chociaż do jej ważności wystarczy, że zawiera prośbę skierowaną do sędziego wyższego, aby wyrok zaskarżony uchylił lub zmienił.

---

[101] Na mocy specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej trybunały trzeciej instancji istnieją w Polsce; stanowią je trybunały metropolitalne w Gnieźnie i Warszawie.

[102] O kompetencji Sygnatury Apostolskiej zob.: Konst. *Regimini Ecclesiae Universae* z dnia 15 VIII 1967 r., n. 104—108, oraz *Normae speciales* z dnia 25 III 1968 r.

Apelować można od całego wyroku, albo tylko od niektórych jego części. Jeżeli apelujący nie wyszczególnił żadnej części wyroku, domniemywa się, że odwołał się od wyroku w całej jego rozciągłości. Ta część wyroku, od której nie apeluje się, staje się prowomocna od razu. Od wyroku wydanego w sądowym procesie karnym apelować może tak skazany jak i promotor sprawiedliwości; pierwszy w celu uchylenia lub złagodzenia wyroku, drugi zaś w celu surowszego wymiaru kary. Apelację wniesioną przez promotora sprawiedliwości niższej instancji prowadzi promotor sprawiedliwości instancji wyższej. Może on odstąpić od popierania apelacji, gdyby to uznał za słuszne. W takim przypadku powinien on złożyć w sądzie odpowiedni wniosek, trybunał zaś wydaje dekret o zaniechaniu sprawy.

Apelacja z zasady ma skutek zawieszający (*in suspensivo*), tzn. wstrzymuje wykonanie wyroku aż do ukończenia postępowania przed sądem wyższej instancji, zgodnie z zasadą: *Lite pendente nihil innovetur*. Apelacja wyjątkowo może mieć skutek tylko dewolutywny (*in devolutivo*); oznacza to, że sprawę przejmuje do rozpatrzenia sędzia wyższy, jednakże wykonanie wyroku nie ulega zawieszeniu. Skutek dewolutywny ma wyrok wymierzający cenzurę (kan. 2243 § 1); wyrok ten, aby mógł być wykonany, nie wymaga dekretu egzekucyjnego.

Kanoniści nie są zgodni w odpowiedzi na pytanie: jakie skutki powoduje apelacja wniesiona przeciwko wyrokowi stwierdzającemu zaciągnięcie kary *latae sententiae*? [103] Prawdopodobną wydaje się opinia głosząca, że apelacja tego rodzaju powoduje także skutek zawieszający, gdyż podczas trwania apelacji nie ma pewności co do zaciągnięcia przez apelującego kary *latae sententiae*. Gdyby apelujący zdawał sobie sprawę z tego, iż popełnił przestępstwo w warunkach wskazujących na zaciągnięcie kary *latae sententiae*, apelacja powodowałaby tylko zawieszenie skutków wynikających z deklaracji kary (zob. kan. 2232 § 1).

Może się zdarzyć, że wyrok nie wymierza kary, a tylko grozi karą *latae sententiae* w przypadku zaistnienia określonej sytuacji. Np. wyrok pod sankcją suspensy *latae sententiae* zakazuje duchownemu przebywania w określonej miejscowości lub miejscu, aby nie dopuścić do ponownego dania zgorszenia. W takim przypadku apelacja jest dopuszczalna ze skutkiem zawieszającym, chyba że prawodawca wyraźnie zezwala na apelację tylko ze skutkiem dewolutywnym (np. kan. 1340 § 3, 1395 § 2, 1428 § 3). Apelacja dotycząca samego wyroku zawiesza zagrożenie karą oraz obowiązek stosowania się do zaleceń zawartych w wyroku; apelacja natomiast dotycząca samej zagrożonej kary, zawiesza tylko karę, nie zawiesza zaś obowiązku stosowania się do zarządzeń zawartych w wyroku (zob. kan. 2243 § 2).

Należy tu wspomnieć, że nie przysługuje apelacja od kar zaciągniętych *ipso facto*, czyli mocą ustawy, gdyż wiążą one winnego z chwilą popełnienia przestępstwa. Odnosi się to zwłaszcza do tych kar, które zostały ustanowione prawem powszechnym lub prawem partykularnym, którego autorem był papież. Od kar natomiast ustanowionych w prawie partykularnym pochodzącym od przełożonego niższego od papieża, według nie-

[103] M. Myrcha: Środki prawne przeciwko sądowemu i administracyjnemu wymiarowi kar. *Polonia Sacra* 9 (1957) nr 2—3 s. 218 n.

których kanonistów apelacja jest dopuszczalna, ale ze skutkiem tylko dewolutywnym. Podobnie należy powiedzieć o apelacji od ustawowego zagrożenia karami.

Sąd pierwszej instancji po zgłoszeniu apelacji i stwierdzeniu jej legalności przesyła do trybunału apelacyjnego wszystkie akta sprawy w uwierzytelnionym odpisie lub oryginalne.

Trybunał apelacyjny może odrzucić wniesioną apelację, jeżeli stwierdzi, że jest ona niedopuszczalna z punktu widzenia prawnego. Odrzucenie apelacji musi być uzasadnione. Sprawę przyjętą do apelacyjnego postępowana sądowego rozpatruje się według przepisów o postępowaniu przed sądem pierwszej instancji.

Przedmiotem procesu karnego na szczeblu apelacyjnym może być tylko to, co było przedmiotem postępowania przed sądem niższej instancji i w granicach wniosku apelacyjnego. Sformułowanie sporu sprowadza się do postawienia pytania, czy wyrok niższej instancji należy zatwierdzić, zmienić w całości lub w części, albo uchylić. Jeżeli apelację wniósł promotor sprawiedliwości od wyroku uwalniającego. trybunał apelacyjny może karę wymierzyć.

Środki dowodowe zebrane w postępowaniu przed sądem pierwszej instancji są ponownie oceniane przez trybunał apelacyjny. Dopuszczalne jest również przedkładanie nowych środków dowodowych, których nie można było przedłożyć z jakichś powodów przed sądem pierwszej instancji. O nowych środkach dowodowych przedłożonych przez promotora sprawiedliwości musi być powiadomiony przez sędziego oskarżony — i odwrotnie.

Wyrok sądu niższego w całości potwierdzony przez trybunał apelacyjny staje się prawomocnym, czyli nie podlega dalszemu zaskarżeniu i otrzymuje klauzulę wykonalności (*lis finita, res iudicata, transit in rem iudicatum, inducit rem iudicatam*). W przypadku jednak zatwierdzenia wyroku niższej instancji tylko w części, wyrok staje się prawomocnym tylko w części zatwierdzonej; w części nie zatwierdzonej dopuszczalna jest dalsza apelacja. Prawomocnym wyrok staje się również wtedy, gdy apelacji nie zgłoszono lub zgłoszonej nie poparto w przepisanym terminie, albo gdy apelacja od danego wyroku jest zakazana prawem (kan. 1902).

Wykonanie prawomocnego wyroku następuje w wyniku wydania przez sędziego dekretu wykonawczego, czyli postanowienia, że dany wyrok należy wykonać. Postanowienie to może być zawarte w sentencji wyroku, albo wydane osobno. Sędzia nie jest zobowiązany do wydania dekretu wykonawczego, jeżeli przewidywałby, że będzie on przyczyną większego zła (kan. 1699 § 3). Wykonawcą wyroku jest ten ordynariusz, którego sąd wydał wyrok w pierwszej instancji. Gdy chodzi o wyrok wydany w trybunale zakonnym, wykonawcą wyroku jest ten przełożony, który wydał wyrok końcowy lub delegował sędziego. Gdyby ordynariusz zaniedbał wykonać wyrok, wtedy na wniosek promotora sprawiedliwości lub nawet z urzędu prawo wykonania wyroku przechodzi na sędziego apelacyjnego.

Wykonawca powinien nakazać egzekucję wyroku zgodnie z jego brzmieniem. Gdyby jednak stwierdził, że wyrok jest oczywiście niesprawiedliwy, powinien powstrzymać się z poleceniem wykonania wyroku i skierować skazanego do sędziego, który wydał dekret egzekucyjny.

Podczas wykonywania wyroku należy jak najmniej szkodzić skaza-

nemu. Sędzia nie może wydać dekretu egzekucyjnego do wyroku pozbawiającego duchownego beneficjum, jeżeli tenże duchowny odwołał się do Stolicy Apostolskiej. Gdyby w takim przypadku chodziło o beneficjum duszpasterskie, ordynariusz powinien zaradzić potrzebom wiernych przez wyznaczenie wikariusza-zastępcy. Gdyby skazany ustosunkował się do wykonania wyroku upornie, wykonawca może użyć środków przymusu w postaci kar duchowych, nie wyłączając w ostateczności cenzur. Aby skłonić skazanego do poddania się wyrokowi, wykonawca powinien naprzód użyć upomnienia i nakazów (kan. 1917—1924).

B. Skarga o nieważność wyroku

Skarga o nieważność wyroku (*querela nullitatis*) jest środkiem odwoławczym od wyroków nieważnych, tzn. wydanych z pogwałceniem istotnych przepisów postępowania sądowego, wyraźnie wskazanych przez kanoniczne prawo procesowe (kan. 1892—1897) [104]. Prawo to rozróżnia dwojakiego rodzaju nieważność wyroku: nieusuwalną i usuwalną.

Wyrok jest nieważny nieusuwalnie (*vitio insanabilis nullitatis laborat*), jeżeli: a. sąd był bezwzględnie niewłaściwy lub nie składał się z odpowiedniej liczby sędziów wbrew przepisów kan. 1576 § 1; b. oskarżyciel nie miał prawa stawania w sądzie; c. pełniący funkcję pełnomocnika nie miał należytego upoważnienia (zob. kan. 1892). Powyższe braki powodują nie tylko nieważność samego wyroku, ale i całego procesu. W przypadku jednak, gdy sąd kolegialny nie składał się z przepisanej liczby sędziów, tylko te czynności procesu są nieważne, które powinny były być spełnione pod sankcją nieważności przez całe kolegium.

Wyrok jest dotknięty nieważnością usuwalną (*vitio sanabilis nullitatis laborat*), jeżeli: a. pominięto cytację po myśli kan. 1715; b. nie zawiera motywów orzeczenia, chyba że chodzi o wyrok Sygnatury Apostolskiej; c. nie zawiera podpisów sędziów i notariusza; d. nie podaje miejsca i daty wystawienia go (kan. 1894). Powyższe braki mogą być usunięte. W przypadku pominięcia wezwania oskarżonego należy ponowić proces począwszy od ustalenia przedmiotu sporu, powtarzając zwłaszcza te czynności procesowe, w których oskarżony miał prawo mieć udział, chyba że je uzna. Braki takie jak pominięcie motywów orzeczenia, podpisów oraz nieoznaczenie miejsca i daty wystawienia, usuwa się przez odpowiednie uzupełnienia. Jeżeli jednak w przepisanym terminie skargi nie wniesiono, wyrok należy uważać za ważny.

Skargę o nieważność wyroku wnosi się do sądu, który dany wyrok wydał, chyba że wnosi się ją łącznie z apelacją; w tym drugim przypadku rozpatruje ją sędzia apelacyjny. Gdy chodzi o wyrok dotknięty nieważnością nieusuwalną, to skargę przeciwko niemu można wnieść nawet w ciągu trzydziestu lat, licząc od dnia jego ogłoszenia; w formie natomiast zarzutu można ją wnieść zawsze, gdyż zarzut ten jest wieczysty (kan. 1893). Gdy chodzi zaś o wyrok dotknięty nieważnością usuwalną, to skargę prze-

---

[104] S. Płodzień: Querela nullitatis jako środek odwoławczy od wyroków w prawie kanonicznym. Lublin 1959; F. Della Rocca: La nullità della sentenza nel diritto canonico. Roma 1939; A. Hanssen: De sanctione nullitatis in processu canonico. *Apollinaris* 12 (1939) 198—251.

ciwko niemu można wnieść łącznie z apelacją w ciągu dziesięciu dni od ogłoszenia wyroku, albo osobno w ciągu trzech miesięcy (kan. 1895).

Na ogół przyjmuje się, że wyliczone w kanonach 1892 i 1894 przypadki nieważności wyroku są przykładowe, a nie wyczerpujące, gdyż wyrok może być nieważny również z wielu innych tytułów, np. gdy oskarżony został już ukarany przez inny sąd (kan. 1904), został wezwany wcześniej do innego sądu (kan. 1568, 1725 n. 2), jeżeli notariusz przynajmniej nie podpisał spisanych czynności procesowych (kan. 1585). Niektórzy jednak kanoniści sądzą, że w takich przypadkach nie przysługuje skarga o nieważność wyroku, lecz apelacja lub prośba o przywrócenie do stanu poprzedniego.

Skargę o nieważność wyroku może wnieść — podobnie jak w przypadku apelacji — skazany lub promotor sprawiedliwości. Również sędzia może z urzędu odwołać wyrok nieważny i poprawić go w czasie przeznaczonym na wniesienie skargi (kan. 1897).

C. Przywrócenie do stanu poprzedniego

Oprócz zwyczajnych środków prawnych, którymi są apelacja i skarga o nieważność, skazany może niekiedy użyć do swej obrony przed wyrokiem skazującym nadzwyczajnego środka prawnego, jakim jest przywrócenie do stanu poprzedniego (*restitutio in integrum*). Ze środka tego może skorzystać ciężko pokrzywdzony wyrokiem, przed którym nie można się bronić za pomocą apelacji lub skargi o nieważność. Przywrócenie do stanu poprzedniego jest możliwe w granicach kanonów 1687 i 1688, byleby zachodziła oczywista pewność, iż wyrok prawomocny jest niesprawiedliwy (kan. 1905 § 1). Ta oczywista pewność może zachodzić, gdyby: a. fałszywość dokumentu, na którym został oparty wyrok, została stwierdzona po wydaniu tegoż wyroku; b. po wydaniu wyroku wykryto dokument, który by w sposób oczywisty ukazywał zupełnie inny stan faktyczny, aniżeli ten, który został uwzględniony w wyroku; c. wyrok został wydany pod wpływem podstępnego działania oskarżyciela albo oskarżonego lub jego pełnomocnika; d. w sposób oczywisty został naruszony przepis ustawy, co istotnie wpłynęło na treść wyroku (kan. 1905 § 2). Sądem właściwym do dokonania przywrócenia do stanu poprzedniego w trzech pierwszych przypadkach jest sąd, który wydał wyrok prawomocny, w przypadku zaś ostatnim — sąd apelacyjny w stosunku do tego, który wydał wyrok (kan. 1906).

Wyrok zasądzający przywrócenie do stanu poprzedniego wprowadza stan faktyczny sprzed oskarżenia, chyba że jest to niemożliwe z jakichś względów. Np. duchowny pozbawiony prawa wykonywania urzędu kościelnego i skazany na pobyt w klasztorze, otrzymuje zwolnienie z pobytu w tym klasztorze i prawo do ponownego zajmowania danego urzędu; przełożony jednak nie musi mu zlecić ten sam urząd, gdyż w nadawaniu urzędu jest niezależny.

Prośba o przywrócenie do stanu poprzedniego zawiesza nie rozpoczęte jeszcze wykonanie wyroku (kan. 1967 § 1). Może to mieć miejsce np. w przypadku, gdy skazany prawomocnym wyrokiem na karę wysokiej grzywny, której dotąd nie zapłacił, przedłożył nowe dokumenty, z których jasno wynika, iż zeznania świadków, na których oparty był wyrok

skazujący, były całkowicie fałszywe. Gdyby jednak sędzia miał poważne podejrzenie, iż prośbę o przywrócenie do stanu poprzedniego skazany wniósł w celu odwleczenia wykonania wyroku, może nakazać jego wykonanie. W takim jednak przypadku sędzia powinien zabezpieczyć odszkodowanie, gdyby prośba o przywrócenie do stanu poprzedniego została zasądzona (kan. 1907 § 2).

Czas użyteczny na wniesienie prośby o przywrócenie do stanu poprzedniego wynosi cztery lata (kan. 1688 § 1).

Przeciwko wyrokowi orzekającemu przywrócenie do stanu poprzedniego można również wnieść apelację, skargę o nieważność, a nawet nową prośbę o przywrócenie do stanu poprzedniego.

II. ADMINISTRACYJNE POSTĘPOWANIE KARNE

Wymierzanie kar kościelnych, jak również stwierdzanie zaciągnięcia ich przez obwinionego z mocy samego prawa, powinno z zasady odbywać się na drodze sądowej. Droga ta daje szerokie możliwości obiektywnego wyświetlenia sprawy oraz maksymalnie gwarantuje oskarżonemu prawo do obrony. Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje jednak pod pewnymi warunkami i administracyjny wymiar kar kościelnych oraz administracyjne ich stwierdzenie [1]. Ten rodzaj postępowania karnego nosi w Kodeksie nazwę: *per modum praecepti extra iudicium* (kan. 1933 § 4), *per modum praecepti peculiaris* (kan. 2217 § 1 n. 3), *ad modum praecepti particularis* (kan. 2225), *ad modum praecepti* (kan. 2243 § 1).

1. PRZEDMIOT POSTĘPOWANIA KARNO-ADMINISTRACYJNEGO

Przede wszystkim należy wyrazić zastrzeżenie, że przedmiotem postępowania karno-administracyjnego nie mogą być te przestępstwa, które z wyraźnej woli prawodawcy mają być rozpatrywane na drodze sądowej. Należą do nich te, za które ma być wymierzona kara degradacji, depozycji, pozbawienia na zawsze noszenia stroju przysługującego duchownym oraz pozbawienia beneficjum dożywotniego (kan. 192 § 2, 1576 § 1, 2303—2305). Kary te jako szczególnie ciężkie mogą być wymierzane duchownym w przypadkach ściśle określonych przez prawo. Specjalny proces administracyjny został przepisany do rozpatrywania przestępstw i wymierzania sankcji karnych, o których jest mowa w kanonach 2142—2194.

[1] A. Arza: De poenis infligendis via administrativa. W: *Questioni attuali di Diritto Canonico*. Romae 1955 s. 457—476; O. Cassola: De applicatione poenarum ad modum praecepti. *Apollinaris* 33 (1960) 219—245; G. Michiels, jw., vol. II, s. 202—227; A. Mostaza Rodriguez: La application de penas por via gubernativa. *Revista Espanola de Derecho Canónico* 12 (1957) 3—39; M. Myrcha: Administracyjny wymiar kar w Kościele. *Polonia Sacra* 8 (1956) z. 1—2 s. 125—149; tenże: Prawo karne. T. II, s. 914—943; J. Noubel: Droit administratif de l'Église catholique. Toulouse 1958; A. Paillot: L'infliction de peines sous forme de précepte. *Revue de Droit Canonique* 2 (1952) 407—432, 3 (1953) 33—49; tenże: Précepte pénal. W: DDC, t. VII, kol. 120—162; H. Quinn: The particular penal precept. Washington 1953.

Nadto specjalne normy postępowania należy zachować przy wydalaniu z zakonu (kan. 649—668).

Czy we wszystkich innych przypadkach karania, poza wyżej wymienionymi, można wydawać orzeczenia na drodze karno-administracyjnej? Na to pytanie autorzy dają różne odpowiedzi.

Przepis kan. 1933 § 4 stwierdza, że na drodze karno-administracyjnej można wymierzyć pokuty, karne środki zaradcze, ekskomunikę, suspensę i interdykt, byleby przestępstwo będące podstawą ukarania było pewne. Ponieważ ustawy karne należy tłumaczyć ściśle (kan. 19, 2219 § 1), stąd wynikałoby, że wyliczenie zawarte w kan. 1933 § 4 jest wyczerpujące. Innymi słowy — nie wszystkie kary przewidziane w kanonicznym prawie karnym mogą być wymierzane lub stwierdzane w postępowaniu karno-administracyjnym, lecz tylko wyliczone w kan. 1933 § 4.

Tymczasem przepis kan. 2225 dostarcza nam argumentu przemawiającego za tym, że wyliczenie kar, które mogą być brane pod uwagę przez przełożonego w postępowaniu karno-administracyjnym, jest tylko przykładowe. Przepis tego kanonu stawia jakby znak równania pomiędzy karami wymierzanymi lub stwierdzanymi na drodze sądowej i administracyjnej. Ponadto gdybyśmy przedmiot postępowania karno-administracyjnego pojmowali po myśli kan. 1933 § 4, wtedy trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie: dlaczego kary cięższe można wymierzyć w postępowaniu administracyjnym, a kary lżejsze, które nie są wyliczane w tym kanonie, tylko na drodze postępowania sądowego?

Na tle interpretacji przepisów kanonów 1933 § 4 i 2225 powstały różne opinie. W skrócie można je przedstawić następująco:

a. W postępowaniu karno-administracyjnym mogą być wymierzane lub deklarowane jedynie kary wyliczone w kan. 1933 § 4, o ile były one uprzednio przewidziane w nakazie prawnym; nie mogą one być przedmiotem postępowania karno-administracyjnego, jeżeli przewidywała je ustawa. Do wymierzenia lub stwierdzenia kar przewidzianych w ustawie zawsze potrzebne jest sądowe postępowanie karne.

b. W postępowaniu karno-administracyjnym mogą być wymierzane lub deklarowane jedynie kary wyliczone w kan. 1933 § 4, bez względu na to, czy będą one ustanowione w nakazie prawnym czy w ustawie. Kary nie wyliczone w tym kanonie powinny być wymierzane lub stwierdzane na drodze sądowej.

c. W postępowaniu karno-administracyjnym można wymierzać lub stwierdzać kary wyliczone w kan. 1933 § 4, o ile były one przewidziane w ustawie, oraz wszystkie inne, jeżeli zostały ustanowione w nakazie prawnym. Nakaz prawny jest bardziej znany, a udowodnienie przekroczenia go nie wymaga dłuższego badania sądowego. Ponadto łamanie praworządności partykularnej domaga się szybszego i skutecznego działania zaradczego ze strony przełożonego.

d. Wszystkie kary, bez względu na to, czy są ustanowione mocą ustawy czy na podstawie nakazu jurysdykcyjnego, mogą być wymierzane lub stwierdzane również na drodze administracyjnej, chyba że w przypadkach poszczególnych kanoniczne prawo karne wyraźnie domaga się przeprowadzenia postępowania sądowego lub zachowania specjalnych norm [2].

---

[2] M. Myrcha: Prawo karne, s. 928—943.

Ta ostatnia opinia, nadająca przepisowi kan. 1933 § 4 znaczenie szersze i przyjmująca, że zawarte w nim wyliczenie jest przykładowe, zdaje się mieć najwięcej zwolenników. Opinia ta jest zgodna z praktyką tak kurii diecezjalnych jak i kongregacji rzymskich. Praktyka ta wytworzyła zwyczaj prawny przeciwny przepisowi kan. 1933 § 4 interpretowanemu ściśle. Ponadto z natury rzeczy wynika, że przełożony powinien mieć możność korzystania z wszystkich godziwych środków potrzebnych do ochrony porządku publicznego. Żeby jednak powyższa praktyka nie przerodziła się w szeroką dowolność w wymierzaniu zarówno kar cięższych jak i lżejszych na drodze postępowania karno-administracyjnego, potrzebne jest ze strony przełożonego pewne wyczucie stosowności.

Większość kanonistów utrzymuje, że przedmiotem postępowania karno-administracyjnego mogą być przestępstwa nie tylko publiczne, jak to ma miejsce w postępowaniu sądowym (kan. 1933 § 1), ale i tajne. Domaga się tego dobro społeczności. Nie można bowiem pozwolić na bezkarność sprawcy przestępstw tajnych.

2. PODMIOT WŁADZY KARNO-ADMINISTRACYJNEJ

Karę na drodze administracyjnej może wymierzyć przełożony (*superior*) posiadający władzę jurysdykcyjną. Przez tego rodzaju przełożonego należy rozumieć przede wszystkim ordynariuszów miejscowych (kan. 198 § 2). Wyłączyć jednak trzeba spośród nich wikariuszy generalnych. Ci ostatni, aby mogli wymierzać kary, muszą posiadać specjalne upoważnienie (kan. 2220 § 2). Zasada ta obowiązuje również przy stwierdzaniu kar zaciągniętych z mocy prawa.

Władzę administracyjnego wymierzania kar posiadają również wyżsi przełożeni zakonni, którym przysługuje miano ordynariusza. Prawo zabrania im jednak mieszania się do spraw, które należą do kompetencji św. Kongregacji Nauki Wiary (kan. 501 § 2). Przełożeni zakonni posiadający jedynie władzę domową (*potestatem dominativam*) mogą wydawać tylko nakazy, których spełnienie opiera się na podstawie ślubu posłuszeństwa, oraz nakładać małe kary lub pokuty zgodnie z konstytucjami [3].

Sędzia z zasady nie posiada władzy administracyjnego wymierzania kar. Może on jednak wymierzyć karę administracyjnie osobom uczestniczącym w rozprawie sądowej za poważne uchybienia pod względem szacunku i posłuszeństwa należnego sądowi (kan. 1640 § 2, 1743 § 3, 1755 § 3, 1766 § 2, 1845). Poza rozprawą sądową sędzia może wymierzać kary na drodze administracyjnej jedynie na podstawie specjalnego upoważnienia.

Administracyjnego wymiaru kary przełożony może dokonywać przebywając nawet poza własnym terytorium, jak również wobec własnych podwładnych przebywających na obcym terytorium (kan. 201 § 3).

3. WARUNKI ADMINISTRACYJNEGO WYMIARU KAR

Zasadniczym warunkiem administracyjnego wymiaru kar, ewentualnie stwierdzenia zaciągnięcia ich z mocy prawa, jest pewność, że przestępstwo zostało popełnione: *dummodo delictum certum sit* (kan. 1933 § 4). Jest to

[3] J.R. Bar: O zakonach. O osobach świeckich. Warszawa 1968 s. 78 nn.

warunek ogólny, wymagany przy wymiarze kar zarówno w postępowaniu sądowym jak i administracyjnym (kan. 2233 § 1). Stawiając wyraźnie powyższy warunek prawodawca chciał podkreślić, że w postępowaniu karno-administracyjnym, podobnie jak i w postępowaniu sądowym, muszą być zachowane środki ostrożności, aby nie ukarać niewinnego. Chodzi tu o taki sam stopień pewności moralnej, jaki jest potrzebny przy wydawaniu wyroku. Pewność tę przełożony zdobędzie w wyniku przeprowadzenia postępowania śledczego (kan. 1939), albo na skutek notoryczności przestępstwa (kan. 2197). Prywatne przeświadczenie przełożonego o winie podejrzanego o przestępstwo, nie poparte żadnym środkiem dowodowym, nie może odgrywać tu większej roli. Pewność co do popełnienia przestępstwa przez podejrzanego musi iść w parze z pewnością, że przestępstwo to nie zostało przedawnione (kan. 2233 § 1).

Innym warunkiem wymiaru kar *per modum praecepti* płynącym z prawa naturalnego jest danie obwinionemu możności obrony. Nie może więc postępowanie karno-administracyjne być tajne w tym sensie, że obwiniony zostaje ukarany zaocznie, chyba że chodziłoby o przestępstwo notoryczne, albo o wymierzenie suspensy *ex informata conscientia*, które opiera się na specjalnych przepisach. Obwiniony w postępowaniu karno-administracyjnym, podobnie jak i oskarżony w postępowaniu sądowym, musi wiedzieć, jaki konkretny czyn przestępny i na jakiej podstawie zarzuca się jemu, oraz mieć możność osobiście lub przez adwokata przedłożenia w określonym czasie środków dowodowych na wykazanie swojej niewinności.

Jeżeli obwinionemu ma być wymierzona kara poprawcza, konieczne jest uprzednie upomnienie (kan. 2233 § 2). Upomnienie to nie jest potrzebne, jeżeli kara ta została wyraźnie przewidziana w nakazie prawnym.

Wreszcie warunkiem wymiaru kar na drodze administracyjnej jest zachowanie formy przepisanej prawem. Prawo przewiduje podwójną formę: pisemną, czyli za pomocą dekretu przełożonego, oraz ustną, to jest wobec dwóch świadków (kan. 2225). Dekret powinien być podpisany przez przełożonego wymierzającego karę i przez notariusza, oraz powinien wskazywać na miejsce i czas jego powstania. Świadków powołuje się w celach dowodowych (kan. 24). Mogą nimi być osoby duchowne, np. wikariusz generalny i kanclerz kurii, albo świeckie; te ostatnie zazwyczaj w przypadku ukarania osoby świeckiej. O wymierzeniu kary ustnie wobec dwóch świadków notariusz powinien sporządzić odpowiednią notatkę urzędową, choć do istoty wymiaru kary ona nie należy. Orzeczenie przełożonego, czy to w formie pisemnego dekretu czy wydane ustnie wobec dwóch świadków, powinno wskazywać na przyczynę ukarania (*indicatis poenae causis*), czyli zawierać motywy tak prawne jak i faktyczne, chyba że chodzi o suspensę *ex informata conscientia*.

W przypadkach wyjątkowych przełożony mógłby wymierzyć obwinionemu karę pomijając dwie powyższe formy, np. ustnie i bez żadnych świadków. Jednakże wtedy nie można byłoby domagać się i wymusić prawnie zachowania tej kary w zakresie zewnętrznym, mimo iż z natury rzeczy obowiązywałaby ona ukaranego w obu zakresach (kan. 24).

4. SKUTKI PRAWNE ORZECZENIA KARNO-ADMINISTRACYJNEGO

Skutki prawne orzeczenia wymierzającego lub stwierdzającego karę, wydanego na drodze administracyjnej, są takie same jak i sądowego wyroku skazującego lub stwierdzającego zaciągnięcie kary. Orzeczenie to jednak musi być wydane w formie przepisanej, umożliwiającej jego udowodnienie w zakresie zewnętrznym, oraz podane do wiadomości ukaranego. Nie jest rzeczą konieczną podawanie takiego orzeczenia do publicznej wiadomości, np. przez zamieszczenie w diecezjalnym organie urzędowym czy ogłoszenie w kościele. Pozostawia się to roztropności i uznaniu przełożonego. Zresztą i ogłoszenie wyroku sądowego może odbyć się tylko przez uroczyste odczytanie go przez sędziego wobec stron bądź udokumentowane doręczenie odpisu (kan. 1877). Administracyjne orzeczenie karne powinno być ogłoszone publicznie, jeżeli przełożony chce, aby skutki kary wymierzonej były zachowane publicznie. Może to mieć miejsce wtedy, gdy przestępstwo było publiczne i opinia publiczna domaga się satysfakcji za naruszenie porządku publicznego.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego można wskazać wiele kanonów, z których mogłoby wynikać, że skutki prawne kary niekiedy uzależnione są od wydania wyroku sądowego (np. kan. 167, 765 n. 2, 795 n. 2, 873 § 3, 1095 § 1 n. 1, 1240 § 1 n. 2, 1654 § 1, 1931, 2260 § 2, 2261 § 3, 2264, 2265, 2275 n. 2—4, 2283, 2284). Jednakże większość kanonistów uważa, iż użyty w tych kanonach wyraz *sententia* ma znaczenie szerokie; oznacza on nie tylko wyrok sądowy, ale i administracyjne orzeczenie karne. W żadnym bowiem przypadku wyrazu *sententia* nie połączono z przymiotnikiem *iudicialis*.

5. ŚRODEK ODWOŁAWCZY OD ORZECZENIA KARNO-ADMINISTRACYJNEGO

Przeciwko administracyjnemu orzeczeniu karnemu pokrzywdzonemu przysługuje rekurs do wyższego przełożonego [4]. Rekurs (*recursus*) jest odwołaniem się od krzywdzącej decyzji przełożonego niższego do przełożonego wyższego w celu ponownego rozpatrzenia sprawy oraz uchylenia lub zmiany decyzji przełożonego niższego. Rekurs w postępowaniu administracyjnym jest więc tym, czym jest apelacja w postępowaniu sądowym. Można go wnieść zarówno wtedy, gdy ukarany jest przekonany, że orzeczenie karno-administracyjne jest niesprawiedliwe, np. na skutek niewłaściwego ustalenia stanu faktycznego lub mylnej aplikacji ustawy, jak i wtedy, gdy nie zachowano w toku postępowania karno-administracyjnego istotnych formalności proceduralnych, np. obwinionemu nie dano możności obrony, albo przed wymierzeniem cenzury obwinionemu nie dano upomnienia.

Rekurs w postępowaniu karno-administracyjnym ma swoje uzasadnienie w naturalnej słuszności i zasadzie prawdy obiektywnej, która jest fundamentem wymiaru sprawiedliwości. Z natury rzeczy wynika, że pokrzywdzony ma prawo szukać sprawiedliwości i obrony przed krzywdą. W społeczności rozwiniętej i zorganizowanej obronę można znaleźć legal-

[4] J. Mc Clunn: Administratif recours. Washington 1948; R. Naz: Recours administratif. W: DDC, t. VII, kol. 482—484.

nie i skutecznie tylko u tego przełożonego, któremu podlega ten, który wydał krzywdzące orzeczenie karne.

Rekurs od orzeczenia karno-administracyjnego, podobnie jak apelacja od wyroku sądowego, ma skutek tylko dewolutywny, jeżeli kara wymierzona jest cenzurą (kan. 2243 § 1), albo także zawieszający, jeżeli chodzi o kary odwetowe (kan. 2287) lub zagrożenie karami *latae sententiae*, chyba że w poszczególnym przypadku prawo inaczej postanawia (kan. 2243 § 2).

Do rekursu przez analogię stosujemy przepisy dotyczące apelacji, chyba że z prawa lub natury rzeczy co innego wynika.

Rekurs od orzeczeń karnych ordynariusza rozpatruje nie trybunał apelacyjny, ani św. Rota Rzymska, lecz Kongregacje rzymskie (kan. 1601). Rekursy zaś przeciwko decyzjom dykasterii Kurii rzymskiej rozpatruje Sygnatura Apostolska [5].

III. KARNO-ADMINISTRACYJNE POSTĘPOWANIE SPECJALNE

1. UWAGI OGÓLNE

Duchownym powierzane są urzędy kościelne nie dla ich własnej korzyści, lecz dla dobra duchowego wiernych. Dlatego, gdy okaże się, że piastowanie przez nich urzędu kościelnego jest bezowocne, a zwłaszcza szkodliwe, powinni być przez kompetentnego przełożonego kościelnego usunięci z danego urzędu i zastąpieni przez innych, albo też zmuszeni do owocnego wypełniania swoich obowiązków. Bezużyteczność duchownego piastującego dany urząd kościelny może być wynikiem nie tylko jego winy, ale i okoliczności obiektywnych; w tym drugim przypadku usunięcie z urzędu nie będzie miało charakteru kary, lecz będzie posunięciem czysto administracyjnym.

Ponieważ procesy sądowe z uwagi na formalności proceduralne trwają dłużej, dobro zaś dusz domaga się działania szybszego, dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego dla niektórych spraw przepisuje specjalne postępowanie administracyjne. Sprawami tymi są: usuwanie i przenoszenie proboszczów, karanie duchownych zaniedbujących obowiązek rezydencji i żyjących w konkubinacie, karanie proboszczów zaniedbujących obowiązki parafialne, oraz wymierzanie suspensy *ex informata conscientia*. Sprawy te nie mogą też być rozpatrywane na drodze zwyczajnego postępowania karno-administracyjnego ze względu na swoją powagę i cel, jaki przyświeca przełożonemu podczas rozpatrywania tych spraw.

Z usuwaniem i karaniem beneficjatów drogą administracyjną spotykamy się już w Dekretałach i postanowieniach Soboru Trydenckiego. Jednak dopiero słynny Dekret *Maxima cura* św. Kongregacji Soboru z dnia 20 VIII 1910 r. dokładnie określił zarówno przypadki, kiedy wolno stosować postępowanie administracyjne, jak również formalności takiego postępowania [1]. Większość przepisów tego Dekretu przeszła do Kodeksu Prawa Kanonicznego.

---

[5] Zob. *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae* z dnia 25 III 1968 r.

[1] *AAS* 2 (1910) 636.

Proces administracyjny, o którym tu mowa, przeprowadza ordynariusz (zob. kan. 198 § 1). Wikariusz generalny, zdaniem większości autorów, do ważnego przeprowadzenia procesu administracyjnego powinien mieć specjalne upoważnienie. Do przeprowadzenia tego procesu ordynariusz może delegować odpowiedniego kapłana, np. oficjała lub innego roztropnego i znającego prawo kanoniczne duchownego.

Proces administracyjny odbywa się przy współudziale egzaminatorów, którzy występują w roli doradców ordynariusza. Wielu kanonistów uważa, że udział ich jest potrzebny pod sankcją nieważności procesu. Podobnie należy powiedzieć o udziale w procesie administracyjnym notariusza, którego zadaniem jest sporządzanie akt i przechowywanie ich w archiwum (kan. 2142).

Zarówno egzaminatorzy jak i notariusz, jeżeli został do danego procesu specjalnie ustanowiony, składają przed wszczęciem sprawy przysięgę, że zachowają tajemnicę o tym, o czym dowiedzą się z okazji swego urzędowania, a zwłaszcza o tajnych dokumentach, dyskusjach na naradach, o liczbie głosów, motywach głosowania itp. Gdyby sprzeniewierzyli się temu obowiązkowi, mogą być nie tylko usunięci z urzędu, lecz również ukarani stosowną karą oraz zobowiązani do naprawienia szkód, gdyby powstały z niezachowania tajemnicy (kan. 2144).

Akta sporządzone w procesie administracyjnym muszą być podpisane przez ordynariusza, doradców, notariusza i inne osoby biorące udział w danej czynności, np. przez świadka, gdyby chodziło o jego zeznanie (kan. 2142).

Upomnień przepisanych w prawie należy udzielać bądź ustnie wobec kanclerza lub innego urzędnika kurii biskupiej, bądź wobec dwóch świadków, bądź też listownie za recepisem zwrotnym. Dokument udzielonego upomnienia i jego treści powinien być przechowywany w aktach. Kto stwarza przeszkody uniemożliwiające doręczenie upomnienia, tego należy uważać za prawnie upomnianego (kan. 2143). Upomnienia ordynariusz może udzielić również przez zastępcę.

Proces administracyjny jest postępowaniem skróconym. Nie obowiązują tu formalności postępowania sądowego. Nie może ono jednak być dowolne, lecz oparte na przepisach, które dostatecznie zabezpieczają należyty wymiar sprawiedliwości. Dlatego w celu ustalenia stanu faktycznego, z urzędu lub na wniosek zainteresowanego, można, a niekiedy trzeba, przesłuchać dwóch lub trzech świadków, chyba że ordynariusz po wysłuchaniu zdania egzaminatorów uzna, że zainteresowany powołał ich dla spowodowania zwłoki. Świadkowie i biegli powinni zeznawać pod przysięgą (kan. 2145). Trzeba również wysłuchać obwinionego i dać mu możność obrony [2].

Od stanowczego dekretu ordynariusza przysługuje tylko jeden środek odwoławczy, a mianowicie rekurs do Stolicy Apostolskiej, który należy wnieść w terminie dziesięciodniowym od otrzymania wiadomości o dekrecie. O wniesieniu rekursu należy powiadomić ordynariusza. W przypadku wniesienia rekursu wszystkie akta należy przesłać do Stolicy Apostolskiej, tj. do św. Kongregacji do Spraw Duchowieństwa lub św. Kon-

[2] J. Krzemieniecki: Główne warunki ważności kanonicznego procesu administracyjnego. Kraków 1930.

gregacji Zakonów i Instytutów Świeckich. W czasie trwania rekursu ordynariusz nie może parafii lub beneficjum, których duchowny został pozbawiony w wyniku procesu administracyjnego, nadać ważnie innemu duchownemu na stałe (kan. 2146). Duchowny jednak, mimo rekursu, musi parafię lub beneficjum opuścić. Jeżeli Stolica Apostolska uchyli dekret ordynariusza pozbawiający parafii lub beneficjum, nie jest potrzebny nowy akt nadania.

2. POSTĘPOWANIE PRZY USUWANIU I PRZENOSZENIU PROBOSZCZOW

A. Uwagi wstępne

Proboszcz może być pozbawiony swojego urzędu w wyniku zwyczajnego procesu karnego, jeżeli popełnił przestępstwo, za które prawo przewiduje karę utraty beneficjum, depozycję lub degradację [3]. Odjęcie urzędu proboszczowskiego może się odbyć również na drodze specjalnego procesu administracyjnego i to niekoniecznie z powodu popełnienia przestępstwa (zob. kan. 2168—2185); aby proboszczowi można było odjąć jego urząd, wystarczy, że działalność jego jest szkodliwa albo bezużyteczna (kan. 2147 § 1, 2157 § 1).

Do przyczyn, które w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego upoważniają ordynariusza do wszczęcia procesu administracyjnego celem usunięcia proboszcza z parafii, głównie należą:

a. nieudolność proboszcza w zakresie duszpasterstwa (*imperitia*), np. wynikająca z braku należytej wiedzy, z wad charakteru, z niezaradności, chyba że dobru dusz można zaradzić przez ustanowienie wikariusza-pomocnika po myśli kan. 475;

b. trwała choroba umysłowa lub fizyczna (*permanens infirmitas mentis aut corporis*), uniemożliwiająca należyte spełnienie obowiązków proboszczowskich, o ile zdaniem ordynariusza nie można zaradzić dobru dusz przez ustanowienie wikariusza-pomocnika;

c. nienawiść ludu (*odium plebis*), choćby nie była słuszna i powszechna, jeżeli utrudnia duszpasterzowanie;

d. utrata dobrego imienia u zacnych i poważnych ludzi, powstała z powodu prowadzenia przez proboszcza lekkomyślnego trybu życia, bądź z powodu dawnego przestępstwa, które wyszło na jaw, lecz na skutek przedawnienia jest niekaralne, bądź też z powodu nieodpowiedniego zachowania się domowników lub krewnych, z którymi proboszcz żyje;

e. prawdopodobne przestępstwo tajne przypisywane proboszczowi, jeżeli ordynariusz przewiduje, że w przyszłości może ono spowodować wielkie zgorszenie wśród wiernych;

f. złe zarządzanie majątkiem parafialnym, powodujące duże straty materialne, chociażby spełnianie przez proboszcza obowiązków duszpasterskich nie budziło zastrzeżeń (kan. 2147 § 2, 2157).

---

[3] Zob. kan. 2298 n.6, 2299, 2303, 2331 § 2, 2336, 2340 § 2 n.3, 2343 § 2 n.3, 2345. 2346, 2350 § 2, 2354 § 2, 2355, 2359 § 3, 2360 § 2, 2403, 2405.

B. Formalności proceduralne

Kodeks Prawa Kanonicznego rozróżniając proboszczów nieusuwalnych i usuwalnych przewidywał odrębne postępowanie przy usuwaniu jednych i drugich (kan. 2147—2156, 2157—2161). W wyniku ukazania się soborowego Dekretu *Christus Dominus* znoszącego różnicę między proboszczami nieusuwalnymi a usuwalnymi i zalecającego uproszczenie postępowania przy przenoszeniu i usuwaniu proboszczów z parafii (n. 31), obowiązuje obecnie tylko jeden sposób administracyjnego pozbawienia parafii — sposób przewidziany dotychczas w odniesieniu do proboszczów usuwalnych. Sprawę tę reguluje Moto proprio *Ecclesiae Sanctae* z dnia 6 VIII 1966 r. [4].

Ordynariusz, skoro przekona się, że zachodzi powód do usunięcia proboszcza z parafii, powinien go po ojcowsku upomnieć i zachęcić, aby w określonym terminie zrzekł się swego urzędu proboszczowskiego. Jednocześnie ordynariusz powinien wskazać proboszczowi powód, który sprawia, że jego działalność w parafii jest szkodliwa dla wiernych, albo przynajmniej bezowocna (kan. 2158).

Jeżeli proboszcz w oznaczonym terminie nie zgłasza rezygnacji z urzędu ani nie prosi o zwłokę, ordynariusz może wydać dekret usuwający go z parafii (*decretum amotionis*). Gdyby jednak nie było pewności, czy wezwanie do rezygnacji doszło do wiadomości proboszcza, albo że proboszcz nie miał żadnej przeszkody w nadesłaniu odpowiedzi, ordynariusz powinien ponowić wezwanie do rezygnacji, wyznaczając nowy termin (kan. 2149, 2159).

Proboszcz wnosząc rezygnację z parafii po myśli wezwania ordynariusza, może ją uzasadnić powodem innym, niż wskazał ordynariusz, mniej obciążającym lub mniej przykrym, byleby prawdziwym, np. złym stanem zdrowia albo trudnościami obiektywnymi, na jakie napotyka w swej pracy duszpasterskiej.

Jeżeli proboszcz, wezwany do rezygnacji z parafii, zwraca się z prośbą o przedłużenie terminu celem zastanowienia się lub przygotowania odpowiedzi, ordynariusz może przychylić się do jego prośby, o ile nie wyjdzie to na szkodę dusz.

Jeżeli proboszcz nie chce zrezygnować z parafii, uważając, że nie zachodzą ku temu podstawy prawne, powinien w przepisanym terminie stanowisko swoje uzasadnić na piśmie. Wywody proboszcza ordynariusz powinien rozważyć, pod sankcją nieważności dalszego postępowania, przy współudziale dwóch egzaminatorów synodalnych (kan. 2159). Gdyby wywody proboszcza zostały uznane za niewystarczające, ordynariusz powinien po ojcowsku ponownie wezwać proboszcza do dobrowolnej rezygnacji z parafii, zaznaczając jednocześnie, że po upływie określonego czasu zostanie usunięty z parafii (kan. 2160). Gdyby proboszcz w oznaczonym terminie nie złożył rezygnacji, ordynariusz wydaje dekret usunięcia (kan. 2161 § 1).

---

[4] I,n.20 § 1: „Episcopus potest, salvo iure de Religiosis vigente, quemlibet parochum, a paroecia legitime amovere, quandocumque eius ministerium, etiam citra gravem ipsius culpam, noxium aut saltem inefficax reddatur ob aliquam ex causis in iure recensitis, aut aliam similem iudicio eiusdem Episcopi, adhibita usque ad Codicem recognitum ratione procedendi statuta pro parochis amovibilibus (cann. 2157—2161), et servato iure Ecclesiarum Orientalium". *AAS* 58 (1966) 757.

Proboszczowi rezygnującemu z parafii lub usuniętemu przymusowo ordynariusz powinien zapewnić odpowiednie utrzymanie, np. przenosząc na inną parafię, nadając inny urząd, albo wyznaczając pensję. Należy przy tym wysłuchać zdania egzaminatorów, którzy brali udział w sprawie (kan. 2161 § 2).

Gdy chodzi o proboszcza, który należy do rodziny zakonnej, to może on być usuwany dowolnie (*ad nutum*) przez ordynariusza miejscowego, który powiadamia o tym przełożonego zakonnego, albo przez przełożonego zakonnego, który powiadamia o tym ordynariusza miejscowego (kan. 2157 § 2). Swobodnego usuwania proboszcza, który jest zakonnikiem, nie należy rozumieć w ten sposób, że nie jest tu potrzebna żadna przyczyna. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* podkreśla, że do usunięcia zakonnika ze stanowiska proboszczowskiego potrzebna jest poważna przyczyna [5].

Wyżej opisaną procedurę, przewidzianą przy usuwaniu proboszczów, należy obecnie w myśl Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* zachować również przy przenoszeniu proboszczów, którzy sprzeciwiają się poleceniu ordynariusza przejścia do innej parafii lub na inny urząd kościelny. Powodem, który upoważnia biskupa do przeniesienia proboszcza z jego dotychczasowej parafii do innej lub na inny urząd, jest dobro dusz oraz konieczność lub pożytek Kościoła [6]. Tak więc przepisy kan. 2162—2167 zostały odwołane [7].

Należy tu zauważyć, że ordynariusz miejscowy nie ma obowiązku wszczynać postępowania administracyjnego przy usuwaniu lub przenoszeniu z parafii wikariuszów-zarządców, zwanych powszechnie administratorami parafii, gdyż postępowanie to jest przewidziane tylko dla proboszczów. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby procedurę przepisaną przy usuwaniu lub przenoszeniu proboszczów zastosować również przy usuwaniu lub przenoszeniu administratorów parafii, zwłaszcza gdy administratorzy ci zostali ustanowieni na sposób stały [8].

---

[5] I,n.32: „Gravi vero de causa quicumque sodalis religiosus a munere commisso amoveri potest tam ad nutum Auctoritatis committentis, monito Superiore religioso, quam Superioris, monito committente, aequo iure, non requisito alterius consensu; nec alter alteri causam iudicii sui aperire eoque minus probare tenetur, salvo decursu in devolutivo ad Apostolicam Sedam".

[6] Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I,n.20 § 2: „Si bonum animarum vel Ecclesiae necessitas seu utilitas id postulet, Episcopus potest parochum transferre a sua, quam utiliter regit, ad aliam paroeciam aut ad quodlibet aliud officium ecclesiasticum. Parocho autem renuente, Episcopus debet, ut translatio valide decernatur, eumdem modum procedendi in omnibus servare, de quo supra".

[7] J. Krzemieniecki: Procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Kraków 1925 s. 146—153; F. Romita: De parochorum amotione, translatione et renuntiatione iuxta Vaticanum II. *Monitor Ecclesiasticus* 94 (1969) 430—450; E. Sztafrowski: Nowe aspekty posługiwania proboszczowskiego. *Prawo Kanoniczne* 13 (1970) nr 1—2 s. 97 n.

[8] W niektórych diecezjach w Polsce wytworzyła się dziwna sytuacja: zamiast proboszczów istnieją prawie wyłącznie administratorzy parafii ustanowieni na stałe.

3. POSTĘPOWANIE PRZECIWKO DUCHOWNYM ZANIEDBUJĄCYM OBOWIĄZEK REZYDENCJI

A. Uwagi wstępne

Przez rezydencję należy tu rozumieć stały pobyt duchownego w miejscu, gdzie obowiązany jest wypełniać obowiązki powierzonego sobie urzędu kościelnego. Beneficja kościelne, które pociągają za sobą obowiązek rezydowania, nazywają się podwójnymi lub rezydencjalnymi (*beneficia duplicia seu residencialia*); podwójnymi — z uwagi na podwójny obowiązek ciążący na beneficjatach: właściwy danemu beneficjum i obowiązek rezydencji (kan. 1411 n. 3).

Obowiązek rezydowania w miejscu pełnienia urzędu, oprócz biskupów, mają: proboszczowie, wikariusze parafialni, kanonicy kapituły katedralnej i kolegiackiej, oraz beneficjaci posiadający beneficjum rezydencjalne. Uchybienie obowiązkowi rezydowania jest przestępstwem, za które prawo nakazuje odjęcie urzędu, beneficjum lub godności według norm podanych w kanonach 2168—2175 (kan. 2381). Postępowania przepisanego przeciwko duchownym zaniedbującym obowiązek rezydencji nie stosuje się do biskupów.

B. Formalności proceduralne

Ordynariusz stwierdziwszy bezprawną nieobecność proboszcza, kanonika, lub innego duchownego zobowiązanego do rezydencji, powinien go upomnieć i wezwać do powrotu. Jeżeli upomniany duchowny jest proboszczem, ordynariusz powinien wyznaczyć odpowiedniego kapłana, który by w zastępstwie i na koszt proboszcza nieobecnego sprawował obowiązki duszpasterskie, aby dobro dusz nie było narażone na szkodę. Upominając duchownego ordynariusz powinien przypomnieć mu kary, jakie grożą zaniedbującym obowiązek rezydencji, a mianowicie: utrata z mocy samego prawa dochodów z beneficjum lub urzędu za czas bezprawnej nieobecności oraz pozbawienie beneficjum, jeżeli zobowiązany do rezydencji, mimo upomnienia, nie powróci (kan. 2168); zaniedbanie obowiązku rezydencji jest równoznaczne ze zrzeczeniem się urzędu, jeżeli duchowny wezwany do powrotu nie podejmie obowiązków w wyznaczonym czasie i nie usprawiedliwi swojej nieobecności (kan. 188 n. 8, 2381).

Jak długa powinna być bezprawna nieobecność duchownego, aby ordynariusz mógł wszcząć przeciwko niemu — Kodeks o tym nie wspomina. Decyzja co do skierowania upomnienia do duchownego zaniedbującego obowiązek rezydencji należy do ordynariusza. Bezprawna nieobecność może mieć miejsce nie tylko wtedy, kiedy duchowny przedłużył bez słusznego powodu ustawowo określony czas swojego urlopu; np. proboszcz jest bezprawnie nieobecny w parafii, jeżeli wyjechał na ponad tydzień czasu, nie zatroszczywszy się o zastępstwo w duszpasterstwie i nie powiadamiając o tym ordynariusza (kan. 465).

Jeżeli duchowny mimo upomnienia nie podjął obowiązku rezydowania, ani nie usprawiedliwił swojej nieobecności, ordynariusz powinien najpierw upewnić się, czy upomnienie doszło do wiadomości tegoż duchownego i czy nie miał on słusznej przeszkody w nadesłaniu usprawiedliwienia. W przypadku poważnej pod tym względem wątpliwości, należałoby upo-

mnienie ponowić, wyznaczając nowy termin powrotu. Jeżeli zaś zachodzi pewność, że duchowny upomnienie otrzymał i nie miał żadnej przeszkody w nadesłaniu usprawiedliwienia swej nieobecności, ordynariusz ogłasza parafię lub inne beneficjum za wakujące (kan. 2169).

Jeżeli duchowny podjął obowiązek rezydencji, ordynariusz powinien odjąć mu dochody w wysokości proporcjonalnej do czasu bezprawnej nieobecności. Dochody te ordynariusz przeznacza na kościół, pobożny zakład lub na ubogich. Ponadto w razie potrzeby ordynariusz może duchownemu wymierzyć stosowną karę w zależności od stopnia winy (kan. 2170).

Jeżeli duchowny upomniany i wezwany do powrotu nie wznawia rezydencji, lecz jedynie podaje powody swojej nieobecności, ordynariusz przy pomocy dwóch egzaminatorów, po przeprowadzeniu w razie potrzeby odpowiedniego dochodzenia, powinien zbadać, czy powody te można uznać za słuszne (kan. 2171). Jeżeli ordynariusz, po wysłuchaniu zdania egzaminatorów, nie uzna podanych powodów nieobecności za słuszne, powinien nieobecnemu duchownemu udzielić powtórnego upomnienia, naznaczając mu nowy termin powrotu. Ma tu również zastosowanie przepis o utracie dochodów za czas bezprawnej nieobecności (kan. 2172).

Jeżeli proboszcz powtórnie upomniany nie powrócił w oznaczonym czasie, ordynariusz może zaraz wydać dekret pozbawiający go parafii. W przypadku zaś usłuchania wezwania do powrotu ordynariusz powinien zabronić proboszczowi oddalania się z parafii bez pisemnego zezwolenia i zagrozić mu, że w razie przekroczenia zakazu będzie tym samym pozbawiony parafii (kan. 2173). Przed zlikwidowaniem przez Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* dotychczasowego podziału proboszczów na nieusuwalnych i usuwalnych, proboszczowi nieusuwalnemu można było po raz trzeci wydać nakaz powrotu, jeżeli przysłane przez niego usprawiedliwienie po powtórnym upomnieniu okazało się niewystarczające (kan. 2174).

W przypadku oddalenia się proboszcza z parafii bez pisemnego zezwolenia ordynariusza, o którego konieczności został powiadomiony, nie należy ogłaszać jego beneficjum za wakujące, dopóki nie będzie pewności, że przed tym oddaleniem się mógł prosić o to zezwolenie. Przyczyny podane przez proboszcza na uzasadnienie wyjazdu powinny być zbadane przez ordynariusza, przy współudziale egzaminatorów (kan. 2175) [9].

4. POSTĘPOWANIE PRZECIWKO DUCHOWNYM ŻYJĄCYM W KONKUBINACIE

A. Uwagi wstępne

Duchowni nie mogą mieszkać z niewiastami podejrzanymi, ani też przyjmować ich u siebie lub do nich uczęszczać. Za niepodejrzane należy uważać niewiasty należące do bliskiej rodziny duchownego. Inne niewiasty można uważać za niepodejrzane, jeżeli są znane z dobrych obyczajów, a zarazem są starsze wiekiem. Ciążący na duchownym zarzut podejrzenia o kontaktowaniu się z niewiastami podejrzanymi ordynariusz rozpatruje pod kątem dawania zgorszenia wiernym i niebezpieczeństwa grożącego

[9] J. Krzemieniecki: Procedura administracyjna, s. 165—182.

duchownemu. Duchowni, którzy mimo upomnień ordynariusza nie chcą oddalić od siebie niewiasty, są podejrzani o konkubinat (kan. 133).

Niżej podane postępowanie przeciwko duchownym żyjącym w konkubinacie ma zastosowanie w odniesieniu do duchownych wyższych święceń, z wyjątkiem biskupów (zob. kan. 2176 i 2359). Gdyby chodziło o zakonników wyjętych, mogą oni być ukarani przez ordynariusza miejscowego tylko wtedy, gdy przełożeni zakonni, powiadomieni o występku konkubinatu, zaniedbali ich ukarać (kan. 616 § 2). Nie stosuje się specjalnej procedury w odniesieniu do duchownych niższych święceń; ci, jeżeli żyją w konkubinacie, powinni być ukarani przez ordynariusza, nawet wykluczeniem ze stanu duchownego (kan. 2358).

B. Formalności proceduralne

Ordynariusz, gdy po zebraniu odpowiednich środków dowodowych przekona się, że duchowny mieszka z niewiastą podejrzaną lub do niej w jakikolwiek sposób uczęszcza, powinien tegoż duchownego upomnieć, aby niewiastę tę oddalił od siebie, ewentualnie przestał ją odwiedzać, oraz zagrozić mu karami przewidzianymi dla konkubinariuszy (kan. 2176); karami tymi są: suspensa od czynności liturgicznych oraz odjęcie dochodów z urzędu, beneficjum lub piastowanej godności (kan. 2359 § 1).

Jeżeli duchowny nie zastosował się do danego mu upomnienia, ani nie przysłał żadnego usprawiedliwienia, choć mógł to zrobić, ordynariusz wymierza mu karę suspensy od czynności liturgicznych, proboszcza ponadto pozbawia natychmiast parafii, beneficjata zaś, który nie sprawuje duszpasterstwa, jeżeli się nie poprawi, pozbawia po upływie dwóch miesięcy od wymierzenia suspensy połowy dochodów beneficjalnych, po dalszych trzech miesiącach wszystkich dochodów beneficjalnych, a po upływie następnych trzech miesięcy samego beneficjum (kan. 2177).

Jeżeli duchowny nie zastosował się do otrzymanego polecenia, lecz podał przyczyny na usprawiedliwienie swojego postępowania, ordynariusz powinien z dwoma egzaminatorami rozważyć ich słuszność (kan. 2178). Gdyby przytoczone na usprawiedliwienie przyczyny okazały się niesłuszne, ordynariusz powinien o tym jak najszybciej powiadomić duchownego i dać mu formalny nakaz, aby w oznaczonym, krótkim czasie polecenie wykonał (kan. 2179).

Jeżeli proboszcz nie chce zastosować się do danego mu polecenia, ordynariusz może natychmiast wymierzyć mu karę suspensy od czynności liturgicznych oraz pozbawić go parafii (kan. 2180). Również beneficjata nie sprawującego duszpasterstwa ordynariusz może podobnie zasuspendować oraz pozbawić dochodów, a w końcu samego beneficjum (kan. 2177 n. 3) [10].

5. POSTĘPOWANIE PRZECIWKO PROBOSZCZOWI ZANIEDBUJĄCEMU OBOWIĄZKI PARAFIALNE

Proboszcz obowiązany jest wiernych powierzonej sobie parafii nauczać, uświęcać oraz kierować nimi. W szczególności zaś powinien w swojej parafii odprawiać nabożeństwa, udzielać sakramentów św., poznawać swoich

[10] Tamże, s. 183—199.

wiernych, ojcowską opieką otaczać ubogich i nieszczęśliwych, starać się o katolickie wychowanie dzieci, zaopatrywać chorych, katechizować dzieci i dorosłych, głosić homilie w niedziele i święta, troszczyć się o ochędóstwo kościoła, oraz strzec kościoła, N. Eucharystii i olejów św. (kan. 467 § 1, 468 § 1, 1178, 1330—1332, 1344). Poważne zaniedbanie lub naruszenie tych obowiązków powoduje wielką szkodę duchową wiernych i dlatego stanowi przestępstwo, za które proboszcz odpowiada według norm zawartych w kanonach 2182—2185 (kan. 2382).

Ordynariusz, gdy przekona się, że proboszcz poważnie zaniedbuje lub narusza swoje obowiązki, powinien go upomnieć, uświadomić mu powagę tych obowiązków obciążających jego sumienie, oraz przypomnieć kary przepisane za to przestępstwo (kan. 2182). Karami tymi są: nagana, odjęcie dochodów oraz pozbawienie parafii. Tego rodzaju upomnienie jest konieczne; może ono być poprzedzone upomnieniem ojcowskim.

Jeżeli proboszcz po otrzymaniu kanonicznego upomnienia nie poprawił się, ordynariusz powinien zebrane środki dowodowe, wskazujące na zaniedbanie lub naruszenie obowiązków parafialnych, przedłożyć proboszczowi, wyznaczając mu czas na przeprowadzenie obrony. Jeżeli po upływie oznaczonego czasu proboszcz nadal zaniedbuje lub narusza swoje obowiązki, ordynariusz powinien wezwać dwóch egzaminatorów i wraz z nimi rozważyć materiał dowodowy wskazujący na zaniedbanie proboszcza, oraz ewentualne usprawiedliwienie się proboszcza. Jeżeli zostanie stwierdzone, że proboszcz bez słusznego powodu usprawiedliwiającego i od dłuższego czasu zaniedbywał lub naruszał swoje obowiązki parafialne, ordynariusz powinien mu udzielić nagany oraz wymierzyć karę stosowną do winy (kan. 2183).

Jeżeli udzielona nagana i wymierzona kara nie wpłynęły na poprawę proboszcza, ordynariusz powinien zebrać nowy materiał dowodowy przeciwko proboszczowi, oraz wyznaczyć mu odpowiedni czas na przeprowadzenie obrony. Po upływie tego terminu ordynariusz przy udziale egzaminatorów bada winę proboszcza, biorąc pod uwagę przedłożoną przez proboszcza obronę. Jeżeli zaniedbanie proboszcza w wypełnianiu swoich obowiązków jest pewne, ordynariusz powinien pozbawić go urzędu proboszczowskiego (kan. 2184). Pozbawienie proboszcza parafii na drodze procesu administracyjnego nie oznacza, że jest on odtąd niezdolny do piastowania urzędu proboszczowskiego w każdej parafii. Ordynariusz może mu powierzyć duszpasterstwo innej parafii, np. mniejszej liczbowo i o węższym zakresie obowiązków, jeżeli roztropnie uzna, że w tej parafii podoła on swoim obowiązkom [11].

6. WYMIERZENIE SUSPENSY *EX INFORMATA CONSCIENTIA*

A. Uwagi wstępne

Suspensa *ex informata conscientia*, czyli wymierzona na podstawie wewnętrznego przekonania ordynariusza, jest nadzwyczajnym środkiem prawnym, za pomocą którego duchowny zostaje całkowicie lub częściowo zawieszony w urzędzie z powodu popełnienia przestępstwa tajnego lub

[11] Tamże, s. 200—217.

publicznego, którego nie można udowodnić w zwyczajnym postępowaniu karnym (kan. 2186).

Od najdawniejszych czasów w Kościele obowiązywała zasada, że winnego przestępstwa można ukarać tylko w wyniku postępowania sądowego. Zasadę tę wyraża Dekret Gracjana słowami św. Augustyna: *Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut convictum aut sponte confessum* [12]. Ponieważ przestępstwa tajne nie mogły być udowodnione w sądzie, dlatego nie wymierzano za nie kar w zakresie zewnętrznym. Przełożeni kościelni nie mogli z powodu przestępstwa tajnego zabronić duchownemu wykonywania czynności płynących z władzy święceń, ani też przyjmowania nowych święceń [13]. Od tej zasady odstąpił Lucjusz III (1181—1185), upoważniając przełożonych zakonnych do niedopuszczania swoich podwładnych do święceń, jeżeli ci popełnili przestępstwo tajne [14]. Dalsze odstępstwo od powyższej zasady miało miejsce na Soborze Trydenckim, który upoważnił biskupów do niedopuszczania do święceń tych, którzy popełnili przestępstwo tajne, oraz do wydawania swoim podwładnym w podobnych okolicznościach zakazu wykonywania czynności płynących z przyjętych święceń [15]. Sposób postępowania w tego rodzaju przypadkach został szczegółowiej określony w instrukcji św. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 20 X 1884 r. [16]. Przepisy tejże instrukcji zostały z niewielkimi zmianami przejęte przez Kodeks Prawa Kanonicznego.

Suspensa od urzędu (*suspensio ab officio*), którą wymierza ordynariusz za przestępstwo, o którego istnieniu i wielkości jest w sumieniu pewny, może być ogólna lub szczegółowa. Suspensa od urzędu ogólna zakazuje wszelkich czynności płynących z władzy zarówno święceń jak i jurysdykcji, oraz wszelkich czynności administracyjnych związanych z urzędem, z wyjątkiem czynności dotyczących zarządzania majątkiem własnego beneficjum (kan. 2279 § 1). Suspensę należy uważać za ogólną, jeżeli nie zawiera szczegółowych określeń zakazu. Suspensa od urzędu szczegółowa zabrania czynności określonych (zob. kan. 2279 § 2).

Ordynariusz może zasuspendować duchownego tylko od tego urzędu, który tenże duchowny posiada na terenie jego diecezji, a nie w diecezji obcej. Wymierzać ją mogą ordynariusze tak miejscowi jak i zakonni. Nie mają tej władzy na mocy swego urzędu wikariusze generalni.

Suspensa wymierzona na podstawie wewnętrznego przekonania może być cenzurą lub karą odwetową. W pierwszym przypadku wymierza się ją na czas nie oznaczony, aż do poprawy przestępcy, w drugim zaś na czas określony.

B. Warunki wymierzenia suspensy *ex informata conscientia*

Suspensę *ex informata conscientia* można wymierzyć w zasadzie za przestępstwo tajne (kan. 2191 § 1). Przestępstwem tajnym (*delictum occultum*) jest to, które nie zostało rozgłoszone i w odniesieniu do którego nie zachodzi obawa, że zostanie rozgłoszone. Może ono być tajne materialnie

[12] C.1,C.II,1; por.: c.2-5,C.II,1; c.76,C.XI,3; c.10-11,C.XXX,5.
[13] C.4,X,I,11.
[14] C.5,X,I,11.
[15] S.XIV,c.1 de ref.
[16] Fontes,VII,n.4907.

(*occultum materialiter*) lub formalnie (*occultum formaliter*); w pierwszym przypadku jest nieznany sam czyn przestępny, w drugim zaś czyn jest znany, a tylko nie wiadomo o jego sprawcy (kan. 2197 n. 4). Przestępstwo nie przestaje być tajnym, jeżeli dowie się o nim kilka osób znanych z dyskrecji.

Suspensę *ex informata conscientia* można wymierzyć sprawcy przestępstwa publicznego tylko w następujących przypadkach: a. jeżeli uczciwi i poważni świadkowie wprawdzie wyjawiają ordynariuszowi czyjeś przestępstwo, lecz z jakichś powodów nie chcą dać się nakłonić do złożenia zeznań przed sądem, innych zaś środków dowodowych nie ma; b. jeżeli sprawca przestępstwa groźbami lub w inny sposób przeszkadza w rozpoczęciu lub ukończeniu postępowania sądowego; c. jeżeli przeprowadzenie postępowania sądowego i wydanie wyroku jest niemożliwe z uwagi na ustawy państwowe lub grożące niebezpieczeństwo zgorszenia (kan. 2191 § 3).

Nie można wymierzyć suspensy na podstawie wewnętrznego przekonania, jeżeli przestępstwo jest notoryczne, czyli tak oczywiste, że w żaden sposób nie da się go ukryć ani usprawiedliwić (kan. 2191 § 2); w takim przypadku musi mieć miejsce zwyczajny sposób postępowania karnego.

Suspensa od urzędu może być wymierzona na podstawie wewnętrznego przekonania, jeżeli spośród kilku przestępstw przynajmniej jedno jest tajne (kan. 2192).

Przestępstwo, za które ordynariusz może wymierzyć suspensę na podstawie wewnętrznego przekonania, musi być pewne. Jest bowiem wymogiem prawa naturalnego, że przed wymierzeniem jakiejkolwiek kary należy delikwentowi udowodnić winę. Ponadto przestępstwo, za które się karze, nie może być prawnie przedawnione. Wymóg ten został wyrażony w kan. 2233 § 1 słowami: *Nulla poena infligi potest, nisi certo constet delictum commissum fuisse et non esse legitime praescriptum.*

Przestępstwo, za które sprawca ma być zasuspendowany od urzędu *ex informata conscientia*, musi być ciężkie — ze względu tak na winę (kan. 2218 § 2), jak i na powagę naruszonej ustawy karnej. Przy wymierzaniu kar musi bowiem być zachowana odpowiednia proporcja pomiędzy karą a przestępstwem (kan. 2218 § 1). Suspensa od urzędu, czy to ogólna czy szczegółowa, należy do rzędu kar ciężkich i dlatego nie powinna być wymierzana za przestępstwa mniejsze.

Aby przekonać się, że przestępstwo odpowiada warunkom wymaganym do wymierzenia suspensy na podstawie wewnętrznego przekonania, ordynariusz powinien przeprowadzić odpowiednie dochodzenie (kan. 2190). Prywatna wiedza ordynariusza nie może stanowić podstawy do zasuspendowania obwinionego. Muszą istnieć obiektywne środki dowodowe, które można będzie przesłać do Stolicy Apostolskiej, gdyby zasuspendowany założył rekurs.

Wreszcie ordynariusz powinien rozważyć, czy rzeczywiście w danym przypadku nie może być zastosowane bez wielkiej niedogodności zwyczajne postępowanie karne. Z nadzwyczajnego środka karnego, jakim jest suspensa *ex informata conscientia*, powinno się korzystać tylko wtedy, kiedy wymierzenie kary na drodze sądowej lub karno-administracyjnej jest utrudnione. Trzeba bowiem pamiętać, że przy wymierzaniu suspensy na podstawie wewnętrznego przekonania obwiniony ma mniejszą możność prowadzenia obrony i z tego powodu może ponieść krzywdę.

C. Sposób postępowania

Przy wymierzaniu suspensy na podstawie wewnętrznego przekonania nie są wymagane żadne formalności proceduralne, ani też kanoniczne upomnienia. Ordynariusz po zebraniu środków dowodowych wskazujących na poczytalność sprawcy przestępstwa, wydaje zwykły dekret wymierzający suspensę (kan. 2187).

Dekret suspendujący duchownego powinien być wydany na piśmie, z zaznaczeniem dnia, miesiąca i roku wydania. Ustnie można byłoby wymierzyć suspensę *ex informata conscientia* tylko w wyjątkowych okolicznościach. W dekrecie należy jasno stwierdzić, że chodzi o suspensę wymierzoną na podstawie wewnętrznego przekonania, czyli z powodów znanych samemu ordynariuszowi. Należy też określić czas trwania suspensy. Ordynariusz nie powinien jej wymierzać na zawsze. Jeżeli suspensa jest wymierzona jako cenzura, a więc na czas nie oznaczony, aż do poprawy zasuspendowanego, należy podać powód ukarania, aby duchowny wiedział z czego ma się poprawić. Jeżeli suspensa jest szczegółowa, należy w dekrecie wyraźnie wskazać czynności, których duchowny nie może wykonywać (kan. 2188).

W związku z wymierzeniem suspensy od urzędu, zachodzi potrzeba wyznaczenia zastępcy na czas trwania jej. Potrzeba ta ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy duchowny został zasuspendowany od urzędu duszpasterskiego. Ordynariusz powinien zastępcy, np. tymczasowemu zarządcy parafii, wyznaczyć odpowiednie wynagrodzenie z dochodów beneficjum. Gdyby duchowny zasuspendowany poczuł się pokrzywdzony tego rodzaju zarządzeniem ordynariusza, może w celu zmniejszenia wysokości wynagrodzenia za zastępstwo wnieść rekurs do tego przełożonego, który dla danej diecezji jest sędzią apelacyjnym (kan. 2189).

Jeżeli suspensa ma charakter kary odwetowej, ordynariusz według swojego roztropnego uznania może duchownemu wyjawić lub zataić powód zasuspendowania. W przypadku jego wyjawienia ordynariusz powinien po ojcowsku, z miłością i troską pasterską upomnieć duchownego, aby kara nie tylko posłużyła mu do zmycia winy, ale też była środkiem do poprawy i usunięcia okazji do grzechu (kan. 2193).

Duchowny zasuspendowany przez ordynariusza na podstawie wewnętrznego przekonania, może przeciwko dekretowi suspendującemu wnieść rekurs do Stolicy Apostolskiej, czyli do św. Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, a gdyby chodziło o zakonników — do św. Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich. W przypadku wniesienia tegoż rekursu ordynariusz powinien przesłać do Kongregacji wszystkie środki dowodowe, na których oparł się przy wymierzaniu danej suspensy (kan. 2194).

Jeżeli suspensa wymierzona na podstawie wewnętrznego przekonania jest cenzurą, odwołanie się od niej do Stolicy Apostolskiej ma skutek tylko dewolutywny, jeżeli zaś jest karą odwetową — zawieszający (kan. 2287, 2219 § 1) [17].

---

[17] T. Barbarena: Procedimiento de suspención „ex informata conscientia". *Revista Espanola de Derecho Canónico* 11 (1956) 507—533; F. Kremzow: Die Suspension ex informata conscientia. *Österr. Archiv für Kirchenrecht* 11 (1960) 189—220; J. Krzemieniecki: Procedura administracyjna, s. 218—239; M. Myr-

ARGUMENTUM

In articulo exponitur doctrina modum canonice procedendi in causis criminalibus respiciens. Tractatus hic in tres partes dividitur.

In parte prima disciplina circa iudicium criminale ecclesiasticum refertur. Non solum commentantur canones 1939—1959, sed etiam processualia problemata exponuntur. Autor instruit de inquisitionibus historicis et theoreticis, atque de modo, quo processus criminalis secundum Ecclesiae ius vigens instituendus est.

In parte secunda exponuntur quaestiones: quaenam poenae, in quibusnam casibus, sub quibusnam condicionibus irrogari aut declarari possunt ad modum praecepti extra iudicium deque remedio iuris contra hanc irrogationem vel declarationem seu de impugnatione decreti poenalis.

In parte tertia exponitur peculiaris forma processus administrativo modo seu oeconomice conficiendi, de quibus in can. 2142—2194. Finis horum processuum non est directe punitio clerici, sed salus animarum et bonum populi christiani. Codex Iuris Canonici in hac materia refert plerumque normas Decreti *Maxima cura* S. Congregationis Consistorialis diei 20 Augusti 1910 a.; quas tamen normas in aliquibus modificat, augendo aliquantulum ordinariorum potestatem. Disciplina circa processus administrativos conficiendos post Concilium Vaticandum II, ad mentem Decreti *Christus Dominus*, per litteras apostolicas *Ecclesiae Sanctae* diei 6 Augusti 1966 a. aliquantulum recognita est.

---

cha: Suspensa. *Prawo Kanoniczne* 12 (1969) nr 1—2 s. 204—254; J. Noubel: La suspense ex informata conscientia des cc. 2186—2194. *Revue de Droit Canonique* 5 (1955) 307—330; M. Pistocchi: De suspensione ex informata conscientia. Taurini 1932.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. MIKOŁAJ LOHR

ZAGADNIENIA Z TEORII SZTUK WYZWOLONYCH W PISMACH KASJODORA

Treść: Wstęp. I. Terminologia na określenie sztuk wyzwolonych. II. Nauki wchodzące w zakres sztuk wyzwolonych i ich podział na *artes* i *disciplinae*. III. Sztuki wyzwolone a nauki teologiczne. Zakończenie. *Argumentum*.

WSTĘP

Cykl nauk, znany pod nazwą „sztuki wyzwolone" — *artes liberales*, obejmujący gramatykę, retorykę, dialektykę, arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię, stanowiący w starożytności i później program średniego nauczania [1], zanim osiągnął swoją prawie ogólnie przyjętą postać, przechodził dość długi okres kształtowania się, tzn. wypracowywania teorii [2], która nadała mu odpowiednią strukturę i wyznaczyła właściwy cel. Wyraziło się to w ustaleniu jakie i ile nauk powinno wchodzić do tego cyklu i następnie jaką ma on spełniać rolę, funkcję, w ogólnym programie nauczania.

Proces kształtowania się cyklu sztuk wyzwolonych, pomijając mało znane szkolnictwo innych narodów starożytnych, które miało niewątpliwie też jakieś osiągnięcia [3], dokonywał się głównie na gruncie greckim i związany był tu z bogatą, sięgającą daleko wstecz, tradycją wychowania i nauczania. Znaczny wpływ na ten proces mieli już sofiści [4]. Uprawiali oni nauczanie, którego program skierowany był na przygotowanie do praktycznego życia i wskutek tego obejmował możliwie szeroki zakres wiedzy praktycznej. Niemniej jednak przejawiała się u nich tendencja do skupiania uwagi w nauczaniu na retoryce, dialektyce i w jakimś też stopniu na gramatyce oraz na przyjętych od pitagorejczyków, mających charakter teoretyczny, naukach matematycznych — *mathemata*. Był to już wyraźny zarys sztuk wyzwolonych. Bardziej decydujący wpływ pod tym względem mieli Platon (427—347) i Isokrates (436—338), którzy zdaniem Marrou [5], w oparciu o tradycję, wypracowali tego rodzaju typy wychowania i tym samym nauczania, że stały się one ogólnie przyjętą podstawą greckiego wychowania i interesującego nas tu nauczania. Według Platona nauczanie, którego program wyłożył on w *Państwie* i *Prawach*, musiało obejmować,

---

[1] Quintilianus: Institutionis oratoriae libri duodecim. T. I. Lipsiae 1879 I, I, 4 i 10. Zob. H. I. Marrou: Historia wychowania w starożytności. Przekład z franc. Stanisława Łosia. Warszawa 1969 s. 256.

[2] S. Kamiński: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Lublin 1970 s. 36—50.

[3] R. M. Martin: Arts libéraux. W: Dict. d'Hist. et Géogr. eccl. t. IV, s. 827—843.

[4] H. I. Marrou, jw. s. 86—104. W. Jaeger: Paideia. Przekład z niem. M. Plezi. T. I. Warszawa 1962 s. 302—345. Platon: Protagoras. W: Platonis dialogi sec. Thrasylli tetralogias disp. T. III. Lipsiae — Berolini 1923 s. 318 D — 319 A.

[5] H. I. Marrou, jw. 105—238.

obok zdobycia umiejętności czytania, pisania i rachowania, poznanie gramatyki, rozumianej jako studium literatury, nauki matematyczne, obejmujące arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię, i zakończyć się na gruntownym poznaniu filozofii, stanowiącej szczyt nauczania. Szczególną wagę położył Platon na studium matematyk, ponieważ one, w jego przekonaniu, usprawniają intelekt do wnikliwego i systematycznego myślenia i przez to przygotowują go do myślenia filozoficznego. Sztuki wyzwolone zatem stanowią u Platona program średniego nauczania i w stosunku do filozofii spełniają funkcję propedeutyczną — *propaideia* [6]. Był to program nauczania filozoficznego. Isokrates [7] natomiast dał program nauczania retorycznego. Jego nauczanie podstawowe i średnie nie odbiegało zbytnio od Platona, ale różniło się też od niego i zasadniczo tym, że jego szczyt nie stanowiła filozofia, lecz retoryka. U Isokratesa sztuki wyzwolone zajmowały również miejsce średniego nauczania i z dołączoną do nich w jakimś zakresie filozofią stanowiły przygotowanie do studium retoryki. Te dwa typy nauczania i jednocześnie rozumienia roli w nich sztuk wyzwolonych posiadały na gruncie greckim równe prawa, a nawet w pewnej mierze się uzupełniały. Wkład sofistów, a zwłaszcza Platona i Isokratesa w opracowanie greckiego planu nauczania był znaczny, ale samego procesu kształtowania się teorii sztuk wyzwolonych nie zakończył. Brakowało jeszcze dotąd dokładnego ustalenia ile i jakie nauki mają wchodzić w zakres sztuk wyzwolonych. Często nie-filozofowie do nauk przewidzianych programem platońskim czy też isokratejskim dołączali takie umiejętności jak medycyna, architektura, prawo, rysunek, sztuka wojenna. Ostateczne ustalenie dokonało się tu dopiero u schyłku okresu hellenistycznego, pod wpływem gramatyki, *Téchne grammatiké* — *Ars grammatica*, Dionizego Traka (170—90). W zakres sztuk wyzwolonych weszło odtąd tylko siedem nauk, trzy praktyczne: gramatyka, retoryka i dialektyka, zwanych *téchnai* — *artes* oraz cztery teoretyczne: arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia, zwanych *epistémai* — *disciplinae*. W okresie hellenistycznym wytworzył się również na określenie sztuk wyzwolonych termin *enkyklios paideia* — nauczanie ogólne [8]. Na tym zakończyło się właściwie kształtowanie teorii sztuk wyzwolonych na gruncie greckim. Neoplatoński komentator Arystotelesa, Ammonios Hermeiou (V w. po Chr.) próbował wprawdzie sprecyzować jeszcze różnicę między naukami praktycznymi — *téchnai* i naukami teoretycznymi — *epistémai* [9], ale nie wniósł tu żadnej nowości, ponieważ różnica ta była już wcześniej znana Platonowi i Arystotelesowi.

W przeciwieństwie do Greków, Rzymianie nie dokonali właściwie żadnego wkładu w ukształtowanie teorii sztuk wyzwolonych. Pierwsi łacińscy autorowie, niesłusznie nazywani później encyklopedystami [10], piszący

[6] Platon: Politeia. W: Platonis dialogi jw. T. IV. Lipsiae 1922 s. 503 E — 504 A. 526 C. 535 C — D. 536 D.

[7] H.I. Marrou, jw. s. 129—145.

[8] Tamże, s. 256—257 i s. 264.

[9] Ammonius: In Porphyrii Isagogen sive V voces. W: Commentaria in Aristotelem Graeca. T. IV pars III. Berolini 1891 s. 6,27-7,5.

[10] H.I. Marrou, jw. 256. Tamże, s. 546 uwaga 3. Termin „encyclopaedia" w klasycznej łacinie nie występuje; zakres ogólnego wykształcenia wyrażano opisowo. Quintilianus, jw. I.I.10, mówi: „orbis ille doctrinae, quem Graeci enkyklopaideian vocant".

o sztukach wyzwolonych, jak niechętnie usposobiony do kultury greckiej Katon Starszy († 149 przed Chr.), Warron († 27 przed Chr.), K. Celsus (I w. przed i I w. po Chr.), Apulejusz (125 po Chr.), czerpali z osiągnięć greckich i w zależności od tego kształtowali swoje pojęcia o teorii sztuk wyzwolonych. Od Greków przyjęli także Rzymianie program nauczania, o którym dokładne informacje podaje w swoim *Artis oratoriae* Kwintilian († 95 po Chr.) [11]. Od tego autora wiemy, że za wzorem greckiej *enkyklios paideia* sztuki wyzwolone, określane już wówczas przez autorów łacińskich *artes liberales*, w tym programie miały rolę średniego nauczania i stanowiły przygotowanie do studium retoryki lub też, jak informuje znacznie później Boecjusz († 525) [12], do studium filozofii. Ile i jakie nauki wchodziły do *artes liberales* informuje dokładnie dopiero św. Augustyn [13] i późniejsi autorowie łacińscy. Teoria więc sztuk wyzwolonych na gruncie łacińskim nie doznała większego wzbogacenia.

Należy tu zwrócić również uwagę na koncepcje, jakie do czasów Kasjodora powstały w chrześcijaństwie, w związku z kształtowaniem się teorii sztuk wyzwolonych. Chrześcijaństwo, zrodzone w zasięgu kultury grecko-łacińskiej, rozpoczynając, dla skuteczniejszego spełniania misji głoszenia „Ewangelii wszystkim narodom", systematyczne opracowywanie swojej doktryny, musiało się z konieczności w jakiś sposób ustosunkować do bogatych osiągnięć naukowych tej kultury a także do jej programu nauczania. Pierwszym i zasadniczym dla niego pytaniem było to, czy ma się odwrócić od tych osiągnięć, które były przecież świeckie i pogańskie, i zamknąć się we własnym świecie, czy też zwrócić się ku nim i z nich korzystać. Już w II w. daje się zauważyć w jego kręgu dwie pod tym względem postawy. Jedna, którą na Wschodzie reprezentowali Tacjan (II w.) i Hermiasz (II lub III w.), a na Zachodzie Tertulian († 220) i wielu późniejszych łacińskich autorów, zdecydowanie negatywnie nastawiona do wszystkiego, co świeckie i pogańskie [14], oraz druga, którą reprezentowali wielcy pisarze i Ojcowie Kościoła tak wschodni jak i zachodni, do których należeli Klemens Aleksandryjski († 215), Orygenes († 254), a za nimi św. Hieronim († 419) [15], św. Augustyn († 430) i wielu innych, ustosunkowana pozytywnie do tych spraw. Tę drugą postawę chrześcijaństwo uznało za słuszną i przyjęło za własną. Pozytywne ustosunkowanie się do grecko-łacińskich osiągnięć naukowych postawiło z kolei przed nim nowe pytanie, jak ma opracować ono własny program nauczania, aby wszystkie te osiągnięcia należycie wykorzystać. Odpowiedź na to była trudna, ponieważ chrześcijaństwo nie posiadało własnych szkół podstawowych i średnich, a jedynie pewne formy nauczania wyższego, nastawionego na udzielanie wiedzy teologicznej, zmierzającej do zrozumienia Pisma świętego. Teoretyczne rozwiązanie dał tu właściwie Klemens Aleksandryjski przez opracowanie programu chrześcijańskiego nauczania, w którym nauka świecka

[11] Quintilianus, jw. I,I,4 i n.
[12] Boethius: De institutione arithmetica. Lipsiae 1867 s. 7,21-9,13.
[13] Augustinus: De ordine II,12,35-15,42. PL 32.
[14] H.I. Marrou, jw. s. 450—453. Zob. J.M. Szymusiak: Kościół starożytny wobec religii niechrześcijańskich. *Ateneum Kapłańskie* IX—X (1969) s. 236—246.
[15] Hieronimus: Epistulae. Pars I. Epistulae I — 70. CSEL t. 54 Vindobonae — Lipsiae 1910. Św. Hieronim wydaje się, na podstawie 22 listu, wrogo być ustosunkowany do nauk świeckich; miarodajny jest jednak tu list 70, w którym uzasadnia wartość nauk świeckich.

z mieszczącymi się w niej sztukami wyzwolonymi miała wypełniać program nauczania podstawowego i średniego i jednocześnie przygotować do studium wyższego, które obejmowało nauki teologiczne, zwłaszcza Pismo święte. Były to śmiałe i trafne wskazania jak dokonać scalenia nauki świeckiej i pogańskiej z nauką chrześcijańską. Praktyczną realizację tych wskazań przeprowadził Orygenes. Założył on najpierw w Aleksandrii, a gdy tę puścił, w Cezarei wyższą szkołę teologiczną, w której tak zorganizował program, że gruntowne studium nauk świeckich a więc sztuk wyzwolonych, a także filozofii, stanowiło konieczne przygotowanie do również gruntownego studium nauk teologicznych i Pismą świętego [16]. Sztuki zatem wyzwolone w chrześcijańskiej koncepcji nauczania przyjęły funkcję propedeutyczną do nauk teologicznych. Myśl Klemensa Aleksandryjskiego i jej praktyczna realizacja przeprowadzona przez Orygenesa, mimo że miały charakter partykularny i czasowy, znalazły zrozumienie i uznanie w całym chrześcijaństwie. Przyjęli je i utrwalali św. Hieronim, św. Augustyn, czego daje wyraz w *De doctrina christiana*, i wielu innych, aby z kolei przekazać je średniowieczu.

Kasjodor (485—580) poświęcając dużo uwagi w swojej działalności pisarskiej sztukom wyzwolonym, obok zagadnień dotyczących zawartości treściowej poszczególnych nauk, rozwijał też zagadnienia dotyczące ich teorii. Zagadnienia teorii sztuk wyzwolonych na gruncie greckim, jak już zwrócono na to uwagę, były opracowane wyczerpująco i wszechstronnie, ale u autorów łacińskich, mimo że byli oni pod tym względem zależni od Greków, nie posiadały tak pełnego wykończenia. I Kasjodor zajmując się tymi zagadnieniami mógł się okazać i w istocie się okazał tu autorem twórczym, z tego też powodu zaważył w jakimś stopniu na rozwoju sztuk wyzwolonych na gruncie łacińskim. To, wydaje się, wystarczająco usprawiedliwia podjęcie próby opracowania tych zagadnień w oparciu o jego pisma.

Występujące w pismach Kasjodora zagadnienia teorii sztuk wyzwolonych można sprowadzić do trzech punktów: 1. Terminologia na określenie sztuk wyzwolonych. 2. Nauki wchodzące w zakres sztuk wyzwolonych i ich podział. 3. Sztuki wyzwolone a nauki teologiczne.

I. TERMINOLOGIA NA OKREŚLENIE SZTUK WYZWOLONYCH

Kasjodor określa „sztuki wyzwolone" w swoich pismach różnymi nazwami. Nazywa je *artes ac disciplinae liberalium litterarum* — sztuki i nauki umiejętności wyzwolonych; *disciplinae et artes* — nauki i sztuki; *artes ac disciplinae nobilium litterarum* — sztuki i nauki umiejętności szlachetnych; *artes et disciplinae saecularium litterarum* — sztuki i nauki umiejętności świeckich [17]. Nazywa je też *saeculares litterae* — nauki, umie-

[16] H.I. Marrou, jw. s. 450—453. Zob. T.A. Zajkowski: Orygenes. W: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Poznań 1971 s. 296 nn. Zob. J.M. Szymusiak: Grzegorz Teolog. Poznań 1965 s. 31—34.

[17] Cassiodorus Senator: Institutiones. Oxford 1937 s. 6,14; 22,19; 60,21; 104,2. Powołując się na to pismo podaje się tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Tenże: Variae. Berolini 1894 s. 40,14. Powołując się na to pismo podaje się tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce.

jętności świeckie i tej nazwy używa najczęściej [18]. Następnie używa *saeculares lectiones* — czytania, wykłady świeckie; *mundanae litterae* — światowe nauki, umiejętności; *mundanae artes* — światowe sztuki; *humana sapientia* — ludzka mądrość lub *humanae litterae* — ludzkie umiejętności. Używa również takich terminów jak *bonae artes* — dobre, szlachetne sztuki, *honestae artes* — zaszczytne sztuki, *magnae artes* — wielkie, wspaniałe sztuki, *liberae litterae* — wolne umiejętności i *liberales artes* — wyzwolone sztuki [19]. Do tego ostatniego określenia dodaje dość oryginalne etymologiczne wyjaśnienie. Słowo *liber* oznaczające, w rozumieniu rzeczownikowym, „książka", pochodzi od innego rzeczownika, mianowicie *liber*, który oznacza korę drzewną, łyko — *cortex*. Przed zastosowaniem bowiem papyrusu, rolę materiału, na którym pisano, spełniała kora drzewna, która odjęta od drzewa, *cortex demptus atque liberatus*, i następnie zapisana, stanowiła książkę — *liber*. Słowo natomiast *ars* pochodzi od czasownika *arto* — ścieśniać, ograniczać, ponieważ sztuka tego, kto ją uprawia, wiąże i ogranicza swoimi regułami. Inni znów słowo *ars* wywodzą od greckiego wyrażenia *apó tes aretes*, co znaczy „od biegłości, sprawności" a w języku łacińskim *a virtute*. Biegłość zaś, w opinii uczonych, oznacza dobrą znajomość jakiegoś zagadnienia, przedmiotu [20].

Powyższe zestawienie terminów używanych na określenie sztuk wyzwolonych, pozwala zauważyć jak były one różnorodne. Termin *liberales artes* czy *artes liberales* nie był tu jedynym terminem, którym się posługiwano.

Zwrócono również uwagę na to, że Kasjodor najczęściej posługuje się terminem *saeculares litterae* — nauki, umiejętności świeckie. Posługiwanie się tym terminem ma u niego pewne znaczenie. Wyraża ono bowiem, że nauki świeckie — *saeculares litterae* w ogólnym podziale nauk przeciwstawiają się naukom bożym, teologicznym — *divinae litterae* i następnie, że te dwa rodzaje nauk, jako wyłączające się człony, wypełniają adekwatnie nadrzędne pojęcie „nauki". Takie ujęcie tych nauk ma, według Kasjodora, swoje uzasadnienie. Nauki świeckie, inaczej ludzkie, mają za przedmiot to wszystko, co jest blisko związane z człowiekiem, bądź przez to, że może on je wytwarzać, bądź przez to, że może je w naturalny sposób poznawać. Dziedzina zatem nauk świeckich, ludzkich, leży całkowicie w zasięgu ludzkiego działania i poznania. I wskutek tego każdy człowiek może je, w miarę swoich uzdolnień, uprawiać [21]. Nauki boskie, teologiczne, mają za przedmiot objawioną naukę bożą, zawartą w Piśmie świętym. Ich zadaniem jest poznanie i zrozumienie tej nauki. Nauki teologiczne powinien uprawiać, w możliwych dla siebie granicach, każdy człowiek, ponieważ one nieomylnie wskazują drogę do celu ostatecznego. Taki podział nauk, w przekonaniu Kasjodora, jest jedynie słuszny [22].

Rozróżnienie nauk świeckich, a właściwie sztuk wyzwolonych, i nauk

---

[18] Inst. s. 3,1; 3,20; 6,20; 8,15; 12,27; 21,6 38,3; 41,22; 49,20; 60,8; 62,1; 70,9; 97,8; 130,5; 132,11. Tenże: In Psalterium Expositio. PL 70, 175 B-C; 587 C. Powołując się na to pismo podaje się tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Tenże: De anima. PL 70, 1283 A.

[19] Inst. s. 68,28-69,1 et passim. Var. s. 10,15 et passim. In Psalt. PL 70, 20 C-D.

[20] Inst. s. 91,5-13.

[21] Tamże, s. 70,8.

[22] Tamże, s. 41,22; 65,26; 130,9. Kasjodor nauki teologiczne i nauki świeckie omawia w tym samym traktacie Institutiones.

boskich, teologicznych, jako dwóch członów pojęcia „nauki", jest pochodzenia chrześcijańskiego. Łacińscy autorowie nie-chrześcijanie sztuki wyzwolone — *artes liberales*, które Cyceron († 43 przed Chr.) i Seneka († 65 po Chr.) nazywają *artes, quae libero sunt dignae* — sztuki, które godne są wolnego człowieka, przeciwstawiają *artes serviles* — sztukom niewolniczym lub *artes vulgares* — sztukom pospolitym. Uprawianie sztuk wyzwolonych łączyło się z wysiłkiem intelektualnym, dlatego oddawali się im tylko ludzie wolni. Sztuki niewolnicze, pospolite, wymagały wysiłku fizycznego, pracy ręcznej, dlatego uprawiali je przeważnie tylko niewolnicy [23]. Kasjodor o tym podziale sztuk wyzwolonych nie wspomina.

Nasuwa się z kolei pytanie w jakiej relacji pozostaje Kasjodor, ze względu na poruszoną dotąd problematykę teorii sztuk wyzwolonych, do autorów wcześniejszych. Aby dać na to pytanie odpowiedź, musi się mieć ustawicznie przed oczyma fakt, że miał on za sobą zbyt długi okres czasu, w którym zagadnienia sztuk wyzwolonych mniej lub więcej intensywnie opracowywano. Wchodzą tu nie tylko liczne i gruntowne opracowania poszczególnych nauk tej dziedziny, ale i jej zagadnienia teoretyczne. Autorami byli tu głównie pisarze greccy, ale też i w jakiejś mierze i pisarze łacińscy. Trudno z całą dokładnością wskazać, od którego z autorów łacińskich, bo tylko o nich może tu chodzić, zaczerpnął swoją terminologię na określenie sztuk wyzwolonych. Występuje ona u wielu z nich. U Cycerona jest termin *artes liberales* [24]; Kwintilian używa często terminu *ars* [25]; u św. Augustyna, obok terminu *artes liberales*, występują takie terminy jak: *disciplinae, liberales disciplinae* [26]. U Marcjana Kapelli, obok często występujących niezależnie od siebie terminów *ars* i *disciplina*, terminy te występują łącznie, jako *ars et disciplina* [27]. Podobnie i Boecjusz używa terminów *ars* i *disciplina*. Ale u niego jest to charakterystyczne, że terminów tych używa zamiennie *ars musica, armonica disciplina, geometrica ars, geometrica disciplina*. Posługuje się on też tymi terminami łącznie, jak *omnis ars omnisque disciplina* [28]. Terminy *ars* i *disciplina* występują również u Pryscjana († 518) [29].

Ten fragmentaryczny przegląd wskazuje, że terminy, którymi posłużył się Kasjodor w sztukach wyzwolonych, były ogólnie znane i wskutek tego trudno mówić o jakiejś jego zależności pod tym względem od innych autorów.

Podobnie również przeciwstawianie nauk świeckich, czy ściślej u Kasjodora, sztuk wyzwolonych, naukom teologicznym, jako też sama tendencja podziału nauk na nauki świeckie i teologiczne, jest ogólnie już wów-

---

[23] Cicero: De oratore libri tres. Lipsiae 1906 s. I,16,72. Zob. Seneka: Listy moralne do Lucyliusza. Przekład z łac. W. Kornatowskiego. Warszawa 1961. List 88.

[24] Cicero: Rhetoricorum vel De inventione rhetorica libri duo qui reliqui sunt ex quattuor. Lipsiae 1869 s. I,25,44; I,16,72.

[25] Quintilianus, jw. I,II,18,1 et passim.

[26] Augustinus, jw. II,8,25; II,13,38; II, 16,44. PL 32. et passim.

[27] Capella: De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX. Lipsiae 1925 ss. 56,11; 56,21; 60,22; 216,4; 516,14 et passim.

[28] Boethius, jw. ss. 4,3; 66,6; 80,7 et passim. Tenże: De institutione musica. Lipsiae 1867 s. 181,25; 185,27; 195,18; 223,28; 224,26. Tenże: Geometria quae fertur Boethii. Lipsiae 1867 s. 401,4; 425,26.

[29] Priscianus: De figuris numerorum. W: Grammatici Latini. T. III. Lipsiae 1860 s. 405,2.

czas w chrześcijaństwie znana. Występuje u wielu autorów chrześcijańskich, a w sposób skrystalizowany w *De doctrina christiana* św. Augustyna. Źródłem tej tendencji jest Klemens Aleksandryjski a może nawet Filon († 50 po Chr.) [30].

II. NAUKI WCHODZĄCE W ZAKRES SZTUK WYZWOLONYCH I ICH PODZIAŁ NA *ARTES* I *DISCIPLINAE*

1. NAUKI WCHODZĄCE W ZAKRES SZTUK WYZWOLONYCH

Poznanie terminologii występującej w pismach Kasjodora na oznaczenie sztuk wyzwolonych, nasuwa z kolei pytanie, które z nauk określanych „świeckie", zdaniem tego autora, wchodzą w zakres wymienionego cyklu nauk. Wypowiedzi dotyczących w jakiś sposób tego zagadnienia jest u Kasjodora dość dużo. W *Variae* wymienia on: geometrię, astronomię, muzykę, mechanikę, architekturę, medycynę, sztukę rachunkowości, którą nazywa tu *ars logistica* i arytmetykę. W *Komentarzu do Psalmów* wymienia natomiast gramatykę, etymologię, figury retoryczne (*schemata*), retorykę, topiki, dialektykę, definicje, muzykę, geometrię i astronomię. W pierwszej zaś księdze *Institutiones*, poświęconej naukom teologicznym — *divinae litterae*, podaje: figury retoryczne, definicje, gramatykę, retorykę, dialektykę, arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię. W innym miejscu tego samego pisma wymienione są jeszcze agronomia i medycyna, obie te dyscypliny z bogatą literaturą fachową [31].

Wymienione teksty, mimo że niektóre nauki w nich się powtarzają, nie są ze sobą zgodne w podawaniu ilościowym i jakościowym nauk, i dlatego nie dają jeszcze wystarczających podstaw do tego, aby wyrobić sobie jasny i pewny sąd, które w rezultacie nauki tworzą cykl sztuk wyzwolonych. Miarodajnym i rozstrzygającym źródłem może jedynie tu być druga księga *Institutiones*, którą poświęcił Kasjodor w specjalny sposób sztukom wyzwolonym — *saeculares litterae*. Ważny jest pod tym względem wstęp wprowadzający w zagadnienia tej księgi. Autor zapowiada tu, że w siedmiu rozdziałach przedstawi nauki świeckie, dodając przy tym, że liczba siedem symbolizuje rozwój dziejów świata, od początku aż do jego kresu. Następnie wymienia wszystkie nauki, które zamierza omówić. Są to: gramatyka, retoryka, logika, którą nazywa też dialektyką i matematyka, obejmująca arytmetykę, geometrię, muzykę i astronomię [32]. Potem w zapowiedzianych siedmiu rozdziałach wykłada kolejno wszystkie wymienione nauki.

Opierając się więc na drugiej księdze *Institutiones*, musi się przyjąć,

---

[30] L. Baur: Dominicus Gundissalinus — De divisione philosophiae. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* B. 3,2-3 1903 s. 383, przypis 1.

[31] Var. s. 107,16 — 108,4. In Psalt. PL 70, 1053 C — 1054 A. Inst. ss. 68,3; 71,15-26; 78,10-25.

[32] Inst. s. 89,7: „Nunc tempus est ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri textum percurrere debeamus; qui tamen calculus per septimanas sibimet succedentes in se continue revolutus, usque ad totius orbis finem semper extenditur". Tamże, s. 91,3: „... primum nobis dicendum est de arte grammatica... secundo de arte rethorica... tertio de logica, quae dialectica nuncupatur... quarto de mathematica, quae quatuor complectitur disciplinas, id est arithmeticam, geometriam, musicam et astronomiam".

że według Kasjodora w zakres sztuk wyzwolonych wchodzą jedynie gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia [33]. Inne nauki, mimo że je wymienia i do ich studium, szczególnie agronomii i medycyny, zachęca [34], pozostają u niego poza ramami sztuk wyzwolonych. Występuje tu zatem wyraźnie skrystalizowany i rygorystycznie przestrzegany model średniego nauczania, obejmujący już tylko pod względem jakości i ilości określone nauki. Dodać trzeba, że fakt istnienia tego modelu, nie oznaczał jednak, aby inne nauki nie miały wskutek tego pełnego prawa w nauczaniu lub były pogardzane i mało cenione. Przeciwne, uprawiano je i zajmowano się nimi, ale już poza programem nauczania szkolnego. Dał temu wyraz sam zresztą Kasjodor.

Twierdzenie, że Kasjodor dysponował już ustalonym cyklem sztuk wyzwolonych nie może budzić sprzeciwu. Jakkolwiek ustalanie się tego cyklu dokonywało się dość długo, ale zostało właściwie zakończone, przynajmniej na gruncie greckim, jak na to zwrócono uwagę, w I w. przed Chr., pod wpływem Dionizego Traka. Stąd wielu autorów, późniejszych od Dionizego Traka, pisząc o nauczaniu stosuje się do tego ustalenia. Marrou zestawiając tego rodzaju autorów, wymienia pośród nich dwóch greckich, którzy podają dokładnie wszystkie nauki figurujące w cyklu sztuk wyzwolonych. Są to, bliżej nie znany stoik, Kebes (ok. I w. po Chr.) i Porfiriusz († 304). Kebes, w swoim *Pinaks — Tabula Cebetis*, podaje gramatykę, retorykę, dialektykę, muzykę, arytmetykę, geometrię i astrologię (astronomię). Porfiriusz, w zaginionym dziś *Vita philosophorum* wymienia również te same nauki, w nieco zmienionym porządku [35]. Również te wszystkie nauki podaje Ammoniusz Hermeiou, aleksandryjski komentator Arystotelesa, we wstępie do swojego komentarza do *Izagogi* Porfiriusza [36].

Na gruncie łacińskim ustalanie się cyklu sztuk wyzwolonych, mimo że dokonywało się pod wpływem Greków, było wolniejsze, ale zakończyło się znacznie przed Kasjodorem. Katon Starszy, żyjący przed Dionizym Trakiem, w swoim *Praecepta ad filium* mówiąc o programie nauczania, wymienia medycynę, retorykę, agronomię, sztukę wojenną oraz prawo [37]. Warron, prawie współczesny Dionizemu Trakowi, w *Disciplinarum libri novem*, do programu średniego nauczania zalicza gramatykę, retorykę, dialektykę, geometrię, arytmetykę, astrologię (astronomię), muzykę, medycynę i architekturę [38]. Kwintilian wykazuje doskonałą znajomość programu greckiej *enkyklios paideia*, ale w swoim *Artis oratoriae* wymienia wyraźnie tylko gramatykę, retorykę, filozofię, mając na myśli pod tym terminem prawdopodobnie dialektykę, następnie muzykę, geometrię i astronomię [39]. Apulejusz, w nie istniejącej dziś encyklopedii, podał podobnie jak Warron, dziewięć nauk, z tą tylko różnicą, że architekturę zastąpił agronomią [40]. Późniejsi jednak autorowie wyłączyli z programu nau-

[33] W tym porządku nauki te Kasjodor omawia.
[34] Inst. s. 71,15; 78,10; 92,3; 130,19.
[35] H. I. Marrou: Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris 1938 s. 216—217.
[36] Ammonius, jw. 1,10; 13,11.
[37] M. Brożek: Historia literatury łacińskiej w starożytności. Wrocław 1969 s. 71.
[38] M. Popławski: Sylwetki rzymskich uczonych. Lublin 1939 s. 32.
[39] Quintilianus, jw. II,I,4 i n.
[40] O. Jahn: Über römische Encyclopaedien. *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* 2 (1950) s. 282—287.

czania medycynę, architekturę i agronomię. W ten sposób cykl nauk sztuk wyzwolonych objął jedynie pozostałe nauki i ograniczył się do liczby siedmiu. Św. Augustyn wylicza już tylko gramatykę, dialektykę, retorykę, muzykę, arytmetykę, geometrię i astronomię [41]. Podobnie i Kapella (V w. po Chr.) w *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, które Kasjodor nazywa *De septem disciplinis* [42], opracowuje tylko gramatykę, dialektykę, retorykę, geometrię, arytmetykę, astronomię i harmonię. O naukach matematycznych, to jest o arytmetyce, muzyce, geometrii i astronomii, mówi również, współczesny Kasjodorowi, Boecjusz [43].

Powyższe dane wystarczająco wskazują, że program nauczania średniego nauczania, objęty terminem „sztuki wyzwolone", jest już, co do ilości i jakości nauk, nie tylko na gruncie greckim, ale też z końcem IV w. na gruncie łacińskim, wypracowany i ustalony. I dlatego Kasjodor zajmując się sztukami wyzwolonymi, miał już urobioną i ogólnie przyjętą pod tym względem także tradycję łacińską. Sam zresztą mówi, że w jego czasach, sztuki wyzwolone były na terenie Italii powszechnie znane i stanowiły program szkolnego nauczania [44]. I dlatego też przyjmując model średniego nauczania, nie sięgał on do autorów greckich, ale do bliższych sobie autorów łacińskich.

Courcelle jest tu jednak innego zdania. Sądzi, że Kasjodor cyklu sztuk wyzwolonych nie wziął z tradycji łacińskiej, ponieważ nie była mu ona wystarczająco znana. *Encyklopedii* Warrona prawdopodobnie dokładnie nie znał i jej też nie posiadał, a cytuje ją jedynie jako element dekoracyjny. Z Apulejusza znał tylko i może też posiadał *Dialektykę;* wspomina również o jego *Arytmetyce* i Muzyce, ale nie mówi nic o ich posiadaniu [45]. Z św. Augustyna znał i posiadał tylko *Gramatykę,* a wspomniał jedynie muzykę. Innych traktatów tego autora nie posiadał, ponieważ nie były one ukończone a stąd też nie były powszechnie znane [46]. Kapellę znał jedynie ze słyszenia [47]. Wszystko to, zdaniem Courcelle'a, wskazuje, że autorowie łacińscy i tym samym tradycja łacińska nie były źródłem, z którego zaczerpnął Kasjodor ustalony cykl nauk sztuk wyzwolonych. Wynika stąd, że musi się przyjąć, iż źródłem byli tu autorowie greccy, a wśród nich przede wszystkim Ammoniusz Hermeiou [48].

Opinia Courcelle'a jest niewątpliwie bardzo sugestywna, jednak nie posiada, wydaje się, żadnych podstaw. Ammoniusz jest dla Kasjodora autorem nie znanym; nigdzie go w swoich pismach nie wymienia.

2. PODZIAŁ SZTUK WYZWOLONYCH NA *ARTES* I *DISCIPLINAE*

Sztuki wyzwolone, mimo że tworzą jedną, ilościowo i jakościowo ograniczoną grupę nauk, nie są, w pojęciu Kasjodora, organicznie w sobie zwartą całością. Przyczyną tego jest to, że nauki wchodzące w ich zakres

---

[41] Augustinus, jw. II,12,35-15,42. PL 32.
[42] Inst. s. 109,1.
[43] Boethius, De institutione arithmetica jw. s. 9,1-6.
[44] Var. s. 107,33-108,4.
[45] Inst. s. 118,20; 128,20; 140,18; 149,19.
[46] Tamże, s. 94,13; 149,20.
[47] Tamże, s. 130,11.
[48] P. Courcelle: Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris 1948 s. 321—326.

nie posiadają tej samej natury, ale się znacznie pod tym względem między sobą różnią. Stąd też podzielił je na dwie grupy, *artes* — sztuki i *disciplinae* — umiejętności, nauki. I dlatego określając sztuki wyzwolone różnymi terminami, nazywa je między innymi *artes et disciplinae saecularium litterarum* — sztuki i umiejętności nauk świeckich. Grupa *artes* — sztuki, obejmuje gramatykę, retorykę i z pewnym zastrzeżeniem dialektykę. Grupa *disciplinae* — nauki, arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię [49].

Podział sztuk wyzwolonych na *artes* i *disciplinae* nie jest dowolny, ale jak najbardziej, zdaniem Kasjodora, uzasadniony. Podstawę jego stanowi różnica natur przedmiotów tych nauk oraz różnica między regułami wiążącymi tych, którzy te nauki uprawiają. I powołując się na powagę Platona i Arystotelesa usiłuje to bliżej wyjaśnić [50].

Ars — sztuka, jest zdolnością do działania — *habitudo operatrix* rzeczy niekoniecznych, przygodnych, które wskutek tego mogą mieć się inaczej, tzn. mogą podlegać zmianie. Twory więc, które są owocem działania podmiotu uprawiającego sztuki nie muszą być zawsze identyczne, te same, i w konsekwencji reguły kierujące tym działaniem nie muszą być stałe.

Disciplina — nauka, rozważa o rzeczach, które inaczej się mieć nie mogą, tzn. o rzeczach niezmiennych [51]. Wskutek tego koniecznym następstwem niezmienności przedmiotu nauki jest to, że wyniki jej rozważań są zawsze te same i konsekwentnie nieomylne, a reguły wiążące podmiot, który ją uprawia, stałe [52].

Podane określenia jasno wskazują, że między *artes* i *disciplinae* zachodzą zasadnicze różnice. Sztuki, będąc zdolnością do działania zapodmiotowaną w uprawiającym je podmiocie, zależą od podmiotu tak w sposobie działania jak też w wyborze przedmiotu, ku któremu działanie zmierza. Ta zależność sztuk od działającego podmiotu jest właśnie racją przypadkowości ich przedmiotu i reguł kierujących występującym w nich działaniem. Rozumiejąc z kolei nauki, analogicznie do sztuk, na sposób podmiotowy, tzn. jako zdolność do ich uprawiania i następnie mając na uwadze to, że przedmiotem ich są rzeczy niezmienne, musi się stwierdzić,

[49] Inst. ss. 92,3; 130,19.

[50] Kasjodor, zdaje się, ma na myśli tekst Anal. wtórnych 88 b 30-89 a 6. W tekście tym mówi Arystoteles o różnicy między „dóksa" — opinia, wiedza niepewna i „epistéme" — wiedza pewna, naukowa. Oto treść tekstu: „epistéme — nauka, jest ogólna i dotyczy rzeczy koniecznych; rzeczy konieczne to te, które nie mogą się mieć inaczej. Dóksa — opinia, może istnieć i być prawdziwa, ale może się mieć inaczej, zmieniać". Kasjodor nie utożsamia „ars" z „doksa", lecz aplikuje tylko cechy „doksa" do „ars" i różnicę między „doksa" a „epistéme" do różnicy między „ars" i „disciplina". Zob. Aristoteles: Prior and posterior Analytics. A revised Text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford 1949. Por. Tenże: Ethica Nicomachea. Lipsiae 1912 s. 1139 b 15 — 1140 a 24. Tekstu Platona nie udało się odszukać.

[51] Inst. s. 130,4: „Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt". Por. Ammonius, jw. s. 6,27-7,5. Por. Augustinus, jw. II,16,44. PL 32.

[52] Inst. s. 131,11: „Disciplinae sunt quae, sicuti iam dictum est, numquam opinionibus deceptae fallunt et ideo tali nomine nuncupantur, quia necessariae suas regulas servant. Hae nec intentione crescunt, nec subductione minuuntur, nec ullis varietatibus permutantur, sed in vi propria permanentes regulas suas inconvertibili firmitate custodiunt".

że tkwią one w sferze poznania uprawiającego je podmiotu. Jeśli bowiem uprawiający je podmiot nie tylko nic nie wnosi od siebie w ich dziedzinę, ale sam musi się podporządkować ich przedmiotowi i regułom w nich obowiązującym, to jest oczywiste, że jego postawa może tu być jedynie poznawcza, teoretyczna. Przy tego rodzaju rozumieniu nauk, jeśli może w nich być mowa o działaniu, to tylko o działaniu pojętym jako wysiłek intelektu zmierzającego do poznania przedmiotu. Na inne, niż poznawcze ustosunkowanie się do siebie *disciplinae* nie pozwalają. Wynika zatem stąd, że *artes*, pozostające w sferze działania, są naukami praktycznymi; *disciplinae* natomiast, pozostające w sferze poznania, są naukami teoretycznymi. To je właśnie między sobą różni.

Powyższy podział wyznaczył w konsekwencji każdej z nauk sztuk wyzwolonych miejsce wśród *artes* lub wśród *disciplinae*. Pewna jednak trudność powstaje w związku z umiejscowieniem dialektyki. Kasjodor okazuje tu jakieś wahania. Omawia ją wprawdzie wśród *artes* i na jej określenie używa kilkakrotnie terminu *ars dialectica* [53], ale nie chce stawiać jej na równi z gramatyką i retoryką, a konsekwentnie przypisywać wyłącznie cechy *ars*. Zaznacza, że niektórzy wolą nazywać dialektykę *disciplina*, a inni *ars*. Dialektyka jest, według pierwszych, nauką — *disciplina*, jeśli rozważa coś w świetle dowodów koniecznych, tzn. oczywistych, prawdziwych; jest, według drugich, sztuką — *ars*, jeśli rozważa coś, co jest tylko prawdopodobne, oparte na domysłach. Wynika stąd, że dialektykę można nazywać *ars* i *disciplina* [54]. W innym znów miejscu mówi, że wcześniejsi filozofowie, mając prawdopodobnie na myśli sofistów, znali i uprawiali dialektykę, ale nie zaliczali jej do sztuk [55]. To niezdecydowane stanowisko wobec dialektyki, pozwala przypuszczać, że w mniemaniu Kasjodora, posiada ona zarówno cechy *ars* jak i *disciplina* i wskutek tego może być zaliczona do jednej lub drugiej grupy nauk.

Jakkolwiek *artes* i *disciplinae* ze względu na różny przedmiot i różne reguły obowiązujące przy ich uprawianiu różnią się od siebie zasadniczo, to jednak w praktyce wzajemnie się uzupełniają. *Artes* w stosunku do *disciplinae* stoją hierarchicznie niżej, ponieważ są prostsze i łatwiejsze wskutek tego do poznania, ale ich znajomość jest koniecznym przygotowaniem do poznania i zrozumienia *disciplinae*. Są one w pewnym znaczeniu drzwiami — *ianua*, przez które się wkracza w dziedzinę *disciplinae* [56]. *Disciplinae* zaś w stosunku do *artes* są hierarchicznie wyższe, bardziej złożone i trudne, dlatego wymagają od tych, którzy chcą się oddawać ich studiom, jako przygotowania, znajomości *artes*. To wzajemne i konieczne powiązanie i uzupełnianie się *artes* i *disciplinae* sprawia, że obie te dziedziny w praktyce występują razem i określane są jednym terminem „sztuki wyzwolone".

---

[53] Tamże, s. 26,4; 129,12; In Psalt. PL 70, 1053 C; 20 C — D.

[54] Inst. s. 108,15: „Quam (logicam seu dialecticam) quidam disciplinam, quidam artem appellare maluerunt, dicentes, quando apodicticis, id est veris disputationibus aliquid disserit, disciplina debeat nuncupari; quando autem quid versisimile atque opinabile tractat, nomen artis accipiat. Ita utrumque vocabulum argumentationis suae qualitate promeretur".

[55] Tamże, s. 109,6.

[56] Tamże, s. 129,12: „De liberalibus igitur artibus, quantum rudibus iudicavimus expedire, fortasse decursa sunt, ut quasi quibusdam ianuis apertis ad ingressum disciplinarum desideranter accedere debeatis".

Wyraźne sformułowanie różnicy między *ars* i *disciplina*, sztuką i nauką, posiadające dla rozwoju teorii sztuk wyzwolonych ważne znaczenie, jest niewątpliwie na gruncie łacińskim wkładem Kasjodora. Grekom różnica między odpowiadającą *ars* — *téchne* i *disciplina* — *epistéme* znana była od dawna. Znali ją już w zarysach sofiści, a dobrze Platon i Arystoteles [57], a według De Bruyne'a również stoicy [58]. Sformułowana jest też ona u Ammoniusza Hermeiou [59] i u innych późniejszych autorów. Autorzy łacińscy zdawali sobie sprawę z zasadniczej różnicy między naukami praktycznymi i teoretycznymi sztuk wyzwolonych. Wyraźne tego dowody są u Kwintiliana, św. Augustyna, Kapelli, Pryscjana i Boecjusza, który nauki matematyczne, *disciplinae*, uważa za osobną grupę i nazywa *quadrivium* — czterodroże, wprowadzające do filozofii [60]. Nie uwypuklali oni jednak tej różnicy ostro, a szczególnie nie wiązali żadnej z grup tych nauk z odpowiednimi terminami. Nawet Boecjusz, jak wspomniano, terminów *ars* i *disciplina* używał zamiennie. Ten brak ostrego uwydatnienia różnicy między naukami praktycznymi i teoretycznymi sztuk wyzwolonych i konsekwentnie jednoznacznego rozumienia terminów *ars* i *disciplina* używanych na ich określenie, dostrzega dobrze Kasjodor i daje temu wyraz. Mówi, że św. Augustyn, będąc najwidoczniej pod wpływem Warrona, nazwał gramatykę i retorykę *disciplinae*, a Kapella zatytułował swoje dzieło o sztukach wyzwolonych *De septem disciplinis* [61]. Chciał przez to zaznaczyć, że ci autorowie nie dostrzegają jasno różnicy między *ars* i *disciplina* lub przynajmniej nie są konsekwentni w używaniu tych terminów. Fakt zwrócenia uwagi na te pozornie mało ważne szczegóły, daje podstawę do wyprowadzenia pewnych wniosków. Pozwala mianowicie na postawienie najpierw twierdzenia, że Kasjodor wprowadzając do sztuk wyzwolonych wyraźne rozróżnienie ich nauk na *artes* i *disciplinae* oraz wskazując co jest racją tego rozróżnienia, nie pozostawał w tym wypadku pod wpływem autorów łacińskich, lecz greckich i to Platona i Arystotelesa. Do takiego wniosku upoważnia w pewnym stopniu on sam, ponieważ zaznacza wyraźnie, że idzie w tym za miarodajną powagą wymienionych autorów [62]. Nasuwa się tu jednak od razu pytanie, czy Kasjodor sięgał bezpośrednio do tych autorów; czy był pod ich wpływem bezpośrednim czy tylko pośrednim. Wydaje się, że chodzić tu może tylko o wpływ pośredni. Rolę pośrednika spełnił prawdopodobnie, łaciński autor, Mariusz Wiktoryn († 355). Autor ten przekładał na łacinę i komentował logiczne pisma Arystotelesa i przy tym podał niewątpliwie arystotelesowskie, a być może, i platońskie rozumienie *ars* i *disciplina*. Kasjodor wykorzystując przekłady i komentarze Mariusza Wiktoryna przy opracowywaniu swojej dialektyki [63], z tymi pojęciami się zapoznał i potem je wykorzystał. Następnie można

---

[57] W. Jaeger, jw. s. 332.
[58] E. De Bruyne: Étude d'esthétique médiévale. T. I. Brugge 1946 s. 37—38.
[59] Ammonius, jw. s. 6,28-7,5.
[60] Quintilianus, jw. I,2,18. Augustinus, jw. II,16,44. Capella, jw. s. 60,2; 216,4. Priscianus, jw. s. 405,2. Boethius, De institutione arithmetica jw. s. 7,21-10,7.
[61] Inst. s. 108,20-109,2.
[62] Tamże, s. 130,4. Tekst zob. przypis 51.
[63] M. Lohr: Zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora. *Studia Warmińskie* 1967 t. IV s. 447—476.

jeszcze postawić drugie twierdzenie, że Kasjodor jest pierwszym autorem na gruncie łacińskim, który podział sztuk wyzwolonych konsekwentnie przeprowadził i go uzasadnił oraz uściślił rozumienie terminów *ars* i *disciplina*.

Courcelle doszukując się źródła, które mogło być podstawą i uzasadnieniem dla Kasjodora przy podziale sztuk wyzwolonych na *artes* i *disciplinae*, dostrzega je znów u Ammoniusza Hermeiou [64]. Istotnie, Ammoniusz we wstępie do swego komentarza do *Izagogi* Porfiriusza, podając definicję filozofii, która brzmi tam jako „... sztuka sztuk i nauka nauk...", wyjaśnia przy tym, na czym polega różnica między sztukami i naukami. Według niego, nauki — *epistémai*, jak astronomia, geometria, arytmetyka, dotyczą tych rzeczy, które zawsze są te same; sztuki — *téchnai*, dotyczą tych rzeczy, które często podlegają zmianom [65]. Podobieństwo Ammoniusza z Kasjodorem jest niewątpliwie duże, ale, czego nie podkreślił Courcelle, nie całkowite. Kasjodor sztukę — *ars*, określa jako *habitudo operatrix*, czego nie ma wcale Ammoniusz. Wobec braku tu całkowitej zgodności i następnie, na co już zwrócono uwagę, faktu, że Kasjodor nie zna Ammoniusza, trzeba ocenić opinię Courcelle'a jako nie uzasadnioną.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na źródło zagadnienia, jakie powstało dla Kasjodora przy podziale nauk sztuk wyzwolonych, w związku z odpowiednim umiejscowieniem w tym podziale dialektyki. Zagadnienie to było niewątpliwie echem sporu toczącego się wokół logiki. Chodziło o to, czy logika jest częścią filozofii, czy tylko jej organem, narzędziem. Perypatetycy, idąc za myślą Arystotelesa, uważali logikę za narzędzie filozofii. Stoicy natomiast za część filozofii. W późniejszym okresie, u aleksandryjskich komentatorów Arystotelesa, wytworzyła się jeszcze trzecia opinia, taka mianowicie, że logika może być jednym i drugim. Takie stanowisko wobec logiki zajmował, w ich przekonaniu, już Platon [66]. Podobnie też ustosunkował się do logiki i Boecjusz. Mówi on, że jedni uważają logikę za część filozofii, inni za jej narzędzie, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby była ona zarazem i częścią filozofii i jej narzędziem [67]. To stanowisko wobec logiki zajął też, pod wpływem Boecjusza, Kasjodor i przeniósłszy je na teren sztuk wyzwolonych, zastosował w jakiś analogiczny sposób do dialektyki. I stąd dialektyka może być u niego zaliczona do *artes* lub *disciplinae*.

Kasjodor przez wprowadzenie do nauk sztuk wyzwolonych podziału na *artes* i *disciplinae* i uzasadnienie tego podziału, okazał się w jakimś sensie, na gruncie łacińskim, autorem twórczym. Twórczość jego nie była wprawdzie oryginalna, ponieważ opierała się na zdobyczach greckich, niemniej była tu jakąś nowością.

Podział Kasjodora stał się podstawą do podziału sztuk wyzwolonych w okresie Karolingów na *trivium* i *quadrivium* [68].

---

[64] P. Courcelle, jw. s. 324.

[65] Ammonius, jw. s. 6,27-7,5.

[66] Olimpiodoros: De arte logica disputatio. W: Commentaria in Aristotelem Graeca. T. II, pars I. Berolini 1902 s. X,4 — 12.

[67] Boethius: In Isagogen Porphyrii commenta. CSEL t. 48. Vindobonae — Lipsiae 1906 s. 142,17: „Nihil quippe impedire, ut eadem logica partis vice simul instrumentique (philosophiae) fungatur officio".

[68] H.I. Marrou, jw. s. 257.

III. SZTUKI WYZWOLONE A NAUKI TEOLOGICZNE

Nasuwa się z kolei ważne u Kasjodora zagadnienie stosunku sztuk wyzwolonych, czy inaczej nauk świeckich, do nauk teologicznych, boskich, a właściwie do Pisma świętego i pomocniczych nauk biblijnych. Wspomniano już, że według niego, między tymi naukami zachodzą różnice zasadnicze, które sprawiają, że stanowią one człony ogólnego podziału nauk. Zachodzi pytanie, czy między tymi naukami, obok różnic, nie zachodzą jakieś bliższe powiązania. Kasjodor odpowiada na to jak najbardziej pozytywnie. Wylicza dwie racje, które są podstawą tych powiązań. Pierwszą z nich jest genetyczny związek sztuk wyzwolonych z Pismem świętym. Sztuki bowiem wyzwolone, mimo że pozostają na płaszczyźnie naturalnej i dotyczą „mądrości ludzkiej", to jednak nie są tworem człowieka, ale swój początek wzięły z „mądrości Bożej", z Pisma świętego, ono jest ich źródłem [69]. Ukryte one były w nim znacznie wcześniej, niż zaczęli rozprawiać o nich autorowie pogańscy. Poganie nie są ich twórcami, mimo że je posiadają i uprawiają. Zaczerpnęli je oni z Pisma świętego [70]. Z tego faktu należy wyprowadzić słuszny wniosek. Jeśli poganie nie są twórcami sztuk wyzwolonych, to nie są też ich prawnymi posiadaczami, dlatego powinny one, zamiast służyć pogańskiej przewrotności, wrócić do swoich prawnych właścicieli, to jest chrześcijan i służyć prawdzie [71].

Drugą racją, która łączy sztuki wyzwolone z Pismem świętym jest to, że przyczyniają się one do zrozumienia jego autentycznego znaczenia. Pismo święte często, dla wyrażenia pewnych prawd Bożych, posługuje się naukami świeckimi. Z tego też powodu, aby prawdy te należycie zrozumieć, jest rzeczą wprost konieczną posiadanie wiedzy świeckiej. Dlatego też jest rzeczą zrozumiałą, że znajomość takich dziedzin, jak figury krasomówcze, definicje, gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, muzyka, geometria, astronomia, oddaje duże usługi przy studium nauk teologicznych i zarazem wskazuje jak głęboko te rodzaje nauk są ze sobą powiązane [72].

Stwierdzenie genetycznego powiązania sztuk wyzwolonych z Pismem świętym i ich funkcji w jego rozumieniu, miało dla Kasjodora ważne znaczenie. Dało mu przesłanki do wyprowadzenia natychmiast dalszych wniosków. Jeśli sztuki wyzwolone pochodzą z Pisma świętego, to między nimi i Pismem świętym z konieczności nie może zachodzić żadne przeciwieństwo, ale odwrotnie, musi tu panować całkowita zgodność. Dlatego jakakolwiek pogarda dla nich jest nie tylko niesłuszna czy nawet szkodliwa, ale wprost jest wyrazem jakiejś ograniczoności.

---

[69] In Psalt. PL 70, 175 C, 505 A. Inst. s. 26,4; 68,15.

[70] Inst. s. 21,5: „De Scripturis divinis emanasse quod doctores saecularium litterarum ad sua studia postea transtulerunt". Tamże, s. 6,16; 60,23.

[71] Tamże, s. 68,22: „...quod illi ad exercendas versutias dirivaverunt, nos ad veritatis obsequia laudabili devotione revocemus; quatenus quae inde furtive sublata sunt, in obseqium rectae intelligentiae honesta conditione reddantur". In Psalt. PL 70,20 C.

[72] Inst. s. 68,1: „Quoniam tam in litteris sacris quam in expositoribus doctissimis multa per schemata, multa per definitiones, multa per artem grammaticam, multa per artem rethoricam, multa per artem dialecticam, multa per disciplinam arithmeticam, multa per musicam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intelligere possumus" Tamże, s. 6,16; 157,19.

Dalszy jeszcze wniosek. Jeśli sztuki wyzwolone ułatwiają zrozumienie Pisma świętego, to powstaje konieczna potrzeba ich gruntownego studium. Te oczywiste wnioski, których doniosłość może być oceniona tylko na tle ogólnego upadku duchowego Italii w V i VI wieku, nie pozostały tylko w sferze teoretycznych rozważań, ale miały dla Kasjodora praktyczne konsekwencje. Pobudziły go do ich urzeczywistnienia. Formą tego urzeczywistnienia było włączenie sztuk wyzwolonych do programu studium Pisma świętego, które zorganizował w wiwaryjskim środowisku klasztornym. Sztuki wyzwolone otrzymały tu w pewnym sensie funkcję jednej z pomocniczych nauk biblijnych [73]. Była to jeszcze jedna próba, na wzór Orygenesa, zespolenia wiedzy świeckiej z wiedzą teologiczną, wiedzy pogańskiej z wiedzą chrześcijańską.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na charakterystyczny sposób, w jaki pojmował Kasjodor studium sztuk wyzwolonych w ramach studiów teologicznych w wiwaryjskim środowisku klasztornym. Studium sztuk wyzwolonych nie mogło się ograniczać jedynie do zdobycia podstawowych wiadomości. Taki minimalny program dopuszczalny był w *Vivarium* tylko w stosunku do tych, którym uzdolnienia intelektualne na więcej nie pozwalały. Studium to miało być jak najbardziej szerokie i gruntowne. To swoje stanowisko popiera Kasjodor odpowiednio przemawiającymi argumentami. Mówi, że Ojcowie Kościoła nigdzie nie zabraniają oddawania się naukom świeckim, przeciwnie sami je gruntownie studiują. Takie postacie Ojców łacińskich, jak Cyprian, Laktancjusz, Wiktoryn, Optat, Hilary, Ambroży, Augustyn, Hieronim, czy też liczni Ojcowie greccy, to nie tylko wybitni znawcy nauk teologicznych, ale w dużej też mierze i nauk świeckich. Aby to studium było szerokie i gruntowne, zaleca Kasjodor oprzeć je o dzieła specjalne z poszczególnych nauk. Sam też, ilekroć porusza jakieś zagadnienia z dziedziny sztuk wyzwolonych, wskazuje zawsze na autorów, którzy je obszernie omawiają. W najbliższym sobie środowisku, w *Vivarium*, założył nawet w tym celu bibliotekę, bogato wyposażoną w pisma autorów łacińskich i greckich z tego zakresu. Przedmiotem studium miały być zarówno *artes* jak i *disciplinae*. Ze szczególną jednak starannością zaleca oddawać się *disciplinae*, ponieważ one, obok ważnej roli nauk pomocniczych w studium Pisma świętego, mają jeszcze to znaczenie, że wydoskonalają zdolności poznawcze intelektu ludzkiego i w ten sposób przygotowują go do kontemplacji rzeczy najwyższych, a wolę ludzką odrywają od dóbr cielesnych i kierują do dóbr wiecznych [74]. Można sądzić, że w ten sposób pojęte studium sztuk wyzwolonych, mimo że miało odbywać się w ramach nauk teologicznych, mogło być istotnie studium szerokim i gruntownym. Kasjodor zabiegając gorliwie o upowszechnianie jako też stwarzając duże możliwości uprawiania tych gałęzi wiedzy, choćby tylko w najbliższym sobie środowisku, dał tym dowód, wyjątkowego już w jego czasach, rozumienia ich wartości [75]. Nie można przy tym zapominać, że miał on ustawicznie świadomość, iż nie sztuki

[73] G. Hörle: Frühmittelalterliche Mönchs — und Klerikerbildung in Italien. Freiburg im Breisgau 1914 s. 77 i n. Zob. M. Lohr: Kasjodora klasztor *Vivarium*, *Studia Warmińskie* 1965 t. II s. 371—387.

[74] Inst. s. 69,7; 70,8; 70,20-71,5; 129,17. Zob. Augustinus, jw. II, 14,39. PL 32. Tenże, De doctrina christiana II,40,60. PL 34.

[75] M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. 4 Teil 2 Hälfte. München 1920 s. 270—271.

wyzwolone są celem wysiłku poznawczego, lecz mądrość boża, zawarta w Piśmie świętym; one mają być jedynie środkiem prowadzącym do jej osiągnięcia.

Zagadnienie ustosunkowania się sztuk wyzwolonych do nauk teologicznych, a ściślej do Pisma świętego, rozwiązał Kasjodor jak najbardziej pozytywnie. Przemawiało za tym ich pochodzenie z Pisma świętego i następnie fakt, że one z kolei ułatwiają jego zrozumienie. Były to powody, w jego przekonaniu, zbyt ważkie, aby mogło być inaczej. Takie stanowisko nie było tu w całej rozciągłości oryginalne, ponieważ miało ono za sobą starszą już pod tym względem tradycję chrześcijańską. Przekonanie, że nauki świeckie pochodzą z Pisma świętego i prowadzą do jego zrozumienia, co stało się niewątpliwie podstawą do późniejszego sformułowania powiedzenia *philosophia ancilla theologiae*, sięgało daleko wstecz. Reprezentowali je tej miary Ojcowie i pisarze Kościoła, co św. Augustyn, którego *De doctrina christiana* ma tu szczególne znaczenie [76], św. Hieronim, a przede wszystkim twórcy chrześcijańskiego programu nauczania, Orygenes i Klemens Aleksandryjski. A sięgało ono korzeniami swoimi, jak sądzi Baur [77], aż po żydowskiego filozofa, Filona. Kasjodor znał dobrze tę tradycję, z niej obficie korzystał i mówiąc, że wielcy Ojcowie Kościoła to nie tylko znawcy nauk teologicznych, ale i nauk świeckich, chciał przez to wyrazić, iż sam jest tylko kontynuatorem ich myśli. W rzeczy samej, podejmując myśl wielkich Ojców Kościoła, okazał się nie tylko ich zwykłym kontynuatorem, ale i tym, który te myśli rozwijał, pogłębiał, a nade wszystko czynnie zabiegał o to, aby obok nauk teologicznych, doceniano również nauki świeckie i aby to wyraziło się w ich gruntownym uprawianiu. Tego rodzaju postawa Kasjodora była tu wyjątkowa i może być dopiero wówczas zrozumiana, gdy się ma na uwadze fakt, że za jego czasów i wcześniej, wielu chrześcijańskich autorów nie tylko nie miało głębszego zrozumienia i znajomości sztuk wyzwolonych, ale wprost zwalczało je jako coś szkodliwego [78].

Obok tradycji Ojców Kościoła oddziałała tu z pewnością na Kasjodora tradycja grecka, typu platońskiego, związana ze sztukami wyzwolonymi. Sztuki wyzwolone, a w szczególności grupa nauk matematycznych — *mathemata*, stanowiły w rozumieniu Platona, jak wiadomo, konieczne przygotowanie do filozofii, która była u niego celem wszelkiej nauki. Kasjodor, znając tę tradycję bezpośrednio lub może za pośrednictwem Boecjusza [79], który ją reprezentował na gruncie łacińskim, znalazł w niej jeszcze jeden motyw przemawiający za tym, aby nauki świeckie związać z naukami teologicznymi. Jeśli bowiem sztuki wyzwolone mogą służyć filozofii, która jest przecież tylko ludzką mądrością, to tym więcej, mogą tę funkcję spełnić wobec Pisma świętego, które jako mądrość Boża, powinno przede wszystkim być celem wszelkiej nauki.

Obie te tradycje niewątpliwie sprawiły, że Kasjodor włączył sztuki wyzwolone do studium Pisma świętego, wyznaczając im tu w pewnym znaczeniu rolę nauk pomocniczych. Tą drogą też przypomniał, że można i należy łączyć wiedzę świecką z wiedzą teologiczną.

[76] Augustinus, jw. II,40,60. PL 34 et passim.
[77] L. Baur, jw.
[78] M. Schanz, jw. s. 318 i n.
[79] Boethius: De institutione aritmetica jw. s. 7,21-9,13.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych badań nad zagadnieniami teorii sztuk wyzwolonych występującymi w pismach Kasjodora, można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Kasjodor na określenie cyklu nauk, znanego pod nazwą „sztuki wyzwolone" — *artes liberales,* używa dość różnorodnej terminologii; przeważa w niej jednak termin *saeculares litterae* — świeckie nauki. Używa go, wydaje się, dlatego, ponieważ chce *saeculares litterae* — nauki świeckie, przeciwstawić *divinae litterae* — boskim, teologicznym, naukom. W jego bowiem przeświadczeniu, pojęcia „nauki świeckie" i „nauki boskie", teologiczne, w sposób adekwatny wypełniają nadrzędne pojęcie „nauki".

2. W zakres sztuk wyzwolonych wchodzą według Kasjodora, zgodnie ze starszą tradycją, gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia. Nauki te nie stanowią jednolitego zespołu, ale różnią się między sobą ze względu na naturę przedmiotów, którymi się zajmują. Mając na uwadze właśnie naturę przedmiotów tych nauk, można je podzielić na nauki praktyczne i nauki teoretyczne. Podział ten znany był i sprecyzowany u autorów greckich. Nauki praktyczne obejmowały u nich garmatykę, retorykę i dialektykę; nauki zaś teoretyczne obejmowały matematyki — *mathemata,* to jest arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię. Autorzy łacińscy znali ten podział i nim się posługiwali, ale nie był on u nich wystarczająco sprecyzowany, a zwłaszcza brak było im jednolitej terminologii na jego określenie. Kasjodor podział ten, na gruncie łacińskim, w oparciu o autorów greckich, sprecyzował i uzasadnił oraz powiązał nauki praktyczne z terminem *artes* a nauki teoretyczne z terminem *disciplinae.* W tym leży niewątpliwie jego wkład w rozwój teorii sztuk wyzwolonych na terenie Italii.

3. Sztuki wyzwolone i nauki teologiczne, ze względu na różny przedmiot swoich rozważań, różnią się między sobą bardzo zasadniczo, jednak zachodzą też między nimi i bliskie powiązania. Podstawą tych powiązań jest najpierw to, że pochodzą one z Pisma świętego, a następnie, że ułatwiają zrozumienie jego autentycznego znaczenia. Fakt ten wskazuje, że obie te dziedziny wiedzy należy uprawiać w równej mierze.

Kasjodor zajmując się sztukami wyzwolonymi, a także ich teorią, miał już za sobą pod tym względem urobioną tradycję, przede wszystkim grecką, ale też w jakimś stopniu i łacińską. Niemniej jednak swoją działalnością pisarską w tej dziedzinie wzbogacił tę ostatnią.

DE ARTIUM LIBERALIUM IN SCRIPTIS CASSIODORI QUAESTIONIBUS METHODOLOGICIS

ARGUMENTUM

Peracta inquisitione de artium liberalium quaestionibus methodologicis in scriptis Cassiodori contentis sequentia statui possunt.

1. Cassiodorus ad denotandum illum orbem scientiarum, qui communiter artes liberales dicitur, variis terminis in scriptis suis, saepissime tamen termino saeculares utitur. Hoc modo arguere vult artes liberales vel potius saeculares litteras poni contra divinas litteras i.e. de duobus tantum generibus scientiarum loqui potest, saecularibus scilicet litteris et divinis. Ratio huius est, quod haec duo genera scientiarum modo adaequato, sicuti membra divisionis, notionis divisae, quae est scientia in genere, totam extensionem impleant. Haec divisio scientiarum, secundum Cassiodorum, est unice recta et iusta.

2. Artes liberales secundum Cassiodorum extensione sua includunt solum grammaticam, rhetoricam, dialecticam, arithmeticam, musicam, geometriam et astronomiam. Hae scientiae tamen aliquam integram unitatem non repraesentant, quia ratione naturae obiectorum suorum materialium inter se differunt. Hac de ratione nempe dividuntur in scientias practicas et theoreticas, quae divisio artium liberalium iam auctoribus Graecis bene nota fuit. Scientiae practicae apud eos grammaticam, rhetoricam et dialecticam; scientiae vero theoreticae mathemata, id est arithmeticam, musicam, geometriam et astronomiam includebant. Etiam auctoribus Latinis aliquo modo illa divisio artium liberalium nota fuit, non tamen satis praecise efformata, deficiente una eadem, que terminologia ad hanc divisionem denotandam. Cassiodorus primus inter Latinos hanc divisionem, Graecos auctores sequens, praecise efformavit et satis enodavit. Insuper scientias practicas id est grammaticam, rhetoricam et dialecticam termino artes, scientias vero theoreticas, id est arithmeticam, musicam, geometriam et astronomiam, termino disciplinae denotavit. Hoc modo Cassiodorus putandus est, qui inter Latinos evolutionem quaestionem methodologicarum de artibus liberalibus instimulavit.

3. Artes liberales et divinas litteras inter se fundamentaliter differre, nihilominus tamen habere etiam inter se propinquas connexiones reciprocas constat. Duae rationes, secundum Cassiodorum, his connexionibus fundamentum dant. Prima, quod artes liberales de Sacra scriptura originem suam deducant. Secunda, quod artes liberales ad intelligendum Sacrae scripturae sensum authenticum faciliter adducant. Quo de facto Cassiodorus hanc gravem conclusionem deduxit: omnes studiis Sacrae scripturae vacantes pari modo et studiis artium liberalium vacare debere.

Cassiodorus in suis scriptis magnam operam dans et artibus liberalibus aliquo modo etiam quaestiones methodologicas earum apud Latinos ditavit.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

FILOZOFIA I JEJ NIEKTÓRE ASPEKTY HISTORIOGRAFICZNE W POGLĄDACH F. EHRLEGO (1845—1934)

Treść: Wstęp. I. Życie i twórczość F. Ehrlego. II. Ogólna charakterystyka filozofii. III. Filozofia a historia filozofii. IV. Zadania historyka filozofii. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Cechą współczesnego życia naukowego jest stały rozwój badań naukowych nad filozofią i teologią średniowieczną. Mają jednak i one swoje dzieje, a zwłaszcza swoich twórców. Ogromnie zasłużyli się w tych badaniach uczeni ubiegłego wieku, między innymi Franz Ehrle, którego E. Gilson uznaje „za jednego z największych historyków myśli średniowiecznej" [1].

Rozwijające się od początku ubiegłego wieku badania nad filozofią i teologią scholastyczną doprowadziły nie tylko do odkrycia wielu nieznanych tekstów średniowiecznych, omówienia dyskutowanych zagadnień, scharakteryzowania działalności szkół filozoficznych, ale przede wszystkim do rehabilitacji wartości filozofii i teologii scholastycznej. Obok wyżej wymienionych osiągnięć można mówić o pewnym dorobku metodologicznym w odniesieniu do badań nad historią filozofii średniowiecznej.

Celem artykułu jest omówienie poglądów F. Ehrlego odnoszących się do filozofii i jej historiografii. Można się bowiem spodziewać, że ten doskonały badacz dziejów filozofii scholastycznej przekazał swoje poglądy na przedmiot prowadzonych prac. Chodzi więc nie o analizę treściową wkładu Ehrlego do historii filozofii, w rozwój badań nad filozofią średniowieczną, ale o odpowiedź na pytanie: co mówi na temat samej filozofii, jej historii, historiografii; jakie są metodologiczne tezy leżące u podstaw uprawiania historii filozofii. Ten aspekt badań nie został dotychczas podjęty, chociaż można mówić o pewnym zainteresowaniu w tym kierunku, czego przejawem może być wydany wybór prac F. Ehrlego o tematyce filozoficznej i historiograficznej [2].

I. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ F. EHRLEGO

Franz Ehrle urodził się 17 października 1845 r. w Isny (Niemcy). Ukończył jezuickie gimnazjum *Stella Matutina* w Feldkirch. W 1861 r. wstąpił do nowicjatu jezuitów w Gorheim. Z kolei w latach 1863—1868

[1] E. Gilson: Chrystianizm a filozofia. Przeł. A. Więckowski. Warszawa 1958 s. 77.

[2] F. Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris". Text und Kommentar. Hrgb. F. Pelster. Roma 1954 s. 203.

odbywał studia humanistyczne i filozoficzne w Münster i Maria Laach. Studia teologiczne odbył w latach 1873—1877 w Ditton Hall (Anglia), gdzie w 1876 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po krótkim okresie pracy duszpasterskiej w Anglii, rozpoczął pracę w redakcji *Stimmen aus Maria Laach*. Po przeniesieniu się od 1880 r. do Rzymu, powziął plan opracowania dziejów scholastyki. W tym celu odbył liczne podróże po archiwach i bibliotekach Europy zachodniej i południowej, aby zapoznać się z przechowywanymi w nich rękopisami. W 1885 r., wspólnie z H. Denifle, założył *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, w którym opublikował wiele cennych artykułów do dziejów filozofii i teologii średniowiecznej. W latach 1890—1914, jako dyrektor Biblioteki Watykańskiej, dokonał jej reorganizacji. W okresie pierwszej wojny światowej F. Ehrle przebywał w Feldkirch i Münster, zajmował się wówczas dalej badaniami nad dziejami scholastyki oraz pracą redakcyjną w *Stimmen der Zeit*. W 1919 r. powrócił do Rzymu. W Instytucie Biblijnym prowadził wykłady z paleografii, a na Uniwersytecie *Gregoriana* z historii scholastyki. W 1922 r. został mianowany kardynałem. Zmarł 31 marca 1934 roku [3].

Działalność bibliotekarska F. Ehrlego jest przedmiotem wielu szczegółowych rozpraw, których autorzy podkreślają jego ogromny wkład w rozwój i unowocześnienie zbiorów watykańskich [4].

Na szersze omówienie zasługuje twórczość naukowa F. Ehrlego. Najciekawsze studia na jej temat wyszły spod pióra M. Grabmanna i F. Pelstera. Zwracają oni uwagę na wkład F. Ehrlego w rozwój badań nad filozofią i teologią średniowieczną [5].

W bogatym wykazie bibliograficznym prac Ehrlego [6] można odnaleźć liczne pozycje z zakresu historii Kościoła zwłaszcza papiestwa z okresu niewoli awiniońskiej, zakonów, soborów [7]. Poczesne jednak miejsce zajmują publikacje z dziejów filozofii i teologii średniowiecznej.

---

[3] M. Grabmann: Kardinal Franz Ehrle. *Stimmen der Zeit* 1934 B. 127 s. 217—225. — F. Pelster: Franz Kardinal Ehrle (1845—1934). Ein Vorbild priesterlichen Lebens und Wirkens. *Sanctificatio nostra* 1934 J.5 H.7 s. 289—304. — M. Grabmann: Heinrich Denifle O.P. und Kardinal Franz Ehrle S.J. *Philosophisches Jahrbuch* 1946 B. 56 s. 16—26. — P. Mech: Ehrle (Franz). W: Catholicisme. Hier — Aujourd'hui — Demain. Dir. par G. Jacquemet. T. 3. Paris 1952 col. 1497. — S. Cipriani: Ehrle Francesco. W: Dizionario Ecclesiastico. Ed. A. Mercati, A. Pelzer. T. 1. Torino 1953 s. 950. — F. Pelster: Franz Kardinal Ehrle und seine Verdienste um die Geschichte der Scholastik. W: F. Ehrle: Zur Enzyklika, jw. s. 191—202. — V. Cattaneo: Ehrle Franz. W: Enciclopedia Filosofica. Wyd. 2. T. 2. Firenze 1967 col. 765.

[4] F. Pelster: Franz Kardinal Ehrle als Bibliothekar der Vaticana. *Sankt Wiborada. Bibliophiles Jahrbuch für katholisches Geistesleben* 1933 s. 134—149. — K. Christ: Kardinal Franz Ehrle. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1935 B. 52 s. 1—47. — „Das die Bibliotheca Vaticana die modernsten Einrichtungen besitzt und die bequemsten Arbeitsmöglichkeiten bietet, ist Kardinal Ehrles Werk". (W. Holtzmann: Ehrle. W: Neue Deutsche Biographie. B. 4. Berlin 1959 s. 361.

[5] M. Grabmann: Ueber Wert und Methode des Studiums der scholastischen Handschriften. Gedanken zum 70. Geburtstag von P. Franz Ehrle S.J. *Zeitschrift für katholische Theologie* (=*ZKT*) 1915 J. 39 s. 699—740. — F. Pelster: Franz Kardinal Ehrle und seine Verdienste, jw. s. 194 nn.

[6] G. Mercati, F. Pelster: Verzeichnis der von Kardinal Ehrle verfassten Artikel und Bücher. *Sankt Wiborada* 1933 s. 145—149.

[7] Np.: F. Ehrle: Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte. Der Catalogus ministrorum generalium des Bernhard von Bessa, mitgeteilt nach der

Plan opracowania dziejów scholastyki pojawił się bardzo wcześnie. Pierwsze prace z tego zakresu powstały w 1880 r. F. Ehrle opierając się na nieznanych dotychczas rękopisach opublikował swe cenne monografie o Rolandzie z Kremony [8], Albercie Wielkim [9], Tomaszu z Akwinu [10], Arnoldzie z Villanova [11], Bonawenturze i jego szkole [12], Janie Peckhamie [13], Henryku z Gandawy [14], Piotrze Janie Olivi [15], Tomaszu Suttonie [16], Mikołaju Trivet [17], Piotrze z Kandii [18], Piotrze z Luny [19]. Osobne studia poświęcił omówieniu augustynizmu i arystotelizmu z końca XIII wieku [20], walki o naukę św. Tomasza z Akwinu w pierwszych pięćdziesięcioleciu po jego śmierci [21], kierunkom doktrynalnym XIV wieku [22], szesnastowiecznej szkole dominikańskiej z Salamanki [23].

Turiner Handschrift und erläutert. *ZKT* 1883 J. 7 s. 323—352, 389—397. — Tenże: Die Spriritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* (=*ALKM*) 1885 B. 1 s. 509—569, 1886 B.2 s. 106—164, 1887 B.3 s. 553—623, 1888 B.7 s. 1—190. — Tenże: Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. *ALKM* 1886 B.2 s. 353—416, 1887 B.3 s. 1—195. — Tenże: Ein Bruchstück der Akten des Concils von Vienne. *ALKM* 1888 B.4 s. 361—470.

[8] F. Ehrle: S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi a la Somma teologica del primo maestro Rolando da Cremona. W: Miscellanea Dominicana in memoriam VII. anni saecularis ab obitu s. Patris Dominici. Roma 1923 s. 1—52.

[9] F. Ehrle: Der selige Albert der Grosse. (Zur Feier des 15. November 1880). *Stimmen aus Maria Laach* 1880 B. 19 s. 241—258, 395—414.

[10] F. Ehrle: Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. *ZKT* 1913 J. 37 s. 266—318. — Tenże: La figura e l'opera di San Tommaso d'Aquino. *L'Osservatore Romano* 10 III 1924 nr 60; *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 1924 T. 16 s. 234—238.

[11] F. Ehrle: Arnaldo de Villanova ed i „Tomatisti". Contributo alla storia della scuola tomistica. *Gregorianum* 1920 R. 1 s. 475—501.

[12] F. Ehrle: Die neue Schule des heiligen Bonaventura. *Stimmen aus Maria Laach* 1883 B.25 s. 15—28. — Tenże: Der hl. Bonaventura, seine Eigenart und seine Lebensaufgaben. *Franziskanische Studien* 1921 B.8 s. 109—124.

[13] F. Ehrle: John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert. *ZKT* 1889 J. 13 s. 172—193.

[14] F. Ehrle: Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. Heinrich von Gent. *ALKM* 1885 B.1 s. 365—401.

[15] F. Ehrle: Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften. *ALKM* 1887 B.3 s. 409—552.

[16] F. Ehrle: Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae. W: Festschrift Georg von Hertling. Kempten — München 1914 s. 426—450.

[17] F. Ehrle: Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones ordinariae. W: Festgabe Clemens Baeumker. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Supplementband 2. Münster 1923 s. 1—63.

[18] F. Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites. *Franziskanische Studien*. Beiheft 9. Münster 1924.

[19] F. Ehrle: Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna (Benedikts XIII). *ALKM* 1892 B.6 s. 138—308; 1900 B.7 s. 1—306. — Tenże: Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna (Benedikt XIII). *ALKM* 1900 B.7 s. 515—575.

[20] F. Ehrle: Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. *ALKM* 1889 B.5 s. 603—635.

[21] F. Ehrle: Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin, jw.

[22] F. Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, jw.

[23] F. Ehrle: Los Manuscritos Vaticanos de los Teologos Salmantinos del siglo XVI. Madrid 1930.

Z licznych edycji F. Ehrlego warto wspomnieć o wydaniu listów Roberta Kildwarby i Jana Peckhama [24], statutów wydziału teologicznego uniwersytetu w Bolonii [25] oraz zakonnego franciszkanów [26].

F. Ehrle zatroszczył się również o środki pomocnicze do poznania rękopisów — źródeł do dziejów scholastyki. Ogłosił szereg artykułów na temat sposobu korzystania z rękopisów średniowiecznych [27], wydał wykaz używanych w średniowieczu tytułów honorowych znanych scholastyków [28], wspólnie z P. Liebaertem wydał *Specimina Codicum Latinorum Vaticanorum* [29], a ponadto inwentarze i katalogi rękopisów [30].

Wyniki badań F. Ehrlego były oparte o nowo odkryte i odczytane teksty. U podstaw jego badań leżało wszechstronnne wykształcenie filozoficzne, teologiczne i filologiczne, wielkie zamiłowanie do studium pism Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, rękopisów scholastyków, bibliotekoznawstwo. Obfity materiał zgromadzony przez F. Ehrlego i wniesiony do ogólnego dorobku myśli historyczno — filozoficznej w zasadzie nie stracił na swej aktualności, a historyk filozofii średniowiecznej z natury rzeczy stara się do niego nawiązywać i dalej rozwijać.

Na końcu trzeba wspomnieć o pracach F. Ehrlego poświęconych problematyce ogólnofilozoficznej. Zawierają one poglądy autora na temat filozofii chrześcijańskiej, jej historiografii. Czołową pozycję z tej grupy stanowi komentarz do encykliki papieża Leona XIII z 4 sierpnia 1879 r. [31].

Znakomita działalność i twórczość naukowa F. Ehrlego zyskała uznanie współczesnych, o czym świadczyć może m.in. nadanie mu tytułu doktora *honoris causa* przez osiem uniwersytetów [32].

---

[24] F. Ehrle: John Peckham, jw.

[25] F. Ehrle: I più antichi Statuti della Facoltà Teologica di Bologna. Contributo alla Storia della Scolastica Medievale. Universitatis Bononiensis Monumenta. V.1. Bologna 1932.

[26] F. Ehrle: Die ältesten Redaktionen der Generalkonstitutionen des Franziskanerordens. *ALKM* 1892 B.6 s. 1—138.

[27] F. Ehrle: Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik. *ZKT* 1883 J. 7 s. 1—51. Cytuję wg drugiego wydania z F. Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris", jw. s. 155—166. — Tenże: Ueber die Erhaltung und Ausbesserung alter Handschriften. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1898 B. 15 s. 17—33. — Tenże: Die Vorsorge für die Erhaltung unserer handschriftlichen Schätze in Lehrplan der historischen und philologischen Seminarien. *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1899 B.16 s. 533—538. — Tenże: Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medievale. *Gregorianum* 1922 V. 3 s. 198—218. Cytuję wg drugiego wydania z F. Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris", jw. s. 167—187.

[28] F. Ehrle: Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. *Sitzungberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Philos.-histor. und philolog. Klasse. 9 Abhandlung. München 1919.

[29] F. Ehrle, P. Liebaert: Specimina Codicum Latinorum Vaticanorum. Tabulae in usum scholarum editae sub cura J. Lietzmann. Bonnae 1912.

[30] Np.: F. Ehrle: Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrhundert. *ALKM* 1885 B.1 s. 1—48, 228—364. — Tenże: Das Inventar des päpstlichen Schatzes von Perugia aus dem Jahre 1311. *ALKM* jw. s. 149—151. — Tenże: Un Catalogo fin qui sconosciuto della Biblioteca Papale d'Avignon (1407). W: Fasciculus Ioanni Willis Clark dicatus. Cantabrigiae 1903 s. 97—114.

[31] F. Ehrle: Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. *Stimmen aus Maria Laach* 1880 B.18 s. 13—28, 292—317, 388—407, 485—495. Korzystam z wydania drugiego w: F. Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris", jw. s. 37—113.

[32] F. Pelster: Franz Kardinal Ehrle und seine Verdienste, jw. s. 104.

II. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA FILOZOFII

F. Ehrle jasno stawia tezę, często powtarzaną w innych miejscach, że prawdziwa filozofia to tylko scholastyka. Rozumie ją jako kierunek, szkołę ludzkiej wiedzy i filozoficznego myślenia [33]. „Scholastyka — pisze — jest jedynie prawdziwym, jedynie pewnym systemem filozoficznym" [34]. Charakteryzując ją bliżej powiada, iż „każda zdrowa i rozumna filozofia musi być... w pewnym sensie arystotelesowska i chrześcijańska, a więc scholastyczna" [35]. Z kontekstu wynika, iż nie są to kryteria w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz tylko swego rodzaju źródła do poznania dla człowieka jako filozofa i chrześcijanina. Objawienie chrześcijańskie i arystotelesowska filozofia to czynniki składowe prawdziwej filozofii scholastycznej [36].

Przez chrześcijańskość filozofii — zdaniem F. Ehrlego — należy rozumieć jej zgodność z prawdami Objawienia, które są dostępne rozumem człowieka. „Objawienie chrześcijańskie — pisze Ehrle — po pierwsze: dostarczyło wiedzy ludzkiej nowej, niewzruszonej, najwyższej normy; po drugie: dało początek do powstania nowej, chrześcijańskiej filozofii" [37].

Pewnych wyjaśnień wymaga druga cecha filozofii, mianowicie jej arystotelesowski charakter. Otóż w komentarzu do encykliki papieża Leona XIII F. Ehrle nie mówi o arystotelizmie, lecz pisze, iż najbardziej zasadniczymi znamionami prawdziwej filozofii są „chrześcijańskość oraz sięgająca do czasów apostolskich ciągłość rozwoju" [38]. Ten historyczny ciąg rozwojowy prawdziwej filozofii nie przestaje być w organicznym związku sięgającym aż do czasów apostolskich. Ehrle dodaje, że odnosi się on do najlepszych kierunków przedchrześcijańskiego świata filozofii [39]. Czasy apostolskie nie tylko zawierają w sobie myśl twórców tej epoki — apostołów, ale również to, co zostało przekazane jako spadek myślowy z poprzedniej epoki, dorobek najlepszej tradycji starożytnej myśli filozoficznej. To więc co początkowo Ehrle określał jako najlepsze kierunki przedchrześcijańskiego świata, zostało później wyraźniej sprecyzowane i zasadniczo ograniczone tylko do jednego kierunku filozofii starożytnej, mianowicie do arystotelizmu. Najważniejsze problemy, które zasługiwały na

---

[33] „Immer deutlicher zeigte sich die Scholastik als eine Richtung und Schule menschlichen Wissens und philosophischer Entwicklung, welche sich neben jeder andern mit Ehren sehen lassen darf und bestehen kann." (F. Ehrle: Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Freiburg im Breisgau 1918 s. 1.).

[34] „Die Scholastik ist das einzig wahre, einzig sichere philosophische System:..." (F. Ehrle: Die päpstliche Enzyklika, jw. s. 39).

[35] „Jede gesunde und vernunftsgemässe Philosophie wird und muss daher in gewissem Sinne aristotelisch und christlich, also scholastisch sein: ..." (F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 4).

[36] Tamże, s. 1 nn.

[37] F. Ehrle: Die päpstliche Enzyklika, jw.

[38] „Prinzipielle Christlichkeit und eine bis zur Zeit der Apostel hinaufreichende Kontinuität der Entwicklung sind die zwei wesentlichsten Kennzeichen der wahren Philosophie". Tamże, s. 43).

[39] „Die wahre Philosophie muss in ihren Hauptsätzen, in den Anfängen ihrer Entwicklung bis zu den Zeiten der Apostel hinaufreichen, mit den besten Leistungen der vorchristlichen Weltweisheit in organischer Verbindung stehen". (Tamże, s. 44 n.).

specjalną uwagę w świecie myśli starożytnej zostały zebrane u Arystotelesa i tam najdoskonalej opracowane z przeznaczeniem dla każdego czasu i każdej epoki [40].

Jak doszło do ograniczonego związku dwóch elementów składowych prawdziwej filozofii: arystotelizmu i Objawienia? Między wiarą i wiedzą istnieje bardzo ścisły związek. Wiedza potrzebuje wiary, ale również i wiara potrzebuje wiedzy. W tym ostatnim wypadku chodzi o te prawdy, które tkwią we wierze, a wymagają wyjaśnienia filozoficznego. Rozum ludzki mógł dostarczać swych argumentów do uzasadnienia prawd wiary, ale mógł również korzystać z dotychczasowego dorobku filozoficznego. Zdaniem F. Ehrlego plan Boży nie pozwalał zrezygnować z dotychczasowego dorobku myślowego człowieka, któremu sprzyjały okresy rozkwitu kultury duchowej. Poczesne miejsce w tym dorobku zajęła filozofia Arystotelesa. Chrześcijaństwo przejęło dorobek ideowy poprzedniej epoki: To, co dobre, zostało zatrzymane; co złe, oddalone [41]. Bóg, który obdarzył zwierzęta instynktem, w nieporównywalnie wyższy sposób udzielił ludziom swej pomocy poprzez dar rozumu. Dzięki niemu jest on dla ludzi światłem i drogowskazem [42]. Do tego co naturalne i co rozum ludzki mógł wywnioskować swoją przyrodzoną mocą, dołącza się również czynnik nadprzyrodzony — Objawienie. Pozwala ono nie tylko na posiadanie prawd niedostępnych dla rozumu ludzkiego, lecz także oświecenie i udoskonalenie tego, co rozum zdobył drogą naturalną. Po przyjęciu czynnika nadprzyrodzonego rozum ludzki o wiele łatwiej dostrzegł te elementy myślenia filozoficznego, odnalazł wreszcie drogę filozoficznego dowodzenia takich prawd jak istnienie Boga, stworzenie świata, nieśmiertelność duszy [43].

Warto jeszcze zwrócić uwagę na poglądy F. Ehrlego odnośnie stosunku filozofii do teologii. Fakt istnienia we filozofii dwóch płaszczyzn, naturalnej i nadprzyrodzonej, ich wzajemne i głęboko sięgające, wprost konieczne uzależnienia, wyznaczają stosunek filozofii do teologii. Ehrle stwierdza, że taki związek między tymi dyscyplinami istnieje. Związek ten ma nie tylko wewnętrzne źródło, na które już poprzednio wskazano, lecz jest on konieczny, gdyż istnieje w planach Boga [44]. Teologia potrzebuje pomocy ze strony filozofii, która dzięki temu zyskuje „dla siebie większą gwarancję prawdziwości" [45]. F. Ehrle przestrzega jednak, iż potraktowanie stosunku filozofii do teologii jako służby, może stać się niekiedy przedmiotem niewłaściwej interpretacji: „Nie ma jednakże w tej zależności nic hańbiącego, ani poniżającego dla nauki. Nie może tu być mowy o jakimś jarzmie, o jakichś pętach, które by ograniczały rzeczy-

[40] F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 2 n.
[41] F. Ehrle: Die päpstliche Enzyklika, jw. s. 45.
[42] F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 2.
[43] „Deise Offenbarung bedeutet nicht nur die Erschliessung der übernatürlichen, unserem Geiste unzugänglichen Welt, sondern auch eine Erleuchtung und Vervollkommnung der Welt der natürlichen, unserer Vernunft einigermassen zugänglichen Wahrheiten. Was der menschliche Verstand durch eigene Kraft wie im Halbdunkel tastend mehr vermutet als erkannt hatte, das stand nun plötzlich sonnenklar vor seinem Geistesauge: das Dasein Gottes, die Schöpfung, die Unsterblichkeit der Seele usw." (Tamże, s. 3 n.).
[44] Tamże, s. 4.
[45] F. Ehrle: Die päpstliche Enzylika, jw. s. 43.

wistą i prawdziwą wolność. Chodzi tu bowiem jedynie o — szczególnie dobroczynne i pożądane — przewodnictwo i pomoc. Toteż z im większą ufnością filozofia podda się temu wpływowi, im gorliwiej będzie się starała go spożytkować, tym większe i tym trwalsze będą jej osiągnięcia" [46].

F. Ehrle w swoich wypowiedziach podaje tylko ogólnie zarysowane poglądy na filozofię. Poza bliższym omówieniem stosunku wiary do rozumu, teologii do filozofii, brak wypowiedzi o tematyce np. metafizycznej lub antropologicznej. Jest to więc tylko ogólny zarys, plan filozofii, tezy szczegółowe nie zostały ujawnione.

F. Ehrle domaga się, aby filozofia była scholastyczna czyli — jego zdaniem — chrześcijańska i arystotelesowska. Niewątpliwie na tej koncepcji zaważyła encyklika papieska *Aeterni Patris*. Ponadto jego pogląd swymi źródłami sięgał do wpływowego w czasach jego działalności F. Brentano, który doktrynę Arystotelesa mocno przybliżył do chrystianizmu [47]. Pogląd ten, rozwinięty m.in. przez A.E. Haveta, E. Rolfesa, znalazł poparcie w liście papieża Leona XIII, skierowanym do członków Towarzystwa Jezusowego, w którym wskazuje na arystotelesowski i chrześcijański charakter tomizmu [48].

Sprowadzenie całej filozofii do scholastyki może dzisiaj budzić uzasadnione wątpliwości. Sądzę, że podobnie było i z końcem ubiegłego wieku; wszak były to czasy, w których filozofii średniowiecznej odmawiano nie tylko naukowości, lecz nawet sensowności, a w podręcznikach do historii filozofii jej średniowieczny dorobek odnotowywano na kilku stronach. Zajęte przez F. Ehrlego stanowisko odnośnie scholastyki cechowała duża odwaga. Można się zastanowić nad głębszą genezą tej postawy. F. Ehrle pragnął przede wszystkim odnowienia filozofii chrześcijańskiej. W tym kierunku szły zresztą wysiłki Kościoła. Ze swej strony Ehrle podszedł do tego problemu po linii triadycznego rozwoju idei Hegla. Na panujący wówczas w wielu ośrodkach naukowych pogląd o bezwartościowości scholastyki odpowiedział antytezą, upatrującą we filozofii scholastycznej jedynie prawdziwą myśl. Subiektywne przekonanie o słuszności powyższego poglądu łączyło się tu — stosownie do heglowskiej syntezy — z pragnieniem obiektywnego dowartościowania scholastyki.

III. FILOZOFIA A HISTORIA FILOZOFII

F. Ehrle ograniczając zakres filozofii w zasadzie do scholastyki, przy jej bliższym scharakteryzowaniu ujawnił swoje stanowisko odnośnie innych kierunków filozofii, zwłaszcza przedscholastycznej i nowożytnej.

[46] Tamże, s. 44. Tłumaczenie wg E. Gilson, jw. s. 77.

[47] F. Brentano: Die vier Phasen der Philosophie und ihr Augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und August Comte. Hrgb. O. Kraus. Leipzig 1926 s. 76—78. — H. Windischer: F. Brentano und die Scholastik. Innsbruck 1936.

[48] A.E. Havet: Le Christianisme et ses origines. 2 ed. T. 2. Paris 1873 s. 291. — E. Rolfes: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892 s. 22. — Leo XIII PM: Litterae apostolicae, quibus Constitutiones Societatis Jesu de doctrina S. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur. Romae 1892. Fragmenty listu cytuje F.N. Del Prado OP: De veritate fundamentali philosophiae christianae. Fribourg S. 1911 s. XVII.

Filozofię przedscholastyczną czyli przedchrześcijańską, a więc głównie starożytną, w pewnej mierze włączył w scholastykę. Stanowi ona przygotowanie do właściwej, jedynie prawdziwej filozofii scholastycznej. Filozofia starożytna przekazała filozofii scholastycznej cały dorobek myślowy w postaci pewnych elementów, które okazały się fundamentem dla następnej epoki. Inaczej została potraktowana filozofia nowożytna. Ehrle ograniczył ją tylko do tej części scholastyki, którą określił jako nowszą lub hiszpańską z przełomu XVI/XVII wieku. Inne kierunki filozofii nowożytnej uważał za zboczenie z właściwej drogi, a jej poglądy przesiąknięte zgubnym sceptycyzmem [49].

Powstaje tu pewna trudność, w jaki sposób ten ograniczony zakres historii filozofii pozwala na znajomość kierunków innych okresów historii filozofii? Przykładem może tu być filozofia starożytna, tak wysoko oceniana przez Ehrlego, lub niektóre kierunki filozofii nowożytnej. Trudno wprost wywnioskować, czy te swego rodzaju przedpola prawdziwej filozofii należą do historii prawdziwej filozofii? Z dużym prawdopodobieństwem można odpowiedzieć pozytywnie, jeśli chodzi o kierunki starożytne. F. Ehrle stale podkreśla znaczenie arystotelizmu dla filozofii scholastycznej; jak się później okaże, uważa za rzecz konieczną, aby historyk filozofii przy opracowywaniu jakiegoś zagadnienia lub monografii uwzględnił kierunki poprzedniej epoki, by zwrócił uwagę na zakres wiedzy o autorach klasycznych u badanego autora [50]. Gorsza jest sytuacja z filozofią pozascholastyczną, która nie mieści się w kryteriach historyczno-filozoficznych F. Ehrlego.

Między filozofią a historią filozofii u Ehrlego istnieje bardzo ścisły związek. Z jednej strony u podstaw samej filozofii leży historia filozofii. Filozofię tę można by z dużym prawdopodobieństwem określić jako filozofię historyczną. Ehrle opowiadając się za filozofią jednego systemu potraktował ją w kategoriach wyraźnie historycznych. Wiek XVIII czasowo był mocno oddalony od najświetniejszych okresów scholastyki, zarówno klasycznej, jak i nowszej. U podstaw więc jej odnowy musiało leżeć obiektywne studium historyczne [51]. Z drugiej strony u podstaw historii filozofii tkwi filozofia. Ona właśnie wyznacza jej zakres czasowy i jest wymagana jako wstępny etap przed studium historii filozofii, a wreszcie pozwala określić historię filozofii jako systemową. Ehrle bowiem sprowadził całą filozofię wyłącznie do scholastyki. Wprawdzie uwzględnił niektóre kierunki filozofii starożytnej, ale potraktował je jako wstępne etapy scholastyki. Jest to koncepcja filozofii wybitnie systemowej, która obok klasyfikacji poglądów filozoficznych niektóre z nich sprowadziła do jednego — zdaniem Ehrlego — prawdziwego systemu, do scholastyki. *Systemgeschichte* stosowana przez F. Ehrlego we filozofii posiada pewną wartość [52], tym niemniej została krytycznie oceniona przez N. Hartmanna [53].

---

[49] F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 1.

[50] Tamże, s. 24.

[51] Tamże, s. 115.

[52] „Wśród historyków filozofii nastawionych na badanie systemów podkreśla się, aby nie tracić nigdy z oczu dynamizmu systemu, aby patrzeć na całość i jedność systemu poprzez jego ewolucję i nie zapominać, że w każdym systemie jest zarodek, z którego ten cały system powstaje: ... le germe, c'est le système préformé ... [H. Gouhier: L'histoire et sa philosophie. Paris 1952 s. 33—48]". (S. Swieżawski: Zagadnienie historii filozofii. Warszawa 1966 s. 713).

Za H. Marrou i S. Swieżawskim można powiedzieć, iż tego typu „historiografia filozofii przemienia się w studium genealogiczne filozofii wyznawanej przez danego historyka filozofii" [54]. Przykład twórczości Ehrlego potwierdza powyższe stanowisko. Systemy filozoficzne traktuje w aspekcie własnego systemu, to jest scholastyki. Dąży do wykazania jej ciągłości dziejowej nie tylko poprzez patrystykę, czasy apostolskie, lecz sięga aż po starożytność. Jej genealogię mają wyznaczać tory arystotelizmu i chrześcijaństwa. Ehrle w swej twórczości tak daleko nie sięga. Zajmuje się scholastyką w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc tylko średniowieczną. Bada zawarte w jej tekstach poglądy, stara się je usystematyzować w grupy szkół filozoficznych.

IV. ZADANIA HISTORYKA FILOZOFII

Historyk filozofii — jak pisze F. Ehrle — w badaniu dziejów myśli ludzkiej winien zmierzać do tego, aby rozszerzyć dotychczasowy zakres wiedzy z tej dziedziny [55]. Studium historyczne filozofii, w tym wypadku scholastycznej, wymaga przede wszystkim odpowiedniego przygotowania i kwalifikacji poprzez właściwe wykształcenie i szkolenie. Sprawę tę Ehrle traktuje jako bardzo pilną w związku z zaleconym przez encyklikę *Aeterni Patris* zwrotem do filozofii św. Tomasza z Akwinu [56]. Poważne potraktowanie nawrotu do św. Tomasza wymaga nie tylko studium teoretycznego, ale również historycznego, gdyż św. Tomasz z Akwinu jest umiejscowiony historycznie, w XIII wieku. Na przykładzie stosunku do tomizmu, do jego twórcy — Tomasza z Akwinu, do jego zasadniczych dzieł: *Summa Theologiae*, *Summa contra gentiles*, Ehrle omawia pokrótce warunki, cechy, wymagania odnośnie do poznania przedmiotowego w historii filozofii. Wielką rolę w historii odgrywa dobre poznanie badanego autora. Zależy ono od dobrego zrozumienia jego twórczości filozoficznej. F. Ehrle zwraca uwagę na fakt, że dla dobrego poznania dzieła, w konkretnym wypadku *Summy* św. Tomasza z Akwinu, konieczna jest znajomość jej właściwego ducha i wnikliwe rozeznanie współczesnej temu

[54] N. Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. W: Kleinere Schriften. T. II. Berlin 1957 s. 6, 19, 22, 25, 37—47.

„Głównie N. Hartmann przyczynił się do utrwalenia przekonania, że właśnie historiografia problemowa jest najwłaściwszą formą dziejopisarstwa filozoficznego. ... Hartmann występuje przede wszystkim przeciw dziejopisarstwu filozofii pojmowanej jako systemy filozoficzne. Słuszny wydaje się protest skierowany ku filozofii rozumianej jako system, gdyż w samym pojęciu systemu tkwi element strukturowości, a więc pewnej dowolności, wewnętrznej zwartości, kompletności i niesprzeczności stworzonej przez filozofa konstrukcji, co odpowiada filozofiom typu idealistycznego, ale nie jest zgodne z charakterem filozofii realistycznych, które są szczególnego rodzaju wizjami rzeczywistości, nie zaś zbudowanymi strukturami albo modelami, do których rzeczywistość z większym lub mniejszym trudem musi być dopiero dopasowywana." (S. Swieżawski, jw. s. 340). Por. Tamże, s. 305, 346—348, 351, 379.

[54] H.I. Marrou: Comment comprendre le métier d'historien. W: L'histoire et ses méthodes. Encyclopédie de la Pléiade. Paris 1961 s. 1490 n. — S. Swieżawski, jw. s. 299.

[55] F. Ehrle: Das Studium der Handschriften, jw. s. 128.

[56] F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 21 nn.

dziełu epoki [57]. W tym celu trzeba poznać życie i środowisko autora, zwłaszcza tok jego studiów [58]. Przy opracowaniu biografii należy pamiętać o krytycznym ustosunkowaniu się do źródeł [59].

Dla poznania środowiska konieczną rzeczą jest sięgnięcie w pracy badawczej historyka filozofii do wielu dziedzin pobocznych, pomocniczych, pomimo tego mocno powiązanych ze stanem nauki w danym okresie. Wszystko to będzie mogło w jakiejś mierze naświetlić stanowisko autora, lepiej tłumaczyć jego poglądy, uwarunkowania środowiska. Ehrle ma tu na myśli znajomość ówczesnej historii, etyki, chemii, fizyki, astronomii, matematyki. Szczególne znaczenie dla historyka filozofii ma filozofia aktualnie uprawiana w badanej epoce. Nie tylko należy znać kierunki filozoficzne żywotne współcześnie, ale i te, które wywarły na nią wpływ. Przykładowo, przy analizie okresu XII/XIII w. nie można pominąć wpływu filozofii arystotelesowskiej, arabskiej i żydowskiej [60]. Historyk filozofii nie może pozostać również obojętny na stan nauk teologiczno-prawnych badanej epoki [61].

F. Ehrle zdawał sobie prawdopodobnie sprawę z niedociągnięć, a w wielu wypadkach i błędów, popełnianych przez uczonych w badaniu przeszłości filozoficznej. Wynikały one najczęściej z bezkrytycznego podchodzenia do wielu dotychczasowych opracowań. Z tego względu na poczesne miejsce wysuwa postulat powrotu do źródeł, które w większości znajdują się jeszcze w rękopisach [62]. Po bibliotekach i archiwach kryje się wielki spadek rękopiśmienny filozofii scholastycznej, nie opracowany i nie wykorzystany przez historyków filozofii. F. Ehrle proponuje prowadzenie prac w kierunku stwierdzenia dotychczasowych źródeł oraz bliższego poznania trzech grup nie wydanych rękopisów: komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda, *Quodlibeta, Quaestiones disputatae et ordinariae*. W tym celu winno się sporządzić wykaz ich incipitów i eksplicitów, kwestii. Ze strony historyka filozofii tego rodzaju praca będzie wymagała doskonałej znajomości paleografii [63].

Dużą pomoc dla historyka filozofii mogą stanowić wydane dzieła scholastyków. Ponieważ trudną rzeczą byłoby przygotować do druku wszystkie ich dzieła, dlatego należy zastosować pewne kryteria przy ich wydawaniu. Trzeba mieć na uwadze ich wartość rozumowań filozoficznych i teologicznych. Można się też kierować zamiarem lepszego poznania historycznego ciągu rozwojowego niektórych kierunków filozoficznych. Prace edytorskie będą miały znaczenie również dla przyszłych pokoleń historyków filozofii [64].

---

[57] Tamże, s. 22.

[58] Tamże, s. 32. — Tenże: Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des XVI. Jahrhunderts. (Von Vittoria bis Banez). *Katholik* 52 (1884) s. 495. — F. Pelster: Einleitung. W: F. Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris", jw. s. 11.

[59] F. Ehrle: Das Studium der Handschriften, jw. s. 115. — Tenże: Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. Heinrich von Gent, jw. s. 365.

[60] F. Ehrle: Grundsätzliches, jw. s. 2 nn.

[61] Tamże, s. 24.

[62] F. Pelster: Einleitung, jw. s. 11. — F. Ehrle: Nuove proposte, jw. s. 167 n. — Por. M. Grabmann: Ueber Wert und Methode, jw. s. 707 nn.

[63] F. Ehrle: Das Studium der Handschriften, jw. s. 130 nn. Tenże: Nuove proposte, jw. s. 169—173. F. Pelster, jw.

[64] F. Ehrle: Die vatikanischen Handschriften, jw. s. 495.

Dla pełnego zobrazowania historii scholastyki — zdaniem F. Ehrlego — trzeba jeszcze dużo jej miejsc wyjaśnić, wtedy dopiero będzie można mówić o jej wyczerpującej historii. Opracowanie poszczególnych autorów scholastycznych oraz ich dzieł umożliwi ogólne spojrzenie na scholastykę, a w dalszej kolejności odpowiednią segregację kierunków, zgrupowań; poznanie stosunku jednych szkół do innych [65].

F. Ehrle w swojej praktyce był zgodny z tezami teoretycznymi filozofii i historii filozofii. Kiedy się czyta prace Ehrlego uderza nie tylko szeroko zakrojona erudycja historyczno — filozoficzna, ale również ogrom pracy włożonej w dokumentację stawianych tez, mający swoje uzasadnienie w omawianych poprzednio wymaganiach, które odnoszą się do pracy badawczej historyka filozofii.

W pracach historiograficznych Ehrlego najmocniej została podkreślona rola źródeł w poznaniu dziejów filozofii i teologii. Większość jego postulatów odnosiła się do źródeł. W jego postawie i twórczości można odnaleźć echa pozytywistycznej interpretacji dziejów, ale są również wyraźne wpływy dziewiętnastowiecznego historyzmu i filologizmu. Ścisłe określenie wpływów wymagałoby przeprowadzenia bardziej szczegółowych badań i analiz.

Jest jeszcze inny aspekt omawianego wyżej zagadnienia. F. Ehrle był dobrze obeznany jako bibliotekarz, archiwista, naukowiec ze zbiorami rękopisów; rozumiał ogrom pracy, który czekał na historyków scholastyki. W swoich planach sięgał ku opracowaniu jej dziejów. Wydaje się jednak, iż zdawał sobie sprawę z zakresu i trudności pracy, przekraczającej nie tylko jego siły, lecz i jemu współczesnych. Sądzę więc, iż nie zrezygnował ze swych dalekowzrocznych zamierzeń, lecz — stosownie do możliwości — skupił je na badaniu źródeł do dziejów średniowiecznej filozofii i teologii, aby dzięki nim ujawnić ich treść [66].

F. Ehrle w teorii, jak i w praktyce, nie ograniczał się tylko do pewnej płaszczyzny badań. Chociaż czołowe miejsce w jego twórczości zajęły źródła, większość swych prac poświęcił ich komentowaniu, omówieniu, powiązaniu z odpowiednimi szkołami i kierunkami. Ehrle nie ograniczył się tylko do publikacji źródeł, lecz starał się wychodzić poza faktograficzną koncepcję dziejów. Przeglądając jego prace poświęcone dziejom filozofii średniowiecznej można zauważyć, iż zmierzał on przede wszystkim do wyłonienia ze źródeł szkół i kierunków doktrynalnych. W tym celu odkryte teksty publikował, wyjaśniał, starał się nawet niekiedy wyłonić zawarte w nich problemy filozoficzne. Jego praca badawcza zamykała się jednak tylko w kręgu poglądów filozoficznych. Z tego względu nie można mówić w twórczości F. Ehrlego o historiografii filozofii, lecz tylko o historiografii poglądów filozoficznych [67].

---

[65] F. Ehrle: Das Studium der Handschriften, jw. s. 128.

[66] F. Ehrle: Die Scholastik auf dem antiquarischen Büchermarkt. Die neuen Ausgaben scholastischer Autoren. *ZKT* 1885 J. 9 s. 182.

[67] „... pełna koncepcja historiografii filozofii jest dwuetapowa, przy czym w pierwszym etapie dochodzimy do możliwie najpełniejszego poznania i zrozumienia badanych poglądów filozoficznych. Dopiero na podstawie osiągnięć zdobytych w pierwszym etapie możemy przystąpić do historiografii samej filozofii, nie zaś poglądów poszczególnych filozofów. ...Na pierwszym etapie zajmujemy się z największą sumiennością zbadaniem, czyli stwierdzeniem, odtworzeniem, zrozumieniem i wyjaśnieniem wszelkich zaistniałych poglądów filozoficznych; jest przy tym

ZAKOŃCZENIE

Twórczość naukowa F. Ehrlego w zakresie badań nad historią filozofii i teologii średniowiecznej była bardzo bogata. Rzadziej natomiast wypowiadał się na tematy historiograficzne.

Ehrle uważał, że prawdziwa filozofia to tylko scholastyka. Powyższe twierdzenie nadaje tej filozifii charakter czasowy. Wiadomo więc gdzie szukać jej początku, o którym Ehrle mówi bardzo szeroko; znany jest również jej ciąg rozwojowy. Sięganie myślą do narodzin chrześcijaństwa, do jej związków z arystotelizmem, świadczą dobitnie o przewadze myślenia historycznego nad czysto filozoficznym. Ciąg rozwojowy filozofii prawdziwej Ehrle wywodzi początkowo z najlepszych kierunków filozofii starożytnej, później zostają one ograniczone tylko do jednego, mianowicie do arystotelizmu.

To co rozum może własnymi siłami osiągnąć w zakresie percepcji świata zewnętrznego wraz z arystotelizmem stanowią zasadniczy fundament filozofii. Do tego wszystkie dochodzi drugi czynnik składowy — chrześciajństwo w postaci Objawienia, które pozwala naturalnym siłom człowieka zrozumieć więcej niż dotychczas. Pewne prawdy były bowiem dla rozumu ludzkiego zupełnie niedostępne. Teraz dzięki Objawieniu, pewnego rodzaju oświeceniu, rzeczywistość ukazuje się o wiele bardziej jaśniejsza, jawi się o wiele więcej problemów filozoficznych. Ten czynnik nadprzyrodzony pozwala na swego rodzaju eliminację w zespole wartości zdobytych drogą naturalną, na lepsze odróżnienie, a w następstwie na właściwy dobór myśli.

Jeżeli chodzi o samą historię filozofię, niestety F. Ehrle ogranicza się tylko do pewnego zakresu, jednego systemu; nie wypowiada się wprost na temat jej przedmiotu. W pismach jego można natomiast znaleźć szereg wypowiedzi odnoszących się do podmiotu historii filozofii, a więc do pracy badawczej historyka filozofii. Ehrle wymaga od historyka filozofii wykształcenia filozoficznego. Inne wymagania odnoszą się do konkretnej pracy badawczej historyka filozofii. Praca monograficzna mająca na celu pełne opracowanie poglądów jakiegoś myśliciela nie może się ograniczać tylko do przedstawienia jego doktryny. Trzeba tutaj uwzględnić w szerokim zakresie środowisko w którym filozof żył, uczył się. Należy uwzględnić epokę, a szczególnie panujące w niej aktualnie kierunki myśli, kierunki filozoficzne poprzedniej epoki, wpływy, powiązania, dyscypliny pozafilozoficzne. Filozof ujęty w takim kontekście kierunków epoki zostaje umiejscowiony historycznie, co pozwala o wiele szerzej i głębiej spojrzeć na jego poglądy.

Patrząc na całość omówionych tutaj poglądów F. Ehrlego można zauważyć ich wyraźną konsekwencję. Zasadnicze tezy F. Ehrlego można ułożyć w następującym porządku:

Filozofia to scholastyka.

Historia filozofii to historia systemu (scholastyki).

---

zupełnie jasne, że na całej przestrzeni tych pierwszoetapowych studiów musimy mieć wyraźnie sformułowane kryterium filozoficzności. To pierwsze piętro filozoficznej historiografii możemy nazwać historiografią poglądów filozoficznych". (S. Swieżawski, jw. s. 295, 307). Por. Tamże, s. 309.

Zadanie historyka filozofii polega przede wszystkim na przebadaniu źródeł systemu oraz zawartych w nich poglądów.

Koncepcja F. Ehrlego filozofii i jej historii została oceniona krytycznie. Mimo tego trzeba na nią patrzeć nie tyle w aspekcie czasowym dziewiętnastowiecznych badań naukowych, ile raczej poprzez nurt rozpoczynającej się, stale rozwijającej się rehabilitacji filozofii i teologii scholastycznej. W tym aspekcie należy też patrzeć na filozofię Ehrlego, która mimo swego skrajnego ujęcia mogła się w dużej mierze przyczynić do nowego spojrzenia na ideowe wartości średniowiecza.

Dzisiejsza historiografia filozoficzna opowiada się za dwuetapowymi badaniami i zmierza głównie do ukazania rozwoju problematyki filozoficznej. U podstaw twórczości Ehrlego leżały inne założenia, które obecnie stanowią pierwszy etap współczesnej historiografii filozoficznej. Mimo tego, iż twórczość F. Ehrlego w danym zakresie miała charakter edytorski i była historiografią poglądów, może stanowić materiał i podstawę do badań nad rozwojem problematyki filozoficznej w średniowieczu.

FRANZ EHRLES (1845—1934) ANSICHTEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE UND IHRE HISTORIOGRAPHISCHEN ASPEKTE

ZUSAMMENFASSUNG

Franz Kardinal Ehrle hat in seinem reichen wissenschaftlichen Schaffen viele Mühe auf die Erforschung der scholastischen Philosophie und Theologie verwendet, vor allem auf handschriftliche Quellen sich stützend. Dieser hervorragende Darsteller der Geschichte der scholastischen Philosophie hat auch einige den Gegenstand selbst behandelnde Arbeiten veröffentlicht. Sie ermöglichen uns, seine die Philosophie und ihre Geschichte betreffenden Ansichten herauszuarbeiten.

Nach F. Ehrle ist Philosophie Scholastik, die christlich und aristotelisch sein muss. Mithin ist auch die Geschichte der Philosophie die Geschichte der Scholastik allein. In dieser seiner Auffassung der Philosophie folgt F. Ehrle den in den Dokumenten Papst Leos XIII enthaltenen Weisungen. Man kann auch von Einflüssen F. Brentanos sprechen. Seine Auffasung der Philosophiegeschichte zeugt davon, dass er für eine Systemgeschichte war, was im Endergebnis zu einer beschränkten Darstellung der Geschichte des philosophischen Denkens führte.

Die Aufgabe des Historikers nach F. Ehrle besteht in der Erforschung der Quellen des Systems und der in ihm enthaltenen Ansichten. Der Verfasser einer Geschichte der Philosophie muss über eine entsprechende philosophische Bildung verfügen und eine gründliche methodische Schulung hinter sich haben. Es ist dabei festzuhalten, dass Ehrle sowohl in seiner Theorie als auch in seiner Praxis sich nur auf ein begrenztes Forschungsgebiet beschränkte, wobei die Verföffentlichung der Quellen und die Erforschung der darin enthaltenen philosophischen Ansichten den ersten Platz einnahmen. Auf diese seine Einstellung übte die vom Positivismus vertretene faktographische Konzeption der Geschichtsschreibung, so wie der im 19. Jahrhundert vorherrschende Historismus und Philologismus einen gewissen Einfluss aus. Angesichts dessen darf man im Schaffen Ehrles nicht von einer Darstellung der Geschichte der Philosophie, sondern nur von einer Darstellung der philosophischen Ansichten sprechen. Die heutige Philosophie-Geschichtschreibung bekennt sich zu einer in zwei Etappen durchzuführenden Forschung und erstrebt hauptsächlich eine Darstellung der Entwicklung philosophischer Probleme. Trotz ihrer von dieser Tendenz abweichenden methodologischen Ansichten können die Arbeiten F. Ehrles auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalerlichen Philosophie viel Material für die Erforschung der Evolution philosophischer Probleme liefern.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

ROZWÓJ KIERUNKÓW, PROBLEMATYKI I METOD BADAŃ W POLSKIEJ SOCJOLOGII RELIGII

Treść: Wstęp. — I. Prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie. II. Kierunek kulturowy. — III. Szkoła analityczna. — IV. Kierunki i tendencje we współczesnych badaniach nad religijnością społeczeństwa polskiego: 1. Badania postaw światopoglądowych. 2. Badania zachowań religijno-moralnych. 3. Badania społeczności lokalnych. 4. Badania powołań religijnych i zawodu kapłana. — Zakończenie. *Summary.*

WSTĘP

Socjologia jako wiedza ogólna o prawidłowościach i wzajemnych stosunkach form bytu społecznego, oparta na obserwacjach konkretnych społeczeństw, jest nauką stosunkowo młodą. Początki jej sięgają drugiej połowy XIX w., kiedy pod wpływem naturalizmu oraz wyrosłych z niego dwóch wielkich prądów umysłowych — ewolucjonizmu i pozytywizmu — dokonuje się rozwój nauk szczegółowych, a wśród nich nauk społecznych. Socjologia wywodzi się w prostej linii z filozofii społecznej [1]. Fakt ten znalazł poważne odbicie w poglądach pierwszych socjologów, jak A. Comte i E. Durkheim, którzy — posługując się schematem pozytywistycznego myślenia — uprawiali tzw. socjologizm, to jest kierunek poszukujący w socjologii totalnego wyjaśnienia faktów społecznych.

Stanowisko pozytywistyczne, zwłaszcza Durkheima, już w samych początkach zaciążyło na koncepcji socjologii religii, która rozwinęła się w kręgu ówczesnych pojęć, metod i teorii socjologicznych. Pierwsi badacze zjawisk religijnych, zamiast koncentrować się wyłącznie na ich aspektach pozytywnych i empirycznych, dążyli do poznania genezy, istoty i funkcji religii. Mimo całego „szacunku" dla faktów religijnych [2], nie byli oni wolni od uprzedzeń wobec samej religii. Z jednej strony w socjologii upatrywali ideologiczną podstawę do zbudowania państwa laickiego, wolnego od wpływów religii, z drugiej zaś samo zjawisko religijne pojmowali w sposób uproszczony. Sądzili, że religię można w zupełności wyjaśnić, sprowadzając ją do jednej z funkcji społecznych [3].

Ta teoretyczna i metodologiczna orientacja w ówczesnej socjologii, znajdująca reperkusje w badaniach zjawisk religijnych, początkowo wywołała niechęć w środowiskach kościelnych wobec socjologii religii. Jeszcze w 1923 r. G. Richard, mając na uwadze prace socjologiczne Durkhei-

[1] W. Markiewicz: Socjologia polska (1919—1969). *Studia Socjologiczne* 1970 nr 1 s. 5.

[2] Por. F. Isambert: La sociologie religieuse en France. *Revue de L'enseignement Supérieur* 1965 nr 1—2 s. 53—54.

[3] Por. J. Lardière: Socjologia a myśl chrześcijańska. W: Socjologia religii. Wprowadzenie. Opracował i wyboru dokonał F. Houtart. Kraków 1962 s. 1—3.

ma i jego szkoły, pisał: „Ta socjologia religii, jak się ją nazywa, jest niezgodna nie tylko z wiarą chrześcijańską, lecz także z teizmem filozoficznym, z wszelką wiarą, która przynajmniej tytułem hipotezy, uznaje osobowość boską" [4].

Pomimo wysuwanych wątpliwości, socjologia religii coraz bardziej przenikała w środowiska katolickie. Niewątpliwie dużą zasługę należy przypisać niemieckim socjologom religii, którzy wypracowali metody właściwe tej dyscyplinie naukowej [5] oraz socjologowi francuskiemu Gabrielowi Le Bras, którego badania przyczyniły się nie tylko do ukazania stanu katolicyzmu francuskiego w jego uwarunkowaniach historycznych, ale także do wypracowania i odnowy metod duszpasterskich [6]. Imponujący rozwój socjologii religii w różnych krajach katolickich pod wpływem Le Bras, zwłaszcza w okresie powojennym, jest niezbitym dowodem na jej akceptację przez czynniki kościelne. Paradoksalne jest zjawisko, że zwalczana kiedyś socjologia religii, dzisiaj niejednokrotnie występuje pod nazwą: „socjologia chrześcijańska", „socjologia katolicka", „socjologia religijna", „socjologia pastoralna", a nawet „socjologia nadprzyrodzona".

Przełamanie barier ideologicznych i konfesyjnych w socjologii religii mogło się dokonać jedynie dzięki temu, że znakomita większość socjologów o różnej orientacji światopoglądowej przyjęła pozytywny (a nie „pozytywistyczny") punkt widzenia w badaniach życia religijnego. Zdaniem ich nauka ta jako samodzielna dziedzina socjologii zajmuje się badaniem empirycznym i obiektywnym faktów religijnych [7]. Obserwować, mierzyć, klasyfikować, porównywać, wyjaśniać — oto etapy stosowanej przez nich metody naukowej, pozwalające z jednej strony na opis i klasyfikację faktów religijnych, z drugiej zaś na wykrywanie związków między tymi faktami a innymi zjawiskami społecznymi oraz na ustalanie „praw" rzeczywistości społeczno-religijnej. Dodajmy, że opis, systematyzacja i typologia faktów religijnych stanowi przedmiot socjografii religii, zaś interpretacja i wyjaśnienie oraz analiza prawidłowości życia społeczno-religijnego, stanowi przedmiot właściwy socjologii religii.

Powyższe uwagi dotyczące naukowego charakteru socjologii religii oraz zaakceptowania jej w środowiskach katolickich są niezbędne z punktu widzenia niniejszej rozprawy. Ukazując etapy rozwoju socjologii religii w Polsce, warto zaznaczyć, że nauka ta nie będzie tutaj traktowana, ani jako „zamaskowana forma filozofii czy teologii" [8], ani też jako „szczególna postać socjologizmu" [9]. W konsekwencji różne tendencje i kierunki badań będą oceniane przede wszystkim z punktu widzenia naukowych wymagań socjologii religii, a ściślej, socjologii religii jako nauki pozytywnej i obiektywnej, niezależnie od światopoglądowej orientacji autorów.

---

[4] G. Richard: L'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse. Paris 1923 s. 4.

[5] Por. J. Majka: Socjologia religii w ujęciu niemieckiej szkoły strukturalnej. *Zeszyty Naukowe KUL* 2(1959) nr 3 s. 53—69.

[6] Por. J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe* KUL 3(1960) nr 1 s. 91—108.

[7] Por. J. Laloux: Manuel d'initiation à la sociologie religieuse. Paris 1967 s. 57 i 105.

[8] Por. np. Lardière, jw. s. 3.

[9] Por. H. Carrier: Les catholiques et la sociologie empirique. W: Essais de socjologie religieuse. Sociologie d'aujourd'hui. Paris 1967 s. 33.

Dzieje socjologii religii w Polsce nie doczekały się jeszcze pełnego opracowania, z czego wcale nie wynika, że rozprawa niniejsza w pełni uczyni zadość wymaganiom stawianym tego typu pracom. Synteza powinna być poprzedzona opracowaniami monograficznymi, których niestety, ciągle jeszcze brakuje. Niemniej dotychczasowe syntezy są fragmentaryczne lub zbyt ogólne [10].

Socjologia religii w Polsce na szerszą skalę rozwija się dopiero po 1957 r. Jednakże same badania nad życiem religijnym, zwłaszcza nad ludową kulturą religijną sięgają jeszcze XIX w. Jedne z nich rozwijały się w ramach zbieractwa informacji o folklorze ludowym, inne w ramach już bardziej metodycznie uporządkowanych badań nad kulturą społeczną w Polsce, przy czym wiązane one były z różnymi kierunkami panującymi w etnologii i socjologii, wreszcie na osobną uwagę zasługują badania prowadzone przez analityczną szkołę w socjologii. Zasygnalizowane badania trudno byłoby podzielić na wyraźne okresy czy nawet szkoły, poza ostatnią założoną przez Floriana Znanieckiego. Wydaje się jednak, że można przyjąć następujący podział kierunków czy etapów badań życia religijnego w Polsce: I. prace zbierackie — materiały etnograficzne i pamiętnikarskie, II. kierunek kulturowy, III. szkoła analityczna, IV. kierunki i tendencje we współczesnych badaniach nad religijnością społeczeństwa.

I. PRACE ZBIERACKIE — MATERIAŁY ETNOGRAFICZNE I PAMIĘTNIKARSKIE

Przed skrystalizowaniem się kierunków i szkół w socjologii polskiej, trudno jest mówić o uprawianiu naukowej socjologii religii. Niemniej w przeszłości rozwijały się u nas badania, które przynajmniej ubocznie zajmowały się faktami religijnymi. Najwcześniej rozwinęły się studia związane z folklorem ludowym. Ks. F. Mirek, omawiając dorobek socjologii polskiej, podkreśla, że przyczyną zainteresowania się badaczy sprawami folkloru były rozbiory Polski [11]. Ogólnie biorąc, zainteresowania te odznaczały się trzema właściwościami: a. Skierowanie uwagi na badania „początków narodu", który — mimo upadku państwa polskiego — stanowił pewną wspólnotę kulturową, jednoczącą wszystkich członków. Szczególnie zainteresowano się warstwą chłopską, najbardziej upośledzoną społecznie. Przyczyniło się to do zapoczątkowania badań ludoznawczych. b. Rozwój idei braterstwa i związanie walki o wyzwolenie Polski z wolnością wszystkich ludów uciśnionych. Na tym tle nabiera znaczenia idea panslawizmu oraz budzi się zainteresowanie dla kultury ludowej Słowian. c. Położenie nacisku na wartości religijne, a ściślej na swoistą wiarę w siły pozaziemskie, kierujące losami narodów. W tej atmosferze rozwinęło się zainteresowanie kulturą ludowo-religijną.

[10] Por. S. Ossowski: Sociologie des religions en Pologne. *Archives de Sociologie des Religions* 2(1957); Z. Poniatowski: Wstęp do religioznawstwa. Warszawa 1962; J. Majka: Socjologia religii w Polsce. *Zeszyty Naukowe KUL* 5(1962), nr 4, s. 99—111; Tenże: La sociologie de la religion en Pologne. *Social Compass* 10(1963) 453—476; K. Judenko, Z. Poniatowski: Socjologia religii. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy* 10(1966) nr 6 s. 31—42.

[11] F. Mirek: Socjologia w Polsce. *Przegląd Powszechny* 47(1930) t. 187 s. 156—161.

Wymienione cechy, zdaniem ks. Mirka, świadczą o specyfice polskich badań ludoznawczych, zapoczątkowanych w naszym kraju wcześniej niż w innych krajach Europy [12]. Otóż trzeba zauważyć, że tzw. zbieractwo informacji o folklorze ludowym wcześniej rozpoczęło się w innych krajach, m.in. w Czechach [13]. W Polsce pierwsi folkloryści i etnografowie pojawiają się w XIX w. Spośród nich na szczególną uwagę, ze względu na badania nad religijnością, zasługuje Oskar Kolberg (1814—1890).

Kolberg zgromadził olbrzymi materiał źródłowy z różnych dziedzin życia i kultury, obejmujący 60 tomów [14]. Nie posiadał on przygotowania naukowego, niemniej jego prace zbierackie z dziedziny etnografii, folklorystyki i muzykologii mają światowe znaczenie. J. Karłowicz nazwał je „czystym złotem etnograficznym" [15].

Prace Kolberga stanowią „kopalnię" dla socjologii religii w Polsce. Nie jest jednak łatwo wyłowić z jego dzieł, uporządkować i poklasyfikować problematykę dotyczącą życia religijnego na wsi polskiej. Na podstawie dzieł wydanych drukiem pewne próby w tym zakresie poczyniła K. Zawistowicz Adamska [16], a ostatnio K. Judenko [17]. Biorąc za podstawę systematyzacji cztery elementy życia religijnego, mianowicie wierzenia, obrzędy, moralność oraz stosunek do grup religijnych i ich przywódców; stwierdza się, że Kolberg najwięcej uwagi poświęca wierzeniom, obrzędowości i częściowo poglądom ludności wiejskiej na duchowieństwo. Z dzieł Kolberga można poznać wiejską mentalność religijno-magiczną, pojęcia i wyobrażenia religijne, hierarchię świętych, gusła, zabobony; następnie różne obrzędy, w tym także praktyki religijne; wreszcie stosunek ludności do duchowieństwa i zakonów wyrażający się w różnych dykteryjkach, niekiedy naiwnych w swej treści. Wśród opisów folkloru religijnego spotyka się wiele opinii autora o stanie religijności na wsi polskiej. Kolberg akcentuje zewnętrzny, gromadny i obserwancki typ religijności polskiego wieśniaka, posługując się przy tym bogatą dokumentacją faktograficzną.

Zainteresowania badaczy folklorem ludowym rozwijały się w dalszym ciągu w XIX i XX w., jednakże prowadzono je bardziej metodycznie i w powiązaniu z różnymi kierunkami występującymi w etnologii i socjologii [18]. Natomiast samo zbieranie materiałów o kulturze wiejskiej, m.in. o przejawach życia religijnego w Polsce, wystąpiło w nowej postaci i na innych zasadach w XX w., mianowicie w formie organizowania i groma-

---

[12] Tamże, s. 157.

[13] Por. J. Krzyżanowski: Folklorystyka polska. W: Słownik folkloru polskiego (pod. red. J. Krzyżanowskiego). Warszawa 1965 s. 108.

[14] Uchwałą Rady Państwa z dn. 13 lipca 1960 r. postanowione zostało wydanie „Dzieł wszystkich Oskara Kolberga", obejmujące główną jego pracę (Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, muzyka i tańce) oraz pracę wydaną wcześniej, lecz później włączoną do „Ludu" (Pieśni ludu polskiego) i inne prace, przeważnie inedita.

[15] J. Karłowicz: Oskar Kolberg. *Wisła* t. III 1889 s. 472.

[16] K. Zawistowicz-Adamska: „Lud" Kolberga jako źródło do badań nad obrzędowością ludu polskiego. *Lud* t. XLII, 1956 s. 382 nn.

[17] K. Judenko: Problematyka religioznawcza w „Dziełach" Oskara Kolberga (1814—1890). *Euhemer* 9(1965) nr 1 s. 53—64.

[18] Do bardziej opisowych monografii należą dzieła dotyczące różnych regionów: M. Federowski: Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Warszawa 1888; Z. Gloger: Obchody weselne. Kraków 1869; F. Bujak: Żmiąca. Kraków 1903; Tenże: Maszkienice. Kraków 1901; i inni.

dzenia pamiętników [19]. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują materiały biograficzne zebrane przez W. I. Thomasa i F. Znanieckiego [20]. Autorzy w oparciu o pewne założenia metodologiczne [21] zgromadzili olbrzymi materiał źródłowy, na który składają się listy, wspomnienia, pamiętniki i wypowiedzi chłopów polskich publikowane w gazetach oraz opinie o nich z prasy, protokoły sądów amerykańskich i dokumenty parafialne.

Wspomniana praca zawiera bogaty materiał faktograficzny dotyczący religijności polskiej, niestety dotychczas jeszcze nie opracowany. Autorzy ukazują życie religijne polskiego chłopa w Europie i Ameryce we wszystkich podstawowych przejawach. Wśród nich wiele miejsca zajmują wierzenia, wizje świata, postacie świętych, wyobrażenia i pojęcia religijne, magia; następnie praktyki religijne, sakramenty św., liturgia, zwyczaje i obyczaje religijne; dalej moralność naturalna, ewangeliczna i kościelna, stosunek do bogactw, przejawy różnych konfliktów; wreszcie duchowieństwo wraz z pewnymi elementami antyklerykalizmu oraz parafia i jej konflikty na tle narodowościowym i wyznaniowym. Szczególnie wartościowe jest ukazanie przez autorów omawianego dzieła typologii religijności chłopów polskich udokumentowanej zebranym materiałem źródłowym [22]. Typologia ta jednak oparta została na różnych kryteriach, zresztą mało sprecyzowanych, m.in. na wizjach świata religijnego, które wyrażają raczej różne formy religii a nie typy religijności.

W pewnym sensie kontynuację badań Thomasa i Znanieckiego stanowi inne monumentalne dzieło, oparte również na materiałach biograficznych, mianowicie *Młode pokolenie chłopów*. J. Chałasińskiego [23]. Sam Chałasiński podkreśla, że obydwie te prace uzupełniają się historycznie. Pierwsza dotyczy pokolenia rodziców, druga ich dzieci. Obydwie zajmują się społecznymi przeobrażeniami wsi, obejmującymi okres od uwłaszczenia chłopów do naszych czasów [24]. Druga z nich jednak nie dostarcza już tak obfitych informacji z dziedziny życia religijnego jak pierwsza. Zawiera różne wypowiedzi na temat społeczno-moralnych aspektów życia na wsi oraz postaw młodego pokolenia chłopów wobec duchowieństwa. Szczególnie mocno akcentowany jest w niej problem antyklerykalizmu.

Jeszcze mniej uwagi życiu religijnemu na wsi polskiej poświęca się w pamiętnikach gromadzonych w okresie powojennym, traktowanych

[19] Por. J. Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej. (1918—1947). *Przegląd Socjologiczny* t. X: 1948/1949 s. 41.

[20] W. I. Thomas and F. Znaniecki: Polish Peasant in Europe and America. New York 1958 (reedycja II wydania z 1927 r.).

[21] Chałasiński, jw. s. 24 n. Autor podkreśla, że gromadzenie pamiętników przez Znanieckiego i jego szkołę oparte było na następujących założeniach: z punktu widzenia teoretycznego — na koncepcji grupy sąsiedzkiej jako wspólnoty podstawowej i pierwotnej; z punktu widzenia metodologicznego — na uwzględnieniu dwóch czynników: obiektywnej strony działania społecznego, czyli sytuacji społecznej i subiektywnej strony, czyli postaw społecznych.

[22] Oprócz własnych materiałów, autorzy uwzględnili materiały etnograficzne zebrane przez O. Kolberga i Polską Akademię Umiejętności w Krakowie.

[23] J. Chałasiński: Młode pokolenie chłopów. T. 4. Warszawa 1938.

[24] Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej jw. s. 24.

[25] Młode pokolenie wsi Polski Ludowej. T. I. Awans pokolenia. Wstęp J. Chałasiński. Warszawa 1964; T. II. Tu jest mój dom. Wstęp J. Chałasiński. Warszawa 1965; T. III. W poszukiwaniu drogi. Przedmowa J. Chałasiński, wstęp B. Gołębiowski. Warszawa 1966; T. IV. Od chłopa do rolnika. Przed-

jako kontynuacja *Młodego pokolenie chłopów* [25]. Z tego punktu widzenia bardziej interesujące są inne serie pamiętników [26].

Prace, zwane tutaj „zbierackie", nie mają jednolitego charakteru. Jedne dotyczyły faktów obiektywnych z zakresu folkloru ludowego i były gromadzone raczej spontanicznie, bez jakiejś metody selekcji i porządkowania; drugie zaś dotyczyły faktów subiektywno-obiektywnych z zakresu świadomości społecznej ugruntowanej w materiałach autobiograficznych i były gromadzone już w sposób bardziej metodyczny i zaplanowany. Obydwa typy prac „zbierackich", ogólnie biorąc, stanowią cenny materiał faktograficzny, który — przy braku systematycznych badań nad religijnością — może być podstawą do zrekonstruowania dawnego profilu religijności polskiej, przynajmniej w odniesieniu do niektórych przejawów życia religijnego. Należałoby tylko postulować znaczniejsze niż dotychczas wykorzystywanie go w podejmowanej problematyce socjo-religijnej, zwłaszcza w zakresie religijności wiejskiej.

II. KIERUNEK KULTUROWY

Ks. Mirek zwraca uwagę na fakt, że po upadku powstania styczniowego w kręgach intelektualnych w Polsce nastąpiło pewne zachwianie się wiary w ideały narodowo-religijne. Chociaż nie odrzucano ich całkowicie, to jednak traktowano je już z pewnym krytycyzmem. Postanowiono przede wszystkim zwrócić się ku „faktom" i ku „ludziom takim jacy są" [27]. Znalazło to odbicie w naukach społecznych, a m.in. w socjologii. W zakresie tej nauki sięgnięto po gotowe wzory wypracowane na Zachodzie [28], gdzie dominującym kierunkiem wówczas być naturalizm, manifestujący się w dwóch wielkich prądach umysłowych: ewolucjoniźmie i pozytywiźmie [29]. Pierwszy z nich miał dominujące znaczenie w naukach społecznych drugiej połowy XIX w.; drugi zaś w pierwszej połowie XX w.

W Polsce rozwój nauk społecznych, ze względu na brak państwowości, dokonywał się poza ramami uniwersytetów. Toteż „nowa nauka" była w pewnym sensie dziełem amatorów [30]. Pierwsi badacze życia społecznego w drugiej połowie XIX i na początku XX w. ulegając wpływom różnych kierunków, formułowali pewne założenia teoretyczne i metodologiczne, które znalazły oddźwięk w podejmowanych przez nich pracach badawczych. W następstwie tego „kierunek kulturowy" nie przedstawia się jednolicie. Wspólną cechą jego przedstawicieli w zakresie interesującego nas zjawi-

---

mowa J. Chałasiński, wstęp E. Jagiełło-Łysiowa. Warszawa 1967; T. V. Gospodarstwo i rodzina. Przedmowa J. Chałasiński, wstęp D. Gałaj, F. Jakubczak. Warszawa 1968.

[26] Por. np. Moja wieś i ja. Opracowanie i wstęp J. Turowski. Warszawa 1964; Współczesna formacja katolicka w Polsce 1945—1965. Warszawa 1967.

[27] Mirek, jw. s. 160.

[28] W Polsce znane były wówczas dzieła następujących autorów. Buckle'a, Bagehota, Comte'a, Darwina, Spencera i innych.

[29] Por. A. Gella: Ewolucjonizm a początki socjologii (L. Gumplowicz i L. F. Ward). Wrocław-Warszawa-Kraków 1966 s. 12.

[30] Por. A. Kłoskowska: Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX w. *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej.* Seria A: Historia nauk społecznych. Zeszyt 9. Warszawa 1966 s. 202.

ska religijności jest traktowanie religii jako przejawu względnie elementu kultury. Zajmowali się oni więc nie tyle religią i jej społecznymi uwarunkowaniami, ile raczej kulturą religijną, przy czym jedni z nich usiłowali wyjaśnić genezę i istotę religii, inni zaś badali jej historię, strukturę i funkcje w kulturze jako pewnej całości. Dodajmy, że nie było wówczas jasnego rozgraniczenia między socjologią, etnologią, antropologią kultury, demografią społeczną itd.

Pierwszym kierunkiem, jaki wyraźnie uformował się w Polsce w drugiej połowie XIX w. był ewolucjonizm. Spośród autorów, którzy zasługują na uwagę w ramach tego nurtu ze względu na zajmowanie się religijnymi elementami folkloru, należy wymienić przede wszystkim Jana Aleksandra Karłowicza (1836—1903). Działalność naukowa tego uczonego miała dość szeroki zakres. Zwróćmy jednak uwagę wyłącznie na jego zainteresowania etnograficzne w aspekcie gromadzenia informacji o faktach religijnych. Zainteresowania te znalazły wyraz w różnych jego publikacjach [31], zamieszczanych często na łamach miesięcznika *Wisła*. Karłowicz umiejętnie wiązał z sobą dwa postulaty: z jednej strony gromadzenia i klasyfikacji faktów odnoszących się do życia religijnego, z drugiej zaś ich interpretacji w oparciu o teorię ewolucjonistyczną, zwłaszcza w ujęciu Edwarda Tylora [32]. Stanowisko to skłoniło autora do zajęcia się różnymi formami religii, szczególnie religii pierwotnych, w celu wykazania ich genezy, ewolucji i struktury. Poglądy jego w tym zakresie nie były pozbawione uproszczeń. W dziedzinie badań nad religijnością, zasługą Karłowicza nie są jednak jego analizy teoretyczne, lecz przede wszystkim materiały faktograficzne, dotyczące terenu Polski. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza podjęcie próby charakterystyki religijności szlachty polskiej. Autor dostrzegł pewne przeobrażenia wśród niej, z „tępego konserwatyzmu religijnego" w postawę bardziej nowoczesną i tolerancyjną [33].

Ewolucjonizm w polskiej etnologii i socjologii był szerzej reprezentowany, choć niekoniecznie w badaniach nad folklorem religijnym [34]. Należy jednak odnotować fakt, że nurt ten w skrajnej postaci XIX-wiecznego schematu, nie utrzymał się długo. Przyczyną zarzucenia lub pewnej modyfikacji ewolucjonizmu była głównie metoda badań, charakteryzująca się m.in. takimi cechami jak niedostateczna baza źródłowa przy tendencjach do przedstawiania etapów rozwoju kultury i do pochopnych rekonstrukcji historycznych oraz mieszanie opisów zjawisk kulturowych z postulatami [35].

Stanowisko ewolucjonizmu, ale już w zredukowanej postaci reprezen-

---

[31] Karłowicz publikował swój dorobek naukowy przeważnie w niewielkich objętościowo artykułach, por. Życie i prace Jana Karłowicza (1836—1903). Książka zbiorowa wydana staraniem i nakładem redakcji *Wisły*. Warszawa 1904; także, O. Gajkowa: Jan Karłowicz i Ludwik Krzywicki jako przedstawiciele dwu nurtów w etnologii polskiej. Wrocław 1959.

[32] Por. M. Nowaczyk: Jan Aleksander Karłowicz (1836—1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce. *Euhemer* 7(1963) nr 4, s. 23—36.

[33] Próba charakterystyki szlachty polskiej. W: Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25 letniej działalności T. T. Jeża. Warszawa 1882 s. 142—162.

[34] Przedstawicielami kierunku ewolucjonistycznego w Polsce byli: Z. Heryng, K. Kraus, B. Limanowski, E. Majewski, J. Potocki, L. Winiarski i inni.

[35] Por. M. Ossowska: Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Wyd. 2. Warszawa 1969 s. 145—146.

towal w Polsce Kazimierz Moszyński (1887—1959). W podjętych badaniach nad folklorem ludowym posługiwał się on, oprócz metody ewolucjonizmu, także innymi metodami: historyczno-porównawczą, geograficzną i lingwistyczną. Biorąc to pod uwagę np. K. Judenko traktuje Moszyńskiego jako eklektyka na gruncie teorii ewolucjonizmu krytycznego [36].

Spośród licznych prac autora [37], na uwagę zasługuje rozprawa o kulturze ludowej Słowian [38], w której wiele miejsca zajmuje problematyka socjo-religijna. Moszyński zgromadził wiele materiałów źródłowych dotyczących wierzeń i kultu. Wprawdzie omawia on zasadniczo teren Słowiańszczyzny, niemniej część z tych materiałów została zebrana w różnych rejonach Polski. W zakresie wierzeń Moszyński omawia wątki pogańskie w religii chrześcijańskiej, mity, tabu i magię, wiarę w Boga, demony i świętych. W dziedzinie praktyk interesujący jest zwłaszcza jego podział na praktyki submagiczne i magiczne. Te ostatnie dzieli na pięć grup: translacyjne, transmisyjne, sympatetyczne, kreacyjne i incepcyjne [39]. Ogromny materiał źródłowy w zakresie wierzeń i praktyk zebrany przez Moszyńskiego posiada dużą wartość poznawczą dla badaczy religii pierwotnych i religijności ludowej.

Pewną reakcją na ewolucjonizm w etnologii był tzw. kierunek „kulturowo-historyczny", który został zapoczątkowany jaszcze w drugiej połowie XIX w., a skrystalizował się ostatecznie dopiero w pierwszych latach XX w. [40]. Charakterystyczną cechą tego kierunku było przyjęcie teorii „kręgów kulturowych", w których uformowały się kiedyś pewne „kultury zasadnicze" i rozpoczęły „wędrówkę" po globie. W konsekwencji rozwój kultury polega nie na ewolucji jednopiennej, lecz na dyfuzji, zapożyczeniach i asymilacji elementów kulturowych. Jednym z przedstawicieli tego kierunku był wybitny uczony, Polak działający poza granicami kraju, Bronisław Malinowski (1884—1942) [41]. Malinowskiego nie interesuje już geneza czy etapy rozwoju kultury, lecz współczesne funkcjonowanie jej integralnego systemu. W swoich badaniach autor ten wiele miejsca poświęcił problematyce wierzeń, magii, mitologii i życiu moralnemu ludów pierwotnych [42]. Problematyka ta w oparciu o bogaty materiał zebrany przez Malinowskiego czeka jeszcze na opracowanie.

Autorem, który zdecydowanie odrzucał ewolucjonizm, był inny przedstawiciel szkoły kulturowo-historycznej, Stanisław Poniatowski (1884—1945). W swoim dorobku naukowym, obejmującym kilkadziesiąt pozycji [43],

[36] K. Judenko: Kazimierz Moszyński jako badacz wierzeń i magii. *Euhemer* 5(1961) nr 2 s. 52—56.

[37] Moszyński napisał około 110 prac naukowych.

[38] Kultura ludowa Słowian. Cz. I: Kultura materialna. Kraków 1929. Cz. II: Kultura duchowa. Z.1. Kraków 1932. Z.2. Kraków 1939; por. także: Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii. Wrocław 1958.

[39] Por. Kultura ludowa Słowian cz. II z. 1 s. 267 nn.

[40] Przedstawicielami tego kierunku byli m.in.: L. Frobenius, B. Ankermann, F. Grabner, A. Radcliffe Brown, R. Thurnwald, S. M. Shirokogoroff, W. Schmidt, W. Koppers, M. Gusinde.

[41] Por. K. Judenko: Bronisław Malinowski. *Euhemer* 3(1959) nr 4 s. 393—404.

[42] Malinowski napisał ponad 80 prac naukowych. Niektóre z nich były tłumaczone na język polski, np. Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji. Tłum. A. Waligórski, J. Chałasiński, Warszawa 1957; Szkice z teorii kultury. Wstęp K. Judenko. Warszawa 1958.

[43] Wykaz prac Stanisława Poniatowskiego podaje: *Euhemer* 3(1959) nr 6 s. 653—654.

Poniatowski zajmuje się m.in. problematyką wierzeń, obrzędów i moralności ludu polskiego, koncentrując się zwłaszcza na ich genezie. Osiągnięcia jego w dziedzinie badań nad kulturą religijną nie są jeszcze dostatecznie spopularyzowane [44].

W pewnym stopniu ewolucjonizm zarzucił także Ludwik Krzywicki (1859—1941), który wyrósł w jego tradycjach. Niektórzy autorzy twierdzą, że Krzywicki zanegował lub zmodyfikował same założenia ewolucjonizmu klasycznego, natomiast w zagadnieniach szczegółowych nie wykraczał poza metody i twierdzenia ewolucjonistów [45]. Najbardziej charakterystyczną cechą postawy badawczej tego autora jest akceptacja materializmu historycznego, a ściślej metody historyzmu w znaczeniu badania dynamiki rozwoju społecznego i prawidłowości tego rozwoju. To właśnie stanowisko skłoniło go do rewizji założeń i twierdzeń ewolucjonizmu.

Stosunek Krzywickiego do religii był jasno określony ze względu na przyjęcie stanowiska marksistowskiego. Trzeba jednak stwierdzić, że — mimo szerokich zainteresowań i olbrzymiego dorobku w dziedzinie historii kultury i nauk społecznych [46] — problematyka religioznawcza znajdowała się raczej na marginesie jego twórczości naukowej. Niemniej, problematyka ta na tle dorobku innych autorów, nie licząc S. Czarnowskiego i J. S. Bystronia, zajmuje ważną pozycję [47].

Religia według Krzywickiego, jest zjawiskiem społecznym w tym sensie, że stanowi ona wytwór określonego układu stosunków społecznych. Badając jej genezę i funkcje społeczne, autor koncentruje się na religiach pierwotnych. Sporo miejsca poświęca zwłaszcza magii ze względu na konsekwencje przejęcia jej przez chrześcijaństwo, które traktuje jako kontynuację wierzeń i praktyk pierwotnych. Analiza tych wierzeń i praktyk na przykładzie różnych społeczeństw pierwotnych prowadzi Krzywickiego do wniosku, że religia już w swej genezie jest zjawiskiem przeżytkowym i wstecznym. Jest to oczywista konsekwencja marksistowskiego punktu patrzenia na religię.

W twórczości religioznawczej Krzywickiego pewną wartość dla socjologii mają jego spostrzeżenia dotyczące religijności społeczeństwa polskiego z przełomu XIX i XX w. W szkicu *Do Jasnej Góry*, napisanym na marginesie pracy Władysława Reymonta (*Pielgrzymka do Jasnej Góry*), Krzywicki analizuje główne cechy religijności wiejskiej w odróżnieniu od religijności miejskiej. Cechy te, to związek z przyrodą, poczucie zależności od sił niezrozumiałych dla wieśniaka, solidarność wierzącego z członkami wspólnoty, gromadny charakter praktyk religijnych. Religijność miejska natomiast odznacza się sceptycyzmem, nasileniem praktyk bez wewnętrznej treści i siłą tradycji [48]. W innych pismach Krzywicki zajmuje się pewnymi tendencjami tkwiącymi w ówczesnym katolicyźmie. Dwie z nich zasługują na uwagę, mianowicie proces rozpadu tradycyjnej

[44] Por. J. Krajewska: Stanisław Poniatowski jako religioznawca. *Euhemer* jw. s. 642—652.

[45] Por. M. Nowaczyk: Problematyka religioznawcza w pracach Ludwika Krzywickiego. *Euhemer* 6(1962) nr 4 s. 33—48; nr 5 s. 24—37.

[46] Por. bibliografię prac Krzywickiego, tamże, nr 5 s. 38—41.

[47] Por. Z. Poniatowski: Wstęp do religioznawstwa, jw. 104 n., 149.

[48] L. Krzywicki: Do Jasnej Góry. W: Studia socjologiczne. Warszawa 1923 s. 147—164.

doktryny, znajdujący wyraz m.in. w postulatach reformy Kościoła oraz proces indywidualizacji religii [49]. Obydwie tendencje, zgodnie ze stanowiskiem marksistowskim autora, mają wskazywać na zanikanie religii w miarę postępów cywilizacji i rozwoju nauki.

Największy dorobek w zakresie socjologii religii w ramach omawianego kierunku kulturowego posiada Stefan Zygmunt Czarnowski (1879—1931) [50]. Był uczniem znakomitych socjologów i religioznawców francuskich, E. Durkheima i P. Saintyvesa. Stanowisko metodologiczne Czarnowskiego jest dość trudne do sprecyzowania. W pierwszej fazie swojej twórczości naukowej tkwił on niewątpliwie w kręgu metodologii i problematyki szkoły durkheimowskiej. Później stanowisko to częściowo zrewidował przez przyjęcie pewnych elementów zaczerpniętych z metodologii marksistowskiej. Ogólnie można powiedzieć, że teoretyczne i metodologiczne stanowisko Czarnowskiego było kombinacją socjologizmu i marksizmu [51].

W badaniach nad religijnością Czarnowski wychodził z założenia, że fakt religijny mimo swej odrębności jest kategorią kulturową, przy czym przez kulturę rozumiał on „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie" [52]. W konsekwencji zjawisko religijne jest faktem grupowym czy międzygrupowym, społecznym, gdyż ujawnia się w nim „nie tylko wpływ, ale i czynne współdziałanie całej grupy społecznej" [53]. Nie zależy ono zatem od doświadczenia jednostki. Przeciwnie, jest ono jednostce narzucone od zewnątrz jako przedmiotowe i w swej treści z góry określone. Toteż należy je badać w ten sposób, jak bada się wszystkie zjawiska społeczne, tzn. przez ustalenie ich przyczynowych, strukturalnych i funkcjonalnych związków.

Z punktu widzenia socjologii religi, na uwagę zasługują zwłaszcza trzy prace Czarnowskiego, mianowicie: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk bohater narodowy Irlandii* [54], *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku* [55] oraz *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* [56]. W pierwszej z nich, napisanej jeszcze przed I wojną światową, autor bada społeczne uwarunkowania kultu bohaterów na przyładzie kultu św. Patryka, bohatera narodowego w Irlandii. „Bohater — zdaniem Czarnowskiego — to człowiek, który w sposób obrzędowy przez zasługi swego życia lub śmierci, zdobył moc działającą właści-

---

[49] Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii. Dzieła. T. 2 s. 262—282; Indywidualizm w sferze religii, jw. T.4 s. 31—34.

[50] Por. Dzieła. Oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski. T. 1—5. Warszawa 1956.

[51] Por. Posłowie Niny Assorodobraj: Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego, jw. T.5 s. 151 nn.; Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej, jw. s. 20; A. Osiadacz-Molska: Stefan Czarnowski i jego dzieła. (Przegląd problematyki religioznawczej w pismach Stefana Czarnowskiego). *Euhemer* 2(1958) nr 5 s. 48—60.

[52] Carnowski: Kultura. W: Dzieła. T. I s. 20.

[53] Czarnowski: Socjologiczne określenie faktu religijnego. W: Dzieła. T. II s. 238.

[54] Dzieła. T. IV passim.

[55] Dzieła. T. II s. 147—166.

[56] Dzieła. T. I s. 88—107.

wą grupie lub sprawie, której jest przedstawicielem i której podstawową wartość uosabia" (s. 30). Definicja ta ukazuje złożoną problematykę stanowiącą przedmiot szczegółowej analizy: kształtowanie się legendy i mitu wokół bohatera; społeczną i sakralną funkcją bohatera; formy kultu św. Patryka na tle ustroju społecznego Irlandii; społeczne przyczyny kultu bohatera narodowego (św. Patryka). Czarnowski traktuje kult bohatera narodowego (św. Patryka) jako zjawisko społeczne. Legendy i mity, jakie narosły wokół tej postaci historycznej i „urojonej" były po prostu odpowiedzią na konkretne zapotrzebowania społeczne.

W drugiej z wymienionych prac, autor zajmuje się ruchem kontrrewolucyjnym w Polsce, jego hasłami ideowymi i społecznymi warunkami istnienia. Na tym tle ukazuje on interesujący obraz kultury religijnej szlachty polskiej oraz funkcje instytucji Kościoła katolickiego wobec „szlachetczyzny". Czarnowski pisze: „Kult prywatny, mający swe źródło w głębokich przeżyciach osobistych człowieka, który wyobraża sobie, że jest sam w obliczu swego Stwórcy, owa religijność poszukująca samotności nie jest w Polsce popularna... Katolicyzm polski jest zupełnie powierzchowny. Jako całość, sprowadza się do zachowywania zewnętrznych reguł chrześcijańskich: postów, udziału w nabożeństwach, modłów, procesji, pielgrzymek. Szlachcic polski chętnie czyni pod tym względem nawet więcej, niż tego wymaga Kościół. Umartwia się, biczuje, pada na twarz, odbywa boso dalekie pielgrzymki. Rozdziela jałmużnę żebrakom, zakupuje msze i obdarowuje kościoły, żądając w zamian, by się zań modlono po śmierci. Po tym wszystkim sądzi, że złożył już należny trybut Bogu i sumieniu. Równocześnie tęgo pije, nie żałuje sobie uciech zmysłowych i bez litości gnębi swych poddanych" (s. 165). Zdaniem Czarnowskiego, kult pełni rolę jednoczącą wobec szlachty polskiej, rozproszonej i nie powiązanej żadnymi wewnętrznymi więzami organizacyjnymi. W kulcie ona się wzajemnie „odnajduje" i podziwia. Stąd duży akcent położony na splendor i teatralność uroczystości religijnych. Kościół katolicki w Polsce stał się wyrazem szlachty i jej klasowej suwerenności (s. 164, 166).

W trzeciej pracy, autor charakteryzuje religijność chłopów polskich. Religijność ta ukształtowała się w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania katolicyzmu na środowisko wiejskie i odwrotnie, środowiska wiejskiego na katolicyzm. Religia „dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi", ale z kolei środowisko wyciska „swoje własne piętno na religii (s. 89). Czarnowski koncentruje się na społecznych aspektach religijności wiejskiej, traktując ją jako „ludową kulturę relegijną" (s. 88). Autor wymienia i analizuje podstawowe cechy tego typu religijności:

1. Nacjonalizm wyznaniowy. Katolicyzm w przekonaniu chłopa polskiego jest bardziej polski niż powszechny; co więcej, stanowi kryterium narodowości. Ten swoisty nacjonalizm wyznaniowy skłania polskich wieśniaków do utożsamienia dwóch pojęć: Polak to katolik. Inne narody katolickie uważają oni za mniej prawowierne i zespolone z Kościołem, np. Niemiec katolik mówiący językiem „lutrów", to istota godna politowania (s. 91).

2. Społeczno-narodowy charakter kultu religijnego. Religijność chłopa polskiego wyraża się przede wszystkim uczestnictwem w kulcie religijnym grupy lokalnej, regionalnej i narodowej; wszędzie tam, gdzie znaj-

dują się miejsca kultu, a zwłaszcza ośrodki pielgrzymkowe. Organizacja przestrzenna i kalendarzowa kultu zespala włościanina z parafią — wspólnotą lokalną, z grupą regionalną i z całym narodem, zwłaszcza przez procesje, odpusty i pielgrzymki. W konsekwencji chłop polski skłonny jest mieszać religię z grupą lokalną i narodem, a więź kultową z więzią społeczną i narodową. Religia zatem jest przede wszystkim sprawą życia zbiorowego (s. 90, 94).

3. Więź między religią i życiem codziennym. Wierzenia i obrzędy są zespolone z życiem rolniczym, wioskowym. Przejawia się to w wyszukiwaniu świętych patronów — specjalistów od różnych kłopotów i klęsk, którym wieśniak powierza swoje troski, potrzeby, dążenia. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje św. Rodzina, a zwłaszcza Matka Boska. W pewnej mierze przejawia się to również w „naginaniu" religii do potrzeb rolnika, ustawicznie zależnego od kaprysów przyrody. Religia pozostaje na usługach wspólnoty lokalnej. Wszystkie momenty życia chłopskiego od urodzenia do śmierci, wszystkie prace domowe i polne, wszystkie troski i radości, zarówno dom, rodzina, jak i cała wioska — uzależnione są od opieki i wpływów świętych patronów (s. 96).

4. Naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem. Chłop polski rzadko ulega porywom mistycznym. W religijności jego dominuje nastawienie praktyczne, konkretne, życiowe. Wyrazem tego jest posłuszeństwo nakazom Kościoła, ale odnoszącym się najwyżej do moralności praktycznej albo gorliwości obrzędowej (np. „ożeń się z dziewczyną, którąś uwiódł", „daj się na pielgrzymkę"). Wyrazem sensualizmu są także realistyczne postacie świętych, kult obrazów identyfikowany w mentalności chłopa niemal całkowicie z realnymi postaciami oraz odtwarzanie rzeczywistości duchowej w sposób teatralny, np. jasełka, Męka Pańska, Zmartwychwstanie, Sąd Ostateczny (s. 99—102).

5. Potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię. Wieśniak polski jest przywiązany do miejsc kultu, świąt i praktyk religijnych ze względu na własne potrzeby społeczne. Wiele praktyk religijnych wiąże się z porami roku, ważnymi wydarzeniami w życiu człowieka, kalendarzem życia rolniczego. W świętach tych splatają się elementy relegijne, zwyczajowe i społeczne. Przywiązanie do nich, to nie tylko kwestia podtrzymania tradycji, ale przede wszystkim utrzymanie statusu społecznego we wspólnocie lokalnej oraz zaspokojenie potrzeb i aspiracji. We wszystkich praktykach każdy ma wyznaczoną rolę do spełnienia w zależności od miejsca w strukturze społecznej wsi. Nawet gdy zanikają praktyki folkloru, udział w kulcie różni się po dawnemu, zależnie od pokolenia, stanu, wieku, płci i sytuacji społecznej (s. 102—103).

6. Tradycjonalizm i rytualizm. Znajdują one wyraz w tym, że a. w religijności wiejskiej centralne miejsce zajmują akty kultu, natomiast brak jest znajomości nawet podstawowych prawd religijnych i b. religia nie ma związku z osobistym doskonaleniem i zbawieniem. Cały nacisk kładzie się na zachowanie nakazów obrzędowych. Chłop polski nie lubi żadnych zmian form organizacyjnych życia duchowego i przeciwstawia się wszelkim próbom „ulg" wprowadzanych przez Stolicę Apostolską. Nie przywiązuje też większego znaczenia do etycznej treści chrześcijaństwa. W postępowaniu moralnym odwołuje się do tradycji, uświęconych zwyczajów, praktyki ojców.

7. Stosunek do duchowieństwa. Wieśniacy są przywiązani do duchowieństwa, darzą go szacunkiem i zaufaniem w sprawach religijnych. Natomiast zdradzają duże uwrażliwienie na sprawy materialne. Opłaty za posługi były źródłem wieczystych tarć z duchowieństwem.

Podjęte przez Czarnowskiego próby charakterystyki dawnej religijności polskiej, pomimo założeń socjologizmu na których zostały one oparte, stanowią cenny wkład do socjologii religii. Dostarczają bowiem materiału porównawczego dla współczesnych badań nad religijnością katolików w Polsce. Charakterystyczną cechą metody Czarnowskiego było wszechstronne naświetlanie problemów przy pomocy zebranego materiału faktograficznego. Ten właśnie konkretny materiał źródłowy, opis stanu religijności, ukazanie jej cech charakterystycznych, stanowi największą wartość dla współczesnej socjologii religii.

Odmienne stanowisko, odległe zarówno od ewolucjonizmu, jak i od pozytywizmu, w ramach kierunku kulturowego zajmował Jan Stanisław Bystroń (1892—1964), folklorysta, etnolog, socjolog i historyk kultury. Mimo braku wyraźnych deklaracji metodologicznych zalicza się go do reprezentantów poglądu, że jak niepodzielna jest kultura, tak integralne musi być jej badanie, czyli do reprezentantów koncepcji humanistyki integralnej [57]. Bystroń w swoich badaniach zwracał szczególną uwagę na zjawisko religijne jako na czynnik bez którego nie można zrozumieć rozwoju kultury. Pisze bowiem, że „nie można pomyśleć historii rozwoju ludzkości i dziejów kultury bez dziejów religii" [58]. Samo zaś zjawisko religijne Bystroń rozważał również w kontekście całej kultury. W jego pracach [59] przeważają konkretne analizy na materiale faktograficznym z tendencją do poszukiwania powiązań historycznych badanych zjawisk kulturowych.

Bystroń zajmuje się religijnością ludową w dwóch aspektach — historycznym i współczesnym. W zakresie pierwszego z nich autor badał wpływ Kościoła na formowanie się kultury ludowej. Wpływ ten był, jego zdaniem, bardzo silny i wielostronny. Pomimo to, w praktykach i obrzędach religijnych zachowały się elementy pogańskie i magiczne. Autor wiele miejsca poświęca zwłaszcza magii ludowej, praktykom wróżbiarskim, obrzędowości religijnej oraz wyobrażeniom o świecie nadnaturalnym. W zakresie drugiego z nich, autor opisuje religijność ludową, wskazując na niektóre jej cechy. Jego zdaniem jest to religijność zewnętrzna, obserwancka, powierzchowna, emocjonalna. Brak jej pogłębienia intelektualnego i internalizacji treści etycznych. Bystroń wyraża się, że religijność katolicka polega „na obserwancji takich czy innych praktyk, do których istotnie przywiązuje się wielką wagę, mało stosunkowo przejmując się istotą nauki chrześcijańskiej" [60].

Podobnie jak Bystroń, również Kazimierz Dobrowolski, kierownik

---

[57] Por. K. Judenko: Jan Stanisław Bystroń jako religioznawca. *Euhemer* 6(1962) nr 2 s. 23—35.

[58] S. Bystroń: Rozwój badań historyczno-religijnych. *Przegląd Współczesny* 1924 nr 24 s. 357.

[59] Por. np. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. Kraków 1916: Wstęp do ludoznawstwa polskiego. Lwów 1926; Socjologia. Wstęp informacyjny i bibliograficzny. Wyd. 3. Warszawa 1947; Kultura ludowa. Warszawa 1936.

[60] S. Bystroń: Etnografia Polski. Warszawa 1947 s. 198 n.

katedry etnologii i socjologii UJ, stoi na stanowisku ujmowania zjawisk kultury ludowej w ich kontekście społecznym i historycznym [61]. Autor prowadził szeroko zakrojone badania nad życiem społecznym i kulturą ludową w rejonie południowej Małopolski. Badania te obejmują także pewne elementy kultury religijnej. Pomijając rozsiane po wielu pracach autora informacje o religijności wiejskiej [62], warto zwrócić uwagę na syntetyczny artykuł poświęcony religijności tradycyjnej i zachodzącym w niej przemianom [63].

Zdaniem Dobrowolskiego, tradycyjna religijność ludowa odznacza się takimi cechami, jak: a. zależność człowieka od siły przyrody, a na tym tle poczucie zależności od Boga, Chrystusa, Matki Boskiej i świętych, b. system czynności kultowych wzorowanych na stosunkach ludzkich istniejących między podwładnym i przełożonym, c. gromadny charakter praktyk religijnych i d. surowa kontrola obyczajów. Przemiany społeczne w powojennej Polsce wywołały szereg wątpliwości religijnych dotyczących antropomorficznej koncepcji Boga, wyobrażeń o niebie i piekle, niezmienności norm obyczajowych itd. Dobrowolski sądzi, że obecnie zanikają pewne wierzenia i praktyki religijno-magiczne, słabnie przywiązanie do Kościoła oraz następuje selekcja w aprobowaniu prawd wiary i zasad moralnych. Nacisk „starego" i „nowego" we wsi rodzi zjawisko „religijności pozornej". Spostrzeżenia Dobrowolskiego nie są podbudowane materiałem faktograficznym. Są jednak dość interesujące jako hipotezy, które należałoby zweryfikować w toku podejmowanych badań terenowych.

Kierunek kulturowy, jak można sądzić z przedstawionego szkicowo dorobku ważniejszych autorów, jest zróżnicowany pod względem stanowisk teoretycznych i metodologicznych. Listę ich otwiera Karłowicz zwolennik skrajnego ewolucjonizmu, a kończy Bystroń i Dobrowolski, którzy kładą główny nacisk na socjograficzny opis zjawisk kultury religijnej. Mimo nawiązywania do dorobku socjologii w krajach zachodnich, autorowie zasadniczo prezentowali własne stanowiska teoretyczne i metodologiczne, przy czym, jak się wydaje, dominujące znaczenie w dziedzinie badań nad religijnością miał „zreferowany" ewolucjonizm i socjologizm o zabarwieniu marksistowskim. Stanowiska te wpłynęły niewątpliwie na podejmowane przez nich charakterystyki i analizy religijności polskiej, ujętej zresztą fragmentarycznie tak pod względem geograficznym, jak i środowiskowym. Niemniej dla współczesnej socjologii religii cenne jest ukazanie pewnych cech religijności polskiej oraz opis niektórych faktów religijnych, zwłaszcza tych wierzeń i obrzędów, które na tle dokonujących się przemian cywilizacyjno-społecznych byłyby już trudne do odtworzenia. Dodajmy, że żaden z omówionych autorów nie zajmował się *ex professo* badaniem życia religijnego. Byli to przede wszystkim etnologowie i socjologowie; folklorem religijnym czy kulturą religijną zajmowali się ubocznie na marginesie badań nad kulturą ludową.

[61] Por. E. Pietraszek: Problematyka społeczna w publikacjach etnograficznych minionego ćwierćwiecza (1945—1969). *Studia Socjologiczne* 1970 nr 1 s. 66.

[62] Por. np. K. Dobrowolski: Studia nad życiem społecznym i kulturą. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966.

[63] K. Dobrowolski: Przeobrażenia świadomości społecznej ludności chłopskiej w południowej Małopolsce po drugiej wojnie światowej. W: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Studia pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1965 s. 365—443, w tym o przeobrażeniach życia religijnego s. 420—433.

III. SZKOŁA ANALITYCZNA

Osobną pozycję w historii polskiej socjologii religii zajmuje szkoła analityczna Floriana Znanieckiego i jego uczniów. Założenia teoretyczne i metodologiczne tej szkoły zostały częściowo sformułowane we wspomnianej już pracy *Polish peasant in Europe and America*. Dokładniej sformułował je Znaniecki w innych rozprawach [64]. Ks. Mirek, uczeń Znanieckiego, sprowadza je do następujących tez: a. socjologia jest nauką humanistyczną formułującą swe prawa na wzór nauk ścisłych, b. świat kulturalny zawiera w sobie zjawiska heterogeniczne, co oznacza, że społeczeństwo nie może być traktowane jako „całość", c. badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić nie tylko stanowisko zewnętrznego obserwatora, ale także świadomość samych podmiotów działających (jednostek i grup społecznych), d. badanie socjologiczne może dotyczyć tylko ściśle określonych układów (styczności, czynności, stosunki, instytucje i grupy społeczne), e. badanie praw przyczynowych jest możliwe tylko w ramach tych „zamkniętych układów" [65].

W oparciu o wymienione założenia uczniowie Znanieckiego rozwinęli działalność naukową, obejmującą, oprócz szerszych zainteresowań socjologicznych, również badanie wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływu na życie społeczne. W pracach ich wchodzących w zakres socjologii religii, można wyróżnić dwa nurty: pierwszy dotyczący analizy struktury grupy religijnej, socjologii stanu kapłańskiego i czynności społecznych; drugi zaś koncentruje się na analizie wpływu instytucji i grup religijnych na kształtowanie się więzi lokalnej i narodowej.

Wśród przedstawicieli pierwszego nurtu należy wymienić przede wszystkim ks. Franciszka Mirka, autora pionierskej rozprawy na temat socjologicznej teorii parafii jako grupy społecznej [66]. Na podstawie materiału faktograficznego z kilku wybranych parafii w różnych krajach i środowiskach społecznych, autor przeprowadza analizę opisową i porównawczą, wydobywając te elementy, które uważa się za istotne dla każdej z nich. Wnioskiem z tych analiz było ustalenie czterech podstawowych elementów parafii rzymsko-katolickiej jako grupy społecznej, a mianowicie: „1. Kapłan posłany przez właściwą władzę wyższą, pozostającą w łączności z biskupem Rzymu. 2. Nawiązanie przez tegoż kapłana stosunku społecznego z określoną — np. przez terytorium — grupą ludzi, za pomocą różnych tzw. narzędzi styczności społecznej. 3. Przyjęcie przez poszczególne jednostki i naturalizacja głoszonej przez kapłana ideologii. 4. Instytucjonalizacja funkcji kapłana i wiernych" [67]. Wymienione elementy stanowią przedmiot dalszych, szczegółowych analiz prowadzonych w tej pracy. I tak autor precyzuje dokładniej społeczną rolę kapłana w parafii; następnie znaczenie styczności i ich narzędzi oraz czynności i stosunków społecznych dla życia parafialnego; dalej, spośród czynności omawia szczegółowiej naturalizację ideologii, asymilację i akomodację społeczną;

[64] Por. np. F. Znaniecki. Wstęp do socjologii. Poznań 1922; Tenże: The Method of Sociology. New York 1934; także: J. Szczepański: Koncepcje metodologiczne socjologii F. Znanieckiego. *Przegląd Socjologiczny* 14(1960)57 nn.

[65] Mirek, jw. s. 168.

[66] F. Mirek: Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Poznań 1928.

[67] Tamże, s. 90.

wreszcie osobną uwagę poświęca problemowi instytucjonalizacji czynności kapłana i wiernych, wskazując na związane z nią korzyści i niebezpieczeństwa. Podjęta przez ks. Mirka próba wypracowania socjologicznej teorii parafii wymagała dalszych badań i analiz w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które — mimo dużego wkładu autora — należało traktować hipotetycznie. Niestety, ani ks. Mirek, choć w dalszym ciągu zajmował się socjologią, ani inni autorzy, nie podjęli tej problematyki. Jeśli zaś ją później kontynuowali, to już nie w kierunku zapoczątkowanej przez ks. Mirka analizy socjologiczno-strukturalnej, lecz za pomocą analizy „teologiczno-socjologicznej" [68].

Ks. J. Majka w ramach omawianego nurtu wymienia dwóch autorów, mianowicie ks. E. Wojtusiaka i ks. W. Zdaniewicza. Pierwszy z nich zajmował się socjologią stanu kapłańskiego, drugi zaś teorią czynności społecznej na przykładzie Akcji Katolickiej [69]. Prace ich jednak, napisane zresztą w okresie powojennym [70], nie były publikowane.

W ramach drugiego nurtu zajmowano się lokalnym i ponadlokalnym oddziaływaniem parafii, próbując dociec,. jak to oddziaływanie odbierane było przez emigrantów polskich w ich własnym doświadczeniu. Przedstawicielami tego nurtu są: J. Chałasiński [71], T. Makarewicz [72], K. Duda-Dziewierz [73]. Do tego nurtu nawiązał później także S. Nowakowski [74].

Wymienieni autorzy w oparciu o zebrane materiały autobiograficzne wykazali, że wśród emigrantów w Stanach Zjednoczonych pojawiły się dwie charakterystyczne tendencje określające ich stosunek do parafii. Pierwsza z nich znalazła wyraz w poczuciu więzi z macierzystą grupą parafialną. Emigranci, mimo dzielącej ich odległości, zachowywali długo w pamięci dawną parafię, podkreślali swoją przynależność do niej, utrzymywali z nią kontakty w formie świadczeń pieniężnych, fundacji obiektów sakralnych, zakupów przedmiotów kultu liturgicznego, wymieniania korespondencji z proboszczem, krewnymi i znajomymi itd. W nowym środowisku czuli się rozproszeni, wykorzenieni, anonimowi. Swoje znaczenie mogli podkreślić tylko przez odniesienie się do dawnej wspólnoty lokalnej utożsamianej z parafią. Jeśli ich status społeczny w parafii

[68] Por. J. Majka: W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii. *Zeszyty Naukowe KUL* 12(1969) nr 1 s. 53—60; Tenże: Socjologia parafii. Zarys problematyki. Skrypt dla studentów KUL. Lublin 1969. Dodać trzeba, że po drugiej wojnie światowej ks. Mirek opublikował artykuł, zawierający ważniejsze osiągnięcia jego badań nad parafią (Parish Research in Poland. W: C. J. Neusse and Th. J. Harte: The Sociology of the Parish. Milwaukee 1951 s. 341—346).

[69] Majka: Socjologia religii w Polsce, jw. s. 108—110.

[70] E. Wojtusiak: Socjologia kapłaństwa. Dobra 1959. (Maszynopis tej pracy został przedłożony prof. dr. S. Ossowskiemu); W. Zdaniewicz: Wskazania Piusa XI w liście „Quae nobis" a ich realizacja w Polsce. Lublin 1958 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

[71] J. Chałasiński: Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce. *Przegląd Socjologiczny* 3(1935) 633—711; Tenże: Związek z parafią a świadomość narodowa emigranta. *Przegląd Socjologiczny* 4(1936) 547—549.

[72] T. Makarewicz: Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna. *Przegląd Socjologiczny* 4(1936) 521—546.

[73] K. Duda-Dziewierz: Wieś małopolska a emigracja amerykańska. Warszawa 1938.

[74] S. Nowakowski: Polonia Chicagowska. *Kultura i Społeczeństwo.* 1959, t. 3, nr 1 s. 63—97; por. także: E. Ciupak: Kultura religijna wsi. Warszawa 1961. Ten ostatni poświęca omawianemu problemowi osobny paragraf: Emigracja amerykańska chłopów a życie parafialne (s. 157—164).

rodzinnej był niski, to później wzrósł niepomiernie, gdyż stawali się jej dobrodziejami.

Druga tendencja wyrażała się w przenoszeniu wzorów z parafii macierzystej do nowych parafii w Ameryce. Dążność do tworzenia parafii wzrastała w miarę potęgowania się procesów adaptacji i integracji. Tworzone przez emigrantów parafie stanowiły, obok rodziny, najbardziej podstawowe instytucje społeczne. Dzięki nim, mogli oni utrzymać ojczysty język i zachować polską tradycję. Toteż na początku XX w. emigranci wraz z polskim duchowieństwem prowadzili usilną walkę o polski charakter kościołów i nabożeństw. Zwycięstwo w tej dziedzinie przyniosło utrwalenie przez parafię polską wśród emigrantów więzi społecznej i narodowej. Można powiedzieć, że parafia polska pełniła wobec swoich członków nie tylko funkcje religijne, ale i pozareligijne. Chłop, który już w kraju czuł się Polakiem-katolikiem, w parafii amerykańskiej ugruntował jeszcze przynależność narodową. Parafia była dla niego synonimem katolicyzmu i polskości, może nawet bardziej polskości niż katolicyzmu [75]. Omawiając sytuację emigrantów polskich w Chicago [76], Nowakowski pisze: „Kościół i parafia w Chicago rozwinęły się więc wśród grupy chłopskiej, dla której instytucje te były bliskie i znane od urodzenia, organizowały jej życie rodzinne i sąsiedzkie, wyznaczały jej życie kulturalne i społeczne. Tym ważniejsze stały się te instytucje, gdy chłop polski oderwał się od swej grupy rodzimej wiejskiej i próbował sobie na obczyźnie organizować życie na wzór życia kraju" [77].

Omówiony dorobek szkoły analitycznej świadczy, że uczniowie Znanieckiego mieli szanse — ze względu na charakter tej szkoły oraz jej założenia teoretyczne i metodologiczne — wypracowania zrębów socjologii religii jako samodzielnej nauki, która by znalazła uznanie w kręgach naukowych zarówno w kraju, jak i w świecie. Niestety, szansa ta nie została należycie wykorzystana. Jednakże, nawet to, czego dokonali, stanowi poważny dorobek w zakresie socjologii religii, a zwłaszcza rozprawa ks. Mirka, która wówczas miała charkter pionierski w skali światowej.

IV. KIERUNKI I TENDENCJE WE WSPÓŁCZESNYCH BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Po II wojnie światowej przez dłuższy okres czasu nie podejmowano badań socjologicznych nad religijnością społeczeństwa polskiego. Do rzadkości należały również jakiekolwiek publikacje z dziedziny socjologii religii [78]. Jako pierwszy na potrzebę badań „etnosocjologicznych" nad re-

[75] Sprawy te omawia również S. Czarnowski: „Dla wielu bardzo włościan naszych, zwłaszcza starszego pokolenia, Polak a katolik to jedno". ... „Wiemy wszyscy o tym, jak zażarte walki staczane bywały przez Polaków z klerem irlandzkim w obrębie parafii katolickich w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, a także o tym, jak dalece werbunek współziomków do sekt zakładanych przez różnych odszczepieńczych księży Polaków ułatwiony tam został przez niechęć polskich imigrantów do łączenia się ze współwyznawcami innych narodowości i innych języków" (Dzieła. T. I, jw. s. 91).

[76] Na terenie miasta Chicago jest 49 polskich parafii.

[77] Nowakowski, jw. s. 70.

[78] Por. np. C. Strzeszewski: Przemiany powojenne wsi polskiej. *Ateneum Kapłańskie* 39(1947) z. 3 s. 292—299; S. Ossowski: Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim. *Przegląd Socjologiczny* 9(1949) 73—124.

ligijnością w Polsce zwrócił uwagę L. Halban [79]. Charakterystyczne jest, że autor dostrzegał m.in. użyteczność metody Le Bras i zalecał stosowanie jej w Polsce. Halban pisze o nim „Do orientacyjnego ilościowego ujmowania zjawisk religijnych przywiązuje Le Bras nie tylko w badaniach historycznych, ale i ludoznawczych wielką wagę, nadto uważa za rzecz niezmiernie ważną i kartograficzne ujmowanie współczesnego obrazu religijnego. Nie ulega wątpliwości, że i to jest bardzo potrzebne, bo w każdym większym kraju w różnych stronach nie tylko mogą, ale i z reguły istnieją wielkie różnice, których pomijać nie wolno. Że i w tym zakresie wszystko jest niemal jeszcze, i to nie tylko u nas, do zrobienia, to jest rzeczą dostatecznie znaną" [80]. Od czasu wydania broszury Halbana upłynęło 10 lat, gdy z postulatem badań nad religijnością w Polsce — po zapoznaniu się z dorobkiem francuskiej socjologii religii — wystąpił znowu S. Nowakowski. „Dziedzina socjologii religii — zauważa autor — jest w Polsce zaniedbana. Polska na tle swoich odrębności ma również odrębną problematykę religijną ... Socjologia polska nie może przejść do porządku dziennego nad zagadnieniami religijnymi, gdyż bez ich uwzględnienia rozeznanie dokonujących się w naszym kraju przeobrażeń kultury będzie nadal jednostronne i bardzo ułamkowe" [81]. Wydawałoby się, że postulaty te są już obecnie zrealizowane. Tymczasem jeszcze w 1970 r. W. Markiewicz napisał: „W ten sposób powstało wprawdzie i rozwinęło się wiele szczegółowych gałęzi socjologii nigdy przedtem u nas nie uprawianych albo niesłusznie niedocenianych... pewnym dyscyplinom, jak — dajmy na to — socjologii wolnego czasu poświęcono chyba przesadnie wiele uwagi, inne natomiast, znacznie ważniejsze, jak np. socjologię wychowania i socjologię religii traktowano po macoszemu" [82].

Przed 1957 r. socjologia religii miała pewne szanse rozwoju na KUL [83]. Można było np. prowadzić badania za pomocą metody obserwacji pośredniej (archiwa parafialne, diecezjalne, sprawozdania proboszczów itd.) zapoczątkowane w latach trzydziestych przez Le Bras we Francji lub przynajmniej spopularyzować dorobek socjologii religii autorów zachodnich. Ogólna niechęć do socjologii w tym okresie znalazła odbicie także na KUL. Po 1957 r. pierwsi rozpoczęli badania nad religijnością w Polsce socjologowie ze środowisk świeckich [84]. Środowiska katolickie natomiast podjęły je nieco później.

Przystępując do omówienia kierunków i tendencji występujących w polskiej socjologii religii po 1957 r., należałoby najpierw zwrócić uwagę na ośrodki, które je rozwijają bądź tylko im patronują oraz na stanowiska teoretyczne i metodologiczne reprezentowane przez różnych autorów.

Spośród środowisk świeckich, na pierwszym miejscu należy wymie-

---

[79] L. Halban: O potrzebie badań etno-socjologicznych nad religijnością. Lublin 1946.

[80] Tamże, s. 22—23.

[81] S. Nowakowski: Religia jako przedmiot badań socjologicznych. *Kultura i Społeczeństwo* 1957 nr 1 s. 229—233 (cyt. s. 233).

[82] W. Markiewicz: Socjologia polska, jw. s. 20.

[83] W latach 1946—1950 istniało na KUL Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi, na którym miał zajęcia m.in. ks. Mirek, zaś w roku akad. 1949/50 powstała sekcja filozofii praktycznej.

[84] Por. Judenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 31—32.

nić Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV", kierowany przez doc. dr A. Pawełczyńską. Zorganizowany przy końcu 1957 r., ośrodek ten przeprowadził dużą ilość badań, bądź w skali całego kraju, bądź w skali regionów, miast i miasteczek. Wśród podejmowanych tematów, znaczne miejsce zajmowała problematyka religijno-moralna, stanowiąca zarówno bezpośredni jak i pośredni przedmiot badań [85]. Część opracowań OBOP nie była publikowana. Obok tego ośrodka, z badaniami nad religijnością społeczeństwa związane były: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, *Euhemer* i *Zeszyty Argumentów (Człowiek i Światopogląd)*. Zdaniem K. Judenko i Z. Poniatowskiego działalność ich rozwijała się w trzech płaszczyznach: a. inspirowanie i finansowanie wielu (czasem poważnych) badań socjograficznych, b. publikowanie znacznej ilości badań terenowych i c. próby zwracania uwagi na teoretyczne i metodologiczne aspekty socjologii religii. Działalność tę we wszystkich wymienionych płaszczyznach autorzy omówili w osobnym artykule [86]. Spośród innych ośrodków należy wymienić Wyższą Szkołę Nauk Społecznych, w której od 1962 r. wprowadzono wykłady z socjologii religii, a od 1963 r. — seminarium badawcze. W ramach uniwersytetów problematyką socjo-religijną interesowały się katedry socjologii w Warszawie i Krakowie.

Z kolei spośród środowisk katolickich, które prowadzą badania socjologiczne nad religijnością katolików, w pierwszym rzędzie należy wymienić Katolicki Uniwersytet Lubelski. Uniwersytet ten posiada cztery katedry zajmujące się wprost lub ubocznie socjologią religii: a. katedra socjologii chrześcijańskiej utworzona w 1950 r. (kierownik prof. dr hab. Cz. Strzeszewski), b. katedra socjologii religii utworzona w 1959 r. (p.o. kierownik ks. dr hab. J. Majka, od 1970 r. ks. doc. dr hab. W. Piwowarski), c. katedra socjologii utworzoa w 1969 r. (kierownik prof. dr J. Turowski, d. II katedra socjologii chrześcijańskiej, utworzona również w 1969 r. (kierownik ks. dr hab. J. Majka). Socjologią religii na KUL częściowo zajmują się ponadto katedra pedagogiki i katedra psychologii duszpasterskiej (doc. dr S. Kunowski i ks. dr hab. P. Poręba). Prace historyczne związane z socjologią religii, których celem jest przygotowanie *Atlasu historycznego Kościoła w Polsce* prowadzi Instytut Geografii Historycznej Kościoła Katolickiego w Polsce pod kierunkiem prof. dra J. Kłoczowskiego. Z naukowych ośrodków katolickich na uwagę zasługuje również Akademia Teologii Katolickiej, gdzie od 1966 r. prowadzi wykłady i seminarium z socjologii religii doc. dr hab. A. Święcicki. Pewne badania socjologiczno-religijne zostały podjęte także w niektórych środowiskach kościelnych, np. Kraków i Katowice. Istniejące po wojnie luki w dziedzinie problematyki teoretycznej i metodologicznej uzupełnia Zespół *Więź*, który w ramach „Biblioteki *Więzi*" wydał kilka pozycji książkowych o tematyce socjologiczno-religijnej [87].

Gdy chodzi o stanowiska teoretyczne i metodologiczne we współczes-

---

[85] Por. Społeczeństwo polskie w badaniach ankietowych Ośrodka Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV" (lata 1958—1964). Przegląd zebranych materiałów pod redakcją Andrzeja Sicińskiego. Warszawa 1966.

[86] Judenko, Poniatowski, jw. s. 39—40.

[87] Por. Socjologia religii. Wprowadzenie jw.; Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne. Warszawa 1966.

nej socjologii religii w Polsce, trzeba stwierdzić, że dawne kierunki badań w dużej mierze straciły na znaczeniu. Odnosi się to przede wszystkim do szkoły analitycznej, która — poza nielicznymi wyjątkami — w zasadzie nie ma kontynuatorów w zakresie badań nad religijnością [88]. W pewnym stopniu odnosi się to również do kierunku kulturowego, który — jak wiadomo — podzielony był na wiele nurtów badawczych, a ponadto uprawiano go w ramach przynajmniej dwóch dziedzin nauki — etnologii i socjologii. Obydwie te nauki z czasem się oddzieliły, precyzując dokładniej swój przedmiot i metody badań [89]. Gdy chodzi o autorów, którzy w okresie międzywojennym zajmowali się w jakiejś mierze socjologią religii, z pewnym zainteresowaniem w okresie powojennym spotkały się stanowiska teoretyczne i metodologiczne dwóch z nich, mianowicie Krzywickiego i Czarnowskiego. Stanowisko pierwszego pogłębione i uzupełnione doktryną materializmu filozoficznego i historycznego, znajduje odbicie w socjologii ideologizującej, uprawianej przez autorów ze środowiska *Euhemera*. Środowisko to przez naukową socjologię religii rozumie socjologię „marksistowską" czy „laicką". Jednocześnie przeciwstawia jej socjologię „katolicką" czy „pastoralną", czyli socjologię religii pozostającą na usługach ideologii Kościoła [90]. Stanowisko drugiego z nich przejął E. Ciupak, autor kilkudziesięciu artykułów i trzech pozycji książkowych z zakresu socjologii religii [91]. Ciupak pisze: „Przyjmuję ogólne założenia metodologiczne Stefana Czarnowskiego, stwierdzające, że religia jest elementem kultury społecznej, i na tej podstawie w oparciu o materiał empiryczny weryfikuję kilka wcześniejszych hipotez polskich socjologów, zajmujących się problemami religii. W niektórych sprawach próbuję zająć również własne stanowisko" [92]. Podobnie metodologiczne zało-

[88] Oprócz wymienionych w przypisach 70 i 74 dzieł, por. F. Jakubczak: Postawy światopoglądowe w pamiętnikach robotników. *Euhemer* 6(1962) nr 2 s. 37—47; J. Kuczyński: Postawy światopoglądowe chłopów. Warszawa 1961; J. Malanowski: Przemiany w religijności emigrantów polskich w Danii. *Euhemer* 3(1959) nr 4 s. 420—423.

[89] M.in. dzięki utworzeniu katedr socjologii na uniwersytetach polskich w okresie międzywojennym, por. Chałasiński: Trzydzieści lat socjologii polskiej jw. s. 9 nn.

[90] Por. Socjologia religii. *Euhemer*. Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego 14(1970) nr 3—4 s. 204—207. O stanowisku marksistowskim i katolickim w socjologii religii, E. Ciupak pisze w ten sposób: „Osobliwością *świeckich* zainteresowań jest przyjmowanie w interpretacji katolicyzmu ludowego marksowskiej (lub zbliżonej do marksowskiej) teorii religii i marksowskiej teorii społeczeństwa socjalistycznego. Przedstawiciele tego kierunku zmierzają do ukazania katolicyzmu jako *wytworu* ogólniejszego systemu kultury i badają wzajemne relacje wpływu: religia a środowisko społeczności lokalnej; w badaniach posługują się bardziej intersubiektywnymi technikami i metodami weryfikacji hipotez. W analizie empirycznych materiałów stosują porównania modelowe, odnosząc model tradycyjnego katolicyzmu do kształtującego się obiektywnie modelu kultury laickiej. będącej perspektywicznie integralnym składnikiem ogólnonarodowej kultury socjalistycznej. Natomiast ośrodek *kościelnych* zainteresowań katolicyzmem ludowym nierzadko oscyluje wokół złożonego dylematu: naukowości i wiary, wskutek czego zakres i tematyka badań a także interpretacja danych uwikłany jest ideologicznie w sytuację, która skłania badacza do *ortodoksyjnej ostrożności*". (Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce. *Człowiek i Światopogląd* 1971 nr 1 s. 80.

[91] E. Ciupak: Kultura religijna wsi, jw.; Tenże: Parafianie? Warszawa 1961; Tenże: Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim. Warszawa 1965.

[92] Ciupak: Kult religijny, jw. (Od autora s. 10).

żenia badań prowadzonych przez Ciupaka oceniają inni autorzy. Wspomniani już Judenko i Poniatowski piszą o nim, że „... w zasadzie nie wychodził poza krąg problemowy szkoły Durkheima-Czarnowskiego" [93]. W obydwu tych stwierdzeniach zawiera się deklaracja socjologizmu w znaczeniu podanym we wstępie. Ks. Majka dostrzega ponadto w pracach Ciupaka ideologizm [94], gdyż akceptuje on tezę o alienacji człowieka przez religię [95]. Mimo powyższych deklaracji i ocen, założenia metodologiczne ujawniające się w pracach popularyzatorskich i naukowych Ciupaka, nie są łatwe do uchwycenia. Wydaje się jednak, że autor bardziej deklaruje niż faktycznie trzyma się w swoich publikacjach stanowiska socjologizmu i marksizmu. Ponadto zauważa się, że w pracach popularyzatorskich z zakresu socjologii religii, Ciupak zajmuje zdecydowane stanowisko marksistowskie [96], zaś w jego publikacjach naukowych dominującego znaczenia nabierają: a. konkretne materiały zgromadzone w terenie, b. analizy o charakterze socjograficznym, c. wnioski o ograniczonym zasięgu. To zaś wskazywałoby na fakt, że Ciupak jest dość ostrożnym badaczem życia religijnego.

Najważniejszym nurtem, jaki upowszechnił się w Polsce po 1957 r. jest kierunek badań socjograficznych nad religijnością społeczeństwa. Twórcą tego kierunku był Gabriel Le Bras, historyk i kanonista francuski [97]. W swoich badaniach zmierzał on do uchwycenia stanu praktyk religijnych we Francji w dwóch płaszczyznach — historycznej i geograficznej oraz do ustalenia pewnych czynników strukturalnych, różnicujących i warunkujących poziom „kościelności". Badania te prowadziły do dokładnego opisu zjawisk religijnych, sporządzania typologii katolików i grup religijnych oraz do ustalenia niektórych zależności między zjawiskami społecznymi i religijnymi. Dla socjologii religii miały one znaczenie przełomowe. Pozwoliły z jednej strony na odcięcie się od wielkich teorii socjologicznych związanych z socjologizmem czy ideologizmem, z drugiej zaś, na stworzenie możliwości uprawiania naukowej socjologii religii przez różnych autorów niezależnie od wyznaczonej ideologii czy światopoglądu. Socjologowie religii, zarówno na Zachodzie jak i w Polsce, którzy zespolili się w ramach tego nurtu uważają, że na obecnym etapie badań wystarczy poprawnie uprawiać socjografię. Jeśli zaś konstruują teorie empiryczne, to mają one ograniczony zasięg. Są bowiem przekonani, że na wielkie syntezy i wyczerpujące wyjaśnienia przyjdzie czas w okresie dojrzałego już rozwoju socjologii religii [98].

Na tym tle nie jest zrozumiałe stanowisko tych autorów polskich którzy uważają, że można uprawiać naukową socjologię religii z przymiotnikiem „laicka" czy „katolicka". Jeśli socjologia religii jest nauką pozy-

---

[93] Judenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 39.

[94] Termin „ideologizm" używa się tutaj w znaczeniu sprowadzenia religii do roli specyficznej ideologii.

[95] J. Majka: Książka o religijności wsi. *Tygodnik Powszechny* nr 25 z dn. 18 czerwca 1961 r.

[96] Por. np. Ciupak: Przemiany religijności w Polsce (autoryzowany stenogram wykładu z czerwca 1962 r.). Warszawa 1962 s. 50; Tenże: Katolicyzm tradycyjny w Polsce. Warszawa 1968 s. 165.

[97] Szerzej stanowisko metodologiczne Le Bras m.in. omawia: K. Gémes: Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras. Köln 1957.

[98] Por. Carrier: Les catholiques et la sociologie empirique jw. s. 32.

tywną i obiektywną o faktach religijnych, to trzeba stwierdzić, że ani jedna, ani druga nie jest do przyjęcia, podobnie jak nie jest do przyjęcia astronomia czy chemia „marksistowska" lub „katolicka".

Pomijając znane już w tej kwestii poglądy marksistowskie, warto poświęcić jeszcze kilka uwag socjologii „katolickiej" względnie „religijnej", jak pisze ks. Majka [99]. Otóż autor, mając niewątpliwie zasługi dla socjologii w Polsce, np. przez popularyzację poglądów zachodnich socjologów religii czy kierowanie pracami dyplomowymi z tej dziedziny, uważa, że w badaniach nad religijnością katolików należy trzymać się przesłanek filozoficznych i teologicznych. Ks. Majka mówiąc o stanowisku metodologicznym katolickiego socjologa religii, m.in. pisze: „Jeżeli więc ma stosować właściwe metody badań i nie popełniać błędów w interpretacji uzyskanych wyników, musi sięgnąć po założenia badawcze nie tylko do filozofii społecznej, ale i do filozofii religii i do teologii..." [100]. Gdzie indziej zaś, w związku z postulowaną przezeń potrzebą uwzględniania w socjologicznych badaniach nad parafią elementów zaczerpniętych z teologii, prawa kościelnego i filozofii społecznej, dodaje, że pozwala to „na zasadnicze i poprawne postawienie problemu badań nad parafią, przede wszystkim badań socjologicznych" [101]. Otóż takie założenia teoretyczne i metodologiczne prowadzą do mieszania płaszczyzn. Interpretacje i wyjaśnienia dostarczane przez filozofię i teologię znajdują się na zupełnie innych płaszczyznach niż te, których dostarcza socjologia religii. Podczas gdy dwie pierwsze docierają do genezy i istoty życia religijnego, to trzecia zatrzymuje się na zjawiskowej stronie religii. Słusznie podkreśla ks. H. Carrier TJ, rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, że katoliccy socjologowie religii unikają filozofii i teologii, choć są świadomi istnienia rzeczywistości duchowej i nadprzyrodzonej, aby nie spotkać się z zarzutem ideologizmu [102].

Większość współczesnych badań prowadzonych po 1957 r. w Polsce, które znalazły się w orbicie wpływów Le Bras, unika zasygnalizowanych powyżej skrajności. Z tej racji badania ich mają w przeważającej mierze charakter socjograficzny. Nie oznacza to oczywiście, aby ograniczali się tylko do opisu i klasyfikacji zjawisk religijnych. Socjografię religii traktują jako etap badań socjologiczno-religijnych. Przyjmując metodologiczne założenia socjologii jako nauki [103], wielu socjologów bada wzajemne zależności między religią i społeczeństwem, formułuje pewne prawidłowości w tym zakresie oraz poszukuje ich wyjaśnień. Jednakże ich interpretacje i wyjaśnienia nie mają filozoficznego czy teologicznego charakteru. Istotne znaczenie ma dla nich gruntowna baza źródłowa, stawianie i weryfikowanie hipotez, wykrywanie relacji między zjawiskami społecznymi i religijnymi [104].

---

[99] J. Majka: Socjologia religijna. W: Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna (pod red. ks. M. Finke). Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 97.

[100] Tamże, s. 117.

[101] Majka: W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii, jw. s. 60.

[102] Carrier, jw. s. 33.

[103] Por. np. Lardière: Socjologia a myśl chrześcijańska, jw. s. 1—21; W. Goddijn i H.P.M. Goddijn: Rozwój socjologii religii, jw. s. 26—32.

[104] Por. np. rozprawę: A. Pawełczyńska: Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji. Warszawa 1966.

Po omówieniu organizacyjnej i metodologicznej strony badań podejmowanych nad współczesną religijnością w Polsce, spróbujemy — przynajmniej ogólnie — scharakteryzować kierunki czy nurty badawcze. Pominiemy przy tym lansowane jeszcze przez niektóre środowiska czy poszczególnych autorów podziały na badania „katolickie" czy „laickie", ponieważ są to nieporozumienia godzące jednakowo w obydwie koncepcje socjologii religii.

W sprecyzowaniu kierunków badań w naszym kraju pewną trudność stanowi fakt, że większość studiów z socjologii religii ma charakter przyczynkarski [105]. Niewiele było dotychczas badań planowanych, obejmujących jednolitą problematykę. Większość prac podejmowano z inicjatywy zainteresowanych osób, najczęściej dla napisania rozprawy dyplomowej. Niewątpliwie dużo więcej badań organizowanych planowo miało miejsce w środowiskach świeckich, np. badania OBOP były prowadzone na zamówienie różnych instytucji społecznych. Znacznie gorzej pod tym względem przedstawiają się środowiska katolickie, w których nie tylko nie było badań realizowanych na zamówienie instytucji kościelnych, ale także nie prowadziło się badań planowanych. W środowiskach tych nawet postanowienia Soboru Watykańskiego II w sprawie potrzeby prowadzenia badań dla odnowy duszpasterstwa nie znalazły żadnego oddźwięku [106]. Przewaga studiów przyczynkarskich nad pracami prezentującymi jakiś nurt badawczy, stanowi niewątpliwą trudność w ustaleniu kierunków i tendencji w polskiej socjologii religii.

Mimo wskazanych trudności wydaje się, że w okresie powojennym, a ściślej po 1957 r., można w naszym kraju mówić o następujących kierunkach w socjologii religii:

1. badania postaw światopoglądowych,
2. badania zachowań religijno-moralnych,
3. badania społeczności lokalnych,
4. badania powołań religijnych i zawodu kapłana.

Wymienione kierunki nie wyczerpują całej problematyki socjo-religijnej, będącej przedmiotem analizy różnych studiów przyczynkarskich. Niemniej są one wyrazem podstawowych nurtów w polskiej socjologii religii, a ponadto stwarzają dostateczne ramy dla wstępnego uporządkowania zagadnień interesujących socjologów polskich.

1. BADANIA POSTAW ŚWIATOPOGLĄDOWYCH

Po 1957 r. najwcześniej rozwinęły się w Polsce badania nad postawami światopoglądowymi. Były to przeważnie przyczynkowe sondaże ankietowe, rozpatrujące miejsce religii w świadomości określonych grup

[105] Por. M. Kościukiewicz: Bibliografia badań socjologicznych nad postawami religijno-moralnymi. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 4 s. 195—215; W. Piwowarski: Publications de sociologie religieuse en langue polonaise 1961—1968. *Social Compass* 15(1968) 293—294.

[106] Por. np. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. W: Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Paris 1967 nr 16: „By mogli [biskupi] stosowniej zaradzić dobru wiernych, odpowiednio do stanu każdego, niech dążą do należytego rozeznania ich potrzeb w warunkach społecznych, w jakich oni żyją; niech posługują się w tym celu właściwymi środkami, głównie badaniami socjologicznymi" (s. 237).

czy środowisk społecznych oraz relacje zachodzące między zadeklarowanymi postawami światopoglądowymi a różnymi przejawami życia religijno-moralnego oraz cechami społeczno-demograficznymi badanych. Stosunkowo najwięcej studiów nad postawami światopoglądowymi przeprowadził OBOP. Badania te opierały się na ankietach rozprowadzonych przez ankieterów społecznych wśród reprezentatywnej próby, ustalonej dla całej Polski. Przy pobieraniu prób ogólnopolskich stosowano metodę *quota*, która miała zagwarantować reprezentatywność według następujących cech: płeć, wiek, rodzaj pracy, wykształcenie, miejsce zamieszkania. W próbach regionalnych stosowano dobór losowy (losowanie z ewidencji ludności) [107].

Jednym z pierwszych studiów OBOP nad postawami światopoglądowymi jest ankieta. Z. Skórzyńskiej z 1959 r. pt. *Światopogląd młodzieży*. Ankieta objęła 2746 osób z całego kraju w wieku 15—24 lat. W wyniku przeprowadzonych badań okazało się, że 78,2% respondentów uważa się za katolików, a 11,8% nie ma w tej sprawie ostatecznie urobionego poglądu. Jedynie znikomy odsetek młodzieży przyznaje się do indeferentyzmu (5,4%) i do ateizmu (4,4%) [108]. Mimo wysokiego odsetka młodzieży przyznającej się do katolicyzmu, odpowiedzi jej dotyczące niektórych praktycznych problemów wskazują na pewne niekonsekwencje. Wyniki badań Skórzyńskiej stanowią interesujący przyczynek do charakterystyki pokolenia młodzieży, która w 1959 r. nie przekroczyła 24 lat życia.

Badania o szerszym zakresie przeprowadziła A. Pawełczyńska na temat: *Poglądy i praktyki religijne w polskim społeczeństwie*. OBOP zrealizował je w 1960 r. na próbie reprezentatywnej (1280 osób na wsi i 1144 osób w mieście) ogółu dorosłej ludności w kraju. Najważniejsze wyniki w % przedstawiają się następująco: [109]

I. Wierzenia religijne:	wieś	miasto
— głęboko wierzący	26,1	19,4
— wierzący	57,7	56,2
— właściwie niewierzący lecz przywiązany do tradycji	8,3	12,1
— obojętni	6,3	9,2
— niewierzący	1,1	3,1
— brak danych	0,5	—
ogółem	100,0	100,0

II. Praktyki religijne:	wieś	miasto
— stale praktykujący	46,7	35,6
— nieregularnie praktykujący	33,3	34,0
— przestrzegający niektórych praktyk	12,8	17,9
— niepraktykujący	6,3	12,3
— brak danych	0,9	0,2
ogółem	100,0	100,0

[107] Por. Społeczeństwo polskie w badaniach ankietowych, jw. s. 5 n.

[108] Z. Skórzyńska: Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd". *Więź* 1960, nr 7—8 s. 92 nn.

[109] A. Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii. *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i materiały*. T. VIII — 1968. Wrocław 1970 s. 71—93.

Globalny stosunek społeczeństwa do wiary i praktyk religijnych był przedmiotem również innych badań, zrealizowanych w latach następnych [110]. Wszystkie ankiety OBOP wykazały, że odsetki wierzących i praktykujących w społeczeństwie polskim są wysokie, jakkolwiek intensywność wiary i częstotliwość praktyk religijnych wskazuje na znaczne zróżnicowanie postaw religijnych. Przytoczone powyżej wartości procentowe odnoszą się przede wszystkim do katolików, ponieważ referowane badania objęły minimalną liczbę innowierców.

Charakterystyczne jest zjawisko, ujawnione w badaniach OBOP, że mimo dużej liczby wierzących i w jakiś sposób praktykujących, znaczne odsetki badanych odrzucają pewne prawdy wiary i zasady moralne. Przykładowo można tutaj wskazać na fakt, że wśród dorosłej ludności wiejskiej 16,9% uważa stosowanie środków antykoncepcyjnych za niemoralne; 17,5% uważa rozwód za sprzeczny z nakazami religii; 13,9% oczekuje pomocy księdza w konfliktach rodzinnych. Podając te wskaźniki, Pawełczyńska twierdzi, że stan upowszechniania norm wynikających z religii jest raczej niezależny od wierzeń i praktyk [111].

Badania OBOP, oprócz informacji o intensywności postaw religijnych, częstotliwości praktyk religijnych oraz stosunku do niektórych prawd wiary i zasad moralnych, ukazują pewne zależności między postawą religijną a cechami społeczno-demograficznymi respondentów. Tak np. stwierdzono, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni; krzywa nasilenia religijności kształtuje się w zależności od wieku (najbardziej religijne są dzieci, młodzież i ludzie starzy); nasilenie religijności słabnie wraz ze wzrostem wykształcenia; wreszcie nasilenie religijności zależy od kategorii zawodowej (rolnicy i robotnicy bardziej są religijni niż pracownicy umysłowi) [112].

Badaniem postaw światopoglądowych zajęli się również pracownicy naukowi katedry socjologii religii UW pod kierunkiem S. Ossowskiego. Zrealizowali je dwukrotnie w latach 1958 i 1961 wśród studentów warszawskich na próbie reprezentatywnej (800 osób), uzyskanej drogą losowania systematycznego z listy. Wyniki tych badań przedstawiają się następująco: [113]

Postawy wobec religii:	1958	1961
— głęboko wierzący i systematycznie praktykujący	12,1	8,4
— wierzący i systematycznie praktykujący	31,8	19,3
— wierzący i praktykujący nieregularnie	24,2	31,0
— wierzący i niepraktykujący	8,2	9,2

[110] Por. np. J. Górecki i A. Podgórecki: Rozwody w opinii publicznej. Warszawa 1964, OBOP; J. Malanowski: Stosunek społeczeństwa do problemów przyrostu naturalnego. Warszawa 1959, OBOP; por. także badania o mniejszym zasięgu: A. Pawełczyńska: Na granicy miasta i wsi (Ińsko i Węgorzyno). Warszawa 1964, OBOP; oraz tej autorki: W powiatowym mieście (Stargard i Łobez). Warszawa 1964, OBOP.

[111] Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii, jw. s. 92—93.

[112] Tamże, s. 77 nn.

[113] Por. A. Pawełczyńska: Les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion. *Archives de sociologie des religions* 12(1961) 107—132; tej autorki: Dynamika i funkcje postaw wobec religii. *Studia Socjologiczno-Polityczne*. Warszawa 1961 nr 10 s. 71—93.

Postawy wobec religii:	1958	1961
— agnostycy	4,3	7,4
— bez zainteresowań i poglądów	0,5	2,3
— niewierzący, lecz praktykujący	5,8	5,3
— niewierzący i niepraktykujący	7,3	12,2
— zdecydowani przeciwnicy religii	3,5	3,1
— brak odpowiedzi	2,3	2,8
Ogółem	100,0	100,0

Trzeba zaznaczyć, że osoby badane w obydwu wymienionych latach były różne, natomiast kwestionariusz był ten sam. Z zamieszczonej tabeli wynika, że w 1961 r. nastąpiło w stosunku do 1958 r. znaczne zmniejszenie się osób wierzących i systematycznie praktykujących kosztem których zwiększyła się liczba osób w kategorii praktykujących niesystematycznie i częściowo w kategoriach obojętnie ustosunkowanych do religii. Nie wydaje się jednak, żeby to zjawisko było typowe. Prowadzone przez Zakład Socjologii Religii KUL badania, dotąd niepublikowane, wskazują na inną prawidłowość, mianowicie, że nie ma spadku wśród wierzących i praktykujących systematycznie, lecz przede wszystkim w grupach osób wierzących i praktykujących niesystematycznie oraz wierzących i niepraktykujących. Część z nich przechodzi do kategorii wierzących i praktykujących systematycznie, a część do religijnie obojętnych, czyli grupa ludzi o słabej wierze i małej częstotliwości praktyk kurczy się na korzyść bardziej zdecydowanych w jednym lub drugim kierunku. Dodajmy, że badania KUL przeprowadzone są raczej w małych zbiorowościach. Wyniki ich należy traktować hipotetycznie.

Wspomnieć jeszcze należy o badaniach przeprowadzonych w 1959 r. wśród samodzielnych pracowników naukowych całej Polski przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Celem ich było uchwycenie postaw wobec różnych zjawisk społecznych, a m.in. wobec religii. Na ankietę PAN odpowiedziało 1366 (34,7%) badanych. Respondenci stanowili próbę wyselekcjonowaną, przynajmniej z punktu widzenia ich globalnego stosunku do wiary. I. Nowakowska, autorka badań, twierdzi, że zebrane materiały okazały się reprezentatywne pod względem płci, wieku oraz reprezentowanych specjalności [114]. Badani określili swoją postawę religijną w sposób następujący:

Postawy wobec religii	w %
— wierzący i praktykujący	25,2
— wierzący ale niepraktykujący	15,2
— wierzący i antyklerykalni	1,6
— przywiązani do tradycji	12,0
— obojętni	10,9
— niewierzący	22,0
— przeciwnicy religii	7,7
— posiadający własny system wierzeń	1,2

[114] I. Nowakowska: Stosunek pracowników nauki do religii. *Euhemer* 10(1966) nr 3—4 s. 133—144.

Postawy wobec religii	w %
— inni	1,2
— brak odpowiedzi	3,0
Ogółem	100,0

Z zestawienia wynika, że 42% samodzielnych pracowników nauki uważa się za wierzących, a wraz z przywiązanymi do tradycji odsetek ten wynosi 54%, w tym 25,2% stanowią praktykujący. Charakterystyczne jest, że najmniej religijni są humaniści, a najbardziej technicy, rolnicy i leśnicy. W środku uplasowali się matematycy, fizycy i chemicy.

Przytoczone powyżej przykładowo badania ankietowe przeprowadzone w dużych zbiorowościach, ukazują niektóre ważniejsze wyniki dotyczące postaw światopoglądowych społeczeństwa polskiego oraz kilku środowisk społecznych. Trzeba stwierdzić, że nie wyczerpują one długiej listy studiów prowadzonych w mniejszym zakresie. Należą do nich badania: dzieci szkół podstawowych [115], młodzieży szkół średnich [116], młodzieży pozaszkolnej [117], nauczycieli [118], dojeżdżających do pracy [119], mieszkańców hoteli robotniczych [120], robotników [121], chłopów [122], itd. Badań tych w Polsce było stosunkowo dużo, zwłaszcza około 1960 r. Prowadziły je także ośrodki katolickie (KUL i później ATK), choć większość uzyskanych wyników nie była publikowana.

Studia nad postawami światopoglądowymi odznaczają się pewną jednostronnością, ponieważ opierają się głównie na jednej technice, jaką jest ankieta czy wywiad. Tymczasem obydwa te narzędzia badawcze nie są wystarczające do uchwycenia obiektywnego stanu religijności. Przy ich pomocy socjolog może zarejestrować pewne zachowania werbalne respondentów. Nie ma natomiast pewności, na ile zachowania te odpowiadają rzeczywistym postawom. Do tego dochodzi fakt, że respondenci deklarują swoje postawy w sytuacji sztucznie wytworzonej, a szczerość tych deklaracji zależy od wielu okoliczności. Wiele zależy ponadto od przedmiotu badań. Tymczasem religia, jak się wydaje, stanowi najtrudniejszy i najbardziej delikatny przedmiot. Dla respondenta nie jest obojętne kto pro-

[115] Por. np. N. Karszn ia: Środowisko społeczne a religijność dzieci na przykładzie Nowej Huty. Lublin 1962 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

[116] Syntetyczne opracowanie wyników badań nad religijnością młodzieży szkół średnich przedstawił: F. Pełka: Religijność młodzieży szkół średnich w świetle stanu badań socjologicznych w Polsce. Lublin 1969 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

[117] Por. W. Piwowarski: Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne.* 1970 t. 16 z 3 s. 53—75.

[118] Por. np. M. Kozakiewicz: Światopogląd 1000 nauczycieli. Warszawa 1961; A. Wędrychowicz: Przyczynek do badań udziału nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych. *Euhemer* 5(1961) nr 6 s. 49—53.

[119] Por. B. Morawski: Religijność dojeżdżających do pracy w Cz. O.P. i jej uwarunkowania a współczesne duszpasterstwo. *Znak* 18 (1966) 1527—1536.

[120] Por. E. Kijak i N. Chmielnicki: Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach. *Euhemer* 3(1959) nr 6 s. 668—686.

[121] Problemy religijności robotników omawiane są głównie w monografiach parafii miejskich, por. np. A. Nowak: Praktyki religijne w mieście. *Znak* 22(1970) 655—663. (Streszczenie rozprawy magisterskiej).

[122] Por. np. I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś — Przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe wsi polskiej. *Znak* 14(1962) 1834—1865.

wadzi badania, w jakim celu, czy jego wypowiedzi będą zachowane w tajemnicy, itd. Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że ankieta czy wywiad, nie stanowią adekwatnych narzędzi do badań nad religijnością.

Istotnym elementem charakteryzowanych badań jest dobór próby reprezentatywnej. Wątpliwości pod tym względem można wysuwać zarówno wobec badań OBOP jak i innych studiów. Nie mając zastrzeżeń co do metody *quota*, stosowanej przez ośrodki badania opinii publicznej w wielu krajach, można jednak wysuwać wątpliwości wobec ankieterów społecznych, czy w doborze respondentów nie dokonali pewnej selekcji, względnie czy byli w stanie uzyskać szczere informacje w przedmiocie tak delikatnym jak religia. W innych badaniach wątpliwości budzi niekiedy sam dobór próby. Przykładowo można tu wymienić studium M. Kozakiewicza, który w 1959 r. badał światopogląd nauczycieli [123]. Na podstawie dość przypadkowego doboru autor wypowiadał sądy na temat zasięgu pewnych zjawisk religijnych wśród nauczycieli. W badaniach prowadzonych przez KUL przypadkowość doboru próby również ujawniła się w niektórych pracach typu „Stosunek młodzieży licealnej do religii na przykładzie miasta X", gdy tymczasem ankieta obejmowała tylko młodzież związaną z punktami nauczania religii.

Dalszą trudność stanowi sama konstrukcja kwestionariusza, składającego się najczęściej z pytań zamkniętych i formułowanych dość ogólnikowo. W wielu badaniach brak było pytań otwartych pozwalających na uchwycenie motywacji oraz pytań kontrolnych i weryfikujących. Tak np. pytanie: „Czy uważa się Pan(i) za wierzącego... katolika.. praktykującego...?", zawiera kategorie na tyle ogólne, że z nich niewiele wynika. Wierzący czy katolik może np. nie uznawać samych podstaw swojej wiary w Jezusa Chrystusa, papieża jako głowy Kościoła itd. Podobnie praktykujący może np. spełniać praktyki jednorazowe, albo czasem chodzić na mszę św., albo spełniać wszystkie praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe. Zresztą, jak się okazuje z różnych badań, wyrażenie praktykujący rozumiane jest przez respondentów zwykle zgodnie z modelami ugruntowanymi w kulturze lokalnej, nie zaś z modelami głoszonymi przez Kościół. Nawiasowo dodajmy, że nie wiadomo, jakie odniesienia modelowe brano za podstawę w konstrukcji kwestionariuszy. Z różnych przykładów można sądzić, że kierowano się przy nich daleko posuniętą dowolnością.

Wskazując na pewną jednostronność studiów nad postawami światopoglądowymi, nie należy jednak zapominać, że były to badania sondażowe, które miały na celu uchwycenie pewnych zjawisk interesujących badacza czy instytucję zamawiającą badania, a nie wszechstronne zbadanie stanu religijności i jej uwarunkowań społecznych. W warunkach polskich, gdzie długo odczuwany był brak jakichkolwiek usystematyzowanych wiadomości o życiu religijnym społeczeństwa, studia nad postawami światopoglądowymi spełniły ważną funkcję. Dostarczyły niejako pierwszych informacji o zjawiskach religijnych i ich zasięgu w społeczeństwie, a jednocześnie stworzyły punkt wyjścia do dalszych, bardziej wszechstronnych badań socjo-religijnych.

---

[123] M. Kozakiewicz: Światopogląd 1000 nauczycieli, jw.; por. także: Judenko, Poniatowski: Socjologia religii, jw. s. 36.

2. BADANIA ZACHOWAŃ RELIGIJNO-MORALNYCH

Drugi kierunek badań obejmuje studia nad praktykami religijnymi i ośrodkami kultu religijnego oraz nad niektórymi zachowaniami moralnymi. Różni badacze tych elementów życia religijnego posługiwali się najczęściej metodą ankiety, wywiadu środowiskowego, obserwacji oraz metodami obliczeń *de visu* czy konsultacji niedzielnych. Należy dodać, że łatwiej było prowadzić badania nad praktykami religijnymi środowiskom katolickim niż świeckim ze względu na możliwości dostępu do źródeł kościelnych.

Istnieje opinia, że kościoły w Polsce są przepełnione, a praktyki religijne spełniane są manifestacyjnie. Jaka jest naprawdę rzeczywistość, na to pytanie można by udzielić kompetentnej odpowiedzi jedynie w oparciu o rzetelne badania terenowe. W wielu krajach punktem wyjścia dla ustalenia stanu praktyk religijnych były statystyki kościelne gromadzone w większych zbiorowościach, jak diecezje, regiony, dekanaty, wielkie i średnie miasta. W Polsce zasadniczo brak jest tego rodzaju statystyk. Chcąc je zgromadzić, należałoby albo objąć badaniami całą diecezję lub przynajmniej pewną liczbę parafii w diecezji ustaloną drogą losowania albo oprzeć się na obliczeniach dokonywanych przez samych księży parafialnych. W tym ostatnim przypadku statystyki kościelne mogłyby się okazać wartościowe pod warunkiem przygotowania dobrego instruktażu i przeszkolenia księży parafialnych oraz ścisłej współpracy z władzami diecezjalnymi. Pierwszy i związany z nim drugi sposób badań w Polsce jest nie do zrealizowania ze względu na brak sił fachowych, natomiast ostatni, poza nielicznymi wyjątkami, okazał się zawodny. Zresztą nawet w tych nielicznych przypadkach, wyjąwszy diecezję warmińską, księża nie byli przygotowani do prowadzenia badań w swoich parafiach.

Spośród 25 archidiecezji i diecezji polskich, dotychczas przebadane zostały następujące: gnieźnieńska (ks. dr F. Welc), tarnowska (ks. mgr H. Kietliński), wrocławska (ks. mgr K. Jandziszak), łomżyńska (ks, mgr H. Korża), opolska, gorzowska, gdańska, warmińska (ks. W. Piwowarski). W kilku innych diecezjach badania nad praktykami religijnymi zostały zainicjowane. W wymienionych diecezjach badania te zostały zrealizowane w oparciu o przygotowany kwestionariusz pytań wraz z instrukcją dla proboszcza. Ankieta była rozsyłana i zbierana za pośrednictwem kurii biskupich. Pytania kwestionariusza dotyczyły w zasadzie tylko tych praktyk, co do których proboszcz mógł zebrać obiektywne informacje bądź w oparciu o księgi parafialne bądź za pomocą obliczeń frekwencji w kościele. W sumie badania te pozwoliły na zebranie obiektywnego materiału w zakresie praktyk jednorazowych, obowiązkowych i nadobowiązkowych.

Spośród wymienionych rodzajów praktyk religijnych, socjologów najbardziej interesują wskaźniki *dominicantes*, czyli obecnych na mszy św. w przeciętną niedzielę roku oraz *paschantes*, czyli przystępujących do komunii wielkanocnej. W tym zakresie na razie dostępne są dane z trzech diecezji, a mianowicie:

diecezja:	rok badań	*dominicantes*	*paschantes*
gdańska [124]	1962	51,3	56,7
gnieźnieńska [125]	1962	63,8	84,4
warmińska [126]	1964/65	44,4	79,0

Charakterystyczne jest zjawisko, że rozpiętość między *dominicantes* i *paschantes* kształtuje się nieco inaczej w mieście i na wsi. Widać to również na przykładzie wskaźników podanych diecezji. Wszędzie stan *paschantes* jest wyższy od stanu *dominicantes*, przy czym rozpiętość między tymi praktykami większa jest w diecezjach o przewadze ludności wiejskiej. Jeszcze bardziej zjawisko to ujawnia się w poszczególnych miastach i wsiach [127].

Ustalenie stanu praktyk religijnych we wszystkich diecezjach kraju byłoby bardzo pożyteczne, zarówno z punktu widzenia teorii, jak i praktyki duszpasterskiej. Pozwoliłoby z jednej strony na przeprowadzenie rejonizacji geograficzno-regionalnej praktyk religijnych, sporządzenie mapy praktyk religijnych z uwzględnieniem różnych czynników społecznych oraz ukazania wielu zależności na jednostkach terytorialnych między praktykami religijnymi a wskaźnikami industrializacji, urbanizacji i uposażenia materialno-organizacyjnego duszpasterstwa, z drugiej strony natomiast można by wysnuć wiele interesujących wniosków dla organizacji kościelnej i działalności pastoralnej Kościoła.

Z kolei badania w regionach i dekanatach, a tym bardziej w poszczególnych miastach czy parafiach realizowane były zwykle przy pomocy ankiety i wywiadu oraz różnych metod obliczeń frekwencji. Na szczególną uwagę zasługuje metoda tzw. konsultacji niedzielnej szeroko stosowana na Zachodzie. Polega ona na rozdaniu wszystkim wchodzącym do kościoła w przeciętną niedzielę roku kwestionariusza pytań, na które udzielają oni odpowiedzi podczas mszy św., zwykle przez przedarcie w odpowiednich miejscach. Przy wyjściu z kościoła uczestnicy zwracają ankietę do przygotowanych puszek. Kwestionariusz obejmuje pytania dotyczące dwóch podstawowych praktyk oraz cech społeczno-demograficznych respondentów. Metoda ta była w Polsce rzadko stosowana [128]. Na szerszą skalę zastosowano ją w uprzemysłowionym rejonie Puław (2 parafie miejskie i 4 wiejskie). Wyniki tych badań nie były jeszcze publikowane [129]. Kompleksowe metody badań, oprócz wymienionej ostatnio, stosowane były w południowej Warmii (25 parafii wokół Olsztyna) [130] oraz

---

[124] Por. E. Myczka: Sprawozdanie ze stanu duszpasterstwa w diecezji gdańskiej *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 9(1965) 317; 10(1966) 505, 508.

[125] Por. F. Welc: Uwarunkowanie praktyk religijnych w archidiecezji gnieźnieńskiej. Lublin 1966 (maszynopis rozprawy doktorskiej), s. 81, 92.

[126] Por. W. Piwowarski: Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne. Warszawa 1969 s. 118, 134.

[127] Tamże, s. 124 nn.

[128] Metodę konsultacji niedzielnej stosowano przeważnie w pojedynczych parafiach (około 10 przypadków w całej Polsce). Z powiększoną ilością pytań stosował ją P. Taras: Pratique religieuse, centenu de foi et comportement moral. Résultats d'une enquête dans trois villes polonaises. *Social Compass* 15(1968) 251—259.

[129] W przygotowaniu monografia pt. Religijność wiejska w warunkach urbanizacji.

[130] Religijność katolików południowej Warmii opracował W. Piwowarski: Cz. I: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* 2(1965) 113—169; Cz. II: Typologia religijna katolików południowej Warmii, jw. 1(1964) 115—197; Cz. III: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, jw. 3(1966) 95—183; Cz. IV: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 1967 nr s, s. 153—219.

na Kurpiach [131]. Z mniejszych zbiorowości, należy wymienić przede wszystkim pojedyńcze miasta i parafie [132]. Wspomniane badania mają tę zaletę, że oprócz stanu *dominicantes*, pozwalają na uchwycenie liczby praktykujących — w znaczeniu biorących udział w niedzielnej mszy św. tak systematycznie, jak i niesystematycznie. Tym samym umożliwiają one nieco szersze analizy strukturalne, m.in. sporządzenie typologii praktykujących.

Oprócz zbiorowości terytorialnych, stan praktyk religijnych badano także wśród różnych grup zawodowych [133], m.in. wśród dzieci szkół podstawowych, młodzieży szkół średnich, nauczycieli itd. Przykładowo można tutaj wymienić studium dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych nauczycieli łódzkich [134]. Badanie przeprowadzono w 1961 r. Objęto nim 504 nauczycieli szkół podstawowych, co stanowi 90% tej grupy ludzi w dzielnicy Łódź-Polesie. W wyniku tych badań stwierdzono, że w praktykach religijnych bierze udział 60,3% nauczycieli (w tym kobiety — 63,2%, a mężczyźni 45,8%). Zarówno cytowane badania, jak i pominięte tutaj miały na celu nie tylko ustalenie wskaźników praktyk religijnych dla różnych kategorii zawodowych, ale także wykrycie zależności między stanem praktyk religijnych a różnymi cechami społeczno-demograficznymi i czynnikami społecznymi. Stwierdzone prawidłowości w tym zakresie formułowane są podobnie, jak przy postawach religijnych. Należałoby jeszcze wymienić badania A. Pawełczyńskiej, która m.in. wykazała, że udział w praktykach religijnych zależy nie tylko od cech społeczno-demograficznych respondentów, ale także od środowiska lokalnego [135]. Szereg zależności autorka ustaliła także na jednostkach terytorialnych (województwa) w oparciu o dane z *Roczników Statystycznych* i wyniki różnych ankiet [136].

Na osobną uwagę zasługują badania nad ośrodkami kultu maryjnego oraz ruchem pielgrzymkowym. Dotychczas znane są w tym zakresie badania ks. W. Witkowskiego [137], E. Ciupaka [138] i ks. A. Krynickiego [139]. Pierwszy z nich przebadał oddziaływanie tuchowskiego sanktuarium na życie religijne diecezji tarnowskiej. Za schemat analizy posłużyła mu teoria czynności społecznej F. Znanieckiego (podmiot, przedmiot, metody

[131] W rejonie kurpiowskim podjęte zostały na szerszą skalę badania nad praktykami religijnymi (ks. H. Korża) oraz badania monograficzne (KUL i ATK).

[132] Por. J. Majka: Jaki jest katolicyzm polski? *Znak* 18(1966) 272—293 oraz W. Piwowarski: Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym w Polsce, jw. s. 294—317.

[133] Ze wszystkich grup zawodowych, najbardziej dotychczas przebadana jest młodzież szkół średnich. Niektóre kategorie zawodowe omawiane są w opracowaniach monograficznych. W zasadzie jednak problem — religijność a struktura zawodowa należy do zaniedbanych.

[134] Por. A. Wędrychowicz, jw. s. 49—53.

[135] A. Pawełczyńska: W powiatowym mieście, jw. s. 52—53.

[136] A. Pawełczyńska: Dynamika przemian kulturowych na wsi, jw. s. 202—247.

[137] W. Witkowski: Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji. Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Lublin 1966 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

[138] E. Ciupak: Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce. *Euhemer* 8(1964) nr 1 41—47; nr 2 s. 55—64; Tenże: Struktura miejsc pielgrzymkowych w Polsce. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 4 s. 139—164.

[139] A. Krynicki: Uczestnictwo młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Studium socjograficzne na podstawie badań ankietowych z 1968 r. Lublin 1970 (maszynopis rozprawy magisterskiej).

i środki, rezultaty oddziaływania). Ks. Witkowski wykorzystał dostępne materiały archiwalne oraz przeprowadził własne badania metodą obserwacji i eksperymentu (ankieta, wywiad, m.in. wśród pielgrzymów). W sumie uzyskał liczne materiały, które pozwoliły mu na ukazanie struktury i funkcji ośrodka, a przede wszystkim na przedstawienie jego wpływu na życie religijne diecezji tarnowskiej. Badania ks. Witkowskiego miały też znaczenie praktyczne. Dzięki nim, wysunął szereg postulatów w zakresie modernizacji ośrodka tuchowskiego i przystosowania jego działalności do potrzeb religijnych pątników. Z kolei Ciupak i ks. Krynicki skoncentrowali się na pielgrzymce warszawskiej odbywanej co roku do Częstochowy. Ciupak oparł się na obserwacji uczestniczącej, dokonanej przez dwie studentki, biorące udział w jednej z pielgrzymek w 1962 r. Zebrane materiały stanowiły podstawę do omówienia społecznych i kulturowych aspektów pielgrzymki, struktury społecznej uczestników, ich motywacji oraz kształtowania się więzi społecznej między pątnikami. Autorowi chodziło przede wszystkim o ogólne rozeznanie w socjologicznym obrazie pielgrzymki. Ks. Krynicki w kilka lat później skoncentrował się na uczestnictwie młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Oprócz osobistego udziału i poczynionych obserwacji, autor przeprowadził ankietę wśród młodzieży pątniczej w wieku 15—25 lat. Na 400 rozprowadzonych kwestionariuszy, ankietę wypełniły 142 osoby (35,5%). Głównym celem badań było uchwycenie religijnego charakteru pielgrzymki. W wyniku przeprowadzonych badań i analiz okazało się, że młodzież biorąca udział w pielgrzymce, w większości kieruje się religijną motywacją, choć nie zawsze można ją oddzielić od motywów pozareligijnych. Zapoczątkowane nad pielgrzymką warszawską badania, ks. Krynicki kontynuuje obecnie wśród pątników przybywających z różnych stron Polski na Jasną Górę.

W ramach omawianego kierunku mieszczą się również badania nad moralnością. W tym zakresie na uwagę zasługują przede wszystkim studia H. Malewskiej [140]. Autorka w oparciu o badania własne (861 wywiadów z kobietami — pacjentkami klinik ginekologicznych i poradni K) oraz badania ankietowe OBOP (2000 osób — próba ogólnopolska), poszukuje zależności między poglądami i życiem seksualnym respondentek, a jego kulturowymi i psychospołecznymi determinantami. M.in. na wielu miejscach swojej rozprawy wykazała, że stopień religijności badanych stanowi doniosły czynnik w kształtowaniu postaw wobec życia seksualnego. Istnieje zależność między rygoryzmem religijnym a brakiem satysfakcji seksualnej w pierwszych doświadczeniach, co z kolei wywiera doniosły wpływ na kształtowanie się późniejszych umiejętności i satysfakcji ze współżycia seksualnego. Zależność ta tłumaczy się konfliktem motywacyjnym, to znaczy, że właściwa przyczyna braku satysfakcji w pierwszych doświadczeniach seksualnych znajduje się nie w samej religijności, lecz w przeżywaniu konfliktu między pragnieniami seksualnymi a lękiem wobec przekroczenia norm regulujących współżycie seksualne [141].

Badania nad moralnością prowadzone są również w ramach tzw. ży-

[140] H. Malewska: Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego. Warszawa 1967.

[141] Tamże, s. 249. Życie seksualne stanowi przedmiot badań także dla innych autorów, por. np. M. Jasińska: Proces społecznego wykolejenia młodocianych dziewcząt. Warszawa 1967.

wotności religijnej katolicyzmu [142]. Moralność traktuje się tutaj jako element religijności. Wskazuje to na fakt, że studia te nie mają charakteru odrębnego, lecz wiążą się z całokształtem życia religijnego katolików. Znajduje to oddźwięk w podejmowanych pracach badawczych. Autorzy kładą nacisk zwykle na pozytywne i negatywne przejawy zachowań moralnych, przy czym biorą pod uwagę normy moralności naturalnej, czysto religijnej i kościelnej. Istotnego znaczenia nabiera także religijna motywacja zachowań moralnych.

Przeprowadzone dotychczas badania nad religijno-moralnymi zachowaniami katolików, odznaczają się pewną jednostronnością. Koncentrują się one głównie na zewnętrznych aspektach religijności. Zbadanie np. stanu praktyk religijnych oraz pewnych czynników strukturalnych jak zależności między praktykami a cechami społeczno-demograficznymi i czynnikami społecznymi nie pozwala jeszcze na uchylenie jakościowej strony życia religijnego. Tymczasem z punktu widzenia religijności istotne znaczenie ma dopiero intensywność i motywacja praktyk religijnych, mianowicie czy są one wyrazem osobowego zaangażowania w życie religijne czy też mechanizmów środowiskowych. W tym drugim przypadku nawet masowe spełnianie jakiejś praktyki, nie świadczy jeszcze o religijnej motywacji. Tak np. Le Bras stwierdza, że im praktyki religijne bardziej są ugruntowane w jakimś środowisku, tym mniej zakorzenione są w jednostce [143]. Badania nad motywacją religijno-moralnych zachowań są słabo rozwinięte. Motywację uwzględnia się zwykle w pytaniach ankiety czy wywiadu. Jednakże pytania te nie pozwalają na pełne wniknięcie w mechanizmy religijności jednostek i grup społecznych. Nasuwa to postulat uwzględniania różnych metod i technik w badaniach nad religijno-moralnymi zachowaniami, a w konsekwencji postulat skoncentrowania się nie tylko na ilościowych, ale także na jakościowych aspektach zjawiska religijnego.

Badania współczesnego stanu zachowań religijno-moralnych wymagają równoległego nurtu studiów historycznych. W warunkach polskich przykładem tego typu badań może być rozprawa ks. R. Bigdonia [144]. Autor w oparciu o materiały zastane w archiwach kościelnych i państwowych zanalizował proces urbanizacji Ziemi Bytomskiej w drugiej połowie XIX i na początku XX w. oraz jego wpływ na instytucje kościelne, a pośrednio na przemiany religijności katolików. Jego zdaniem, na religijność tamtejszej ludności wywierały wpływ dwa zespoły czynników: elementy środowiska społecznego oraz działalność duszpasterska. Pierwsze z nich miały raczej negatywne znaczenie dla rozwoju życia religijnego. Jednakże czynniki etniczno-kulturowe, a przede wszystkim działalność duszpasterska przyczyniły się do osłabienia lub zniwelowania ich negatywnego wpływu na życie religijne. Przytoczone przykładowo badania ks. Bigdonia wskazują na możliwości, a nawet na potrzebę tego rodzaju studiów.

---

[142] Por. np. A. Stanowski: Moralność jako wskaźnik religijności. *Roczniki Filozoficzne* 1966, t. 14 z. 2 s. 99—114.

[143] G. Le Bras: Études de socjologie religieuse. T. II: De la morphologie à la typologie. Paris 1956 s. 561.

[144] R. Bigdoń: Religijność mieszkańców Bytomia w dobie industrializacji — na przykładzie parafii N.M.P. w Bytomiu od połowy XIX w. do pierwszej wojny światowej. Lublin 1968 (maszynopis rozprawy doktorskiej).

W pewnej mierze postulat ten jest realizowany przez katedry historii Kościoła KUL oraz wspomniany Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce [145].

3. BADANIA SPOŁECZNOŚCI LOKALNYCH

Trzeci kierunek studiów obejmuje badania bądź społeczności lokalnych zwykle utożsamianych z parafią, bądź też szerszych środowisk społecznych czy całych regionów. Posługują się one metodą monograficzną. Celem ich jest wszechstronne zbadanie zjawisk religijnych w kompleksie uwarunkowań ekonomicznych, społecznych i kulturowych. W przeważającej mierze badania te mają jednak charakter socjograficzny, tzn. koncentrują się przede wszystkim na zewnętrznym opisie i klasyfikacji zjawisk społeczno-religijnych, mniej natomiast wnikają w mechanizmy kierujące tymi zjawiskami. Inaczej mówiąc, nie doceniają one psycho-socjologicznych aspektów życia religijnego.

Pomimo znacznego dorobku w tej dziedzinie, publikowanych prac jest niewiele. Najbardziej upowszechnione zostały wyniki badań E. Ciupaka nad tradycyjną religijnością ludową. Autor wprowadza rozróżnienie między „modelem" i „wzorem" katolicyzmu. Pierwszy utożsamia z uniwersalnym systemem prawd wiary oraz zasad moralnych i kultowych Kościoła, drugi zaś z systemem kultury religijnej. „Wzory katolicyzmu" stanowią właściwy przedmiot badań socjologicznych. Precyzując je dokładniej, autor pisze: „... *wzorem* katolicyzmu będą zachowania, postawy i organizacja całokształtu życia religijnego, czyli *religijność* w praktycznym tego słowa znaczeniu, ukształtowana warunkami lokalnej kultury w dziedzinie pracy zawodowej, wypoczynku, życia rodzinnego, poziomu kultury umysłowej, obyczajowo-moralnej itp." [146]. W tym „praktycznym" katolicyzmie występują dwie tendencje: wyznaniowa solidarność grupy, niezależnie od stopnia znajomości doktrynalnej strony religii oraz przystosowania treści doktryn, dogmatów do warunków i poziomu kultury społeczności wyznawców. Tendencje te sprawiają, że katolicyzm ludowy odznacza się dwoistością ujawniającą się w jego podstawowych elementach. Spośród nich Ciupak bierze pod uwagę: łączenie religijności z innymi, niereligijnymi wartościami i wzorami społecznymi, swoistą selekcję treści doktrynalnej i dogmatycznej, swoisty sposób identyfikacji z ogólnym modelem katolicyzmu poprzez zbiorową przynależność do parafii oraz swoistą świadomość religijną, preferującą określone stereotypy światopoglądowe i moralne [147]. Na podstawie przyjętych rozróżnień, stanowiących wynik refleksji nad dotychczasowymi badaniami katolicyzmu ludowego, autor wysuwa szereg postulatów w odniesieniu do badań społeczności lokalnych.

Ciupak przyjmuje, że przedmiotem badań socjologicznych katolicyzmu są nie tylko różne aspekty zachowań, lecz także „postawy świadomości

[145] Por. m.in. Studia historyczne. Społeczno-duszpasterskie oddziaływanie Kościoła (pod red. M. Żywczyńskiego i Z. Zielińskiego). Lublin 1968, TNKUL, t. 1—2.

[146] Ciupak: Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce, jw. s. 83.

[147] Tamże, s. 85.

społecznej w jej specyficznie religijnym odbiciu" [148]. Z konieczności należy zatem stosować różne metody i techniki badań w studiach socjologicznych nad społecznością lokalną. Z szczegółowych badań nad katolicyzmem prowadzonych przez autora wynika, że gromadził wszelkie dostępne mu materiały, przy pomocy kilku metod i technik. Przewagę miały jednak, jak się wydaje, materiały informujące o ilościowych aspektach zjawisk kulturowo-religijnych. Trzeba dodać, że Ciupak preferuje szczególnie jedną z technik gromadzenia materiału, mianowicie obserwację uczestniczącą, która najbardziej sprzyja subiektywnej interpretacji faktów religijnych ze względu na trudność odróżnienia zjawisk typowych, interesujących socjologię, od zjawisk nietypowych.

Problematyka socjo-religijna występująca w pracach autora, relacjonujących wyniki badań prowadzonych w różnych środowiskach na terenie Polski, jest dość szeroka. Prace te obejmują właściwie cały wachlarz zagadnień związanych z katolicyzmem ludowym. Oprócz cytowanych już rozpraw socjologicznych, koncentrujących się na parafii, Ciupak w osobnej publikacji dokonuje pewnej syntezy badań nad katolicyzmem ludowym [149]. Zajmuje się w niej kultem świętych w religijności masowej, miejscami cudownymi, odpustowymi i pielgrzymką, grupą parafialną, kapłaństwem oraz przemianami w katolicyzmie. Rozprawa Ciupaka jest pierwszą tego rodzaju syntezą w Polsce.

Zbliżone pod względem metody do studiów Ciupaka są dwie inne prace badawcze, mianowicie J. Malanowskiego o przemianach funkcji parafii [150] oraz K. Adamus Darczewskiej o parafii rzymsko-katolickiej [151]. Natomiast różnią się od nich dwie inne rozprawy, które należałoby tutaj zasygnalizować. Pierwsza Z. T. Wierzbickiego [152], ma charakter monografii antropologiczno-kulturalnej. Autor na przykładzie pewnej wioski górskiej ukazuje cechy charakterystyczne religijności ludowej oraz funkcje religii we wspólnocie homogenicznej. Materiał zgromadzony przed kilkudziesięciu laty przez F. Bujaka [153] oraz własne badania terenowe pozwoliły Wierzbickiemu ponadto na pokazanie przemian, jakie dokonują się w tej wspólnocie pod wpływem pewnych czynników o charakterze lokalnym i ponadlokalnym. Religijność ludową autor rozpatruje za Bujakiem w trzech płaszczyznach: światopoglądu religijnego, praktyk religijnych oraz niektórych cech osobowości mieszkańców wsi. Podobny typ badań prezentuje L. M. Szwengrub [154]. Autorka, interesująca się już od 1950 r. grupą wyznaniową staroobrzędowców filiponów we wsi Wojnowo (woj. olsztyńskie), koncentruje się na roli religii w grupie zamkniętej i endogamicznej. Religia stanowi dla tej wspólnoty, mimo ustawicznych zmian

[148] Tamże, s. 92.

[149] C i u p a k: Kult religijny i jego społeczne podłoże, jw.

[150] Por. J. M a l a n o w s k i: Przemiany funkcji społecznej parafii w miasteczku Kłabinów. *Zeszyty Argumentów* 1962, nr 1, s. 42—53; T e n ż e: Przemiany społeczne w podwarszawskim miasteczku w latach 1938—1960. Warszawa 1964.

[151] K. A d a m u s - D a r c z e w s k a: Z zagadnień aktywności społeczno-gospodarczej parafii w Polsce. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 53—68.

[152] Z. T. W i e r z b i c k i: Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne we wsi Zacisze. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 189—211.

[153] F. B u j a k: Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego. Kraków 1903; por. także: Z. T. W i e r z b i c k i: Żmiąca w pół wieku później. Wrocław 1963.

[154] L. M. S z w e n g r u b: Religia jako czynnik więzi grupowej. Z badań nad grupą filiponów w woj. olsztyńskim. *Roczniki Socjologii Wsi*, jw. s. 153—169.

w sposobie życia mieszkańców, silny element więzi między wyznawcami. Wiele z dawnych surowych przepisów religijnych uległo już zanikowi, np. nakaz postów trwających przed Wielkanocą 6 tygodni, a przed Bożym Narodzeniem 4 tygodnie, zakaz spożywania tłuszczów zwierzęcych, palenia tytoniu, picia wódki, obowiązek modlitwy trwającej około 2 godziny dziennie. Pomimo tych zmian pozostaje niezachwiana wiara w słuszność religii odziedziczonej po przodkach. Z punktu widzenia socjologii religii obydwie rozprawy zasługują na uwagę zarówno ze względów metodologicznych, jak i merytorycznych.

Badania na szerszą skalę nad parafią katolicką zostały podjęte w środowisku naukowym KUL. Celem ich jest kompleksowa analiza religijności w różnych rejonach Polski. Badania te w większości mają charakter monografii socjograficznych. Podejmują one problem otwarty, sprowadzający się do pytań — jaka jest religijność parafii X, jakie są zależności między religijnością a cechami społeczno-demograficznymi katolików, jakie czynniki ujmowane kompleksowo warunkują aktualny poziom życia religijnego katolików? Odpowiedź na te pytania w oparciu o zgromadzone wszechstronne materiały terenowe pozwala na ustalenie stanu religijności we wszystkich podstawowych „wymiarach" (ideologia religijna, praktyki religijne, moralność religijna oraz więź z parafią, duchowieństwem i globalną społecznością religijną); następnie, sporządzenie typologii katolików, a w dalszej perspektywie również typologii parafii; dalej, ustalenie pewnych zależności między zjawiskami religijnymi i społecznymi; wreszcie, uchwycenie czynników wyjaśniających opisane zjawiska i stwierdzone zależności. Spośród metod i technik badań, najczęściej stosuje się różne typy obserwacji oraz ankietę i wywiad. Narzędzia te pozwalają na zgromadzenie następujących materiałów: źródła znajdujące się w archiwach kościelnych, ankieta lub wywiad (częściej) zrealizowane na próbie reprezentatywnej ustalonej drogą losowania systematycznego, wywiady z aktywem parafialnym (przedstawiciele wiosek lub dzielnic), obserwacje prowadzących badania i obliczenia frekwencji w kościele. Dane ilościowe znajdują uzupełnienie w otwartych pytaniach kwestionariuszy wywiadów dotyczących motywacji. Za podstawę wyboru obiektów badań przyjęto dwa kryteria: regionalne i środowiskowe. Pierwsze pozwala na uzyskanie pewnego obrazu życia religijnego w całej Polsce oraz na opisanie cech charakteryzujących religijność i jej zabarwienie kulturowe w poszczególnych regionach. Drugie zaś umożliwia rozpoznanie różnego typu środowisk społecznych i dokonujących się przemian w życiu religijnym katolików pod wpływem industrializacji i urbanizacji. Z tego punktu widzenia badaniami objęto zarówno tradycyjne środowiska wiejskie, jak i rejony uprzemysłowione. Studia nad parafią obejmują obecnie kilkadziesiąt różnych społeczności lokalnych. Ponad 10 monografii parafii zostało już opracowane i przedłożone jako rozprawy magisterskie [155], inne są w przygotowaniu. W oparciu o badania poszczególnych parafii skoncentrowanych w jednym rejonie będą powstawać kom-

[155] Monografie parafii opracowali: 1966 — M. Kieller (Huta Krzeszowska), S. Mućka (Wilga); 1968 — A. Nowak (Opole), S. Płoski (Lutocin), J. Woronowski (Basznia Dolna); 1969 — J. Franczak (Skrzyszów), E. Warchoł (Szewna), A. Zając (Ryglice); 1970 — Z. Frost (Jastarnia), S. Kowal (Markuszów), J. Stachnik (Berest), S. Studziński (Wolanów).

pleksowe monografie stanu religijności. Do tego typu prac należy już monografia poświęcona religijności w południowej Warmii [156].

W studiach prowadzonych przez KUL nad parafią szczególne znaczenie przywiązuje się do rodziny. Toteż grupa ta stanowi osobny przedmiot badań na tle życia parafialnego. W szczególności zaś studia dotyczące rodziny koncentrują się na problemie wpływu środowiska domowego na religijność dzieci i młodzieży. Podstawową technikę gromadzenia materiałów stanowi ankieta przygotowana na seminarium socjologii religii KUL. Badaniem ankietowym obejmuje się dzieci szkół podstawowych (klasa V—VIII) oraz młodzież pozaszkolną. Próbę, na której ma być zrealizowana ankieta ustala się w drodze losowania (z listy). Oprócz ankiety, prowadzący badania gromadzą wszelkie inne materiały o sytuacji danego środowiska ze szczególnym uwzględnieniem środowiska rodzinnego. Wpływ rodziny na religijność dzieci i młodzieży ukazywany jest w oparciu o uprzednie dokonanie typologii rodzin z różnych punktów widzenia. Dotychczas przygotowane zostało już kilka monografii tego typu [157].

Opracowania monograficzne mają tę przewagę nad innymi, że umożliwiają wszechstronną analizę stanu religijności. Podczas gdy jedne koncentrują się na postawach religijnych, inne zaś na zachowaniach religijno-moralnych, to studia monograficzne ujmują bardziej całościowo problematykę życia religijnego. Ponadto, pozwalają one na wniknięcie w społeczne i kulturowe aspekty religijności. Przedmiotem analizy są nie tylko same zjawiska religijne, ale także związki zachodzące między zjawiskami religijnymi i społecznymi oraz tzw. kulturowa „oprawa" życia religijnego, a ściślej, kultura religijna społeczności lokalnej.

Niedociągnięciem omawianych studiów jest, oprócz wspomnianego już niedoceniania psycho-socjologicznych aspektów religijności, brak prowadzenia analiz w kierunku socjologicznym. Chodzi tutaj przede wszystkim o badania nad parafią jako grupą społeczną, systemem społecznym oraz o badania przynależności do parafii w aspekcie socjologicznym. Interesujące byłyby również badania nad teologiczno-kanonicznym modelem parafii, na ile model ten znajduje urzeczywistnienie w faktycznym układzie i funkcjonowaniu systemu parafialnego (funkcje założone i realizowane). Oprócz niewielkiej liczby studiów ks. Majki, bpa I. Tokarczuka, Ciupaka i ks. Piwowarskiego, brak w naszej socjologii religii teoretycznych studiów na temat parafii [158].

4. BADANIA POWOŁAŃ RELIGIJNYCH I ZAWODU KAPŁANA

Badania w tym zakresie obejmują powołania religijne oraz zmianę statusu i roli kapłana w społeczeństwie. Pierwsze z nich zostały podjęte przez seminarium socjologii i katolickiej nauki społecznej KUL pod kie-

[156] Por. przypis 130.

[157] Por. Religijność dzieci a środowisko rodzinne: J. Bogdański (Puławy, 1970); B. Lipiec (Pionki, 1970); S. Łątka (Lublin, 1971); J. Śrutwa (Garbów, 1969). Religijność młodzieży przebadali: M. Dereń (Świebodzin, 1970); A. Dydycz (Lublin, 1969); R. Gołda (Lublin, 1970); W. Lipka (Łęg, 1969) i inni.

[158] Por. m.in.: I. Tokarczuk: Parafia wiejska i jej przemiany. *Homo Dei* 34(1965) 30—37; E. Ciupak: Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych. *Studia Socjologiczne* 1961 nr 2 s. 262—283; W. Piwowarski: Parafia katolicka jako grupa społeczna. *Zeszyty Naukowe KUL* 12(1969) nr 3 s. 43—52.

runkiem ks. J. Majki w 1961 r. [159]. Studium powołań kapłańskich i zakonnych ma charakter monograficzny. Podstawę do gromadzenia materiału faktograficznego stanowi ankieta rozprowadzona do wszystkich parafii w poszczególnych diecezjach na terenie Polski. Dla diecezji centralnych obejmuje ona okres 1900—1960, natomiast dla diecezji ziem odzyskanych lata 1945—1961. Zebrane materiały ankietowe i zastane pozwalają na przedstawienie ogólnej charakterystyki diecezji w aspekcie historycznym, geograficznym, demograficznym, ekonomiczno-społecznym, kulturowym i religijno-wyznaniowym; następnie na ukazanie stanu powołań kapłańskich i zakonnych rekrutujących się z terenu diecezji; dalej, na omówienie zależności między wskaźnikiem powołań religijnych a pochodzeniem społecznym powołanych; w końcu na zanalizowanie pewnych czynników społecznych wpływających kompleksowo na stan powołań religijnych w diecezji. Najważniejsze osiągnięcie tych badań sprowadza się do przedstawienia stanu powołań w przekroju diachronicznym i synchronicznym. Można się więc dowiedzieć, jakie było nasilenie powołań w poszczególnych okresach czasu (przed I wojną światową, między dwiema wojnami i po II wojnie światowej) oraz w poszczególnych dekanatach czy diecezjach. Trudno będzie natomiast odpowiedzieć na pytanie, czym wytłumaczyć zjawisko nasilenia, spadku czy braku powołań w danym miejscu i czasie. Niedociągnięciem tych badań jest bowiem przyjęcie za podstawową jednostkę terytorialną parafii, dekanatu i diecezji, nie zaś powiatu czy województwa. Wiadomo, że dane porównawcze można osiągnąć tylko w odniesieniu do tych ostatnich. W zakresie terytorialnej sieci kościelnej nie ma możliwości ustalenia wskaźników informujących o różnych zjawiskach społecznych, jak rozwój industrializacji w aspekcie ekonomicznym, przestrzennym, demograficznym i społecznym, rozwój urbanizacji, rozwój szkolnictwa różnych stopni itd. Brak dostatecznych wskaźników ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i demograficznych nie pozwala na wykrycie zależności istotnych dla tego typu badań. Badania nad powołaniami religijnymi są nadal kontynuowane. Dotychczas opracowano około 10 diecezji [160]. Badania socjograficzne powołań religijnych znajdują uzupełnienie w pracach bardziej szczegółowych omawiających psychologiczne i socjologiczne aspekty, a zwłaszcza motywy wyboru zawodu kapłana i wpływ rodziny na kształtowanie powołań [161].

Nieco inne badania nad powołaniami religijnymi w zacieśnieniu do zakonów prowadzą ks. W. Zdaniewicz i ks. P. Taras [162]. Autorzy opierają

---

[159] Por. J. Majka: Socjografia powołań kapłańskich w Polsce. *Ateneum Kapłańskie* 59(1967) t. 70 s. 48—57.

[160] Monografie powołań religijnych przygotowali: 1961 — E. Wawro (Krakowska); 1966 — Z. Jonaczyk (Płocka), J. Liszka (Opolska); 1967 — J. Banaśkiewicz (Sandomierska), K. Jandziszak (Wrocławska), J. Nykiel (Chełmińska); 1969 — K. Ryczan (Przemyska), J. Styrna (Częstochowska), T. Szparaga (Włocławska), W. Piwowarski (Warmińska).

[161] Por. np. Z. Jonaczyk: Powołania kapłańskie a środowisko społeczne. Lublin 1969 (maszynopis rozprawy doktorskiej); W. Zdaniewicz: Zagadnienie kryzysu powołań kleryckich w zakonach męskich w Polsce. *Homo Dei* 29(1960) 525—534.

[162] W. Zdaniewicz: Le problème des vocations religieuses en Pologne. *Social Compass* 15(1968) 209—234; P. Taras: Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego. Słowo wstępne ks. J. Majka. Poznań — Warszawa 1969.

się głównie na ankiecie rozprowadzanej wśród alumnów zgromadzeń zakonnych. Oprócz stanu powołań, badają oni relacje między środowiskiem szeroko rozumianym a decyzją zostania kapłanem zakonnym oraz motywy wstąpienia do zakonu.

Na osobną uwagę zasługuje socjologiczna problematyka kapłaństwa. W literaturze powojennej z zakresu socjologii w Polsce pierwszy zajął się pozycją społeczną i rolą duchowieństwa na Śląsku Opolskim S. Nowakowski [163]. Badania te kontynuował później Ciupak w kilku parafiach wiejskich i miejskich na terenie Polski [164]. Autor omówił proces edukacji i wychowania alumna, wzór i role społeczne kapłana oraz wyznaczniki jego prestiżu w grupie parafialnej. Najwięcej uwagi kapłaństwu poświęca się w badaniach monograficznych parafii i regionów. Kapłan traktowany jest w nich jako element religijności. Osobne badania nad statusem i rolą kapłana przeprowadził ks. S. Lisowski [165] i ks. Piwowarski [166]. Obydwaj autorzy oparli się głównie na ankiecie zrealizowanej w różnych środowiskach społecznych. Zarówno wspomniane badania monograficzne, jak i dotyczące wprost duchowieństwa wykazują, że katolicy polscy niezależnie od wykształcenia i środowiska społecznego traktują kapłana jako ważne ogniwo życia religijnego. Wysunięto nawet hipotezę, że religijność katolików w przeszło 50% zależy od postawy i pracy duchowieństwa. Z drugiej strony jednak zauważono, że szeroko pojmowane dawniej autorytet i rola księży, zacieśniają się obecnie do spraw czysto religijnych. Niemniej w tym zakresie obserwuje się duże zapotrzebowanie na usługi religijne świadczone przez księży. Świadczy o tym ujawniona w badaniach tendencja większości respondentów do nawiązywania kontaktów osobistych z księdzem jako duszpasterzem. Charakterystyczne jest zjawisko, że obecnie wierni kładą większy nacisk na osobowe wartości księdza.

Omówione badania nie pokrywają się całkowicie z wynikami innych studiów. Tak np. A. Sarapata pisze, że po wojnie w Polsce „w hierarchii prestiżu i pozycji nastąpił powszechny ruch, jedne zawody awansowały, drugie uległy degradacji" [167]. Do tych ostatnich, zdaniem autora należy również zawód kapłana. Zrealizowane przez Sarapatę badania w 1958 r. nad hierarchią zawodów i stanowisk na próbie reprezentatywnej wśród mieszkańców Warszawy wykazały, że ksiądz według kryterium poważania znalazł się na 12 miejscu wśród 29 wymienionych zawodów, według kryterium pewności pracy — na 6 miejscu, według zaś korzyści materialnych — na 11 miejscu [168]. Podobne badania zostały przeprowadzone w Płocku i we wsi płockiej w 1962 r. Na 11 zawodów wymienionych w kwestionariuszu, ksiądz według kryterium prestiżu znalazł się w mieś-

[163] S. Nowakowski: Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej. Poznań 1960.
[164] Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże, jw. (rozdz. IX: Kapłaństwo: Powołanie i zawód, s. 391—429).
[165] S. Lisowski: Zagadnienie dystansu społecznego między księżmi a inteligencją w Polsce. Lublin 1962 (maszynopis rozprawy magisterskiej).
[166] W. Piwowarski: Księża w opinii parafian wiejskich. *Homo Dei* 30(1963) 107—114; The image of the priest in the eyes of parishioners in three rural parishes. *Social Compass* 15(1968) 235—249; Księża w opinii parafian miejskich. *Więź* 7(1964) nr 5 s. 69—85.
[167] A. Sarapata: Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce. Warszawa 1965 s. 136.
[168] Tamże, s. 139, 144, 146.

cie na 6, a na wsi na 5 miejscu [169]. W tej ostatniej zawód księdza został potraktowany na równi z zawodem robotnika fizycznego niewykwalifikowanego. Nie ulega wątpliwości, że wyniki badań przedstawiałyby się nieco inaczej, gdyby respondenci znali dokładniej sytuację księdza w Kościele i społeczeństwie, np. co do jego trudnej i ofiarnej pracy duszpasterskiej, stabilności zajmowanego stanowiska w parafii czy miesięcznych dochodów. Dodajmy, że w innych, cytowanych już badaniach, znakomita większość respondentów wypowiedziała się za posiadaniem księdza w rodzinie z pobudek zarówno religijnych, jak i prestiżowych.

Ostatni kierunek badań, poza socjograficzno-statystycznymi aspektami powołań religijnych, jest w Polsce słabo zaawansowany. Brak jest zwłaszcza studiów o charakterze psycho-socjologicznym i socjologicznym, zapoczątkowanych już na Zachodzie. Za najpilniejsze należałoby uznać podjęcie badań wśród samych księży. Próby tego typu studiów są już zapoczątkowane przez katedrę socjologii religii KUL.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony powyżej w ogólnych zarysach rozwój kierunków, problematyki i metod wskazuje z jednej strony na pewne osiągnięcia polskiej socjologii religii, z drugiej zaś na jej niedomagania. Do osiągnięć tej dziedziny socjologii należy z pewnością sam fakt podejmowania badań w różnych okresach czasu nad ważnym i specyficznym segmentem rzeczywistości społecznej, dalej, gromadzenie, porządkowanie, klasyfikacja faktów religijnych oraz poszukiwanie związków między tymi faktami a innymi zjawiskami społecznymi; wreszcie próby interpretacji z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych, świadczące o pewnym oryginalnym wkładzie socjologii polskiej w naukę ogólnoświatową. Osiągnięcia te jednak nie równoważą niedomagań polskiej socjologii religii. Niedomagania ujawniały się zarówno dawniej, jak i współczenie. Dawniej, badacze kultury i socjologowie zajmowali się faktami religijnymi raczej na marginesie innych zainteresowań. Jeżeli podejmowali badania nad życiem religijnym, to miały one charakter przyczynkarski, a ponadto, w interpretacji faktów religijnych często przekraczali kompetencje socjologa-empiryka. U niektórych autorów płynęło to zresztą z uprzedzeń wobec religii. Współcześnie zaś, mimo znacznego rozwoju badań koncentrujących się na faktach religijnych i ich związkach z innymi faktami społecznymi, w dalszym ciągu uprawia się głównie studia przyczynkarskie. Brak jest natomiast planowanych i systematycznych badań nad religijnością społeczeństwa polskiego. Do tego dochodzi fakt, że podejmowane studia przyczynkarskie niejednokrotnie wiązane są z ideologizmem, co nie sprzyja rozwojowi świadomości teoretycznej i metodologicznej w polskiej socjologii religii.

Powyższe uwagi nasuwają kilka postulatów: 1. Konieczność rozwijania bardziej systematycznych badań nad religijnością polskiego społeczeństwa. Chodzi nie tylko o planowanie pewnych kierunków badań, ale także o dopracowanie ich od strony teoretycznej i metodologicznej celem

[169] Tamże, s. 148, 155.

podjęcia próby pierwszych syntez. Rozwój badań socjograficznych bez narzucenia im właściwych ram teoretycznych i metodologicznych, może doprowadzić do zahamowania rozwoju właściwej socjologii religii. Z drugiej strony jednak socjolog religii, który chciałby pozostać wierny „pozytywnej i obiektywnej nauce o faktach społecznych", nie może trzymać się żadnej ze znanych teorii (kompensacyjna, integracyjna, sekularyzacyjna), aby nie popaść w pewną jednostronność, znajdującą wyraz m.in. w schematycznej i tendencyjnej interpretacji faktów religijnych. Wspomniane teorie są zbyt ogólne, by mogły być adekwatne do badanej rzeczywistości społeczno-religijnej. Wydaje się, że na obecnym etapie badań należałoby kształtować świadomość teoretyczną i metodologiczną w kierunku konstruowania empirycznych teorii o ograniczonym zasięgu.

2. W dalszym ciągu brak jest wypracowania definicji religii czy religijności mającej znaczenie dla różnych religii i kultur religijnych. W wielu dotychczasowych badaniach pojęcie religii było utożsamiane z pojęciem „kościelności", czyli z religią instytucjonalną lub z pojęciem „kultury religijnej", czyli z kulturą społeczną. Podjęcie próby przełamania barier instytucjonalnych i ideologicznych w ramach różnych szkół socjologicznych np. funkcjonalizmu i wypracowania definicji religii, która by zadowalała wszystkich socjologów religii, nie są wystarczające. Definicje te zresztą mają najczęściej charakter opisowy. Problem naukowej definicji religii w dalszym ciągu pozostaje zatem otwarty.

3. Obok wymienionych kierunków badań, należałoby rozwijać inne, bądź wcale, bądź słabo w Polsce reprezentowane, np. badania związków między religią i społeczeństwem, badania wartości, norm, legitymacji i symboli religijnych jako systemu kulturowego, badania procesu sekularyzacji, badania ateizmu itd. Należałoby również zmierzać do pogłębienia prowadzonych dotychczas studiów w kierunku psycho-socjologicznym, (badanie motywacji religijności) i socjologicznym (badanie struktur społeczno-religijnych, funkcji religii i ugrupowań religijnych, procesów przemian religijnych).

4. Z punktu widzenia praktyki społecznej, a w przypadku Kościoła katolickiego, działalności duszpasterskiej, należałoby wysunąć postulat zainteresowania się wynikami badań socjologiczno-religijnych. Dla uniknięcia nieporozumień trzeba wyjaśnić, że socjologia religii sama z siebie nie jest nauką pastoralną. Do niej należy tylko służyć pomocą w duszpasterstwie przez rzetelną analizę rzeczywistości społeczno-religijnej. Nauką pastoralną w sensie właściwym, która korzysta z wyników dostarczonych przez socjologię religii, jak i przez inne nauki, jest socjotechnika pastoralna. Dopiero ta nauka ma za zadanie wypracować dyrektywy i programy działalności pastoralnej.

THE DEVELOPMENT OF DIFFERENT TRENDS, PROBLEMS AND RESEARCH METHODS IN POLISH SOCIOLOGY OF RELIGION

SUMMARY

In the present article the author presents the evolution of sociology of religion in Poland from its birth to its actual state. Despite the tendencies in Poland to define this branch of sociology as a sociologism, an economism or even ideologism,

the author declares, in the introduction, that this is a positive and objective science dealing with religious facts. Consequently, religion is treated as a social phenomenon. It is from this point of view that he estimates the accomplishments of Polish sociologists in the field of research on religiousness. He is mainly interested in the theoretical and methodological standpoints, the problems and trends of research. The evolution of the Polish sociology of religion consists of the four following stages.

I. THE COLLECTING OF ETHNOGRAFICAL AND MEMORIST MATERIAL

The earliest collections were performed as a study of national folklore in the middle years of the 19th century. Among the great number of authors interested in the study of religious folklore, the one deserving most attention is Oscar Kolberg. He assembled 60 volumes of material based on real sources. In the domain of religiousness much information was collected pretaining to religious and superstitious beliefs, folk rites and the priesthood. In the 20th century, this collecting of material on folk culture (including different aspects of religious life) took on another form, that of gathering and studying memoirs. Worth mentioning is the biographical material brought together by W. I. Thomas and F. Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group.* Chicago 1918. The gathering and elaboration of biographical material in Poland has an impressive tradition, before and after the war. It is a specific characteristic of Polish sociology. From the point of view of research on religiousness it has not been sufficiently utilized despite the fact that this is valuable material in comparative research.

II. THE CULTURAL TREND

This trend cannot be presented as a homogeneous one. It assembles authors with different theoretical and methodological inclinations. Among them, it would be appropriate to mention the following names: J. A. Karłowicz, K. Moszyński, B. Malinowski, S. Poniatowski, L. Krzywicki, S. Z. Czarnowski, J. S. Bystroń, and K. Dobrowolski. The common characteristic which unites the views of the above mentioned authors is that, in studying religious phenomena, they all treat religion as an aspect or element of culture. They focus their attention on the religious culture in Polish society, in particular the rural strata. Some tried to explain the genèse and essence of religion, others studied its history, structure and functions as manifested within the culture in the aggregate. In the domain of cultural trends, an element of considerable importance was that of the „reformed" evolutionism and marxist sociologism (Krzywicki and Czarnowski). In the development of sociology religion in Poland, the ideals emmitted by these authors present a valuable elucidation of the characteristics in Polish religiosity, notably rural religiosity.

III. THE ANALYTICAL SCHOOL

A new school of sociology was established by F. Znaniecki. He performed considerable research on religiosity in Poland this being later taken up by his followers. The latter concentrated on two currents of thought: the first was based on the analysis of religious group structure and the sociology of the ministry and social activity (F. Mirek, E. Wojtusiak, W. Zdaniewicz); the second on research on the influence which the religious institutions and groups exert on the formation

of regional and national ties (J. Chałasiński, T. Makarewicz, K. Duda-Dziewierz and S. Nowakowski). The research on religion carried out by the analytical school had an excellent opportunity to expand yet this was not taken advantage of, especially after the second World War. Mirek's treatise on the parish (in 1928) was only a pioneer attempt on the world scale.

IV. THE TRENDS AND TENDENCIES IN THE CONTEMPORARY RESEARCH ON RELIGIOSITY IN POLISH SOCIETY

During the post-war period, 1957 marks the birth of research on religiosity in Poland. From the theoretical and methodological point of view the author distinguishes two standpoints: the first preaches an ideology and is represented by a number of Marxists and catholics; the second is purely scientific since under the influence of occidental sociology of religion. These differences of thought do not manifest themselves in the research methods but rather in the interpretation of the results obtained. The research carried out in Poland by laic or Catholic sociologists is focused on the four following fields: a. The research on attitudes connected with people's outlook on life (Z. Skórzyńska, A. Pawełczyńska, I. Nowakowska and others). b. The research on religious and moral behavior (W. Piwowarski, F. Welc, P. Taras, A. Wędrychowicz nad others). c. The research on the regional society (E. Ciupak, Z. T. Wierzbicki, L. M. Szwengrub and others). d. The research on the vocation of the religious and the caplan's career (W. Zdaniewicz, S. Lisowski, Z. Jonaczyk, and others).

Thus, sociology of religion in Poland has made considerable accomplishments. There exist however a great deal of shortcomings of which the most important is its fragmentary character. This element is closely related to ideologism therefore does not particularily favour the evolution of theoretical and methodological knowledge. Thus the development of systematic research on Polish religiosity is indispensable and even desperatly needed if Polish sociology of religion is to evolue fruitfully.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. PIOTR PORĘBA

KONFLIKTY RODZINNE A ROZWÓJ OSOBOWOŚCI DZIECKA

Treść: Wstęp. — I. Proces adaptacyjny dziecka w rodzinie. 1. Mechanizm adaptacyjny. 2. Proces uspołecznienia i jego uwarunkowanie. — II. Zakłócenia stosunków międzyosobowych w rodzinie. 1. Konflikty rodzinne. 2. Źródła konfliktów rodzinnych. — III. Konfliktowe zaburzenie osobowości dziecka. 1. Proces zaburzeniowy. 2. Zaburzenia osobowości dziecka w sferze uczuciowej, poznawczej, społeczno-moralnej, religijnej. — IV. Środki zaradcze. 1. Droga profilaktyczna. 2. Aktualne oddziaływanie na rodzinę. 3. Poradnia parafialna dla rodziny. *Résumé.*

WSTĘP

Wychowanie, o ile jest procesem świadomym i zamierzonym, ma na uwadze przede wszystkim prawidłowy rozwój osobowości dziecka. Prawidłowość rozwoju jest pierwszym i zasadniczym postulatem wychowania zgodnego z założeniami pedagogiki. Cokolwiek więc narusza czy zakłóca ową prawidłowość tym samym utrudnia wychowanie, skazując je na niepowodzenie. Osobowość dziecka, jako struktura dynamiczna i będąca wypadkową wielu czynników biogennych, psychogennych i socjogennych, wymaga w swym rozwoju zgodności współdziałania ich ze sobą.

Ogromne znaczenie mają tu zwłaszcza czynniki socjogenne, a więc środowiskowe, które nie tylko stymulują sam rozwój osobowości przez aktualne i bezpośrednie kontakty osobowe i rzeczowe, ale i przez stawianie przed nią wzorów i ideałów do naśladowania i realizowania, postulowanych przez społeczność ludzką. Wśród tej ostatniej rodzina jest pierwszym i podstawowym środowiskiem społeczno-wychowawczym, kształtującym osobowość swego dziecka od podstaw i od zarania jego życia. Wpływ jej ma więc decydujące znaczenie na teraźniejszy i późniejszy jego rozwój [1]. Dlatego też wszelkie zakłócenia środowiska rodzinnego dotykają głęboko osobowości dziecka, naruszając prawidłowość jej rozwoju, zwłaszcza gdy chodzi o jej stronę społeczną, moralną i religijną. Wśród zaś czynników powodujących zakłócenia w stosunkach rodzinnych, międzyosobowych, a więc i w prawidłowości rozwoju osobowości dziecka, na pierwszy plan wysuwają się konflikty rodzinne.

Przez konflikt [2] należy rozumieć zderzenie, kolizję przynajmniej dwóch dążeń, potrzeb, pragnień czy motywów przeciwstawnych sobie, które nie mogą być jednocześnie zrealizowane, a zmierzają ku temu i przez to stwarzają sytuację trudną, stressową w stosunkach międzyosobowych. Jeśli są to konflikty o dużym napięciu i długotrwałe, a przy tym próg tolerancji na stress [3] jest niski u danej osoby, znajdującej się pod ich

[1] H. Olechnowicz: Pierwsze kroki wśród ludzi. Warszawa 1969 s. 102—108.
[2] Por. B. Bielicki: Konflikty rodzinne a choroby. *Problemy Rodziny.* 1968 nr 3 s. 32—36.
[3] B. Warzyńska: Nerwicowość u dzieci a stosunki rodzinne. *Problemy Rodziny* 1969 nr 1 s. 19—23.

działaniem, dochodzi wtedy do zachwiania u niej równowagi psychicznej, a nawet do jej zaburzenia w różnym stopniu i w różnych formach.

Głównym problemem niniejszej pracy i zarazem jej zadaniem to ukazanie wpływu konfliktów rodzinnych na rozwój osobowości dziecka; jaki i jak daleko sięgający jest ich wpływ na jego zwłaszcza psychospołeczny rozwój. Wcześniej jednakże należy przedstawić proces adaptacyjny dziecka w rodzinie i jego normalne trudności, by tym wyraźniej mogły być ukazane trudności przekraczające normę wytrzymałości, jakimi są konflikty. Z kolei zwrócimy uwagę na skutki działania konfliktów w postaci nieprzystosowania dziecka do środowiska rodzinnego i szerszego środowiska społecznego. W końcu trzeba wskazać na środki zaradcze, przy pomocy których można by zmniejszyć potencjał konfliktowy i tym samym złagodzić czy przyhamować jego zgubne skutki.

I. PROCES ADAPTACYJNY DZIECKA W RODZINIE

1. MECHANIZM ADAPTACYJNY

Celem łatwiejszego zrozumienia procesu adaptacyjnego dziecka do środowiska rodzinnego i jego trudności przystosowawczych, należy zauważyć, że w grę wchodzi tu zarówno jego środowisko wewnętrzne jak i zewnętrzne. Środowiskiem wewnętrznym jest jego organizm, ustrój wewnętrzny, układy i narządy wewnętrzne. Środowiskiem zewnętrznym jest zespół rzeczy, przedmiotów żywych i martwych, otaczających osób działających na jednostkę, wywołujących u niej odpowiednie reakcje, bardziej lub mniej zgodne z oczekiwaniami ze strony grupy społecznej.

Podstawowym aparatem adaptacyjnym odbiorczo-nadawczym i pośredniczącym między środowiskiem wewnętrznym i zewnętrznym osobnika ludzkiego jest ośrodkowy układ nerwowy (analizatory, kora mózgowa, podkorze i niższe piętra nerwowe) i współdziałający z nim układ wegetatywny wraz z układem hormonalnym. Punktem więc wyjścia w procesie adaptacyjnym jest idea żywego organizmu jako pewnego rodzaju homeostatu, który reguluje się przez współdziałanie ze sobą podstawowych funkcji wewnętrznych (środowisko wewnętrzne) i zewnętrznych (środowisko zewnętrzne), utrzymując się w równowadze wewnętrznej i zewnętrznej, w której wahnięcia nie powinny przekraczać pewnych granic, jeśli ta homeostaza czyli równowaga wewnętrzna i zewnętrzna nie ma być zaburzona. Otóż zdolność do takiego sterowania postępowaniem, które umożliwia osobnikowi utrzymanie się w stanie równowagi środowiskowej przy pomocy regulatorów wegetatywnych i ośrodkowych (ośrodkowy układ nerwowy) w związku z działaniem bodźców środowiskowych, określił I. P. Pawłow jako przystosowanie do otoczenia [4].

Społeczna zaś adaptacja dziecka, o którą nam specjalnie chodzi w tej pracy, polega przede wszystkim na tym, że wpływy środowiskowe oddziałujące na nie od pierwszych chwil jego życia kształtują w sposób zasadniczy ów mechanizm sterujący postępowaniem i w zależności od ich pozytywnego lub negatywnego charakteru proces jego socjalizacji dokonuje się pomyślnie lub niepomyślnie. Proces ten obejmuje zarówno psy-

[4] Por. I. P. Pawłow: Wykłady o czynnościach mózgu. Warszawa 1951.

chofizyczne i psychospołeczne potrzeby dziecka jak też i mechanizmy jego postępowania, normy moralne i religijne. Wśród podstawowych potrzeb dziecka oczekujących zrealizowania na uwagę zasługują przede wszystkim: potrzeba akceptacji i miłości, bezpieczeństwa, uznania i aktywności. Brak ich realizacji w rodzinie zakłóca równowagę psychospołeczną dziecka oraz utrudnia lub wprost uniemożliwia proces jego uspołecznienia.

2. PROCES USPOŁECZNIENIA I JEGO UWARUNKOWANIE

Realizacja podstawowych potrzeb dziecka w rodzinie ma ułatwić główny i zasadniczy proces rozwoju jego osobowości, jakim jest jego uspołecznienie. Rodzina bowiem jako podstawowa komórka społeczeństwa i zarazem struktura otwarta wychowuje swe dziecko dla szerszych grup społecznych takich jak naród, Kościół, ludzkość, kształtując jego osobowość na wzorach przekazywanych przez te społeczności. W ten sposób zapewnia mu ona wejście „do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do Ludu Bożego" [5], drogą wyrobienia w nim cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. Rodzina daje początki rozwoju społecznego dziecka, który będzie się dalej dokonywał w środowiskach szerszych, pozarodzinnych. Kształtowanie więc osobowości dziecka to przede wszystkim jej uspołecznianie, rozwijanie ku dojrzałości i chrześcijańskiej doskonałości. Proces ten jednakże dokonujący się w rodzinie uwarunkowany jest czynnikami natury subietywnej dziecka jak i obiektywnej — środowiskowej. Do nich należą:

Kontakty uczuciowe

Wymiana uczuciowa lub współuczestnictwo uczuciowe w rodzinie, zwłaszcza przez kontakty dziecka z matką, ma doniosłe znaczenie dla jego życia społecznego, gdyż kształtuje najważniejszą więź społeczną, jaką jest miłość. Rodzina jest właśnie pierwszą i najważniejszą szkołą tej wymiany uczuciowej, która ma się później dokonywać z szerszym środowiskiem, pozarodzinnym, społecznym. Jeśli w rodzinie zabraknie takiej szkoły uczuć, wtedy dziecko niedosycone miłością od swej maleńkości i pozbawione czułej opieki rodzicielskiej, staje się niezdolne do wymiany uczuciowej z drugim człowiekiem i proces jego uspołecznienia zostaje zahamowany w samych początkach.

Naśladownictwo

Życie społeczne wymaga pewnych form zachowania się i postępowania osób dorosłych. Dziecko nie rozumiejąc jeszcze tych mechanizmów, jednak dzięki zdolności do naśladowania odtwarza je usiebie i w ten sposób, najpierw nieświadomie a następnie drogą powtarzań i ćwiczeń, przy współpracy z rodzicami w sposób coraz bardziej świadomy, przygotowuje się do uczestniczenia w życiu społecznym, wymagającym odpowiednich form zachowania się.

[5] Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań 1968 s. 316.

Kontakty mowne

Wraz z naśladowaniem ruchów i czynności osób najbliższych w rodzinie dziecko naśladuje także ich mowę, która we współżyciu ludzi ze sobą odgrywa ogromną rolę. Współżycie wymaga m.in. znajomości uczuć, potrzeb drugiego człowieka, jego poglądów, które wyraża on przez mowę i w ten sposób komunikuje je swemu otoczeniu. Dziecko wyraża swe uczucia i potrzeby najpierw przez krzyk, płacz, uśmiech. Nie jest to jednakże sposób w pełni komunikatywny. Dopiero kiedy zdobywa sztukę mówienia, tym samym uzyskuje możliwość pełnego przekazywania swych spraw swemu otoczeniu i odbierania od niego doświadczeń niezbędnych dla dalszego rozwoju jego uspołecznienia w sferze poznawczej, uczuciowej i wolitywnej.

Przyjmowanie ról społecznych

Życie społeczne wymaga także pełnienia odpowiednich ról, których początki i wzory dziecko dostrzega najpierw w rodzinie. Syn naśladując czynności ojca, a córka czynności matki — uczą się ról męskich i żeńskich i w ten sposób przygotowują się do pełnienia własnych ról w życiu społecznym. Patrząc na postawy swoich rodziców, na wzory ich zachowania się i postępowania, zechcą je odwzorowywać w założonych w przyszłości przez siebie własnych rodzinach. Nie jest więc rzeczą obojętną dla dziecka w rodzinie, jaki jest w niej podział ról między rodzicami i jak oni je pełnią, gdyż tym samym wytyczają mu drogę do podobnego zachowania się i postępowania w jego przyszłości, w jego przyszłym życiu społecznym.

Introcepcja celów i norm

Człowiek nie przychodzi na świat gotowy, ale raczej zadany. Uczłowiecza się na drodze uspołeczniania się, najpierw w rodzinie, a przez nią w szerszym społeczeństwie. Rodzina włącza w personalny świat dziecka cele i normy społeczne, normy moralne i religijne. Wymaga to jednakże z jego strony czynnej postawy, a więc i wewnętrznego zaangażowania, wewnętrznego przyzwolenia. W przeciwnym razie wcześniej czy później zechce ono odrzucić ten przeszczep społeczny jako sztuczny, bo niezinternalizowany [6], a więc obcy. Włączanie celów i norm w personalny świat dziecka wymaga z jego strony jakiegoś z nimi powiązania libidalnego, uczuciowego, wyzwalającego w nim energię emocjonalną w ich kierunku, przez co stają się bliskie, swoje. Dopomaga w tym odpowiedni klimat uczuciowy w rodzinie, sprzyjający procesowi identyfikacji.

Identyfikacja

Dziecko po przyjściu na świat przez pewien okres swego życia w jego początkach stanowi jedność ze swoją matką — adualizm [7]. Ogrzewane ciepłem jej ciała, karmione i noszone przez nią nie wyodrębnia siebie od niej. W miarę jednak jak zbiera doświadczenie o własnym ciele i o swym

[6] Z. Mysłakowski: Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności. Warszawa 1964 s. 180 n.

[7] Por. I. Bielicka: Miłość macierzyńska pod mikroskopem. Warszawa 1968.

otoczeniu zaczyna zauważać różnice między sobą a nim. Różnice te uświadamia ono sobie już wyraźnie z chwilą, kiedy odkrywa swoje ja, wyodrębnia siebie z otoczenia osób, rozróżnia między ja i ty. Wtedy też zarysowuje się w sposób świadomy jego indywidualność, która winna być włączona w społeczność rodzinną, ale już nie na podstawie więzi tylko biologicznej, jak to miało miejsce w okresie niemowlęcym, ale przy udziale własnej akceptacji z jego strony, własnego przyzwolenia, uwarunkowanego przede wszystkim więzią uczuciową z rodzicami. W ten sposób dziecko porzuca adualizm, by jednak powrócić do niego w innym sensie, w sensie w pierwszym rzędzie z rodzicami i swoim rodzeństwem. W procesie więc indentyfikacji dziecka z rodzicami i ze wspólnotą rodzinną dokonują się też narodziny społeczeństwa w nim, zostaje spełniony jeden z najważniejszych warunków jego uspołecznienia.

Identyfikacja więc jest procesem o dużym znaczeniu w socjalizacji dziecka w rodzinie, a następnie także w społecznościach szerszych. Ułatwia ona przyjmowanie nakazów, zakazów, norm społecznych i moralnych przekazywanych dziecku przez rodziców. Dzięki niej stosunkowo łatwo przesuwa się akcent w sposobach myślenia, odczuwania, chcenia i postępowania dziecka z jego ja na my i z mojego na nasze [8], a więc i z celów osobistych ku motywom społecznym.

Trzeba jednak podkreślić, że proces identyfikacji dziecka z rodzicami dokonuje się wtedy, gdy je łączy z nimi więź uczuciowa, więź miłości, jeśli ono ich kocha i jest przez nich kochane. W przeciwnym razie proces ten nie zachodzi i w związku z tym nie dokonuje się też uspołecznianie dziecka przez środowisko rodzinne.

Autonomia

Rozwój osobowości społecznej dziecka uwzględnia nie tylko jego adaptację do środowiska, ale i jego postawę twórczą, rekonstruktywną, wnoszącą doń nowe wartości, wynikające z twórczej jego samodzielności, twórczej autonomiczności. Tego rodzaju jednakże dojrzałość osobowa wymaga ukierunkowania wychowania w rodzinie na usamodzielnianie dziecka już od wczesnych lat jego życia, by z czasem ono mogło się stać pełnowartościowym członkiem społeczeństwa, pełniącym w nim nie tylko rolę konsumenta, ale jak najbardziej rolę twórczą. Proces autonomizacji budzi się już w wieku odkrywania jaźni dziecka, przejawia się zaś we wzmożonym stopniu w okresie dojrzewania i wymaga odpowiednich postaw wychowawczych ze strony rodziców i ich umiejętności wychowawczej, by mu nadać właściwy kierunek.

Rola zatem środowiska rodzinnego nie ogranicza się jedynie do utrzymania dziecka przy życiu, do biologicznej nad nim opieki, ale sięga o wiele dalej w kształtowanie u niego życia społecznego, odpowiednich postaw intelektualnych, emocjonalnych, społeczno-moralnych i religijnych, wchodzących w strukturę jego osobowości.

[8] Por. J. B a l d w i n: Życie społeczne i moralne. Przekład. Warszawa 1892.

II. ZAKŁÓCENIA STOSUNKÓW MIĘDZYOSOBOWYCH W RODZINIE

1. KONFLIKTY RODZINNE

Przedstawiony powyżej proces adaptacji społecznej dziecka nie zawsze ma sprzyjające warunki dla swego rozwoju. W procesie tym mogą się pojawić szczególne trudności zakłócające równowagę środowiska rodzinnego, a tym samym zaburzające prawidłowy rozwój jego osobowości. Zbyt silne, długo działające bodźce lub działające chaotycznie, niekonsekwentnie — źle znosi słaby i delikatny układ nerwowy dziecka. Dziecko z natury swej musi przejawiać pewien wysiłek w przystosowywaniu się do dynamizmu oddziaływania nań normalnego, zrównoważonego środowiska rodzinnego, a cóż dopiero kiedy ma do czynienia ze środowiskiem niezrównoważonym, powodującym u niego zaburzenie równowagi między procesem pobudzenia i hamowania, między działaniem bodźców i jego reakcją na nie.

Czynnikami zaś zakłócającymi środowisko rodzinne, a więc i stosunki międzyosobowe w rodzinie, są konflikty rodzinne, utrudniające dziecku prawidłowy rozwój jego osobowości. Nie wszystkie jednakże konflikty powodują takie skutki. Niektóre z nich o mniejszym natężeniu są mniej szkodliwe, a nawet twórcze; wyzwalają w dziecku siły twórcze, obudzają w nim postawy obronne dodatnie, dostarczają mu nowych doświadczeń i przez to wzbogacają jego osobowość. Natomiast konflikty o dużym napięciu i często występujące zwłaszcza między rodzicami w formie ciągłych sprzeczek, kłótni, a nawet awantur, mają charakter destruktywny dla rozwoju osobowości dziecka. Również i niewłaściwy stosunek uczuciowy i wychowawczy rodziców do dziecka urasta do miary poważnego konfliktu, kiedy nie okazują mu miłości lub obsypują go jej nadmiarem; kiedy stosują wobec niego niewłaściwe metody wychowawcze — zbyt rygorystyczne lub zbyt pobłażliwe, albo też w odnoszeniu się do niego brak im konsekwencji i jednolitości. Wszystkie tego rodzaju stosunki naruszają psychiczną równowagę dziecka i udaremniają realizację jego podstawowych potrzeb, o której wyżej wspomniano.

Siła destruktywności konfliktowej zależy tu także od wysokości progu uwrażliwienia, tzw. progu frustracji [9], zależnego od stanu, jakości i siły systemu nerwowego dziecka oraz od wieku jego rozwoju. Im więc niższy u niego próg frustracji czy próg tolerancji na stress, na trudną sytuację, tym ostrzejsze skutki działającego konfliktu dla rozwoju jego osobowości. Szkodliwość obecnych konfliktów rodzinnych uzależniona też jest od wieku rozwoju dziecka. Wczesne dzieciństwo o słabej równowadze emocjonalnej jest bardziej podatne na zaburzenie konfliktowe niż np. okres drugiego dzieciństwa. Okres dojrzewania, charakteryzujący się zachwianiem równowagi uczuciowej, przejawia większe uwrażliwienie na sytuacje konfliktowe niż np. okres późniejszy, młodzieńczy czy dorosły. Wymaga on więc zrozumienia i stosowania odpowiednich metod wychowawczych, unikających konfliktowych sytuacji.

---

[9] B. Warzyńska, jw.

2. ŹRÓDŁA KONFLIKTÓW RODZINNYCH

Ogólnie można by powiedzieć, że najczęstszym źródłem konfliktów rodzinnych jest z jednej strony brak przystosowania do siebie osobowości małżonków, z drugiej strony niewłaściwy stosunek uczuciowy i wychowawczy rodziców, lub jednego z nich, do dziecka. Byłyby to wewnętrzne źródła sporów i zatargów w rodzinie. Prócz nich jednakże można wskazać na obiektywne źródła konfliktów, tkwiące w przemianach cywilizacyjno-kulturowych i społecznych oraz w trudnościach bytowych. Stąd też źródłami konfliktów rodzinnych mogą być:

Niespójność struktury małżeńskiej i rodzinnej

Małżonkowie osobowościowo niedobrani do siebie przejawiają względem siebie postawy nieżyczliwe, konfliktowe, pełne ujemnych napięć emocjonalnych i kiedy zostają rodzicami, zakłócone ich stosunki międzyosobowe tworzą atmosferę niesprzyjającą wokół dziecka, które żyjąc w niej skazane jest na nieprzystosowanie do środowiska rodzinnego. Niespójność małżeńska i rodzinna może się przejawiać już na początku pożycia małżeńskiego lub też zarysowywać się w ciągu życia małżonków i przybrać rozmiary rozpadu rodziny, najpierw uczuciowego a następnie także i formalnego, kończącego się rozwodem. I w jednym i w drugim wypadku atmosfera wokół dziecka staje się nie do zniesienia.

Badania, tak naszych [10] jak i zagranicznych uczonych [11] wykazują, że większość młodocianych przestępców pochodzi z rodzin rozbitych, w których atmosfera była wybitnie konfliktowa. Również wśród zgłaszanych dzieci do poradni psychiatrycznych większy ich odsetek pochodzi z rodzin niekompletnych i rozbitych, w których proces identyfikacji dziecka z rodzicami nie zachodzi na skutek rozrywającej się więzi uczuciowej między nimi [12]. Uczucie niepewności, lęku i zagrożenia, mające swe źródło w rozpadającej się rodzinie zaburza głęboko równowagę nerwową i psychiczną dziecka.

Niewłaściwe postawy uczuciowe rodziców do dziecka

W stosunku do dziecka rodzice przejawiają różne postawy myślowe, uczuciowe i działaniowe. Ze względu na konflikty rodzinne należy wyróżnić postawy niewłaściwe, zakłócające stosunek rodziców do dziecka. Do nich należą: postawa odtrącająca, nadmiernie chroniąca i nadmiernie wymagająca [13].

Postawa odtrącająca wyraża stosunek nieprzychylny względem dziecka, unikający, wrogi, agresywny, a w najlepszym razie obojętny. Przez taką postawę zagrożona jest jedna z najbardziej zasadniczych i podstawowych potrzeb dziecka, to jest potrzeba miłości. Dziecko pozbawione więzi uczuciowej z rodzicami, zwłaszcza z matką, cierpi. Zaburzona w nim zostaje przede wszystkim sfera emocjonalna, ale wiemy jak daleko ona

---

[10] H. Spionek: Trudności wychowawcze i przestępczość nieletnich. Wrocław 1956 s. 36 i n.

[11] Por. G. Héuyer: Introduction à la psychiatrie en famille. Paris 1952.

[12] H. Spionek: Zaburzenia psychoruchowego rozwoju dziecka. Warszawa 1967 s. 40 i n.

[13] M. Ziemska: Postawy rodzicielskie. Warszawa 1969 s. 20 i n.

sięga w strukturę jego osobowości i jak mocno rzutuje na wszystkie jej składniki i na ogólny jej rozwój. Brak więzi uczuciowej z rodzicami należy do najostrzejszych konfliktów w życiu dziecka.

Postawa nadmiernie chroniąca, czyli przesadnie opiekuńcza w stosunku do dziecka jest również konfliktorodna. Przeszkadza ona w realizowaniu jego podstawowej potrzeby aktywności i samodzielności. Nie dopuszcza do rozwoju jego inicjatywy. Dziecko nadmiernie chronione, oszczędzane, wyręczane zawsze i wszędzie, staje się niezdarne i niezaradne, nie przygotowane do życia, nie uspołecznione, narażone na ustawiczne konflikty z otoczeniem, z jego wymaganiami społecznymi i moralnymi. W miejsce rozwoju społecznego rozwijają się u niego kaprysy, zachcianki, które z biegiem czasu czynią go tyranem w rodzinie, domagającym się służenia sobie, spełniania odruchowej jego woli. Rychło więc zaczynają narastać konflikty z rodzicami, zwłaszcza że *super*-opieka z ich strony naraża ich dziecko na pośmiewisko w spotkaniach z rówieśnikami, którzy nie szczędzą mu cierpkich uwag. W odczuciu więc swej niższości, swego niedorozwoju społecznego ustosunkowuje się ono agresywnie wobec tych, którym, zawdzięcza swoją niedojrzałość, to jest wobec rodziców, czy jednego z nich. Będzie to mieć miejsce zwłaszcza w okresie dojrzewania, kiedy głód samodzielności przejawia szczególną siłę i domaga się zrzucenia krępujących więzów nadmiernej opieki.

Tego rodzaju postawa rodzicielska i związane z nią niebezpieczeństwa konfliktów zdarzają się zwykle w rodzinach jedynaków i jedynaczek albo też w odniesieniach do dzieci wybranych, obdarowywanych specjalnym uczuciem przez rodziców lub jednego z nich. Bywa tak, że któreś z rodziców otacza nadmierną opieką i rozpieszcza jedno z dzieci, zwykle matka syna a ojciec córkę, rekompensując na tej drodze niedosyt uczuciowy we wzajemnym pożyciu małżeńskim. W ten sposób istniejący konflikt w stosunkach uczuciowych małżonków-rodziców rzutuje na ich niewłaściwą postawę uczuciową do dzieci, z kolei powodując u nich także nieodpowiednie postawy do otoczenia i do ich przyszłych partnerów w życiu małżeńskim.

W przeciwieństwie do postawy nadmiernie chroniącej i pobłażającej pozostaje postawa nadmiernie wymagająca wobec dziecka, stawiająca przed nim zawyżone wymagania, dominujące nad nim, nie uznające jego praw do indywidualnego rozwoju. Wobec takiej postawy dziecko znajduje się pod ustawicznym rygorem, pod presją autorytetu rodziców, zwykle ojca, nie mogąc rozwijać własnej samodzielności i aktywności, ani też wiary we własne siły. Zahukane pod ciągłą kontrolą popada w kompleks małowartościowości, poszukując rekompensaty w agresji w stosunku do otoczenia lub też w postawie zamkniętej, w ucieczce od ludzi. Doprowadza to więc do konfliktów z rodzicami i z otoczeniem i udaremnia społeczny rozwój dziecka.

Niewłaściwe postawy wychowawcze

Badania przeprowadzane wśród młodzieży szkolnej jak i przestępczej [14] wskazują na zależność stosunków emocjonalnych między rodzica-

[14] Por. J. Skorupska-Sobańska: Młodzież i dorośli. Warszawa 1967. M. Jasińska: Proces społecznego wykolejenia młodocianych dziewcząt. Warszawa 1967.

mi i dziećmi od jakości stosowanych metod i środków wychowawczych w rodzinie. Wyraźnie zarysowują się tutaj dwie skrajności w postawach wychowawczych, o których już była wzmianka przy postawach rodzicielskich, doprowadzających do konfliktów i zakłóceń w stosunkach międzyosobowych, a mianowicie: nadmierna surowość i zbytnia pobłażliwość. Obydwie te postawy naruszają prawidłowy rozwój osobowości dziecka i proces jego uspołecznienia, gdyż utrudniają jego adaptację do środowiska rodzinnego. Nadmierna pobłażliwość nie stawia przed dzieckiem wymagań, które są konieczne do współżycia w każdej wspólnocie ludzkiej — małej czy dużej — i o których mówią normy społeczne, moralne i religijne. Nadmierna zaś surowość w stosunku do dziecka utrudnia jego identyfikację z rodzicami jak też i własne zaangażowanie w życie wspólne w rodzinie oraz uczuciowe powiązanie z przekazywanymi normami społeczno-moralnymi i religijnymi.

Prócz wyżej ukazanych błędnych postaw wychowawczych, a więc i konfliktorodnych, na uwagę zasługują też takie błędy w stosunkach wychowawczych w rodzinie, jak brak konsekwencji i jednomyślności ze strony rodziców oraz narzucanie dziecku planu życiowego niezgodnego z jego potrzebami i zainteresowaniami.

Brak konsekwencji w stosunkach wychowawczych wskazuje na nierówność charakteru rodziców, ta zaś z kolei powoduje nierówność charakteru dziecka. Brak konsekwencji w wychowaniu to chaotyczność bodźców z trudnością odbieranych przez dziecko, naruszających jego równowagę psychiczną i zmuszających je do poszukiwania własnych dróg postępowania, nie liczących się z nakazami rodzicielskimi, a także i moralnymi. Nie ma też mowy o kształtowaniu właściwej woli dziecka, która dla swego rozwoju wymaga konsekwentnego postępowania ze strony wychowawców.

Podobne też skutki w procesie wychowania dziecka powoduje brak jednomyślności i harmonijności po stronie rodziców w stosunkach wychowawczych. Pobłażliwość u jednego z rodziców, nadmierna surowość u drugiego, stwarzają sytuację konfliktową między nimi a także i między nimi i dzieckiem. Jeden z tych autorytetów dziecko odrzuca, zwyczajnie ten, który reprezentuje rygoryzm, a sprzymierza się z mniej wymagającym, na którym wymusza ciągłe ustępstwa dla siebie, ucieka się do podstępu, krętactwa, zakłamania i przewrotności. W ten sposób paczy ono swój charakter i prostolinijność, przygotowuje w sobie postawę jak najbardziej konsumpcyjną i aspołeczną, uczy się przebiegłości, ucieczki przed prawdą, obowiązkami i odpowiedzialnością. Jego postawa do społeczeństwa staje się też konfliktorodna.

Innym błędem wychowawczym nabrzmiałym konfliktami to nieliczenie się z osobą i osobowością dziecka i w związku z tym wypaczanie jego planu życiowego. Rodzice traktując dziecko jako swoją własność, chcą je urobić, ukształtować na „model familijny", manekinalny, będący często modelem ich własnej projekcji, ogniskujący w sobie niezrealizowane ich marzenia. Narzucają więc dziecku swoją postawę egocentryczną, przekazując mu plan życiowy, którego sami nie zrealizowali, a który ono ma realizować kosztem własnego szczęścia. W ten sposób spaczony plan życiowy dziecka narzucony przez rodziców, nie pochodzący z własnego wyboru, jest równoznaczny z udaremnionym celem życia. Prowadzi to do

głębokiej frustracji w życiu, do załamania psychicznego, a nawet moralnego i religinego, jeśli w tym przekazie posługiwano się także motywem religijnym.

Trudności bytowe rodziny

Zakłócenie stosunków międzyosobowych w rodzinie może pochodzić nie tylko od konfliktów wynikających z nieprzystosowania osobowościowego małżonków i z błędnych stosunków rodzicielskich i wychowawczych wobec dziecka, ale także i z przyczyn zewnętrznych, takich jak przyczyny materialne — mieszkaniowe. Ważne są przecież środki do życia, których brak narusza potrzebę bezpieczeństwa tak rodziców jak i dzieci. Widmo głodu czy niedostatku wytwarza złą, konfliktową atmosferę w domu, zakłócającą wzajemne pożycie w rodzinie. Konflikty na tym tle urastają do dużych rozmiarów, jeśli zwłaszcza przyczyną niedostatku jest niezaradność gospodarcza któregoś z małżonków, rozrzutność lub alkoholizm. W takim wypadku sumacja konfliktów staje się groźna dla procesu adaptacyjnego dziecka, gdyż powoduje poważne trudności w odniesieniach międzyosobowych w rodzinie.

Źródłem problemów w rodzinie dziecka może być brak mieszkania. Wiadomo, że mieszkanie jest najbliższym jego środowiskiem fizycznym, które warunkuje prawidłowość jego rozwoju psychofizycznego. W mieszkaniu dokonują się pierwsze jego kontakty fizyczne, psychiczne i społeczne z otoczeniem. W nim doznaje ono pierwszych swoich wrażeń, emocjonalnych przeżyć, powodzeń i niepowodzeń, które niejednokrotnie zapadają w jego psychikę na całe życie. Nic wtedy dziwnego, że mieszkanie ciasne, wilgotne, nieprzystosowane do życia wywołuje stany nerwowe i nadpobudliwe u osób w nim zamieszkałych. W takich warunkach łatwo rodzą się konflikty zakłócające równowagę psychiczną między osobami. W takim mieszkaniu dziecko narażone bywa na przykre sceny. Jest świadkiem kłótni między rodzicami, ich sporów i głośnych trosk. Musi przebywać w atmosferze ciągłego lęku, staje się dzieckiem nerwowym, zaburzonym, nie przystosowanym do wspólnoty rodzinnej, żyjącej w ciągłym napięciu w ciasnocie mieszkaniowej.

Przemiany cywilizacyjno-kulturowe

Rodzina jako komórka społeczna ulega wpływom szerszych społeczności wokół siebie, w których dokonują się przemiany cywilizacyjne i kulturalne, nieobojętne dla stosunków w niej międzyosobowych i wychowawczych. Przede wszystkim zauważyć należy, że przemiany społeczno-cywilizacyjne w poważnym stopniu oderwały kobietę — matkę od ogniska domowego i ograniczyły jej wpływ wychowawczy na dziecko. Dzisiejsze spostrzeżenia na podstawie materiału dostarczonego przez GUS donoszą, że mężatki pracujące poświęcają swym dzieciom zaledwie około 80—90 minut czasu łącznie w dzień powszedni, a w sobotę jeszcze mniej. Tyle samo też czasu poświęcają swym dzieciom pracujący mężczyźni [15]. Dziecko zatem pozbawione jest obecności rodziców w domu i nie dosycone ich miłością, zwłaszcza ze strony matki, znajduje się w stanie zagrożenia dla

[15] Św.: Minuty wychowawcze. *Kobieta i Życie* 1971 nr 14 s. 6.

swej potrzeby kochania i bezpieczeństwa. Nieobecność więc rodziców, zwłaszcza matki, stwarza wokół niego sytuację konfliktową, naruszającą jego podstawowe potrzeby.

Również na skutek ruchu migracyjnego i urbanizacyjnego dokonuje się proces mieszania społeczeństwa pod względem kultury oraz powstawania małżeństw i rodzin wymieszanych klasowo, etnicznie, światopoglądowo, co z kolei może powodować w nich zderzenia kulturowe [16], a więc i konflikty na tle odmiennych poglądów na wzory kulturowe w życiu małżeńskim i rodzinnym oraz na wzory wychowawcze itp.

Zaostrzeniu uległ też konflikt pokoleń na skutek przemian społeczno-ekonomicznych i kulturalnych. Proces umasowienia kultury czyni wolniejsze postępy w starszym aniżeli młodszym pokoleniu. Odnosi się to zwłaszcza do rodzin chłopskich i chłopsko-robotniczych, których dzieci masowo się kształcą, zdobywają zawód i materialnie wcześnie się uniezależniają oraz łatwiej niż starsi ulegają nowym poglądom, odbiegającym od tradycyjnych. Stąd też dochodzi do kolizji między młodymi i starymi, zaostrza się konflikt między nimi. Młodzi domagają się większej swobody i tolerancji w wychowaniu i w poglądach oraz wprowadzenia atmosfery demokratycznej w odniesieniach międzyosobowych w rodzinie, co jest przeciwne tradycji wychowawczej.

III. KONFLIKTOWE ZABURZENIA OSOBOWOŚCI DZIECKA

1. PROCES ZABURZENIOWY

Przedstawiona wyżej homeostaza, czyli równowaga między organizmem psychofizycznym a środowiskiem zewnętrznym, w naszym wypadku między dzieckiem i środowiskiem rodzinnym, między odbieraniem bodźców i reagowaniem na nie, może ulec zakłóceniu przez trudne sytuacje, do jakich należą konflikty rodzinne. Godzą one w podstawowe potrzeby dziecka, od realizacji których uzależniony jest prawidłowy rozwój jego osobowości. Zakłócone stosunki międzyosobowe w rodzinie poprzez konflikty zakłócają także równowagę psychiczną dziecka, jego stosunek do otoczenia, które staje się dla niego niezrozumiałe, nieadekwatne do jego potrzeb, nie pozwalające mu na identyfikację z nim, na przejście z ja na my. Prowadzi to do zablokowania w nim procesu uspołecznienia, a więc i procesu narodzin społeczeństwa.

Osobowość dziecka wymagająca dla swego rozwoju atmosfery miłości, życzliwych i ciepłych spojrzeń tych, których ono chce kochać i chce być przez nich kochane, zostaje zaburzona przez atmosferę konfliktową. Dziecko staje się trudne, nerwowe. Jego reakcje są nieproporcjonalne do działających bodźców. Popada w nerwice, ucieka z domu, wykoleja się, idzie na drogę przestępstw. Skłócona, rozpadająca się rodzina staje się wylęgarnią dzieci zaburzonych, nieprzystosowanych do środowiska społecznego, wykolejonych, nieletnich przestępców.

[16] A. Olszewska-Krukowa: Zderzenia kulturowe w rodzinie. *Problemy Rodziny* 1968 nr 3. s. 10—16.

2. ZABURZENIA OSOBOWOŚCI DZIECKA W SFERZE:

Uczuciowej

Strona uczuciowa dziecka i młodocianego odgrywa dużą rolę w rozwoju jego osobowości, jest najgłębszą jego warstwą psychiczną i dostarcza mu najgłębszych przeżyć. Poza tym rzutuje ona na inne strony osobowości, na stronę poznawczą, dążeniową, społeczną, moralną i religijną, stąd też zaburzenia w niej dotykają całości życia dziecka. Ona też najboleśniej zostaje zraniona konfliktami rodzinnymi i najgłębiej zaburza całą osobowość dziecka.

Wskutek zaburzenia sfery emocjonalnej i uczuciowej dziecka staje się ono nadmiernie wrażliwe i nadpobudliwe lub też obojętne uczuciowo. W pierwszym wypadku zachodzi brak adekwatności między działającymi bodźcami i reakcjami na nie. Słaby nawet bodziec, który u normalnego dziecka winien wywołać słabą reakcję, u zaburzonego wywołuje nieproporcjonalnie wielką. Jeśli ta reakcja emocjonalna jest rażąco nieproporcjonalna, mamy już objaw nerwicowy, czy neurotyczny, wykazujący nie tylko brak kontroli nad zachowaniem się, ale wiążący się ze zmianami somatycznymi, jak blednienie, rumienienie twarzy dziecka, drżenie rąk, drgawki całego ciała, jąkanie się, moczenie się w łóżku itp. W drugim wypadku gdy chodzi o obojętność uczuciową, występuje w niej brak reakcji uczuciowych. Tego rodzaju objaw jest odpowiedzią na postawy obojętności uczuciowej rodziców w stosunku do dziecka, na brak miłości z ich strony, długą ich nieobecność przy nim, na brak uznania z ich strony słowem — na niewłaściwy ich stosunek uczuciowy do niego.

Obojętność uczuciowa łączy się często z postawą lękową lub agresywną dziecka do otoczenia, albo jedną i drugą. Zwyczajnie u typów silnych obojętność uczuciowa wiąże się z ogólną ruchliwością i aktywnością dziecka i daje postawę agresywną, postawę np. chłopca rozbijaki. Natomiast u typów słabych, mało aktywnych prowadzi do postawy biernej, apatycznej, do postawy np. marzyciela na jawie.

Poznawczej

Zaburzona sfera uczuciowa dziecka, jak już powiedziano, rzutuje na inne strony jego osobowości, zakłóca więc także jego stronę poznawczą, intelektualną, a więc i jego stosunek do nauki, do szkoły. Po bolesnych przeżyciach w domu na skutek panującej w nim atmosfery konfliktowej pamięć dziecka ulega osłabieniu, zmniejsza się jego zainteresowanie przedmiotami nauki w szkole, otrzymuje coraz to słabsze oceny. Ucieka się do krętactw, oszukiwań swych nauczycieli. Staje się coraz mniej zdolne do koncentracji swej uwagi i to chyba jest najgroźniejsze dla procesu jego uczenia się. Żyje nie tym, co się dzieje w klasie szkolnej, ale raczej widokiem skłóconego środowiska rodzinnego, dotykającego boleśnie jego osobistych potrzeb: miłości, bezpieczeństwa i uznania. Nic więc dziwnego, że nosząc w sobie bagaż konfliktowej atmosfery domu rodzinnego, nie jest zdolne do normalnej pracy w domu i w szkole. Nauczyciele nie znając środowiska rodzinnego dziecka oraz jego stanu uczuciowego często używają w stosunku do niego środków represyjnych, które pogarszają

jeszcze sprawę. Zaczyna ono opuszczać szkołę, wagarować, sprzymierzać się z podobnymi sobie, stawać się bliskim wykolejenia [17].

Społeczno-moralnej

Obok zaburzeń w sferze uczuciowej dziecka najbardziej dotknięta przez konflikty rodzinne staje się strona społeczno-moralna dziecka, a także i religijna. Wiadomo, że zarówno normy społeczne jak i moralne sprawdzane są we współżyciu, najpierw rodzinnym, a następnie także rówieśniczym, szkolnym itp. Tymczasem konflikty rodzinne mają to do siebie, że zakłócają współżycie, naruszają poważnie atmosferę szczerości i zaufania, życzliwości i miłości, czyli wstrząsają podłożem życia społecznego i moralnego. W takiej atmosferze dziecko uchyla się od prawdy, poszukuje krętych dróg, kształtuje w sobie postawy aspołeczne i amoralne. Proces jego uspołecznienia, jak nam wiadomo, uzależniony jest od introcepcji celów i norm społeczno-moralnych. Introcepcja zaś może się dokonywać w harmonijnym współżyciu, opartym na życzliwości i miłości. Przy zakłóconych zaś stosunkach rodzinnych normy społeczne i moralne nie dają się sprawdzać, są dla dziecka obce i niezrozumiałe.

Wraz z zakłóceniem życia społecznego i moralnego zakłócony też zostaje proces kształtowania sumienia. W tym bowiem procesie biorą udział żywi ludzie, w pierwszym rzędzie rodzice, ich zachowanie, ich postępowania, a następnie także czynnik religijny, który też bywa zniekształcony w konfliktach rodzinnych.

Religijnej

Psychologia życia religijnego [18], jak też doświadczenia wychowawcze mówią, że dziecko kształtuje obraz Boga w swej psychice poprzez obraz swoich rodziców, zwłaszcza ojca. Do pewnego czasu nie rozróżnia ono tych dwóch ojców od siebie. A nawet kiedy pojęcia jego o Bogu stają się bardziej dojrzałe, to jednak obraz wyniesiony z dzieciństwa wciąż w nim perseweruje i rzutuje na jego postawy religijne. Stąd też obraz ojca złego, doprowadzającego do konfliktów w domu, ojca surowego i despotycznego, którego trzeba się strzec i bać prowadzi u niego do kształtowania podobnego obrazu Boga, Boga strachu i lęku, który nie da się kochać — trzeba Go raczej unikać, a kiedy pojawią się konflikty moralne — odejść od Niego. Przez konflikty rodzinne zaburzony zostaje także i obraz Boga, jak i stosunek dziecka do Niego.

Zarysowane powyżej pokrótce zaburzenie osobowości dziecka przez konflikty rodzinne ma na celu naświetlić problem dzieci trudnych, młodocianych chuliganów, nieletnich przestępców, których społeczeństwo bardzo ostro osądza i wprost potępia, za których jednak odpowiedzialność ponoszą rodziny i całe społeczeństwa. W pierwszym rzędzie jednak winę, o ile można tak powiedzieć, ponosi rodzina, nie przygotowana dziś do swoich zadań i obowiązków. Dlatego też chcąc pomóc dziecku w trudnej jego sytuacji rodzinnej — trzeba wpierw pomóc samej rodzinie, nie dopuszczać w niej do konfliktów, przynajmniej niszczących.

[17] Por. J. Konopnicki: Zaburzenia w zachowaniu się dzieci i środowisko. Warszawa 1964.

[18] Por. G. Cruchon: Psychologie pédagogique. Paris 1966.

IV. ŚRODKI ZARADCZE

Zaradzić konfliktom, oczywiście nie wszystkim, bo to wprost niemożliwe, skoro zasięg ludzkich pragnień jest prawie nieograniczony, a natomiast ograniczona jest ilość środków do ich zaspokojenia, można przez poprawienie współżycia w rodzinie, stosunków międzyosobowych i wychowawczych w niej. Dokonywać zaś tego można i trzeba drogą profilaktycznego i aktualnego oddziaływania na nie.

1. DROGA PROFILAKTYCZNA

W pierwszym rzędzie należy pomyśleć o właściwym przygotowaniu kandydatów do życia małżeńskiego i rodzinnego, do pełnej odpowiedzialności za los drugiej osoby w małżeństwie, za sam związek małżeński i za istotę ludzką, która z tego związku przyjść ma na świat.

Kandydaci do małżeństwa wymagają prócz tego jeszcze przygotowania do umiejętnego wychowywania dziecka w rodzinie, czyli przygotowania na wychowawców, o czym zresztą mówi dzisiejsza pedagogika, jak i głos Soboru Watykańskiego II [19]. Wychowanie bowiem człowieka od najwcześniejszych chwil jego życia jest sztuką i wymaga prawdziwej umiejętności ze strony rodziców, której trzeba się uczyć, zwłaszcza w obecnej rzeczywistości, w której proces wychowawczy jest tak bardzo złożony i skomplikowany. Na rodzinie jednak ciąży odpowiedznalność za wychowanie dziecka. Ona ma przygotowywać swe dzieci do życia małżeńskiego od wczesnych ich lat życia dostarczając im przez własny przykład wzorów ról, postaw małżeńskich i wychowawczych. Rodzina jednakże dzisiejsza wykazuje duże pod tym względem braki i wymaga pomocy pedagogicznej dla siebie, nie tylko od strony teoretycznej, ale i praktycznej, skoro często objęta jest konfliktami, wyżej omawianymi. Potrzebuje ona więc aktualnej pomocy od zaraz.

2. AKTUALNE ODDZIAŁYWANIE NA RODZINĘ

We współczesnej rodzinie istnieje duże zapotrzebowanie pomocy pedagogicznej w poprawianiu stosunków międzyosobowych, postaw małżeńskich i rodzicielskich oraz wychowawczych na drodze pedagogizacji, tak samych rodziców jak i dorastających ich dzieci.

Pedagogizacja rodziny ma w swoim zasięgu zasadniczo trzy rodzaje oddziaływań:

A. Informacja o dziecku w zakresie psychologii rozwojowej i wychowawczej, higieny, medycyny, pedagogiki i socjologii; informacja o rodzicach w zakresie psychologii życia małżeńskiego i rodzinnego; informacja o religijnym wychowaniu dziecka w rodzinie.

B. Wychowanie samych rodziców na wychowawców przez poprawianie ich cech osobowościowych, postaw małżeńskich i rodzicielskich, a tym samym także przygotowanie sprzyjającej atmosfery wychowawczej.

---

[19] Por. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim. Sobór Watykański II. jw.

C. Przygotowanie młodych do życia małżeńskiego i rodzinnego poprzez specjalne katechezy w punkcie katechetycznym (młodzież szkół średnich) oraz kursy z wyczerpującą tematyką życia małżeńskiego i rodzinnego, omawianą przez specjalistów z dorastacją i dorosłą młodzieżą.

3. PORADNIA PARAFIALNA DLA RODZINY

Jest ona pomyślana jako instytucja stała w ramach duszpasterstwa parafialnego. Fachowy w niej personel psychologiczny i pedagogiczny udzielałby odpowiednich porad potrzebującym, w wypadkach bardziej złożonych kontaktowałby ze specjalistami (lekarz, psychiatra, socjolog). Do kompetencji poradni należałoby organizowanie kursów, wykładów, konferencji z zakresu problematyki małżeńskiej, rodzinnej i wychowawczej oraz kierowanie samym poradnictwem odnośnie rodzin problemowych i konfliktowych.

W ten sposób poradnia parafialna dla rodziny, jako fachowa pomoc obok konfesjonału mogłaby skutecznie przeciwdziałać powstawaniu groźnych konfliktów życia małżeńskiego i rodzinnego, a istniejące rozwiązywać.

LEX CONFLITS FAMILIAUX ET LE DÉVELOPPEMENT DE LA PERSONALITÉ DE L'ENFANT

RÉSUMÉ

Dans le développement de la personnalité de l'enfant interviennent tout autant les facteurs biogénétiques que les facteurs psychologiques et sociaux. Surtout ces derniers, c'est-à-dire les facteurs du milieu et de l'éducation y ont une part prépondérente, car non seulement ils stimulent ce développement, mais, par la tenue correcte des parents, les exemples appropriés et idéals du dehors, ils façonnent la personnalité elle même. De là tout déréglement du milieu familial-socio-pédagogique par les conflits familiaux entrainera nécéssairement le trouble dans le développement de la personnalité de l'enfant et freinera le processus de son adaptation sociale. L'harmonieux cours de ce processus a besoin de l'harmonie au sein de la Famille — harmonie impossible sans l'attitude correcte des parents entre eux et envers l'enfant dont ils doivent être les éducateurs.

Les conflits familiaux prolongés et intenses troublent la personnalité de l'enfant dans la sphère du sentiment, de l'intelligence et de la volonté, comme également dans la sphère de son comportement social et religiux. Dans une famille en brouille, sujette aux collisions, l'enfant, faute de pouvoir satisfaire son besoin élémentaire d'amour, de sécurité, d'activité et d'estime, — se sent menacé et frustré, se trouve sur le chemin, de la déviation et du crime. D'óu l'urgente nécésité de réagir contre les conflits familiaux pour assurer et fortifier les liens d'attachement familial, d'enrichir la science pédagogique des parents, comme également d'assurer aux candidats au mariage une préparation plus mûre et plus solide pour une mutuelle vie dans la paix et la concorde.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. WŁADYSŁAW TUREK

WARUNKI I ETAPY ZASTOSOWANIA METODY *JOC* W DZIAŁALNOŚCI APOSTOLSKIEJ WŚRÓD MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ

Treść: Wstęp. — I. Przygotowanie kadry duszpasterzy i apostołów świeckich. 1. Formacja duszpasterska kapłanów. 2. Przygotowanie apostołów świeckich. — II. Pobudzenie młodzieży pozaszkolnej do podejmowania inicjatyw apostoskich. — III. Etapy umożliwiające realizację metody *JOC*-u w środowiskach młodzieży pozaszkolnej. 1. Uświadomienie potrzeb religijno-moralnych młodzieży w oparciu o analizę konkretnych środowisk. 2. Studium Pisma św. i dokumentów soborowych. 3. Określenie zadań środowiskowych. 4. Podejmowanie inicjatyw apostolskich. — IV. Apostolat typowych środowisk młodzieżowych. 1. Apostolat środowiska wiejskiego. 2. Apostolat środowiska miejskiego. — Zakończenie. *Sommaire.*

WSTĘP

Jak wykazują statystyki, liczba młodzieży pozaszkolnej w Polsce wynosi około 2700 tysięcy osób [1]. Nie jest to statystyka kompletna, ponieważ nie obejmuje młodzieży uczęszczającej do szkoły i zaniedbującej swój udział w lekcjach religii [2]. Ta olbrzymia rzesza młodych katolików należy chyba do najbardziej zaniedbanych pod względem duszpasterskim. Kościół nie obejmuje jej nawet tradycyjnymi formami działalności duszpasterskiej. Nie prowadzi dla niej, poza nielicznymi wyjątkami, systematycznego nauczania prawd wiary świętej i kursów przedmałżeńskich, nie troszczy się o jej wiedzę religijną i pogłębienie wiary, co w konsekwencji doprowadza do ignoracji religijnej podstawowych prawd wiary świętej, podatności na działanie prądów areligijnych oraz do obojętności religijnej. Z licznych badań socjologicznych wynika, że omawiana młodzież nie bierze systematycznego udziału w praktykach religijnych, a jej moralność i stosunek do parafii i duchowieństwa pozostawiają wiele do życzenia [3]. Wszystko to wskazuje na fakt zaniedbania lub nieadekwatnego oddziaływania duszpasterstwa parafialnego na młodzież. Z drugiej strony młodzież pozaszkolna, pozostająca na skutek wykonywanego zawodu w szerokich kontaktach społecznych oraz uczestnicząca w życiu grup społecznych od-

[1] Ks. W. Turek: Metoda działalności apostolskiej *JOC* i potrzeba zastosowania jej w środowiskach młodzieży pozaszkolnej w Polsce. Lublin 1970 s. 90. (Maszynopis pracy doktorskiej).

[2] Charakterystykę środowisk młodzieży pozaszkolnej w Polsce przeprowadziłem w pracy pt. Duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu religijności. *Studia Warmińskie* 1969 t. VI s. 378 nn., a także w pewnym zakresie w pracy pt. Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. *Studia Warmińskie* 1967 t. IV s. 86 nn.

[3] Szczegółowo omówiłem to zagadnienie w pierwszej z wyżej cytowanych prac w paragrafach: stosunek do światopoglądu religijnego, stosunek do moralności, stosunek do praktyk religijnych oraz stosunek do Kościoła i duchowieństwa; jw. s. 383 nn.

znaczających się własną podkulturą, przeżywa obecnie problemy, na które nie znajduje odpowiedzi [4].

Biorąc pod uwagę zarówno niedociągnięcia duspasterstwa młodzieży pozaszkolnej jak i konieczność przyjścia jej z pomocą ze strony Kościoła w sytuacji współczesnego urbanizującego się społeczeństwa, podjęto poniżej próbę przystosowania metody *JOC* do środowisk tej kategorii młodzieży w Polsce. Metoda ta wydaje się być najbardziej odpowiednia dla prowadzenia akcji apostolskiej w jej kręgach. Jest ona wypróbowanym w wielu środowiskach młodzieżowych schematem działania apostolskiego, a jednocześnie aprobowanym i zaleconym przez ostatnich papieży i Sobór Watykański II [5].

W Polsce nie znalazła ona jeszcze należytego opracowania, a tym bardziej nie podejmowano żadnych prób jej zastosowania w duszpasterstwie. Fakt ten skłania do podjęcia problemu wyrażającego się w pytaniu: jakie są możliwości zastosowania metody *JOC*-u w Polsce?

Udzielenie odpowiedzi na postawione pytanie wymagało rozwiązania kilku zagadnień szczegółowych, mianowicie: Jak przygotować kadry duszpasterzy i apostołów świeckich? Jak pobudzić młodzież pozaszkolną do podejmowania inicjatyw apostolskich? Jakie są etapy umożliwiające realizację metody *JOC*-u w środowiskach młodzieży pozaszkolnej? Jak przystosować apostolat do typowych środowisk młodzieżowych.

W niniejszej pracy zostały wykorzystane, zarówno publikacje autorów zachodnich o metodzie i duszpasterstwie młodzieżowym *JOC*, jak również i publikacje polskie na temat młodzieży pozaszkolnej i sytuacji w jej środowiskach.

Metda pracy jest właściwa dla teologii pastoralnej, którą określa się jako metodę analizy teologiczno-socjologicznej. Polega ona na trzech etapach postępowania badawczego:

a. Refleksja nad całokształtem życia Kościoła, a więc nad dynamiczną istotą Kościoła, podmiotami działania, istotnymi funkcjami i formalnymi strukturami Kościoła, antropologiczno-społecznymi uwarunkowaniami itp.

b. Etap obejmujący badanie stanu i potrzeb religijno-moralnych, ujawniający problemy domagające się realizacji pastoralnej Kościoła.

c. Wypracowanie zespołu dyrektyw i programów działania apostolskiego wśród młodzieży pozaszkolnej dla samourzeczywistnienia się Kościoła we wszystkich jego wymiarach (funkcjach) w teraźniejszości [6].

I. PRZYGOTOWANIE KADRY DUSZPASTERZY I APOSTOŁÓW ŚWIECKICH

Przygotowanie młodzieży do apostolstwa w warunkach polskich niewątpliwie należałoby rozpocząć od przekształcenia mentalności duszpasterzy i ludzi świeckich. W Polsce, zwłaszcza wśród świeckich, upowszechniło się przekonanie, że jedynym czynnym elementem duszpasterstwa są oficjalni

[4] Tamże, s. 403 nn.

[5] Np. Jan XXIII: *Mater et Magistra*. Paris 1963 s. 113. Dekret *O apostolstwie świeckich*, art. 29. W: Sobór Watykański II. Poznań 1968 s. 619.

[6] Ks. W. Piwowarski: Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej. *Ateneum Kapłańskie* 1966 nr 346 s. 305 nn.

przedstawiciele Kościoła — duspasterze. Wielu świeckich zresztą z łatwością utożsamia ich z Kościołem, przyjmując przez to samo postawę bierną i nie angażując się w sprawy apostolstwa. Z drugiej strony duszpasterze przywykli do działalności odgórnej, przy czym świeckich traktowali zawsze jako przedmiot duszpasterstwa [1]. Nie wiele zrobili w zakresie budzenia wśród świeckich postawy odpowiedzialności za Kościół, zaangażowania w sprawy zbawienia wszystkich ludzi i inicjatywy religijnej. Tymczasem Sobór Watykański II wyraźnie uczy: „Chrystus, Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe prorocze zadanie aż do pełnego objawienia się chwały — nie tylko przez Hierarchię, które naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także poprzez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. Dz 2,17-18; Ap 19,10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. Okazują się oni synami obietnicy, jeśli mocni w wierze i nadziei wykorzystują czas obecny (por. Ef 5,16; Kol 4,5) i w cierpliwości oczekują przyszłej chwały (por. Rz 8, 25). A nadziei tej nie powinni ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stale wyraz swym postępowaniem oraz walką «przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom» (Ef 6,12), także poprzez formy życie świeckiego". A dalej: „Toteż ludzie świeccy, nawet gdy są pochłonięci doczesnymi troskami, mogą i powinni prowadzić cenną działalność mającą na celu ewangelizację świata. I jeśli niektórzy z nich w miarę możliwości sprawują święte czynności, kiedy brakuje szafarzy świętych, lub nie mogą oni sprawować funkcji, gdy panują prześladowania; jeśli też liczni spośród nich wszystkie swe siły poświęcają dziełu apostolskiemu, to jednak wszyscy powinny współpracować dla rozszerzania i wzrastania Królestwa Chrystusowego w świecie. Dlatego też ludzie świeccy pilnie starać się mają o głębsze poznanie prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości" [2]. Widzimy, więc że podmiotem duszpasterstwa jest tak hierarchia, jak i ludzie świeccy. W takim nastawieniu należy for-

[1] Takie ujęcie duszpasterstwa było wynikiem tradycyjnego przedstawiania koncepcji teologii pastoralnej, która koncentrowała się wokół modelu „pasterz — trzoda". U podstaw tej koncepcji teologii pastoralnej leżało błędne rozumienie istoty Kościoła, w którym wyróżniano dwa elementy: czynny (hierarchia) i bierny (wierni). W konsekwencji takiego poglądu teologia pastoralna zajmowała się nie całym Kościołem, lecz tylko jego częścią aktywną, a ściślej działalnością pojedynczego duszpasterza. Teologia pastoralna była więc przedmiotem nauczania, przez który przekazuje się poszczególnym duszpasterzom wskazówki, jak należy pełnić urząd duszpasterski. W takim duchu opracowane były wszystkie podręczniki teologii pastoralnej do połowy XX wieku np. C. Pittroff: Anleitung zur praktischen Gottes Gelehrtheit. Praga 1779—1784. J. Lauber: Institutiones theologiae pastoralis compendiosae. Bünn 1780—1781. A. Reichenberger: Pastoralangweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters. Wien 1808. C. Krieg: Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. Freiburg 1904. Natomiast współcześni pastoraliści dążą do całościowego ujęcia teologii pastoralnej np. H. Schuster: Istota i zadania teologii pastoralnej. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1965/6 [1968] nr 1—10 s. 154—161. Handbuch der Pastoraltheologie. Oprac. zbior. pod red. F.X. Arnold i in. T. I—IV. Freiburg 1964—1969. Ks. F. Blachnicki: O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej. *Zeszyty Naukowe KUL* 1965 nr 1 s. 63—74. Bp. W. Pluta: Teologia pasterska, nauka i praktyka. *Ateneum Kapłańskie* 1961 nr 313 s. 105—114; oraz tacy autorzy jak: G. Cerniani, u nas ks. W. Piwowarski, ks. F. Woronowski i inni.

[2] Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*, art. 35. W: Sobór Watykański II, jw. s. 209.

mować przyszłych duszpasterzy i apostołów świeckich. Również metoda *JOC*-u, która jest przedmiotem naszych rozważań zakłada konieczność zmiany mentalności zarówno duszpasterzy jak i katolików świeckich.

1. FORMACJA DUSZPASTERSKA KAPŁANÓW

Niewątpliwie działalność apostolską wśród młodzieży pozaszkolnej w Polsce prowadzonej w duchu metody *JOC*-u należy rozpocząć od przygotowania duszpasterzy specjalistów. W przygotowaniu tym chodzi nie tylko o zmianę ich mentalności, ale także o zmianę metod ich oddziaływania i przygotowania ich do otwartego duszpasterstwa.

Duszpasterze przez święcenia kapłańskie stanowią *presbyteros* Ludu Bożego [3]. Wiąże się z tym potrójna władza, która niejednokrotnie może być błędnie rozumiana. Z fałszywego interpretowania tej potrójnej władzy powstać mogę błędne formy, wywołujące rozdrażnienia wśród wiernych pod adresem duszpasterzy np. jeżeli kapłan pojmuje siebie jako „obecność Boga", „strażnika przykazań", „organizatora czasu wolnego", czy też uważa siebie za jakąś nieomylną „wyrocznię" ze względu na swe wykształcenie. Cechuje go wówczas postawa paternalistyczna, traktuje wiernych z góry, brak u niego tego nastawienia by wiernym służyć i zająć postawę o której mówi Sobór: „Spośród zalet, których najbardziej domaga się posługiwanie prezbiterów, wymienić należy to usposobienie ducha, dzięki któremu są zawsze gotowi szukać nie swej woli, ale woli Tego, który ich posłał" [4], by następnie „...na tym świecie żyli wśród ludzi i jako dobrzy pasterze znali owe owce i starali się doprowadzić także te, które nie są z ich owczarni, by i one usłyszały głos Chrystusa i aby nastała jedna owczarnia i jeden Pasterz" [5]. Takiej postawy duszpasterza domaga się zwłaszcza duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej, w którym jego rola jest specyficzna, a wyraża ją francuskie powiedzenie: *Inspirer, ne pas diriger* [6], znaczy to, że kapłan ma nie tyle kierować młodzieżą, a w konsekwencji przyjmować na siebie całą inicjatywę, ale raczej inspirować czyli budzić inicjatywę. Oprócz władzy święceń, konieczny jest autorytet osobisty kapłana, duszpasterza młodzieży, który stanowi warunek *sine qua non* skutecznej działalności kapłana wśród młodzieży.

Ks. prof. Józef Majka w swej pracy pt. *Socjologia parafii*, omawiając zagadnienie społecznej roli proboszcza w parafii, mówi o roli autorytetu duszpasterza w jego pracy, mianowicie o jego autorytecie urzędowym *(charisma of office)* i osobistym *(personal charisma)*, podkreślając, że ten pierwszy winien być uzupełniony autorytetem osobistym, który rolę proboszcza ugruntowuje [7].

---

[3] K. Esser: Jugendseelsorge. W: Handbuch der Pastoraltheologie Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. B. III. Freiburg 1968 s. 398: „Hier hat er Kraft seiner Weihe eine ureingene pastorale Funktion entsprechend seiner Stellung als *presbyteros* im Volk Gottes". Por. K.H. Schelkle: Służby i sługy w Kościołach czasów nowotestamentowych. *Concilium* jw. 1969 nr 1—5 s. 153—161.

[4] Dekret *O posłudze i życiu kapłanów*, art. 15. W: Sobór Watykański II, jw. s. 791.

[5] Tamże, art. 3.

[6] K. Esser, jw. s. 399.

[7] Ks. J. Majka: Socjologia parafii, zarys problematyki. Lublin 1969 s. 168.

Podstawą autorytetu osobistego duszpasterza młodzieży może być jego osobista świętość, budząca powszechny szacunek, albo głęboka wiedza i rozległe doświadczenie, wypróbowana bezinteresowność czy też obiektywizm w ocenie faktów, czy wreszcie znana powszechnie dobroć i życzliwość. Jest rzeczą jasną, że od nasilenia i ilości tych cech zależy wzrost autorytetu duszpasterza młodzieży. Kapłan winien więc być otwarty na sprawy współczesne i posiadać odpowiednią formację duchową, umysłową czyli intelektualną oraz pastoralną. Te trzy formacje są ze sobą bardzo ściśle złączone i nie można ich traktować jako rozdzielnych, niezależnych i właśnie one powinny stanowić podstawę autorytetu osobistego duszpasterza. Głęboką i jasną naukę odnośnie tego zagadnienia daje nam Sobór Watykański II, zwłaszcza w trzech swoich dokumentach: Konstytucji dogmatycznej *O Kościele*, Dekrecie *O formacji kapłańskiej* i w Dekrecie *O posłudze i życiu kapłanów*. Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* precyzuje rolę kapłana w Kościele: „na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana, wyświęceni są, aby głosili Ewangelię, aby być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu" [8]. Gruntowną analizę tej potrójnej formacji kapłańskiej rozpoczętej w seminarium duchownym daje Dekret *O formacji kapłańskiej:* „Owa formacja kapłańska konieczna jest ze względu na samą jedność kapłaństwa katolickiego wszystkim kapłanom diecezjalnym i zakonnym należącym do jakiegokolwiek obrządku", a dalej dekret dodaje: „Całą formację kapłańską to jest regulamin seminaryjny, urobienie duchowe, program studiów, wspólne życie i wychowanie alumnów, ćwiczenia duszpasterskie należy dostosować do różnych warunków miejscowych" [9]. Rozpoczętą w seminarium duchownym formację i pracę nad sobą winien kapłan prowadzić przez całe swoje życie kapłańskie i doskonalić w sobie cnoty, które następnie dopomogą mu owocnie wypełnić swoje posłannictwo. Mówi na ten temat Dekret *O posłudze i życiu kapłanów:* „W osiągnięciu tego bardzo pomogą im zalety, które słusznie cieszą się uznaniem w społeczności ludzkiej, jak dobroć serca, szczerość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, ogłada towarzyska i inne, o których wspomina Apostoł Paweł mówiąc: „miejcie na myśli wszystko to co jest prawdziwe, co czyste, co sprawiedliwe, co święte, co miłe, co chlubne, co dotyczy cnoty lub chwalebnych obyczajów: (Flp 4,8) [10].

Oto program dla każdego kapłana nad kontynuacją swojej formacji duchowej, zapoczątkowanej w murach seminarium. Kapłan jest z ludu wzięty i dla ludzi postawiony, aby ludziom służyć. Sobór Trydencki rozpoczął reformę Kościoła od troski o solidne wychowanie kapłanów, ustanawiając seminaria duchowne, ale w dekrecie swym podkreślił konieczność izolacji kandydatów do kapłaństwa od pokus światowych, od kontaktów z ludźmi świeckimi; natomiast dekret *O formacji kapłańskiej* Soboru Watykańskiego II sugeruje konieczność formacji kapłana w łączności ze światem,

[8] Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*. jw. art. 28. s. 197. Por. Św. Innocenty I: Epist. ad Decentium, PL 20 554 A. Św. Grzegorz z Nazjanzu: Apol. II 22; PG 35, 432 B.

[9] Dekret *O formacji kapłańskiej*, art. 1. W: Sobór Watykański II, jw. s. 445.

[10] Tamże. Leży to w kompetencji Konferencji Episkopatu danego kraju. Sposób formacji kapłańskiej ustalony przez Konferencje Biskupie, wypróbowany przez pewien czas, ma być w końcu zatwierdzony przez Stolicę Apostolską.

otwartej na problemy świata i kontynuowanej po skończeniu seminarium. Formacja duchowa nie może wzorować się na formacji i pobożności zakonnej, lecz winna łączyć się z formacją intelektualną i pastoralną [11]. Ta duchowość oparta na rozważaniu Słowa Bożego odnajduje Chrystusa w Eucharystii, w brewiarzu i dąży nie do panowania, lecz do służby Bogu i ludziom. Służba ta to nie tylko porzucanie różnych dóbr materialnych, ale także praca nad sobą, rezygnacja przez posłuszeństwo i ubóstwo ze swego ja [12].

Duchowość kapłańską, naszkicowaną przez Sobór Watykański II, można scharakteryzować tak: a. nie przestaje ona być głęboko ludzka, b. odznacza się szacunkiem dla wartości ludzkich, otwarta dla wszystkich, c. nie zapomina o swoim chrześcijaństwie, o duchowości wynikającej z sakramentów inicjacji, d. jako narzędzie Chrystusa w spełnianiu Jego misji ma nowe aspekty płynące z łaski święceń kapłańskich, e. uświęca samym działaniem kapłańskim oraz cnotami, szczególnie trzema radami ewangelicznymi, f. jest ona wspólnotowa łącznie z biskupem i całym prezbiterium i jest potrzebna do spełniania służby wobec wszystkich ludzi, wszystkich chrześcijan a nie tylko dla osobistej świętości, g. podstawą duchowości kapłańskiej jest miłość i to pasterska — *caritas pastoralis*.

Kapłan mający prowadzić pracę duszpasterską wśród młodzieży pozaszkolnej nie szczędzi wysiłku nad umocnieniem i kontynuacją pracy nad swoją formacją duchową, którą rozpoczął w seminarium. Całe swoje życie ujmuje chrystocentrycznie. Odznacza się jakimś wielkim poczuciem odpowiedzialności za siebie i wiernych oddanym mu pod jego opiekę. W poczuciu tej odpowiedzialności prowadzi prawdziwe i głębokie kapłańskie życie wewnętrzne, które jest podstawową potrzebą i miarą jego apostolskiej wartości. Z tego wewnętrznego życia, które prowadzi kapłan, musi również wypływać życie apostolskie i głęboka troska o ratowanie dusz nieśmiertelnych, głoszenia Chrystusa. Świętość kapłana w świecie nie jest świętością mnicha, którego głównym celem jest własne uświęcenie, czy też sprawowanie kultu Bożego, ale jest świętością apostolską, przepełnioną troską o dobro duchowe wiernych, o ich zbawienie. Wiadomo, że kapłani obojętni wobec setek dusz oczekujących od nich pomocy w osiągnięciu zbawienia, nie są dobrymi kapłanami, mimo wielkiej liczby ćwiczeń duchowych, którym się oddają [13]. Kapłani ci nie realizują swego powołania, nie wypełniają swego posłannictwa, jeżeli nie prowadzą życia, o którym z całym przekonaniem można powiedzieć: *Caritas Christi urget nos* [14].

Trzeba jednak tutaj wyraźnie postawić problem: czy życie apostolskie, życie czynne nie jest wrogiem życia wewnętrznego? Ze spokojem i całą stanowczością można odpowiedzieć przecząco, dodając, że życie apostolskie powinno podtrzymywać życie duchowe i stanowić wybitny element i środek uświęcenia samego siebie. Pomiędzy życiem apostolskim a duchowym kapłana nie ma i nie powinno być jakiegoś przeciwieństwa, ale zachodzi ścisłe współdziałanie. Jedno wymaga drugiego. Nie może być

[11] J. Neuner: Dekret über die Ausbildung der Priester. Kommentar. W: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. B. II. Freiburg 1967 s. 310—353.

[12] Tamże.

[13] F. Benz: Missionarische Seelsorge. Die missionarische Seelsorge in Frankreich und ihre Bedeutung für Deutschland. Freiburg 1958 s. 39—41.

[14] Tamże, s. 40.

owocne apostolstwo bez życia wewnętrznego, ale równocześnie nie może być życia wewnętrznego, które by nie skłaniało do apostolstwa. Jeżeli kapłan myśli o Bogu, który nie jest miłowany, który nie odbiera należnej czci, o duszach nieśmiertelnych, o ich nędzy grzechowej, o godności kapłańskiej, o różnych sposobach i możliwościach pomocy duchowej, wówczas ogarnia go zapał apostolski, jest podniesiony wewnętrznie, pragnie działalności apostolskiej, pragnie pielęgnować ducha apostolstwa.

Dalszym elementem duchowości kapalna jest posiadanie ducha wspólnoty [15], ponieważ zadanie, które ma do wykonania jest zbyt trudne, ażeby go można rozwiązać poza wspólnotą. Właśnie nie kto inny a kapłan winien być tym czynnikiem wytwarzającym wspólnotę parafialną, grupową. Nie bez znaczenia jest również wypracowanie ducha wspólnotowego w życiu kapłanów między sobą. Świadomość wspólnoty kapłańskiej daje im bardzo mocną wewnętrzną spójność, duchową podporę, której każdy kapłan tak często potrzebuje.

Tak naszkicowane cechy duchowości kapłana pokrywają się z postulatami młodzieży stawianymi pod adresem kapłanów oraz ich osobowości. Spośród cech osobowości, jak wykazują liczne badania socjologiczne [16], młodzież najbardziej ceni w kapłanie walory humanistyczno-religijne, a więc zaangażowanie w sprawy religijne, dobroć, właściwe podejście do ludzi, tolerancję, bezpośredniość i w ogóle ludzkość.

Jak to już wyżej zaznaczono, praca nad formacją duchową kapłana ma rozpocząć się już w seminarium duchowym. Mówi o tym wyraźnie Dekret *O formacji kapłańskiej:* „Niech alumni uczą się żyć według wzoru Ewangelii, umacniać się w wierze, nadziei i miłości, aby praktyką tych cnót wyrobili w sobie ducha modlitwy, osiągnęli siłę i umocnienie swego powołania, zdobyli zapał do innych cnót i wzrastali w gorliwości o pozyskanie dla Chrystusa wszystkich ludzi" [17].

Pamiętać musimy, że upragniona odnowa całego Kościoła w wielkiej mierze zależy od posługi kapłańskiej ożywionej duchem Chrystusowym, a więc naczelnym zadaniem jest problem urobienia kapłanów [18]. Stąd też działalność apostolska, której oddają się kapłani i do której sposobią się alumni, ma charakter specjalny: jej źródła są umieszczone w Bogu, człowiek jest tylko narzędziem, jej celem życie Boże w bliźnich, z istoty swej winna być zakorzeniona w duszy tego, który się jej poświęca [19]. Sobór

---

[15] Język francuski tę cechę określa jako *ésprit d'équipe*. Chodzi tutaj o oznaczenie pewnej grupy, która w swojej postawie, w swoim działaniu jest bardzo zjednoczona, stanowi jedność.

[16] Por. Ks. W. Piwowarski: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 1967 nr 1 s. 205 nn. Ks. W. Piwowarski pisze w ten sposób: „Badani, jak stwierdzono od strony pozytywnej, podkreślają u księży najpierw gorliwość o chwałę Bożą, poświęcenie dla dobra bliźniego, troskę o rozwój życia religijnego; następnie uprzejmość, przystępność, dobroć, ludzkość, objawiające się we właściwym podejściu do wszystkich parafian; dalej bezinteresowność w spełnianiu posług religijnych; w końcu tolerancję stosowaną wobec wszystkich parafian aktualnych i potencjalnych. Od strony negatywnej zaś piętnują oni przejawy materializmu, brak szacunku dla godności kapłańskiej, dla drugiego człowieka, plotkarstwo i inne"; jw. s. 214.

[17] Dekret *O formacji kapłańskiej*, jw. art. 8. s. 455.

[18] Tamże.

[19] Ks. S. Miecznikowski SJ: Sobór o życiu modlitwy kapłanów i kleryków. *Ateneum Kapłańskie* 1967 nr 348—349 s. 90 nn. Por. G. Thils: Nature et spiritualité du clergé diocésain. Paris 1948 s. 237—238.

Watykański II zaleca następujące środki uświęcenia: uczestnictwo w sakramentach świętych, lekturę słowa Bożego, codzienną rozmowę z Chrystusem eucharystycznym, rekolekcje, kierownictwo duchowe, modlitwę myślną i inne formy modlitwy. Przez te i tym podobne praktyki mają kapłani nabywać ducha prawdziwej adoracji, który by ich samych wraz z ludem połączył z Chrystusem.

Głównym jednak czynnikiem uświęcenia kapłanów i kleryków, i niejako centrum duchowości kapłańskiej i kleryckiej ma być nie zespół praktyk pobożnych w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz misterium świętej liturgii. Ofiarę eucharystyczną nazywa Sobór „ośrodkiem i korzeniem całego życia kapłańskiego". Kapłan uświęca się, gdy wraz z Chrystusem codziennie ofiaruje się za lud. Wykonując funkcje pasterskie, a raczej kontemplując jak Chrystus przezeń wykonuje, odnajduje swe uświęcenie. Oto istotny punkt świętości kapłańskiej [20].

Winniśmy zawsze pamiętać o nakazie Soboru, który w związku z formacją duchową mówi: „Niech formacja duchowa ściśle łączy się z intelektualną i duszpasterską" [21].

Czasy dzisiejsze, w których żyjemy wołają o mądrych i praktycznych kapłanów. Postulat ten jest tym aktualniejszy, gdy chodzi o duszpasterza młodzieży. Wymagania, by księża byli na wysokim poziomie intelektualnym z dniem każdym rosną, dlatego też Sobór tak jasno domaga się w tej materii *aggiornamento*, aby księża i klerycy byli przygotowani do pracy we współczesnym świecie. Sobór poucza więc:

a. Należy czuwać nad powagą studiów dla duchowieństwa. Duszpasterski cel seminariów nie może stać się pretekstem do ograniczania wymagań intelektualnych formacji kapłańskiej. Sytuacja w dzisiejszym świecie domaga się umysłów mocnych i wykształconych o gruntownym przygotowaniu teologicznym.

b. Formacji filozoficznej i teologicznej nie można ograniczyć tylko do przekazywania pojęć, lecz należy wprowadzać alumnów w kontakt z wyrażonymi przez nie tajemniczymi rzeczywistościami i uzdolnić ich do przyjmowania i przekazywania podawanej im prawdy. Duchem formacji doktrynalnej, jaką należy dać przyszłym kapłanom, powinno być dążenie do przekazywania im żywej syntezy, w której myśli filozoficzne i teologiczne łączą się z doświadczeniem duchowym i duszpasterskim oraz praktyką liturgiczną i katechetyczną [22].

c. Co do metody, Sobór poleca posługiwać się metodami aktywnymi oraz pracą zespołową, byleby tylko nie zaniedbywać przyzwyczajenia alumnów do samodzielnej pracy osobistej i poprawnego myślenia. Zawsze jednak należy pamiętać o wzajemnej łączności poszczególnych formacji. Chodzi bowiem o to, by każdy kapłan w swej pracy duszpasterskiej również i z młodzieżą mógł godnie, tzn. w stanie łaski uświęcającej i właściwie wypełniać czynności liturgiczne i sprawować sakramenty św.; odznaczał się dostateczną wiedzą, by mógł nauczać prawd Ewangelii oraz był przykładem cnót, świadkiem *(eritis mihi testes)* tejże prawdy w swoim życiu; cieszył się dobrą opinią w swoim środowisku; odznaczał się łagod-

[20] Ks. S. Miecznikowski, jw. s. 94.
[21] Ks. F. Macharski: Formacja duchowa. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 83 nn.
[22] Bp J. Sauvage: Odnowa seminariów w duchu II Soboru Watykańskiego. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 8. Por. Dekret *O formacji kapłańskiej*, jw. art. 13—18.

nością i zrozumieniem dla człowieka, zwłaszcza młodego; był w stanie pokierować społecznością religijną oraz poszczególnymi osobami, ukazując im drogę zbawienia.

Dawny typ kapłana: gospodarza wiejskiego, społecznika, polityka; kapłana przekonanego, że jego studia dają mu dar nieomylności, czy wreszcie samotnika wiejskiego działającego w pojedynkę wedle swych utartych schematów minął już bezpowrotnie i dzisiaj już nie zdaje egzaminu. Wierni oczekują i domagają się innych kapłanów. Ks. J. Majka, w oparciu o materiały socjograficzne dotyczące tego zagadnienia, przytacza następujące elementy składowe postulowanej przez wiernych i sytuację społeczną roli kapłana w dzisiejszej rzeczywistości:

a. Kapłan będzie człowiekiem reprezentującym wysoki standart kultury moralnej i właśnie dzięki temu zdolnym zrozumieć wszystkie troski i niepokoje, trudności i radości każdego człowieka.

b. Kapłan będzie reprezentował nie szeroką wiedzę encyklopedyczną, lecz głębokie wykształcenie teologiczne oparte i związane z prawdziwym zrozumieniem kultury humanistycznej.

c. Kapłan nie będzie zamkniętą wyrocznią, mózgiem elektronowym wyrzucającym bileciki z frazeologicznymi rozwiązaniami postawionych mu problemów, lecz umysłem otwartym, ciągle zbliżającym się do prawdy i prowadzącym innych do niej, poszukującym jej wspólnie z innymi,

d. Kapłan będzie otwarty na sprawy tego świata, będzie działał w nim i posługiwał się wszystkimi środkami, jakimi świat dysponuje, ale skieruje je i wprzęgnie w służbę Ewangelii. Sam pozostanie w świecie, lecz nie przylgnie do niego, ani nie będzie od niego odizolowany.

e. Kapłan będzie liturgiem pokornym, poszukującym w czynnościach liturgicznych nie pompy, lecz prawdy, nie chwały własnej, lecz Bożej, nie udzielający łaski jakby swojej, lecz wypraszający jej u Boga.

f. Kapłan na pierwszy plan będzie zawsze wysuwał nie drugorzędne funkcje społeczne, lecz jedyną główną funkcję — świadka Chrystusa (życiem), głosiciela Ewangelii (słowem) i przewodnika w oddaniu czci Boga (czynem) [23].

Te postulaty wiernych domagają się nowego spojrzenia na organizację studiów seminaryjnych, które winny być traktowane jako wyższe, a celem ich winna być troska, aby dać studentom na poziomie akademickim:

a. pełną formację intelektualną w zakresie humanizmu chrześcijańskiego;

b. pełne ogólne wykształcenie teologiczne, uzdalniające ich do samodzielnych studiów osobistych w tym zakresie;

c. zdolność do poszukiwania rozwiązań ogólnoludzkich i szczególnych problemów religijno-moralnych, wobec których może stanąć dzisiejszy człowiek;

d. umiejętność wypełniania zasadniczych funkcji kapłańskich i duszpasterskich zgodnie z wymogami Kościoła i dostosowania się w tym do konkretnych potrzeb wiernych. Te cztery elementy muszą być osiągnięte w taki sposób, żeby ukształtowały jednolitą, całościową i otwartą umysłowość chrześcijanina, teologa i kapłana zarazem [24].

[23] Ks. J. Majka: Problem reformy studiów teologicznych w seminariach duchownych. *Ateneum Kapłańskie* 1967 nr 350—351 s. 177 nn.

[24] Tamże.

Nie można również zapomnieć o tym, że studia seminaryjne oprócz przekazania wiadomości potrzebnych w duszpasterstwie mają za zadanie:

a. nauczyć przyszłego kapłana samodzielnego myślenia,

b. zaprawić go do myślenia ścisłego w sposób naukowy,

c. dać umiejętność korzystania z literatury fachowej,

d. przygotować do czynnego udziału w poważnych dyskusjach i w wypowiedziach swych myśli także w artykułach naukowych lub też popularnonaukowych. Wówczas możemy być pewni, że tak uformowany intelektualnie kapłan nie stanie bezradnie wobec nowych, często bardzo skomplikowanych problemów duszpasterskich.

Rozpoczęta w seminarium formacja intelektualna w żadnym wypadku nie może zakończyć się z chwilą opuszczenia go po otrzymaniu święceń kapłańskich. Stały rozwój nauk kościelnych i świeckich domaga się nieustannego uzupełniania wiedzy otrzymanej w seminarium, czego wyrazem są chociażby nakazane przez prawo kanoniczne egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie [25]. Tutaj można by wysunąć dwa postulaty: a. podając program egzaminów wikariuszowskich i proboszczowskich nie powinno ograniczyć się tylko do odświeżania wiadomości zdobytych w seminarium, lecz trzeba opracować taki program, który stanowiłby uzupełnienie wiedzy kapłańskiej według potrzeb aktualnych. b. W tym celu powinni profesorowie seminarium przy współudziale Wydziału Duszpasterskiego i Katechetycznego swojej Kurii ustalić tematy egzaminacyjne najwyżej na dwa lata naprzód, tak jednak by, zdający poznali je dobrze na czas i mogli przygotować potrzebną literaturę do ich ustnego lub pisemnego opracowania.

Aby formacja intelektualna była owocna, trzeba bardzo poważnie do niej podejść. W artykule na ten temat ks. Marian Banaszak przytacza następujące warunki jej owocności: „*Ratio studiorum* jest fundamentem rzetelnej formacji intelektualnej przyszłego kapłana, lecz samo nie przyniesie spodziewanego plonu, jeżeli seminarium nie postara się nadto:

1. o dobrze przygotowanych profesorów, którzy będą reprezentować w diecezji najwyższy poziom intelektualny i duchowy, a zarazem posiadać świadomość duszpasterskiego celu całej formacji seminaryjnej i odpowiedzialności za jego realizację,

2. o należycie zaopatrzoną bibliotekę naukową, zwłaszcza w czasopisma,

3. o systematyczne kontakty naukowe z innymi seminariami,

4. o korzystne dyspozycje psychiczne do nauki u alumnów, których winno się stale zachęcać do wysiłku intelektualnego wszystkimi możliwymi bodźcami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi,

5. o współpracę w tym ostatnim punkcie z Kurią Biskupią, która przy obsadzaniu stanowisk kościelnych musi uwzględnić wyniki egzaminów, nie tylko wikariuszowskich i proboszczowskich, ale także i z lat seminaryjnych" [26].

Omówione dotychczas obydwie formacje muszą być spięte jakby klamrą trzecią tzn. formacją duszpasterską. Dokument soborowy takie słowa

[25] Por. Ks. I. Grabowski: Prawo kanoniczne. Warszawa 1948 s. 168. CIC can. 129 130 449 877 1340.

[26] Ks. M. Banaszak: Ratio studiorum w świetle wymagań Soboru. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 198.

wypowiada o tej formacji: „Alumni winni rozumieć, że nie są przeznaczeni do panowania i zaszczytów, ale poświęcają się całkowicie na służbę Bogu oraz posługę duszpasterską. Ze szczególną troskliwością należy ich wychowywać w posłuszeństwie kapłańskim, w sposobie ubogiego życia i w duchu wyrzeczenia się, aby także z tego, co jest dozwolone, ale nie przystoi, ochoczo umieli zrezygnować i przyzwyczaili się upodabniać do Ukrzyżowanego Chrystusa" [27]. Ks. kardynał Karol Wojtyła komentując te słowa dekretu pisze: „Idea służebności-diakonia wyznaczyła w zasadniczej mierze soborowy sposób myślenia Kościoła o sobie. (...). Tak pojęta idea służby rzutuje w sposób zasadniczy na formację kapłańską w seminarium. Jest to formacja według zasady służby-diakonia. Wedle tej zasady należy odczytywać cały dekret *Optatam totius*" [28]. Kapłan pamiętać winien, że służba Kościoła jest przedłużeniem i upowszechnieniem służby samego Jezusa Chrystusa, który powiedział: „Lecz ktoby między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą; a kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym. Jak Syn Człowieczy nie przyszedł żeby mu służono, lecz żeby służyć i dawać życie na okup za wielu" (Mt 20,25-28). Służba Chrystusa to tyle, co posługa zbawienia, która sięga do duszy ludzkiej, a odnosi się do wszystkich ludzi. W zakres formacji duszpasterskiej wchodzi jeszcze formacja katechetyczna [29] i liturgiczna [30], a także ekumeniczna [31].

Urobienie duchowe, intelektualne i duszpasterskie jakie kapłan winien posiadać musi znaleźć odpowiednią podbudowę w cechach dobrego, szlachetnego i oddanego sprawie człowieka. Osobowość kapłana stanowi przesłankę czysto ludzką do nawiązania kontaktu i dialogu z młodzieżą. Kapłan jako element dialogu musi zachować sam młodość ducha jak i w młodzieży widzieć partnerstwo, które zakłada autonomię i równość stron. Nie może przyjąć ani postawy rozkazującej, ani też postawy opiekuńczej. Jedna i druga narusza podstawy dialogu. Kapłan sam musi być głęboko wierzący, być przejęty ideą, aby mógł wzbudzić wiarę w głoszone idee i pociągnąć innych do ich przyjęcia.

W szczególności kapłan powinien wsłuchiwać się w głosy młodzieży, aby uchwycić jej problemy, następnie na te problemy umieć odpowiedzieć. W odpowiedzi zaś musi uciekać się do dialogu, w którym pełniłby rolę *primum inter pares*, pobudzając umiejętnie do inicjatywy przez zaplanowanie wspólnego działania.

Kapłan ukazuje się zatem jako rzecznik dążeń i poszukiwań młodzieży. Jednak rozwiązanie i realizacja nurtujących młodzież problemów musi dokonywać się wspólnie. Taką pomoc młodzież przyjmie, ponieważ nie jest ona jej narzucona, lecz wypływa z jej naturalnych dążeń i potrzeb.

Jak wynika z powyższego, kapłan jako przywódca młodzieży musi od-

---

[27] Dekret *O formacji kapłańskiej*, jw. art. 9.

[28] Kard. K. Wojtyła: Wychowanie do służby Kościołowi. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 220 nn.

[29] Por. Ks. E. Materski: Przygotowanie do katechezy. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 225—232.

[30] Por. Ks. J. Buxakowski: Szczególne aktualne wymogi formacji liturgicznej alumnów. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 232—245. Ks. W. Schenk: Formacja liturgiczna. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 246—252.

[31] Por. Ks. S. Szymański: Wychowanie ekumeniczne w seminariach duchownych. *Ateneum Kapłańskie* jw. s. 253—256.

znaczać się pewnymi cechami osobowości oraz umiejętnością nawiązywania dialogu. Jego postawa musi być otwarta, w swoim myśleniu musi przestawić się z mentalności tradycyjnej, zamkniętej, na otwartą, wychodzącą naprzeciw potrzebom i trudnościom młodzieży. Ponadto powinien odznaczać się głębokim życiem religijnym. W ankiecie Ojca Malachiasza pt. *Ksiądz — jaki?* respondenci bardzo często zwracają uwagę na tę cechę. Wyraźnie domagają się mówiąc: „Ksiądz nie tylko ma głosić wiarę, ale przede wszystkim ma nią żyć" [32]. Dalej musi być kapłanem mądrym, posiadającym głębokie wykształcenie filozoficzne i teologiczne, winien mieć umiejętność nawiązania dialogu z każdym, a zwłaszcza z młodym człowiekiem i być przepełniony duchem służby drugiemu człowiekowi. Musi być dalej czujny stale na przejawy życia we świecie współczesnym, na to co się w nim dzieje, a nawet więcej jeszcze, musi on być człowiekiem swej epoki. W sposobie mówienia, zachowania, w swoich poglądach winien ukazywać Chrystusa w nowy sposób, tzn. tak aby być zrozumianym. Tu zachodzi konieczność, obok studium teologii, znajomości współczesnego człowieka. Wymagana jest znajomość filozofii współczesnej, psychologii, socjologii, a także marksizmu [33].

2. PRZYGOTOWANIE APOSTOŁÓW ŚWIECKICH

Przygotowanie duszpasterzy do działalności apostolskiej w kręgach młodzieży pozaszkolnej winno umożliwić nawiązanie kontaktu [34] z bardziej aktywną i zaangażowaną w sprawach wiary młodzieżą. Jest to jednak dopiero pierwszy krok na drodze do właściwego apostolatu świeckich. Zadaniem duszpasterza jest zwrócenie uwagi przede wszystkim na tę młodzież, poprzez którą może nawiązać kontakt z całym środowiskiem młodzieżowym i na to środowisko oddziaływać w duchu apostolskim. Chodzi tutaj o przygotowanie elity, która stanowiłaby trzon apostolatu środowiskowego.

Przygotowanie elity apostolatu wśród młodzieży pozaszkolnej nie jest rzeczą łatwą. Nie znaczy to jednak, by nie można było znaleźć w każdym środowisku młodzieżowym mniejszej lub większej grupy osób, która chętnie podejmie się zadań apostolskich. Wiadomo z pedagogiki, że wszędzie spotyka się osoby obdarzone cechami przywództwa. Osoby te mają zwykle duży wpływ na swoje najbliższe kręgi koleżeńskie, który mogą wykorzystać w różnym kierunku [35]. Nawiązanie bezpośredniego kontaktu z nimi

[32] Ankieta Ojca Malachiasza: Ksiądz — jaki? *Tygodnik Powszechny* 1966 nr 25, gdzie czytamy takie opinie: „Potrzeba nam księży pokornych którzy umieją żyć wiarą, a nie tylko ją głosić". Albo inna: „Być księdzem, to chyba bardzo trudno, ale ludzie chcą mieć dobrych księży".

[33] F. Benz, jw. s. 79 nn.

[34] S. Kunowski: Problem duszpasterski porozumienia się z młodzieżą. *Homo Dei* 1966 nr 3(125) s. 158—165.

[35] Por. Z. Zaborowski: Psychologia społeczna a wychowanie. Warszawa 1962 s. 87—97. Stwierdza on między innymi: „W okresie dojrzewania przywódca musi reprezentować oprócz takich walorów jak uspołecznienie, pewność siebie, umiejętności organizacyjne, pewne walory specjalne np. uzdolnienia sportowe, literackie, które ułatwiają mu wpływ na kolegów w określonej dziedzinie. Dużą rolę zaczynają odgrywać w tym okresie wspólne przekonania, postawy moralne, społeczne, światopoglądowe"; jw. s. 96 nn.

może okazać się korzystne z punktu widzenia apostolatu środowiskowego. Chodzi tutaj o umiejętne przygotowanie ich i skierowanie do działalności korzystnej z punktu widzenia religijnego. Wydaje się, że właśnie w naturalnych przywódcach młodzieżowych można szukać najczynniejszych działaczy apostolstwa środowiskowego.

Jasnym jest jednak, że nie tylko ta kategoria młodzieży może stanowić podstawę do utworzenia elity apostolatu środowiskowego. Wśród młodzieży zarówno męskiej jak i żeńskiej spotyka się wiele osób o dużym uwrażliwieniu religijnym i moralnym, które podobnie jak liderzy mogą również być wykorzystane do tworzenia elity apostolskiej. Każdy duszpasterz praktyk styka się z tego rodzaju młodzieżą i posługuje się nią do wypełniania różnych akcji parafialnych, nie zwracając uwagi na fakt, że właśnie ta młodzież może znakomicie prowadzić apostolstwo we własnym środowisku.

Nawiązanie kontaktu z potencjalną elitą apostolatu młodzieży pozaszkolnej stanowi pierwszy krok podjęty przez duszpasterza w kierunku właściwego apostolatu [36]. Powinien on objąć: a. zmianę mentalności religijnej, b. uświadomienie apostolatu, c. przygotowanie pracy środowiskowej.

a. Punktem wyjścia w przygotowaniu elity apostolatu świeckich jest przemiana mentalności religijnej. Młodzież nawet wrażliwa religijnie tkwi w tradycji religijnej, której obcy był wszelki apostolat. Brak zaangażowania apostolskiego nie wynika z postawy religijnej, lecz z charakteru wychowania tradycyjnego, które nie kładło nacisku na zaangażowanie apostolskie, przedkładając na pierwszy plan, dobro pojedynczego człowieka, bardziej akcentowano w nim zbawienie własnej duszy niż zbawienie i dobro społecznie zrozumiane. Dawniejsze wychowanie było raczej pojmowane indywidualistycznie. Nic więc dziwnego, że katolicyzm ukształtowany na zasadach indywidualistycznych był bierny. Tradycja bierności jest zbyt mocno zakorzeniona jeszcze współcześnie. Przełamanie jej, zmiana mentalności, przekształcenie postaw z indywidualistycznej na społeczną, jest warunkiem powstania i działalności apostolatu.

b. Niezmiernie ważnym zadaniem jest uświadomienie apostolatu. Polega ono na wypracowaniu wśród elity młodzieży pozaszkolnej postawy zaangażowania w sprawy wiary, odpowiedzialności za własne i innych zbawienie, za chrystianizację całego świata, najbliższego środowisku. Dzisiaj jest rzeczą jasną, że duszpasterz nie wiele może zdziałać poza ośrodkami duszpasterstwa. Wiele młodzieży — jak wykazują badania [37] — bądź zerwało kontakt z Kościołem, bądź pozostaje tylko w luźnym związku. Nie ma innego sposobu dotarcia do nich, jak tylko przez osoby pozostające w ciągłym kontakcie ze środowiskiem, w którym ta młodzież żyje. To są właśnie apostołowie świeccy, którzy zdają sobie sprawę z cząstki odpowiedzialności za Kościół. Jednak wyrobienie w nich postawy apostolskiej jest konieczne, gdyż warunkuje przemiany środowiska. Wymaga to przekształcenia ich dotychczasowej postawy i skierowania na drogę apostolatu. Winni oni mieć na uwadze jasną naukę Soboru Watykańskiego II

[36] Cały ostatni rozdział dekretu *O apostolstwie świeckich* jest poświęcony temu zagadnieniu i nosi tytuł: Przygotowanie do apostolstwa, art. 28—32.

[37] Zwłaszcza gdy chodzi o badania prowadzone przez Zakład Socjologii Religii przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

w tej materii, który uczy: „...człowiek świecki niech nauczy się pełnić posłannictwo Chrystusa i Kościoła, przeżywając przez wiarę boską tajemnicę stworzenia i odkupienia, pobudzony przez ożywiającego Lud Boży Ducha Świętego, który nakłania wszystkich ludzi do miłości Boga Ojca, oraz świata i ludzi w Bogu. ... Apostolstwo w środowisku społecznym, a mianowicie staranie się o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów, praw oraz ustroju własnej społeczności, jest tak dalece zadaniem i obowiązkiem świeckich, że nikt inny nie potrafi należycie go wypełnić. Na tym polu świeccy mogą apostołować między podobnymi sobie. Tutaj uzupełniają świadectwo życia świadectwem słowa. Tutaj w środowisku pracy czy zawodu, studiów czy miejsca zamieszkania, rozrywki czy spotkań towarzyskich mają odpowiedniejszą sposobność wspomagania braci" [38].

c. Następnym zadaniem duszpasterza jest przygotowanie elity do działalności apostolskiej w swoim środowisku. Cytowany w poprzednim punkcie dokument Soboru Watykańskiego II wskazuje, że przygotowanie to wymaga odpowiedniej formacji duchowej, intelektualnej i apostolskiej.

Podobnie, jak to już wyżej wspomniano przy omawianiu przygotowania duszpasterzy, również i tutaj przystępując do przygotowania elity do apostolatu środowiskowego, trzeba założyć jakąś pełną formację humanistyczną i na niej budować dalsze.

Podstawą i warunkiem każdego owocnego apostolstwa winno być odpowiednie uformowanie duchowe, polegające na przyjęciu prawdy Chrystusowej, czynnego świadczenia o Chrystusie przy przeżywaniu przez wiarę boskiej tajemnicy stworzenia i odkupienia i przez dawanie świadectwa miłości Boga i drugiego człowieka.

Formacja duchowa winna być podbudowana gruntowną i głęboką formacją intelektualną, co Sobór wyraźnie podkreśla: „Oprócz przygotowania duchowego potrzebne jest gruntowne przygotowanie dotrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności. Nie wolno również pomijać znaczenia kultury ogólnej łącznie z wykształceniem praktycznym i technicznym. By przygotować świeckich do utrzymania dobrych stosunków z ludźmi należy wyrabiać w nich wartości prawdziwie ludzkie, przede wszystkim umiejętność braterskiego współżycia i współpracy, a także nawiązywania dialogu" [39]. Kontynuuje dalej Sobór: „Przygotowanie do apostolstwa winno się rozpocząć od samych początków wychowania dzieci. W szczególny jednak sposób trzeba wdrażać do apostolstwa młodzież dorastającą i dojrzałą i przepoić ją tym duchem. Przez całe życie należy doskonalić to przygotowanie, jak tego domagają się narastające obowiązki" [40]. Z powyższego wynika, iż zadaniem wychowawców chrześcijańskich jest przygotowanie swoich wychowanków do apostolstwa. Chodzić tu będzie najpierw o rodzinę i szkołę, a następnie wszelkiego rodzaju zakłady wychowawcze, rolę kapłana w pracy katechetycznej i posłudze słowa, przez kierownictwo duchowe i inne czynności duszpasterskie przez które ma przygotować do apostolatu. Duchem i entuzjazmem przygotowania do apostolatu winni być przepojeni wszyscy. Każdy pojedynczy chrześcijanin, zwłaszcza do-

[38] Dekret O *apostolstwie świeckich*, jw. art. 13 i 29 s. 601 i 619.
[39] Tamże.
[40] Tamże, art. 30 s. 621.

rosły, jest odpowiedzialny za przygotowanie apostolskie najpierw siebie samego, a następnie drugiego człowieka i wszystko winien czynić, by w możliwy sposób ten obowiązek wypełnić i o nim pamiętać.

W cytowanej wypowiedzi Sobór z jakimś większym naciskiem zwraca uwagę na konieczność przygotowania do apostolstwa środowiskowego młodzieży dorastającej i dojrzałej. Problem ten zwłaszcza w dzisiejszej rzeczywistości jest bardzo ważny i złożony. Przed wojną z powodzeniem zadanie to wykonywały organizacje młodzieżowe zwłaszcza katolickie, których cała struktura i statuty były opracowane pod tym kątem. Tak było u nas w Polsce i w innych krajach. Interesująca nas w niniejszej pracy organizacja katolicka młodzieży robotniczej — *JOC*, tak właśnie była zorganizowana, aby wszystkich swoich członków, poczynając od aktywistów i propagandystów a skończywszy na kandydatach, wychować do akcji katolickiej, do apostolstwa środowiskowego. Założyciel *JOC*-u ks. J. Cardijn z naciskiem oświadcza, że organizacja ta ma charakter religijny, gdyż bez religii, bez wychowania duchowego młodzieży nie zdoła ona poznać dóbr duchowych i materialnych, a zwłaszcza nadprzyrodzonych. Młodzież robotnicza cierpi nie tylko na niedostatek materialny, ale również na szczupłość wiadomości religijnych. Dlatego potrzebuje ona dokształcenia religijnego, by mogła bronić się przed bezideowością i bezreligijnością. W życiu *jocisty* nie może nigdy brakować pierwiastka religijnego. On musi być przykładem dla swoich kolegów. Elicie organizacji zaleca się częstą, a nawet jeżeli to jest możliwe, codzienną Komunię św., czynny udział w liturgii Kościoła, akcję charytatywną itd. Przez religię ma się kształtować i udoskonalać dusza *jocisty*. Dalej ks. Cardijn stwierdza że *JOC* jest ruchem o charakterze intelektualnym, dążącym do karmienia młodzieży robotniczej prawdą i dobrem. Organizacja ta jest szkołą społeczną o wielkiej doskonałości, w której młodzież robotnicza otrzymuje wykształcenie umysłowe, wychowanie religijno-moralne i wyrobienie społeczne [41].

Jak widzimy z wypowiedzi założyciela organizacji, bardzo ważnym momentem pracy organizacyjnej jest wykształcenie wszystkich członków, a zwłaszcza jej elity. W tym celu organizuje się tzw. „Koła Studiów" prowadzonych w sekcjach lokalnych. W tych „Kołach Studiów" młodzież zdobywa wiedzę, doskonali metody pracy, aktywizuje się apostolsko i przygotowuje się na działaczy poszczególnych grup. Przedmiotem studiów są problemy wzięte z życia codziennego *jocistów*. „Koła Studiów" organizują również specjalne wycieczki, przygotowują i organizują różnego rodzaju kursy, kongresy i manifestacje, które mają rozwijać umysł i przygotowywać młodzież do owocnej działalności.

Założyciel *JOC*-u był świadomy tego, że organizacja młodych robotników i robotnic pragnąc osiągnąć swój cel, nie może ograniczyć się tylko do wyrobienia duchowego i kształcenia intelektualnego swych członków. Organizacja winna być jeszcze szkołą, i to praktyczną apostolstwa świeckich, w której młodzi robotnicy uczą się je wprowadzać w życie swoje wartości apostolskie i wykorzystywać je we wszystkich dziedzinach i przejawach tego życia. Musi następnie być w pełni służbą apostolstwa świeckich wszędzie gdzie życie postawi młodego człowieka, i to służbą kon-

[41] Por. Ks. W. Turek: *JOC* i jego metoda. *Studia Warmińskie* 1968 t. V s. 510—511.

kretną, praktyczną i metodyczną odpowiadającą potrzebom we wszystkich dziedzinach życia duchowego moralnego, religijnego, zawodowego a nawet w czasie rozrywki i wypoczynku. Dalej organizacja *JOC* winna być korporacją skupiającą całe apostolstwo świeckich wśród młodzieży robotniczej. Ona powinna w imieniu całej młodzieży robotniczej podejmować pewne zdecydowane kroki wobec władz i przedsiębiorców, chronić ją przed wyzyskiem, pomagać w chwilach strajków i kryzysów, troszczyć się o jej prawa i godność ludzką. Taka postawa organizacji powinna doprowadzić do zaufania młodzieży robotniczej a przede wszystkim przyczynić się do zjednoczenia całej młodzieży robotniczej [42]. Wreszcie organizacja winna być samodzielna i narodowo jednolita. Sami robotnicy winni ją prowadzić, propagować, rozbudowywać, urzeczywistniać i opłacać. Organizacja, nauka, kierownictwo, służba i koleżeństwo wszystko to musi być im pozostawione. Oni muszą mieć świadomość odpowiedzialności za cały ruch. Im bardziej należy on do nich i zależy od nich, tym bardziej i lepiej organizacja ta może wyrazić ich żądania, dążenia i nadzieje, mówić ich językiem, wcielać ich ideały, tym lepiej bronić i kształcić ich, tym skuteczniejsza jest ona dla Kościoła i kraju, dla młodych robotników i robotnic w uchronieniu ich przed pogaństwem i ateizacją. Gdy chodzi zaś o jedność narodową to winna się ona ujawnić w całej organizacji: w kierownictwie, w życiu, w działaniu, by łatwiej można było rozwiązywać wszystkie problemy członków organizacji. Ponieważ organizacja musi być w stanie oddziałać na wszystkie dziedziny życia świeckiego młodych robotników to jest na dziedzinę życia osobistego, rodzinnego, zawodowego, społecznego, winna stanowić siłę w danym kraju, wewnętrznie dostosowując się do kultury, obyczajów, słowem do jego ducha [43].

Skuteczność działalności poszczególnych aktywistów i aktywistek uzależniona jest od koordynacji pracy poszczególnych części składowych w całej strukturze organizacji. Pomiędzy aktywistami powinien istnieć stały kontakt umożliwiający koordynację. Łącznikiem poszczególnych aktywistów i aktywistek winni być przewodnicy i przewodniczki. Ich zadaniem jest stworzyć łączność pomiędzy kołami aktywistów w danym okręgu, diecezji czy kraju. Można by ich nazwać czymś w rodzaju głowy całej organizacji.

Dla całokształtu zagadnień związanych z organizacją trzeba jeszcze ukazać rolę i miejsce jakie w niej winien zajmować kapłan, którego założyciel nazwał kapelanem *JOC*-u. Ma on z jednej strony spieszyć z posługą religijną członkom organizacji, uczyć ich prawd wiary świętej, a jako przedstawiciel hierarchii winien na całej działalności ruchu wycisnąć piętno Akcji Katolickiej.

Analizując sytuację wśród polskiej młodzieży pozaszkolnej w dzisiejszej rzeczywistości, trzeba stwierdzić, że jest ona całkowicie inna. Młodzież ta żyje w odmiennych warunkach od młodzieży robotniczej Francji, Belgii czy Wielkiej Brytanii. Oddziaływanie Kościoła nie może tu iść przez katolickie organizacje młodzieżowe formalne np. typu *JOC*, gdyż takie w Polsce nie istnieją. Nie zwalnia to jednak duszpasterzy od szukania innych sposobów dotarcia do młodzieży pozaszkolnej, zajęcia się nią, ukazania jej zadań i wszczepienia ducha apostolskiego. Oczywiście inna będzie

[42] Tamże.
[43] Tamże, s. 513—514.

w tej pracy rola duszpasterza w porównaniu z kapelanami, opiekunami organizacjami *JOC*. U nas rola księdza musi być o wiele większa niż w *JOC*-u. Nie obojętny jest również problem kim będzie ten duszpasterz młodzieży. Winien to być ktoś, kto zna problemy młodzieży, służy i kocha ją, szuka różnego rodzaju sposobów dotarcia do niej. Doświadczenie uczy, że jeżeli duszpasterz poważnie podejdzie do swego zadania, jeżeli obok duszpasterstwa ogólnego zajmie się duszpasterstwem stanowym, wyszuka w środowiskach młodzieży pozaszkolnej naturalnych przywódców, zorganizuje jakieś grupy nieformalne, wyszkoli sobie elitę, to mimo specyficznej sytuacji praca apostolska będzie się rozwijać dobrze, a on spełni swoje powołanie. Duszpasterz może tę pracę prowadzić przy pomocy różnych form jak: „zebrania, kongresy, rekolekcje, ćwiczenia duchowne, książki i czasopisma religijne, godziny biblijne itd." [44].

II. POBUDZENIE MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ DO PODEJMOWANIA INICJATYW APOSTOLSKICH

Przygotowani odpowiednio do działalności środowiskowej, tak duszpasterze, jak i apostołowie świeccy, mają do spełnienia ważne zadanie w kręgach młodzieży pozaszkolnej. Obowiązkiem ich, a w szczególności apostołów świeckich, jest oddziaływanie na młodzież własnym przykładem oraz formowanie wśród niej ducha apostolatu i zachęcania do podejmowania inicjatyw apostolskich. Zadanie to jest niezmiernie trudne do wykonania. Podobnie jak w przypadku elity, powstaje problem przekształcenia dotychczasowej postawy nacechowanej biernością religijną. Apostoł świecki, odpowiednio uformowany przez duszapsterza, może być jednak zaczynem apostolatu w swoim środowisku. Jeżeli sam jest zaangażowany w sprawy wiary, wierzy w ideę, którą głosi, może skutecznie oddziałać na otoczenie. Młodzież współczesna na całym świecie dąży do pewnej autonomii, pragnie być samodzielna i odpowiedzialna na odcinkach własnego działania. Apostoł świecki może i powinien nawiązać do tej właśnie tendencji i ukierunkować ją do podejmowania zadań apostolskich.

Trudność stanowi, jak to już poprzednio zaznaczono, nawiązanie kontaktu z młodzieżą pozaszkolną. Niewątpliwie byłoby to ułatwione, gdyby istniały organizacje młodzieżowe na wzór *JOC*-u. W Polsce brak ich, dlatego apostoł świecki może tworzyć grupy nieformalne, czyli luźne spotkania nie wiązane statutem. W tej pracy można wykorzystać różnego rodzaju okazje, np. można nawiązać do różnego rodzaju grup hobbystów, kręgów koleżeńskich itp. Pomocą przy tym w warunkach polskich musi być duszpasterz, który będzie dobrym inspiratorem, będzie zdala patronował młodzieży gromadzącej się w celach religijnych, a gdy zajdzie tego potrzeba, to i wskaże miejsce spotkań.

Duszpasterz w pierwszym rzędzie postara się, zanim pobudzi młodzież pozaszkolną do podejmowania inicjatyw apostolskich, dokładnie pouczyć ją o istocie apostolatu świeckich, jego formach, porządku działalności apostolskiej, a przede wszystkim o solidnym przygotowaniu się do niego.

[44] Por. Jan XXIII: Encyklika *Mater et Magistra*, 15 maja 1961. *AAS* 1961 nr 53 s. 454.

Sytuacja Kościoła katolickiego w świecie współczesnym wskazuje na to, że nadeszła godzina do odegrania wielkiej roli przez ludzi świeckich [1]. Opowiada się za tym integralizm współczesngeo życia, masowość kultury we wszystkich jej przejawach, a więc również moralnych i religijnych, nawrót Kościoła do tradycji wczesnochrześcijańskiej, udział uczonych świeckich w odnowie myśli katolickiej itd.

1. Artykuł 31 Konstytucji *O Kościele*, a także Dekret *O apostolstwie świeckich* usiłują dać określenie tego, co Sobór rozumie pod pojęciem osoby świeckiej oraz apostolstwa. Sobór mówi: „ludzie świeccy są to wszyscy wierzący w Chrystusa z wyjątkiem członków stanu duchownego i uznanego przez Kościół stanu zakonnego, tzn. wszyscy wierzący w Chrystusa, którzy poprzez chrzest wcieleni w Kościół Chrystusowy, stali się Ludem Bożym, a tym samym na swój sposób stali się współuczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusa i po swojej części wykonują posłannictwo całego chrześcijańskiego ludu w Kościele i w świecie" [2].

W tym określeniu dostrzegamy nowe spojrzenie chrześcijan na ludzi świeckich. Sobór Watykański II z całą jasnością i ostrością chce powiedzieć, że laik jest w każdym przypadku chrześcijaninem pełnym, że nie jest on wyłącznie obiektem, o który należy dbać, lecz stanowi on w Kościele aktywny czynnik pracy, że ma do spełnienia w Kościele zadanie aktywne, że są w Kościele sytuacje, w których Kościół jedynie przez niego staje się obecny i skuteczny, można powiedzieć, że on tam jest „solą ziemi", zaczynem mającym dążyć do uzdrowienia najbliższego dla niego środowiska. Ks. Cardijn upomina, że każdy *jocista* jako apostoł winien pamiętać, że niesie do swego środowiska Chrystusa, spełnia misję apostolską, przyciąga innych do Niego przez dobry przykład, przyjaźń i koleżeństwo, a także pomoc w każdej chwili, sytuacji i dziedzinie życia codziennego; wszędzie: w kościele, w domu, przy pracy, w podróży; słowem we wszystkich problemach codziennego życia [3]. Tak więc musi „laik każdy przed światem być świadkiem Zmartwychwstania i Życia Jezusa, naszego Pana oraz być znakiem Boga Żywego" [4].

2. Również drugie pojęcie — apostolstwo — wymaga wyjaśnienia. Pamiętać winniśmy, że zadanie Kościoła jest trojakie: a. Kościół ma rozszerzać naukę Chrystusa na cały świat, b. ma sprawić, by wszyscy ludzie stali się uczestnikami dobrodziejstw zbawienia, wreszcie c. Kościół poprzez uczestnictwo w zbawieniu dokonanym przez Chrystusa ma dokonać *consecratio mundi*, czyli uporządkować i ukształtować cały świat w prawdzie opartej o Chrystusa. Apostolstwem nazwie się wówczas każdą czynność Ciała Mistycznego Chrystusa ukierunkowaną na cel ostateczny. Kościół dąży do urzeczywstnienia tego celu, jednak na różne sposoby i przez wszystkie swoje członki. Należy pamiętać, że powołanie chrześcijańskie jest z natury swej wezwaniem do apostolstwa. Nosicielem tego apostolstwa jest cały Kościół i obejmuje on działalność wszystkich swych człon-

[1] C. Strzeszewski: Powołanie katolików świeckich do apostolstwa. *Zeszyty Naukowej KUL* 1966 nr 4 s. 11 nn. Por. P.A. Liégé: Pour l'Eglise responsable du monde. W: Mission et liberté des laics dans la monde. Paris 1964 s. 205.

[2] Por. F. Klostermann: Der Apostolat der Laien in der Kirche. W: Handbuch der Pastoraltheologie, jw. s. 588 nn.

[3] J. Cardijn: Das Apostolat der Jugend Arbeiter. Feldkirch 1962 s. 15 nn.

[4] Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*, jw. art. 38.

ków w Kościele i świecie, oczywiście o ile jest ono ukierunkowane na cel, jaki przyświeca Kościołowi, to jest na ewangelizację, na uzdrowienie, bądź też na przeniknięcie świata chrześcijaństwem.

Sobór Watykański II przez swe spojrzenie na laikat rozszerza zakres pojęcia apostolatu. Istnieje w Kościele różnorodność służby, jednakże tylko jedno posłannictwo.

Postawmy teraz pytanie, co to jest apostolstwo świeckich? Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* podaje następującą definicję: „Apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła" (art. 33). Jest rzeczą naturalną, jak z kontekstu wynika, że nie myśli się tutaj o jakimś uczestnictwie zewnętrznym, o uczestnictwie w czymś, co istniałoby poza świeckim i co jemu właściwie nie przysługuje, lecz uczestnictwie w misji zbawczej Kościoła, zmodyfikowanym w kapłańskim, proroczym i królewskim urzędzie Chrystusa [5]. Można również zdefiniować apostolstwo świeckich jako: „posiadanie udziału w posłannictwie zbawczym prowadzonym przez Kościół" [6].

Z przytoczonych definicji jasno wynika: Świeccy są aktywnymi członkami Kościoła i dlatego mają aktywny udział w dziele apostolskim Kościoła. Posiadanie powyższego udziału opiera się na kapłańskim, proroczym i królewskim urzędzie Chrystusa. Zakresem tego apostolstwa jest Kościół i świat. Nie można Kościoła i świata podzielić wygodnie na duchowieństwo i świeckich. Działalność apostolska świeckich w Kościele nie ogranicza się tylko do spraw wewnętrznych parafii, ale obejmuje również posłannictwo na zewnątrz kierunku zbawienia i ewangelizacji, oczywiście u różnych świeckich, w odmienny sposób i w innym zakresie.

Analizując istotę apostolstwa świeckich, dla jej lepszego zgłębienia należy uwzględnić problem chrześcijańskiego powołania do apostolstwa, zwłaszcza źródła tego powołania.

Podstawą chrześcijańskiego powołania do apostolatu, jak uczy Sobór Watykański II (*Lumen gentium* art. 33) oraz jego źródłem, jest fakt przyjęcia sakramentów inicjacyjnych tzn. chrztu świętego i bierzmowania. Przez przyjęcie tych sakramentów każdy człowiek otrzymuje mandat, aby swoje siły skierował do pracy nad ciągłym wzrostem i uświęceniem Kościoła. Duszą zaś całego apostolstwa jest głęboka miłość do Boga i do ludzi, udzielana człowiekowi przez świętą Eucharystię.

Już według św. Tomasza chrzest, względnie charakter utwierdzający, dają postawę do powierzenia posłannictwa. W tym sensie cytuje św. Tomasz słowa Dionizego Pseudo-Areopagity: „Bóg udziela temu, kto przystępuje do chrztu przez znak szczególny uczestnictwo (posiadanie udziału) w samym sobie, jako że czyni go człowiekiem ubóstwionym i pośrednikiem boskości (*communicatorem divinorum*)" [7].

Najgłębsza jednakże podstawa źródłowa apostolstwa świeckich opiera się na: „zjednoczeniu (łączności) z Chrystusem Głową" Kościoła, mającym swą podstawę w chrzcie św. i innych sakramentach świętych i wyzwalającym cnoty wiary, nadziei i miłości.

---

[5] F. Klostermann, jw. s. 593: „Teilnahme (der Laien) an Heilssendung der Kirche selbst".

[6] Tamże, s. 594: „Teilhabe an der Heilssendung der Kirche".

[7] S. Tomas de Aquino: Summa Theologiae p. III q. 63 a. 2.

Właśnie ten eklezjalny charakter zjednoczenia z Bogiem, mający podstawę w chrzcie świętym i innych sakramentach świętych, winien być sprężyną działania apostolskiego, jego motywem, aby rozszerzać panowanie Boga oraz ożywiania i udoskonalenia porządku czasowego w duchu Chrystusa.

Skoro jednakże łaska uświęcająca, będąca właściwym źródłem owej miłości Boga i bliźniego, a tym samym również apostolstwa, udzielona może być także pozasakramentalnie, trzeba więc chyba przyjąć również istnienie pozasakramentalnego źródła apostolstwa.

Oprócz powołanych do apostolstwa, na mocy przyjęcia chrztu św. i sakramentu bierzmowania, trzeba jeszcze wziąć pod uwagę uczestnictwo świeckich w dziele apostolstwa prowadzonego przez Kościół na podstawie specjalnego powołanie ze strony hierarchii, o którym wspomina również Konstytucja *O Kościele* w artykule 33: „Oprócz tego apostolatu, który jest zadaniem wszystkich w ogóle chrześcijan, ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostolatem hierarchii na wzór owych mężów i niewiast, co pomagali Pawłowi w głoszeniu Ewangelii wielce się trudząc w Panu" [8]. Z oficjalnej, wprowadzającej relacji na Soborze wynika, że chodziło tutaj o Akcję Katolicką i podobne formy mniej lub bardziej oficjalnego apostolstwa świeckich.

Przy tego rodzaju apostolstwie świeckich oferują świeccy swe usługi w różnych dziedzinach pracy duszpasterskiej na podstawie specjalnego mandatu hierarchii, przez co ich działalność apostolska zostaje przez hierarchię autorytatywnie usankcjonowana i uzyskuje przez to pewien oficjalny charakter.

Według swej treści tego rodzaju autoryzacja i obdarzenie mandatem nie daje świeckiemu pełnomocnictwa w tym sensie, że mógłby on wykonywać działania, których przed otrzymaniem mandatu nie mógłby podejmować. Interwencja hierarchii powoduje jedynie, że świeccy przy niektórych takich działalnościach zachowują nowy stosunek względem hierarchii, stając się aktywni w pewnej określonej formie i porządku. Jak widzimy, chodzi tutaj o właściwą, odrębną kategorię apostolstwa, które odpowiednie do konkretnych powołań i charyzmatów poszczególnej osoby czy całych grup osób obejmuje bardzo różne rodzaje apostolstwa, o czym zresztą wyraźnie mówi Konstytucja *O Kościele*, rozpatrując sprawę powołania świeckich. Mandat udzielony przez hierarchię ludziom świeckim do spełnienia pełnego rodzaju apostolstwa angażuje ich do tej odpowiedzialnej pracy w swoim środowisku, tak nieraz potrzebującym nowego ducha. Praktyka posoborowa zmierza do tego, aby wszystkie urzędy kościelne i działy pracy apostolskiej, które w równej mierze a niekiedy i lepiej mogą być wykonywane przez ludzi świeckich, przekazywać w ich ręce.

Powstaje następnie pytanie odnośnie celu i zadań apostolatu świeckich czyli co ludzie świeccy mogą uczynić w zakresie celu i zadań Kościoła. Rozdział drugi Dekretu *O apostolstwie świeckich* właśnie omawia działalność apostolską chrześcijan według celu apostolatu. Mówi tam Sobór, że zadanie Kościoła nie polega tylko na przekazywaniu ludziom ewangelicz-

[8] Por. Pius XII: Przemówienie *Six ans se écoules*, 5 października 1957. *AAS* 1957 nr 49 s. 927.

nego orędzia Chrystusa i Jego łaski, ale także na przepajaniu i doskonaleniu duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych. Świeccy mają więc w pierwszym rzędzie troszczyć się o ewangelizację świata tzn. mają pomagać w budowie wewnętrznej parafii i w spełnianiu jej roli na zewnątrz. Chrystus spełnia bowiem swoją misję nie tylko przez hierarchię, lecz także przez ludzi świeckich, również ich stawia On na świadków, wyposaża ich zmysł wiary w łaskę słowa. Są oni w sposób ścisły zobowiązani jako prawdziwi świadkowie Chrystusa poszerzać wiarę w słowie i czynie oraz jej bronić [9]. Okazji do tego świeckiemu człowiekowi nigdy nie zabraknie. Może to być przy różnych okolicznościach wobec rodziny, wśród przyjaciół i towarzyszy, przy pracy, wobec wierzących i niewierzących itd. Dochodzi tu jeszcze wspomniane wyżej głoszenie urzędowe prawdy Bożej wobec dzieci, młodzieży i dorosłych z racji posiadania misji kanonicznej, tzn. nauczania religii.

Następnym zadaniem świeckich będzie praca nad uświęceniem wszystkich ludzi, co jest głównym zadaniem Kościoła. Również i tutaj istnieją dziedziny rodzinne, zawodowe i społeczne, gdzie świeccy zaoferować mogą braterską służbę kierowania i napominania, uświęcania się i pogodzenia wzajemnego. Sobór Watykański II kładzie tutaj nacisk, zwłaszcza na uświęcenie w kręgu rodziny [10], o czym będzie jeszcze mowa.

Dalszym zadaniem apostolstwa świeckich będzie świadectwo miłości z którego cała praca apostolska winna czerpać swoją siłę i moc. Dzieła miłości są szczególnym znakiem posłannictwa, po którym Chrystus rozpozna swoich apostołów i oni wzajemnie się poznają. Chodzi o świadczenie uczynków miłosiernych co do ciała i duszy. W świadectwie miłości drzemie niesłychanie agitująca, świadcząca siła apostolska, o której należy pamiętać i czynić wszystko, by nie tylko każdy poszczególny chrześcijanin świadectwo to czynił. Chodzi o to, aby każda gmina chrześcijańska dawała świadectwo o sobie w miłości braterskiej i by według przykładu Jezusa dostrzegała wszystkich przez życie dotkniętych i przez społeczność zapomnianych, jak również, by nie traciła z oka szeroko po świecie rozlanej niedoli i cierpienia. Gdy chodzi o dzieła miłości, Kościół zawsze uważał je za własny obowiązek i dlatego może on tutaj udzielać ludziom świeckim jakiegoś specjalnego mandatu.

Rozdział trzeci Dekretu *O apostolstwie świeckich* omawia niektóre ważne dziedziny apostolskiego działania ludzi świeckich [11]. Zakres ich jest bardzo szeroki, poczynając od działalności w skali parafii, diecezji czy też całego Kościoła powszechnego, poprzez rodzinę, apostolstwo w grupach zawodowych, młodzieży, w dziedzinach ludzkiej kultury jak: wiedzy, techniki, sztuki, szkolnictwa i zakładów kształceniowych, urządzeń socjalnych, gospodarczych, polityki, świata, opinii publicznej, prasy, radia, filmu i telewizji, sportu i turystyki. Można tu jeszcze wspomnieć o niezmierzonym polu apostołowania w dziedzinie narodowej i międzynarodowej. We wszystkich tych dziedzinach ludzie świeccy mogą sprawić to, że rzesze ludzkie słyszą Ewangelię i rozpoznawają Chrystusa.

---

[9] F. Klostermann, jw. s. 606 nn.
[10] Dekret *O apostolstwie świeckich*, jw. art. 11 oraz Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*. jw. art. 11.
[11] Tamże, s. 565 nn.

Gdy chodzi o formy apostolstwa świeckich, to należy zwrócić uwagę na apostolstwo pojedynczego świeckiego: osobiste oraz wspólne.

Apostolstwo osobiste, które może prowadzić każdy człowiek jest źródłem i oparciem dla apostolatu wspólnego i ono zawsze i wszędzie przynosi owoce. Formy tego apostolstwa są różne, odpowiednio do tego czy ma ono źródło we chrzcie świętym, w specjalnym charyzmacie, w ogólnym czy też w specjalnym mandacie lub w powierzeniu urzędu przez władzę zwierzchnią.

Gdy chodzi o wspólne apostolstwo to trzeba stwierdzić, że z natury człowieka, jako istoty społecznej, wynika potrzeba tego rodzaju apostolatu. Tej formie Pan Jezus przyrzekł szczególne błogosławieństwo mówięc: „Bo gdzie dwaj lub trzech zgromadzą się w imię moje, tam ja jestem wśród nich" (Mt 18,20). Wspólne apostolstwo daje podporę i oparcie pojedynczym ludziom, ułatwia wykształcenie do apostolstwa, do jego planowania i kierowania nim. Sytuacja dzisiejsza wskazuje, że apostolstwo wspólne jest bardzo potrzebne. Ważne przy tym jest nie tylko zebranie, zgromadzenie wszystkich do dyspozycji stojących sił, celem osiągnięcia jakiegoś apostolskiego skutku, lecz również dostosowanie się do atmosfery duchowej i sytuacji społecznej tych, do których apostolstwo jest adresowane, do których ono się zwraca. Przez pominięcie tego elementu apostolstwo nie przyniesie owoców trwałych, lecz pozostanie bezskuteczne. Również i tutaj znajdujemy różnorodność form. Z tym problemem związany jest następny, mianowicie wolność zrzeszenia się chrześcijan.

Sobór Watykański II wyraźnie stwierdza podstawowe prawo chrześcijan do zrzeszania się w celu osiągnięcia bezpośrednich zadań apostolskich. Pewnym ograniczeniem tego prawa może być zachowanie wymaganej więzi z hierarchią, przy czym świeccy, jak również hierarchia, muszą unikać zbędnego rozproszenia sił.

Prawo to jest ugruntowane w społecznej naturze człowieka, który postawiony wśród swoich, jemu równych przyjaciół, aby dążył do uzyskania w wspólnocie z drugimi [12] tego, czego jego natura pragnie i potrzebuje ale on sam w pojedynkę osiągnąć nie może. To prawo może być uszczuplone jedynie przez autorytety nadrzędne i to tylko z racji dobra ogólnego. Prawo to ma również zastosowanie w Kościele, a autorytet kościelny czy też państwowy mają to prawo chronić, umożliwiać swym członkom korzystanie z niego, a nie zwalczać.

Specjalnym rodzajem apostolstwa wspólnego jest znana powszechnie Akcja Katolicka działająca na podstawie szczególnego powołania przez władzę kościelną [13]. Papież Pius XI w liście do kardynała Adolfa Bertrama z dnia 13 listopada 1928 roku daje wykład istoty i podstaw Akcji Katolickiej: „Już w encyklice *Ubi arcano* powiedzieliśmy jasno i wyraźnie, że Akcja Katolicka wiąże się jak najściślej z urzędem duszpasterskim i z życiem chrześcijańskim, [...] że Akcja Katolicka nie zmierza do niczego innego, jak tylko do tego, żeby świeccy w sposób swoisty uczestniczyli w pracy apostolskiej, wykonywanej przez hierarchię. Istota Akcji Katolickiej nie polega jedynie na osobistym dążeniu do doskonałości chrześci-

[12] Leon XIII: Encyklika *Libertas praestantissimus* z dnia 20 VI 1888. *AAS* 20 VI 1888 s. 604.

[13] Pius XI: Encyklika *Ubi arcano* z dnia 23 XII 1922. *AAS* 1922 nr 14 s. 673—700.

jańskiej, choć jest to oczywiście jej najpierwszym i najważniejszym zadaniem, lecz także na r o z w i j a n i u p r a w d z i w e g o a p o s t o l a t u, dostępnego dla katolików wszelkiego stanu i zawodu. Ci katolicy w swych czynach i intencjach niechaj się ściśle łączą do pracy z tymi ośrodkami zdrowej nauki i bogatej inicjatywy, które będąc należycie i prawnie utworzonymi, mają poparcie autorytetu biskupów. Tak solidarnie zespoleni i podporządkowani kierownictwu hierarchii kościelnej, wierni otrzymują od tej hierarchii upoważnienie, a zarazem zachętę i pobudkę do działania. Akcja ta [...] nie jest jedynie zewnętrzna, materialna — lecz duchowa, nie jest ziemska — ale nadprzyrodzona, nie polityczna — lecz religijna. Pomimo to z całą słusznością można ją nazwać «s p o ł e c z n ą», zadaniem jej jest bowiem szerzenie Królestwa Chrystusowego". A dalej kontynuuje papież: „O ile katolicy współdziałający z apostolatem hierarchicznym takim będą ożywieni duchem, to bez wątpienia przyczynią się do osiągnięcia najbliższego celu Akcji Katolickiej, jakim jest zespolenie wyznawców Chrystusowych wszystkich narodowości dla spraw, które się odnoszą do religii i obyczajów; przyczynią się również, co jest rzeczą najważniejszą, do szerokiego rozpowszechnienia zasad wiary i nauki chrześcijańskiej, do jej skutecznej obrony i wcielania tak w życie prywatne jednostki, jako też w życie publiczne. [...] Oczywistą jest rzeczą, że Akcja Katolicka w swym zastosowaniu praktycznym będzie różna zależnie od różnicy wieku i płci, warunków miejsca i czasu. I tak np. członkowie stowarzyszeń młodzieży będą się przede wszystkim zaprawiali i przygotowywali do należytego wykonywania przyszłych swych obowiązków; natomiast przed dorosłymi otworzą się szerokie horyzonty, tak iż z tej Akcji nic nie powinno być wykluczone, co może przynieść pożytek społeczeństwu ludzkiemu, jeżeli się to tylko w jakiś sposób wiąże z boskim posłannictwem Kościoła" [14].

Z przytoczonej wypowiedzi papieża, Akcję Katolicką można zdefiniować jako: „Udział świeckich w apostolstwie hierarchicznym Kościoła katolickiego dla obrony zasad religii i moralności, oraz dla rozwoju zdrowej i pożytecznej akcji społecznej pod przewodnictwem hierarchii kościelnej, ponad wszystkimi partiami politycznymi i niezależnie od nich, celem odrodzenia życia katolickiego w rodzinie i społeczeństwie" [15]. Celem najwyższym tak pojętego ruchu jest oczywiście tryumf Królestwa Chrystusowego na ziemi. Streszcza się on w odnowieniu, obronie i krzewieniu, a także w umocnieniu Królestwa Chrystusowego. Zawiera on w sobie szereg celów częściowych, takich jak: współpraca w życiu religijnym i kulcie, odnowienie ducha chrześcijańskiego w rodzinie, obrona praw i wolności Kościoła, współpraca na polu szkolnictwa, czystość obyczajów, chrześcijańskie rozwiązanie kwestii społecznej oraz przeniknięcie całego życia publicznego duchem chrześcijańskim.

Zakończmy tę dygresję o Akcji Katolickiej, która niewątpliwie przygotowała grunt sprzyjający powstaniu dokumentu soborowego pod nazwą Dekret *O apostolstwie świeckich,* słowami cytowanego wyżej listu papieża Piusa XI do kardynała A. Bertrama: „Z przytoczonych tutaj uwag, umi-

[14] Kard. A. B e r t r a m: W służbie ideałów Akcji Katolickiej. Przeł. ks. S. G r e l e w s k i. Poznań 1938 s. 16.

[15] Ks. F. M a r l e w s k i: Apostolstwo świeckich. W: Nauka Pasterzowania. Praca zbiorowa pod red. ks. Z. P i l c h a. T. II. Kielce 1939 s. 155.

łowany Nasz Synu, wynika niezbicie, że Akcję Katolicką z całą słusznością uznać należy, jako pewną drogę i właściwy sposób, jakim się Kościół posługuje przy udzielaniu swych dobrodziejstw narodom całego świata; jest to, powtarzamy, droga i sposób, podyktowany przez Boga, z Jego łaski i woli powstały po to, by ułatwić Kościołowi zjednywanie i pociąganie do nauki i prawa Ewangelii tych, co nie mając żadnej styczności z kapłanami, mogliby wpaść w zasadzkę przygotowaną przez ludzi złej woli i uwierzyć ich błędnym teoriom" [16].

Pozostaje jeszcze bardzo ważny problem do zasygnalizowania, mianowicie wychowanie i kształcenie do apostołowania, bez którego świecki nie może osiągnąć pełnej skuteczności swego działania.

Trzeba tutaj rozróżnić kształcenie wspólne wszystkich chrześcijan od kształcenia odrębnego i specyficznego, które postępować musi wraz z rozwijającym się ciągle życiem człowieka, przy konieczności brania pod uwagę uzdolnień i charyzmatów poszczególnego człowieka, zwłaszcza w konkretnych dziedzinach rzeczowych i osobowych, z którymi poszczególny chrześcijanin ma do czynienia w swoim działaniu apostolskim i do których to on swoje działanie ma a nawet musi dostosować.

Dekret *O apostolstwie świeckich* zwraca szczególną uwagę na wymogi, które apostolat stawia ewangelizacji i chrześcijańskiemu przeniknięciu świata w odniesieniu do kształcenia. Przy pierwszym obowiązku chodzi przede wszystkim o uzyskanie głębszego poznania własnej wiary. Wyrazem tego jest zachęta Soboru do skierowania ludzi świeckich w celu podjęcia studiów teologicznych. Następnie troszczyć się trzeba o zdobycie uzdolnienia do umiejętnego prowadzenia dialogu oraz o kształcenie sumień pod kątem chrześcijańskich zasad, aby przemienić świat i pobudzić wszystkich do odpowiedzialności [17]. Tak więc kształcenie do apostolatu jest bardzo wielostronne, a dynamika jego potrzeb jest nieskończona.

Formacja apostolska ma się budować na pewnym kształceniu ogólnoludzkim, które znów z kolei nie może być jednolitym, a różnić się winno w zależności od naturalnych i ponadnaturalnych uzdolnień, od sytuacji rodzinnej, zawodowej, środowiskowej, społecznej i kulturalnej każdego kształcącego się. To wszystko: społeczeństwo, wiedza, technika, sztuka, obraz świata i odczucie życia swej epoki stać się musi wewnętrznym stanem posiadania, każdy winien to posiadać w stopniu zintegrowanym, tak, że on sam musi być człowiekiem swej epoki, jeżeli ma on w tej epoce być apostolsko skutecznym [18].

Sobór Watykański II w kilku miejscach podkreśla konieczność powiązania apostolskiego kształcenia z ludzkim wykształceniem ogólnym i kulturą; żąda w związku z tym również dbałości o prawdziwie ludzkie wartości, przede wszystkim braterskiego współżycia, pracy w grupie, w ekipie, pielęgnowania rozmowy, przysłuchiwania się postępowania za interlokutorem, śledzenia toku jego rozmowy, wszystkiego tego co nazywa się sztuką dialogu, której trzeba się wyuczyć [19]. Trzeba mieć na uwadze również to, że „jedność i całość ludzkiej osobowości, jej harmonia, oraz jej

---

[16] A. Kard. Bertram, jw. s. 19.
[17] Dekret *O apostolstwie świeckich*, jw. art. 31.
[19] Por. Paweł VI: Encyklika *Ecclesiam suam* z dnia 6 sierpnia 1964 *AAS* 1964 nr 56 s. 609—659.

równowaga" mogą być jedynie wtenczas dochowane, jeżeli kształcenie apostolskie jest łączone z wykształceniem ogólnoludzkim [20].

Kształcenie, o którym mowa, nie może nigdy się realnie zakończyć. Wprawdzie codziennie kształcony człowiek staje się dojrzalszym, ale również nowo wyłaniające się problemy wymagają kształcenia pogłębianego praktycznie z dnia na dzień.

Apostolat świeckich nie jest zapewne żadnym *novum* w Kościele, ale mimo to nie możemy tracić z oczu faktu, że w dzisiejszej rzeczywistości przypada mu szczególna rola.

Sobór Watykański II abstrahując od niedoboru księży lub też od stosowanej w różnych rejonach i sytuacjach tendencji do utrudniania pracy duchowieństwu, z naciskiem wskazuje, że potężna eksplozja ludnościowa, dana przez wiedzę i technikę możliwość pokonywania odległości, jak również umożliwione zagęszczenie i splatanie się ludzkich stosunków, poszerzyły przestrzennie apostołowanie prawie do nieskończoności. Te nowe przestrzenie są częstokroć dostępne jedynie dla ludzi świeckich, a wyłaniające się w związku z tym nowe problemy wołają o dobrze przygotowanych apostołów świeckich w wielu dziedzinach współczesnego życia [21].

Tak więc, w większej niż kiedykolwiek mierze zachodzi potrzeba, aby „siła świeckich połączyła się z dziełem pasterzy", aby „cały Kościół zmocniony przez wszystkie swoje człony, mógł wypełniać skuteczniej swe posłannictwo dla życia świata" [22].

III. ETAPY UMOŻLIWIAJĄCE REALIZACJĘ METODY *JOC*-U W ŚRODOWISKACH MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ

Przygotowanie duszpasterzy i apostołów świeckich oraz pobudzenie młodzieży do inicjatyw apostolskich stanowi zaledwie wprowadzenie do apostolatu środowiskowego. Apostolat ten, jak wynika ze schematu metody *JOC*-u, obejmuje następujące elementy: uświadomienie potrzeb religijno-moralnych młodzieży w oparciu o analizę konkretnych środowisk, studium Pisma świętego i dokumentów soborowych, określenie zadań środowiskowych, podejmowanie zadań apostolskich.

1. UŚWIADOMIENIE POTRZEB RELIGIJNO-MORALNYCH MŁODZIEŻY W OPARCIU O ANALIZĘ KONKRETNYCH ŚRODOWISK

Apostolat środowiskowy winien być oparty na wychowaniu do działania i przez działanie. Nie można jednak podejmować konkretnych zadań w środowisku bez należytej jego znajomości. Rodzi to potrzebę zapoznania

[20] Dekret *O apostolstwie świeckich*, jw. art. 29.

[21] Tamże. We wstępie w ten sposób ta sprawa jest przedstawiona: „Nasze czasy wymagają od ludzi świeckich nie mniejszej gorliwości; co więcej, dzisiejsze warunki żądają od nich o wiele intensywniejszego i szerzej zakrojonego apostolstwa. Ustawiczny bowiem przyrost ludności, postęp nauki i umiejętności techniczne, zacieśniające się stosunki międzyludzkie nie tylko rozszerzały niezmiernie dziedziny apostolstwa świeckich, przeważnie im tylko dostępne, ale wyłoniły nowe problemy, które wymagają od nich bacznej czujności i zainteresowania". Jw. art. nr 1.

[22] Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*, jw. art. 37.

się z sytuacją religijno-moralną panującą w danym środowisku i wyłowienie problemów nurtujących młodzież. Rozpoznanie środowiska może dokonywać się różnymi drogami. Najbardziej dostępnym narzędziem poznania środowiska jest tak dobitnie akcentowana w metodzie *JOC*-u ankieta [1], którą przygotowuje młodzież pod kierunkiem duszpasterza, następnie sama ją przeprowadza i analizuje. Ten, który ją przeprowadza spotyka się z różnego rodzaju problemami, które budzą w nim sumienie, powodują refleksje, a następnie skłaniają do działalności apostolskiej. W przypadku trudności w przeprowadzeniu ankiety lub wywiadu, wystarczy obserwacja dokonana przez młodzież we własnym środowisku. Zebrane informacje w toku obserwacji mogą stać się przedmiotem dyskusji nad sytuacją religijno-moralną młodzieży w danym środowisku, która pozwoli na wyłowienie problemów domagających się reakcji apostolskich. Trzeba tutaj pamiętać, aby taka ankieta, wywiad czy obserwacja nie zakładały z góry dążności udowodnienia czegokolwiek, ale jeden tylko miały cel, by pozwolić swobodnie przemawiać wszystkim społecznym faktom, które mogą mieć znaczenie dla duszpasterstwa. Należy również unikać wszelkiego uczuciowego osądu sytuacji.

Wiadomym jest, że istnieją różnego rodzaju środowiska, które oddziaływują na człowieka. Prowadzący badania środowiskowe, pragnący wysnuć wnioski duszpasterskie stawia sobie zwykle pytanie: jak przedstawia się życie religijne wobec wpływów środowiska? jak różnego rodzaju siły środowiskowe wpływają na praktyki religijne i o ile religijność przejawia się w dziedzinie społecznej, w rodzinie w zakładzie pracy, w sklepie, w dziedzinie kultury, w kształtowaniu wolnego czasu, w tworzeniu opinii publicznej? czy Kościół w każdym środowisku jest skutecznie obecny? czy oddziaływanie Kościoła jest widoczne w każdym środowisku?

Ogólne postawienie celu konkretyzuje następnie szczególnie palące zagadnienia duszpasterskie, które należy szczegółowo przebadać np. dlaczego w tym środowisku młodzieżowym tyle jest nienawiści, pijaństwa, tyle rozwodów itp.

B. Häring, który opracował podręcznik socjologii pastoralnej, podkreśla, że w analizach środowisk społecznych należy uwzględniać następujący schemat badania środowiska:

a. Przejawy życia z wiary. Chodzić tu będzie przede wszystkim o praktyki religijne, jak uczęszczanie do kościoła, w niedziele i dni powszednie, Komunia św. wielkanocna, częstotliwość przystępowania do sakramentu Pokuty i Eucharystii, sposób i częstotliwość przyjmowania sakramentów świętych, dalej modlitwa rodzinna, zwyczaje i obyczaje religijne, liczba powołań kapłańskich i zakonnych, pielgrzymki, rekolekcje itd. Otrzymane dane miejscowe należy porównać z przeciętną diecezjalną, a także bardzo pożyteczną rzeczą jest porównanie z dawnymi latami. W ten sposób można się zorientować, czy stan religijności poprawia się, czy też obniża.

[1] Ks. W. Turek: *JOC* i jego metoda, jw. s. 520 nn. Ankieta ta ma być środkiem do przyjścia młodzieży robotniczej z pomocą. Kwestionariusz jej odpowiednio opracowany, został zweryfikowany w długletniej praktyce przez *JOC*. Celem jej jest przede wszystkim adekwatne uchwycenie złożonej rzeczywistości społecznej, wniknięcie w jej palące problemy i dotarcie do potrzeb środowisk młodzieżowych. Nie ogranicza się ona jednak do zadań poznawczych, jej celem jest również wyzwolenie ducha apostolskiego, działanie i wychowanie przez działanie.

b. Posłuszeństwo dla wskazań Kościoła. Przejawem religijnej postawy, i to poważnym, jest ustosunkowanie się do wskazań Kościoła w ważnych sprawach. Interesujące zdają się w tym względzie być następujące zagadnienia: stosunek do cenzury filmów oraz indeksu książek zakazanych a także do ogólnych zasad prawa kanonicznego; problem małżeństw mieszanych i związany z nim problem wychowania dzieci i praktyk religijnych przez stronę katolicką; ciekawym zagadnieniem jest radość z dziecka jako bezpośredni wpływ religijnego szacunku dla dziecka lub posłuszeństwa dla nauki i wskazań Kościoła; kościelne wskazania w kwestiach mody i wstydliwości, zwłaszcza w związku z rozwojem ruchu turystyczno-wczasowego.

c. Zróżnicowanie faktów religijnych ze względu na cechy społeczno-demograficzne osób stanowiących przedmiot zainteresowania. Przy analizie danych liczbowych nie bez znaczenia będą informacje o wieku, płci, wykształceniu, stanie cywilnym, zawodzie, miejscu zatrudnienia, dojeździe do pracy itd. Dla każdego duszpasterstwa jest rzeczą bardzo ważną, by potrafił wytworzyć sobie wyraźny obraz społecznego podziału parafii.

d. Zróżnicowanie faktów religijnych ze względu na czynniki społeczne. Chodzić tu będzie o takie czynniki, jak: przeszłość regionu, typ środowiska społecznego (otwarte, zamknięte, miejskie, wiejskie), czynniki: geograficzne, klimat, odległość od kościoła parafialnego, kultura masowa, typy działalności duszpasterskiej (np. duszpasterstwo etyczno-profetyczne, etyczno-polityczne, duspasterstwo magiczno-instrumentalne, duszpasterstwo rytualistyczne), ośrodki wpływów (pogląd na eutanazję, ilość potomstwa itd.).

e. Badanie przyczyn. Zgromadziwszy materiał umożliwiający wgląd w religijną dynamikę parafii, należy szukać przyczyn takiego stanu rzeczy. Zwrócić trzeba uwagę na osobowość proboszcza, ośrodki wpływów w dziedzinie religijnej i na życie społeczne: rodzinę, szkołę, władze, książki prasę, kino, radio i telewizję, miejsce pracy i związki zawodowe oraz kształtowanie czasu wolnego [2].

Przebadane środowisko młodzieżowe według omówionego schematu uświadomi duszpasterzowi, a przede wszystkim samej młodzieży, potrzeby religijno-moralne, którym trzeba zaradzić. Potrzeb tych może być bardzo dużo. Analiza młodzieży pozaszkolnej, jej stosunek do światopoglądu religijnego, moralnego, praktyk religijnych oraz jej stosunek do Kościoła i jego przedstawicieli pozwala stwierdzić, że młodzież ta charakteryzuje się różnymi brakami w zakresie życia religijnego i moralnego. Braki te możemy podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą braki ideologiczne, które polegają na błędnych poglądach, bądź też na ignorancji w sprawach religii, zwłaszcza gdy chodzi o życie religijno-moralne. Druga grupa obejmuje braki w zakresie postaw religijno-moralnych, których usunięcie wymaga długofalowego wychowania [3].

Wymienione braki domagają się odpowiedniego postępowania, aby można było im zaradzić. Istnieje więc potrzeba pouczenia i uświadomienia młodzieży w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej, ale jeszcze wcześniej, potrzeba jakiegoś głębszego spojrzenia na samą młodzież poza-

[2] O. B. Häring: Nauka Chrystusa. Socjologia religii. Przeł. ks. J. Klenowski. T. VI. Poznań 1966 s. 257—275.

[3] Ks. W. Turek: Duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej, jw. s. 403 nn.

szkolną w celu dostrzeżenia jej trudności religijnych i uświadomienia sobie ich źródła. Praca powinna tutaj iść w dwóch kierunkach. Najpierw trzeba bardzo poważnie potraktować nauczanie prawd wiary św. bądź na katechezie, bądź też na różnego rodzaju kursach, następnie należy wykorzystać każdą okazję w duszpasterstwie zwyczajnym, aby pogłębiać wiedzę religijną młodzieży pozaszkolnej. Trzeba dążyć do tego, aby młodzież systematycznie brała udział w niedzielnej Mszy św., a tym samym słuchała kazań. Tutaj istnieje potrzeba wprowadzenia cyklu kazań katechizmowych, o które często młodzież prosi.

Dalszą dostrzeżoną potrzebą będzie pogłębianie życia religijnego, doprowadzenie do świadomego, ochotnego i owocnego wypełniania praktyk religijnych, a zwłaszcza uczestnictwa w sakramentach świętych [4].

Braki w dziedzinie moralnej, a zwłaszcza konsekwencji w ocenach moralnych, relatywizm etyczny w odniesieniu do czynów potępionych przez tradycyjny system etyczny, brak należytego doceniania wartości religijnych, katolickiego modelu małżeństwa i rodziny a zwłaszcza swoboda seksualna, szerzące się pijaństwo młodzieży i związana z nim przestępczość, postulują potrzebę wypracowania wśród młodzieży właściwej i zgodnej z jej celem ostatecznym hierarchii wartości. Chodzi przecież o to, by młodzież właściwie oceniała z punktu widzenia moralnego swoje postępowanie, potrzebę właściwego spojrzenia na małżeństwo i rodzinę, a zwłaszcza na takie szczegółowe związane z nimi sprawy jak: poglądy na narzeczeństwo, motywy wyboru narzeczonego, czystość przedmałżeńską, formę małżeństwa, projektowane potomstwo, regulację poczęć, przerywanie ciąży oraz przymioty małżeństwa. Gdy chodzi o seksualizm, pijaństwo i przestępczość to istnieje tu paląca potrzeba gruntowej pracy wychowawczej nad młodzieżą, aby ją wychować do czystości, trzeźwości i miłości społecznej. Powyższa potrzeba istnieje w całym procesie wychowawczym, ale w szczególny sposób staje się ona aktualna w wychowaniu młodzieży, która w okresie dojrzewania na codzień musi uporać się z problemem zachowania czystości, sublimacji popędów [5]. Analizując narastającą z dniem każdym niepokojącą sytuację wśród młodzieży gdy chodzi o alkoholizm musimy stwierdzić, że jest koniecznością miary najwyższej, aby ratować młodzież przed tym zagrożeniem. Tu istnieje bardzo paląca potrzeba przyjścia młodzieży z pomocą. Duszpasterz winien wraz z całą elitą apostolską młodzieży wyczerpać wszystkie istniejące jeszcze i pozostające do ich dyspozycji możliwości oddziaływania apostolskiego [6]. Potrzebna jest tu współpraca całego społeczeństwa. Cała praca w tej dziedzinie z duszpasterskiego punktu widzenia ograniczać się będzie do profilaktyki działania zapobiegawczego tzn. skierowanego do tego, aby

[4] Por. Sakramenty święte w duszpasterstwie. Praca zbiorowa członków Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski. Poznań 1963 s. 1 n.

[5] S. Kunowski: Pedagogiczne podstawy wychowania do pięknej miłości. *Ateneum Kapłańskie* 1959 nr 304 s. 173—201. Por. w tym samym numerze *Ateneum Kapłańskim:* Bp K. Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność, s. 162—172. W. Półtawska: Wychowanie instynktu seksualnego, s. 202—210. Ks. T. Ryłko: O właściwe ujęcie miłości, s. 211—230.

[6] S. Kunowski: Alkoholizm w rodzinie jako problem duszpasterski. *Homo Dei* 1965 nr 2 s. 96—105. Por. A. Majewska: Dzieci, młodzież i alkoholizm rodziców. *Studia Pedagogiczne* t. X Wrocław 1963. Ks. J. Lewandowski: Alkoholizm w rodzinie jako zwyczaj społeczny i jego skutki. Lublin 1965. (Maszynopis, archiwum KUL).

ludzi zdrowych ustrzec przed chorobą alkoholizmu. Działanie to jest ogromnej wagi. W argumentacji zwalczającej alkoholizm należy się strzec przesady, która zwykle szkodzi dobrym celom zamiast pomóc.

Jest rzeczą dowiedzioną, że wraz ze wzrostem spożycia alkoholu przez młodzież szerzy się nie tylko seksualizm i związane z nim choroby weneryczne, ale także wszelkiego rodzaju przestępczość [7]. Podatna na rozwój przestępczości jest przede wszystkim młodzież pozaszkolna, a zwłaszcza ta jej część, która nigdzie nie pracuje, nie uczy się, dysponuje wielką ilością wolnego czasu, natomiast ekonomicznie jest biedna. Nic więc dziwnego, że szuka ona różnego rodzaju sposobów łatwego zdobycia gotówki. Tu nasuwa się następna potrzeba, mianowicie wychowanie młodzieży pozaszkolnej do sprawiedliwości społecznej, miłości bliźniego, poszanowania własności prywatnej i społecznej [8].

Nie można również przeoczyć potrzeby związania młodzieży pozaszkolnej z parafią a przez nią z Kościołem, gdyż przez zerwanie łączności młodzieży z parafią i duszpasterzem nie będzie można realizować pracy nad zaspokojeniem wszystkich przytoczonych wyżej potrzeb.

Na zakończenie niniejszego rozdziału, mającego na celu uświadomienie sobie potrzeb religijno-moralnych młodzieży pozaszkolnej na podstawie analizy sytuacji w jej środowiskach, trzeba raz jeszcze stwierdzić, że stan potrzeb duszpasterskich młodzieży jest bardzo zróżnicowany: od ideologicznych do czysto praktycznych i życiowych, od ogólnych do bardzo konkretnych, od błędów i ignorancji do niekonsekwencji życiowych. Wszystko to domaga się specjalnego zaangażowania duszpasterza w te sprawy i zastosowania różnych form duszpasterskiego oddziaływania, aby najpierw tę młodzież uratować od grożącej jej katastrofy życiowej, wprowadzić na właściwą drogę i dobrze przygotować do wypełnienia powołania życiowego.

2. STUDIUM PISMA ŚW. I DOKUMENTÓW SOBOROWYCH

Rozpoznanie i uświadomienie sobie problemów nurtujących w środowiskach młodzieży zaangażowanej w apostolat nie jest jeszcze wyczerpujące. Pozwala ono tylko na analizę sytuacji, jednak w oderwaniu od norm, które wskazują w jakim kierunku powinno pójść działanie. Norma wskazuje ideał, w oparciu o który należy dokonać zmian w środowisku. Kierunek w jakim powinno przeprowadzać się zmiany w danym środowisku może wskazać dopiero studium Pisma świętego i dokumentów soborowych, a zwłaszcza ostatniego Soboru Watykańskiego Drugiego.

a. Problem znajomości Pisma świętego i jego umiłowanie przez wiernych był zawsze żywy i aktualny w duszpasterstwie. Nic więc dziwnego, że poświęcano mu wiele uwagi [9]. Nie można sobie wyobrazić wprost dusz-

[7] A. Święcicki: Społeczne skutki spożycia alkoholu. Warszawa 1965 s. 66—83 Omawiając zagadnienie przestępczości autor analizuje następujące zjawiska: alkoholizm a przestępczość o charakterze chuligańskim s. 66: alkoholizm a przestępczość nieletnich s. 72; alkoholizm a wypadki drogowe s. 74; alkoholizm a wypadki przy pracy s. 80.

[8] S. Jarocki: Katolicka nauka społeczna. Paris 1964 s. 500 nn.

[9] Dorocznym zwyczajem w dniach od 21 do 23 sierpnia 1956 r. odbyły się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wykłady dla duchowieństwa z całej Polski na temat: Pismo święte w duszpasterstwie współczesnym. W wykładach tych

pasterstwa współczesnego bez właściwego ustawienia problemu studium Pisma świętego. Sprawa ta jest dzisiaj bardzo aktualna, zwłaszcza wśród młodzieży. Do tego problemu nawiązują dokumenty papieskie [10], a zwłaszcza w soborowej Konstytucji *O Objawieniu* [11]. Papież Leon XIII w swej encyklice *Providentissimus Deus*, pragnąc ożywić i uporządkować studia biblijne, zachęcał przede wszystkim biskupów i duchowieństwo, by studiowali Pismo święte i to z uczuciem najwyższej czci i pobożności. Dokument ten posiadał wielkie znaczenie dla rozwoju biblistyki i słusznie encyklika ta została nazwana ze względu na swoją przełomową rolę *magna charta in re biblica* [12]. Zapoczątkowała ona prawdziwy rozkwit nauk biblijnych wśród katolików i przyczyniła się do późniejszego przezwyciężenia modernizmu. Drugim takim wielkim dokumentem była encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu*, która chociaż została wydana z okazji pięćdziesięciolecia poprzedniej, jest jednak encykliką programową, określającą autorytatywnie zadania jakie stoją przed biblistyką katolicką czasów obecnych. Zachęca w niej papież do korzystania z Pisma św. w pracy duszpasterskiej, mówi o nauczaniu Pisma św. w seminariach duchownych oraz podkreśla znaczenie Pisma św. w latach wojny i doświadczenia.

Obydwa te dokumenty stanowią podstawę dla dokumentu Soboru Watykańskiego II Konstytucji *O Objawieniu*, która najdobitniej nakreśla program działalności Kościoła. Składa się ona z sześciu rozdziałów, z których pięć ma charakter doktrynalny i dotyczy m.in. samego pojęcia Objawienia, jego przekazu, bezbłędności Pisma świętego, historyczności Ewangelii. W ostatnim rozdziale natomiast, składającym się z czterech obszernych paragrafów (21—24), omówiono sprawy wybitnie praktyczno-duszpasterskie. Świadczy o tym choćby sam tytuł rozdziału, który brzmi: *Pismo święte w życiu Kościoła*. Konstytucja wskazuje na wielkie znaczenie Pisma świętego dla całego Kościoła i jego wiernych: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota, tak ze stołu słowa Bożego, jak i ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma zgodnie z Tradycją świętą, za najwyższe prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmienne słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego" [13].

Po tym podkreśleniu znaczenia Pisma świętego dla życia Kościoła Konstytucja kreśli dalej program dla ważnych dziedzin działalności Kościoła jak: nauczanie kościelne, egzegeza oraz teologia opierająca się na Piśmie św.

Kaznodziejstwo wbrew panującej modzie i barokowym wzorom, winno

---

wzięło udział przeszło 600 księży. Owocem tego zjazdu było wydanie pracy zbiorowej pod redakcją Ks. prof. E. Dąbrowskiego: Pismo święte w duszpasterstwie współczesnym. Lublin 1953.

[10] Leon XIII: Encyklika *Providentissimus Deus* z dnia 18 listopada 1893. *Acta Leonis XIII* 1893 nr 13 s. 326—364. Enchiridion Biblicum. Roma 1927 s. 66—119. Por. Podręczna Encyklopedia Biblijna. T. II Poznań 1960 s. 354—357. Pius XII: Encyklika *Divino afflante Spiritu* z dnia 30 października 1943. *AAS* 1943 nr 35 s. 297—326. Por. Podręczna Encyklopedia Biblijna. T. I jw. s. 285—287.

[11] Konstytucja dogmatyczna *O Objawieniu Bożym*, jw. s. 526—561.

[12] Podręczna Encyklopedia Biblijna. T. II, jw. s. 356.

[13] Konstytucja dogmatyczna *O Objawieniu Bożym*, jw. art. 21.

opierać się na Piśmie św. „Trzeba więc — stwierdza bezapelacyjnie Sobór — aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.". Powyższy nakaz Sobór uzasadnia w następujących słowach: „Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę. Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego" [14]. Również i w nauczaniu katechetycznym należy mieć na uwadze tę wielką rolę Pisma świętego.

Egzegeza. Wiadomo, że egzegeci badają Pismo święte nie dla swojej przyjemności, ale dla celów związanych z życiem Kościoła, co nakazuje zarówno w wyborze tematyki jak i w formie ekspozycji liczenie się z odbiorcami, ich poziomem i konkretnymi potrzebami. „Egzegeci zaś katoliccy i inni uprawiający świętą teologię — czytamy w Konstytucji — powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wykładać boskie Pismo, by jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism, który by rozum oświecał, wolę umacniał a serca ludzi ku miłości Bożej rozpalał" [15].

Teologia. Całej teologii Sobór jednoznacznie wytycza orientację biblijną. „Teologia święta opiera się jakby na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. ...Niech przeto studium Pisma świętego będzie jakby duszą teologii świętej" [16]. Zdanie to nie wymaga komentarza, ale byłoby chyba przesadą upatrywanie w nim jakiejś nieufności wobec teologii spekulatywnej.

Wreszcie cały § 25 poświęcony jest w Konstytucji temu co jest nie tylko akceptacją dotychczasowych osiągnięć „ruchu biblijnego", ale nakazem nie zaniedbywania niczego, co może się przyczynić do jego spotęgowania i rozwoju. Decyzje Soboru są w tym względzie bezapelacyjne, a sformowanie Konstytucji: „Wierni winni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego" wyrasta do rozmiarów programowego hasła. Właśnie wspomniany „ruch biblijny" w pierwszym etapie swej działalności postawił sobie za zadanie dostarczenie tekstu biblijnego, głównie Nowego Testamentu, w masowych nakładach szerokim rzeszom wiernych. Taki stan rzeczy umożliwia przejście do drugiego etapu to jest do spożytkowania tekstu świętego w nauczaniu szkolnym oraz do etapu trzeciego to jest do jego pełnego wykorzystania w posłudze duszpasterskiej. Ruch ten zyskał w Konstytucji soborowej nie tylko najwyższą sankcję, ale i zachętę do dalszych poczynań oraz inicjatyw. I to nie tylko dlatego, że zarówno w nauczaniu kościelnym w homiliach i katechezach, katecheci i kaznodzieje, jak egzegeci i teologowie znajdują w niej konkretne wskazania, ale głównie, że wszystkich wiernych bez różnicy Sobór napomina „usilnie i szczególnie *(vehementer peculialiterque)* — by przez czytanie Pisma

[14] Tamże.
[15] Tamże, art. 23.
[16] Tamże, art. 24.

świętego nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa" (Filip 3,6) [17].

Widzimy więc, że Konstytucja soborowa nie tylko pozwala wiernym czytać samodzielnie Pismo św., ale wprost nakłada na nich obowiązek i stwierdza, że nieznajomość Pisma św. jest wprost nieznajomością samego Chrystusa. Obowiązek ten ciąży przede wszystkim na wszelkiego rodzaju nauczycielach. „Konieczną przeto jest rzeczą — stwierdza Konstytucja — by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi, i inni, którzy, jak diakoni i katechiści, zajmują się prawowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przylgnęli do Pisma św"; a dalej: „Niech więc — wszyscy wierni — chętnie do świętego tekstu przystępują, czy to przez świętą Liturgię przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez stosowane do tego poczynania i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają" [18]. Kontakt liturgiczny z Pismem świętym w myśl Konstytucji pozostaje zawsze na pierwszym miejscu, a czytanie prywatne wzbogaca go jedynie i uzupełnia. Dalej Konstytucja zaznacza, że „modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma świętego, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem, gdyż do Niego przemiawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi" [19].

Znajdujemy również w konstytucji nakaz, aby ułatwiali wiernym dostęp do Pisma świętego i „pouczali odpowiednio o należytym korzystaniu z ksiąg Bożych, zwłaszcza z Nowego Testamentu, a przede wszystkim z Ewangelii. Mają to czynić przez przekłady świętych tekstów zaopatrzonych w konieczne i dostatecznie liczne objaśnienia, by synowie Kościoła mogli bezpiecznie i pożytecznie obcować z Pismem świętym i przepoić się jego duchem" [20].

Na zakończenie Konstytucji Sobór wyraża przekonanie, że wprowadzenie w życie wszystkich jej postanowień wpłynie decydująco na rozszerzenie zakresu oddziaływania Pisma świętego: „ażeby słowo Pańskie szerzyło się i było wysławiane" (2 Tes 3,1) co przed „ruchem biblijnym" tworzy nowe perspektywy. A temu oddziaływaniu wszerz będzie towarzyszyło coraz głębsze przenikanie serc ludzkich natchnionym Słowem Bożym.

To właśnie budzi na przyszłość nadzieję Soboru, który podejmując paralelę wspomnianą już w § 21 tego rozdziału o pokarmie Słowa Bożego i pokarmie eucharystycznym spodziewa się nowej żywotności Kościoła z jego ścisłego zespolenia się ze Słowem Bożym trwającym na wieki.

Po tych teoretycznych rozważaniach, orientujących nas w tej tak ważnej w duszpasterstwie sprawie, zastanowić się wypada jak praktycznie zainteresować szerokie rzesze młodzieży pozaszkolnej studium Pisma świętego, jak wypełnić nakaz Soboru, by wszyscy wierni przez częste czytanie Pisma świętego, nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa, by ducha zaczerpniętego z lektury Pisma świętego wcielali w życie?

Zainteresowanie się Pismem świętym i jego ukochanie duszpasterz

---

[17] Ks. E. Dąbrowski: Ruch biblijny na nowym etapie. *Tygodnik Powszechny* 1966 nr 47. s. 2.

[18] Konstytucja dogmatyczna O *objawieniu Bożym*, jw. art. 25.

[19] Tamże.

[20] Tamże.

może zaszczepić u wiernych przez ukazanie wartości Słowa Bożego w życiu każdego człowieka. Uczynić to można np. przez systematyczne organizowanie godzin biblijnych [21], prowadzonych albo w ramach ograniczonych dla tych, których Pismo święte szczególnie interesuje, albo też w szerszym zakresie dla wszystkich wiernych w kościele [22]. Godzina biblijna może mieć różny układ. Raz może polegać na czytaniu Pisma św. i jego wyjaśnieniu, komentowaniu lub dyskusji na temat przeczytanej perykopy, może również mieć formę nabożeństwa biblijnego, tak bardzo ostatnio modnego. Nabożeństwo to w samym układzie będzie podobne do nabożeństwa majowego lub różańca, z tym tylko, że zasadniczą i główną częścią będzie czytanie tekstów Pisma św. i wyjaśnienie ich. W niektórych regionach kraju są również organizowane tzw. Niedziele Biblijne, czy też Tygodnie Biblijne. Należy wychowywać młodzież do należytego traktowania Pisma św., ukochania do i nauczania, by ona umiała odkrywać w nim wartości dla siebie, zgłębiać je i stosować w życie. Zgodnie z życzeniem Soboru Pismo święte powinno być najbardziej znaną, szanowaną i kochaną księgą.

Dalej chodzić będzie o ułatwienie nabycia tekstu Pisma świętego, doprowadzenie do takiego stanu, by każdy mógł tanio i łatwo kupić sobie Biblię, a przynajmniej *Nowy Testament*. Wiemy z doświadczenia, że nabycie dzisiaj dobrego, krytycznego tekstu Pisma św. nie jest rzeczą łatwą, chociaż sytuacja powoli się polepsza. Tutaj duszpasterz może wykorzystać inwencję i możliwości apostołów świeckich.

Można im polecić, aby każdy z nich dopomógł tylu a tylu osobom zaopatrzyć się w egzemplarz Pisma św. Dobrze sobie zdajemy sprawę, że samo posiadanie Biblii to jeszcze nie wszystko. Trzeba Pismo św. czytać, poznawać i zgłębiać. Każdy przeczytany tekst Pisma św. należy rozważyć na tle treści głównych ksiąg świętych, podkreślić następnie co przez ten tekst mówi dziś do mnie Bóg. To jest zasadnicze pytanie, które sprawia, że lektura nasza staje się przeżyciem religijnym i spotkaniem z Bogiem. Należy zawsze pytać siebie po wysłuchaniu przeczytanego tekstu: co mówi Bóg w tym tekście o sobie; co mówi o naszym zbawieniu; czego konkretnie żąda ode mnie dziś — teraz; co mam zmienić w swym postępowaniu; co naprawić, a także co umocnić. Takie postępowanie jest bardzo owocne.

Wspomniałem wyżej, że kierunki w jakich powinno przeprowadzać się zmiany w danym środowisku może wskazać dopiero studium Pisma świętego i dokumentów soborowych, a zwłaszcza Soboru Watykańskiego II.

2. Drugim również ważnym źródłem, z którego apostołowie świeccy mają czerpać prawdę Bożą są dokumenty soborowe, a zwłaszcza ostatniego Soboru Watykańskiego II. Sobór ten trwał z przerwami pomiędzy poszczególnymi sesjami od 11 października 1962 roku do 8 grudnia 1965 roku. Na czterech sesjach Ojcowie Soboru przedyskutowali i uchwalili 16 dokumentów, w tym cztery Konstytucje mianowicie: *O Liturgii, O Kościele, O Objawieniu Bożym, O Kościele w świecie współczesnym;* dziewięć Dekretów, mianowicie: *O społecznych środkach przekazywania myśli, O ekumeniźmie, O Kościołach wschodnich, O pasterskich obowiąz-*

[21] A. Chlewiński, B. Mokrzycki: Nabożeństwa biblijne. Kraków 1968.
[22] Ks. F. Gryglewicz: Praktyczne sposoby szerzenia znajomości Słowa Bożego w parafii. W: Pismo święte w duszpasterstwie współczesnym. Lublin 1958 s. 161—174. Por. Ks. A. Dąbrowski: Stowarzyszenie św. Hieronima do rozszerzenia Ewangelii. *Przegląd Katolicki* 42 (1904) s. 55 nn.

kach biskupów w Kościele, O przystosowanej odnowie życia zakonnego, O formacji kapłańskiej, O apostolstwie świeckich, O życiu i zadaniach księży, oraz ostatni *O działalności misyjnej Kościoła;* i trzy Deklaracje, mianowicie: *O wychowaniu chrześcijańskim, O stosunku do religii niechrześcijańskich* oraz *O wolności religii* [23].

W uroczystość Niepokalanego Poczęcia 8 grudnia 1965 roku nastąpiło uroczyste zamknięcie Soboru Watykańskiego II. Ojciec święty Paweł VI wygłosił przemówienie pożegnalne; a przez Konstytucję apostolską *Mirificus eventus* [24] ogłosił nadzwyczajny jubileusz we wszystkich diecezjach katolickiego świata w okresie od 1 stycznia do 29 maja 1966 r. Sobór skierował orędzie do: rządzących, intelektualistów i naukowców, artystów, kobiet, robotników, biednych, chorych i cierpiących oraz do młodzieży. Ojcowie Soboru opuścili Rzym, powracając do swoich diecezji i wiernych. Koniec Soboru stał się początkiem pracy posoborowej. Mamy poznawać coraz to głębiej poszczególne dokumenty soborowe i ich naukę wcielać w życie.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II zawierają naukę Kościoła o sobie i o wielu współczesnych problemach nurtujących ludzkość. Do studium soborowych dokumentów zachęca nas hierarchia na czele z Ojcem świętym, który w liście do Księdza Prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego, z dnia 12 kwietnia 1967 roku, za pośrednictwem Sekretarza Stanu tak pisze: „Zastępca Chrystusa żywi nadzieję, że katolicy polscy, przez chętne studium dokumentów soborowych, zapalą się coraz bardziej do praktycznego zastosowania ich w życiu chrześcijańskim, wnosząc w ten sposób obfite owoce" [25].

Sobór pragnie aby Kościół pogłębił swoją świadomość, a także aby została uwypuklona jego misja apostolska w świecie współczesnym i aby wzmógł się zbawczy dialog w duchu autentycznie ekumenicznym i misyjnym.

Przed każdym biskupem, każdym duszpasterzem stoi poważne zadanie aby ludowi oddanemu pod swoją pasterską opiekę umożliwić i ułatwić przyswojenie sobie nauki soborowej. Również przed duszpasterzem młodzieży stoi trudne zadanie, by dokumenty soborowe przyswoić młodzieży, aby i ona umiała dostrzec i rozpoznać znaki czasu [26]. Pierwszym krokiem w tej trudnej pracy będzie dążność, aby zainteresować młodzież dokumentami, dostarczyć jej tekst, zorientować, że właśnie w tych dokumentach znajdzie odpowieź na wiele nurtujących ją pytań. Następnpm etapem będzie korzystanie z dorobku Soboru przy różnych okazjach np. referaratach problemowych, dyskusjach, konwersatoriach itd.

W tej pracy nad studiowaniem Soboru, należy młodzież zaznajomić z treścią orędzia skierowanego przez Sobór do młodzieży [27], w którym oświadcza: „Swoje ostatnie orędzie Sobór kieruje do was, młodzieńcy

---

[23] Sobór Watykański II, jw. s. 4.

[24] Konstytucja apostolska *Mirificus eventus,* z dnia 8 grudnia 1965 r. Por. *Życie i Myśl* 1966 nr 1—2 s. 71—76.

[25] List Ks. Kardynała H. J. Cicognani, Sekretarza Stanu do Ks. Kardynała S. Wyszyńskiego z okazji wydania w języku polskim w Paryżu Dokumentów Soborowych. Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Paryż 1967 s. 7.

[26] Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym,* jw. art. 4.

[27] Sobór Watykański II — Orędzie do ludzkości z dnia 8 grudnia 1965 r. *Życie i Myśl* 1966 nr 1—2 s. 63—70.

i panny, wy bowiem przejmiecie pochodnię z rąk ojców waszych i żyć będziecie w chwili najbardziej gigantycznych przemian w historii świata: wy, przyjmując najlepszy przykład i nauczanie waszych rodziców i nauczycieli, będziecie tworzyć społeczność jutra; wy się zbawicie lub zginięcie z nią razem.

Podczas czterech lat Kościół pracował nad odmłodzeniem swego oblicza, aby lepiej wykonywać plany swego Założyciela, który jest Życiem, Chrystusa wiecznie młodego. Pod koniec tego wielkiego «przeglądu życia» zwraca się on do was, młodych; do was przede wszystkim przychodzi on przez swój Sobór, by zapalić światło, które oświecać ma przyszłość, waszą przyszłość.

Kościół troszczy się by ta społeczność, którą utworzycie, szanowała godność i prawa osoby ludzkiej, którą jest każdy z was.

Troszczy się przede wszystkim, o to, aby społeczność ta rozwijała swoje skarby stare i nowe: wiarę, oraz aby dusze wasze mogły się skąpać w jej dobroczynnych światłach. Kościół ufa, że znajdziecie tę moc i radość, aby nie ulec, jak wielu z ojców waszych, pokusie filozofii egoizmu i przyjemności lub filozofii rozpaczy i nicości; aby w obliczu ateizmu wyznawać waszą wiarę i życie i w to co nadaje sens temu życiu; pewność, że istnieje Bóg sprawiedliwy i dobry.

W imię tego Boga i Syna, Jezusa, zachęcamy was, byście rozszerzyli serca wasze na miarę świata, byście mogli usłyszeć apel Braci waszych i z odwagą oddali na ich służbę waszą młodzieńczą energię. Walczcie z wszelkiego rodzaju egoizmem. Przeciwstawiajcie się rozpasaniu instynktów gwałtu i nienawiści, które rodzą wojny i których następstwem jest nędza. Bądźcie wspaniałomyślni, czyści, pełni szacunku i prostoty. Budujcie z entuzjazmem lepszy świat niż ten, jaki stworzyło poprzednie pokolenie.

Kościół patrzy na was z ufnością i miłością. Bogaty w długą przeszłość, która jest w nim zawsze żywa, dążąc do udoskonalenia ludzkości w czasie, zmierza ku ostatecznym przeznaczeniom historii i życia, jest prawdziwą miłością świata. Posiada to co dodaje uroku młodym: zdolność radowania się, oddawania bez reszty, odnawiania się i wyruszania na nowe podboje. Spójrzcie na Kościół, a dostrzeżecie w nim oblicze Chrystusa, prawdziwego bohatera, pokornego i mądrego, proroka prawdy i miłości, towarzysza i przyjaciela młodych. W imię Chrystusa pozdrawiamy was, zachęcamy i błogosławimy wam".

Należy również młodzież zaznajomić z tekstami poszczególnych dokumentów soborowych poświęconych wyłącznie młodzieży. W wydanej ostatnio *Synopsie tekstów Soboru Watykańskiego II* znajdziemy je pod hasłem: młodzież [28].

Dopiero dokumenty religijne w powiązaniu z analizą konkretnej analizy społecznej ukazują w pełni nie tylko aktualne problemy środowiska, ale kierunki reformy.

---

[28] Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II. Oprac. ks. T. Bielski. Poznań—Warszawa 1970 s. 673—676.

3. OKREŚLENIE ZADAŃ ŚRODOWISKOWYCH

Trzecim etapem prac młodzieży pozaszkolnej, zaangażowanej w apostolat środowiskowy, jest określenie konkretnych zadań stojących przed duszpasterstwem młodzieżowym w danym środowisku. Sprecyzowanie tych zadań powinno dokonać się w oparciu o badania środowiskowe, przy czym zebrany materiał winno się roztropnie wykorzystać. Pierwszym warunkiem w tym wypadku jest całkowita bezstronność. Ocena zdobytego materiału nie może nigdy służyć — jak to już zostało wspomniane — by udowodnić uprzednio przyjętą teorię czy też potwierdzić praktykę. Nie może tutaj ulegać jakimś nastrojom, presji jakiegoś autorytetu czy też namowom ludzi stronniczych. Trzeba wszystko jasno i spokojnie ocenić i nie lękać się prawdy. Oszczędzające wstydu statystyki i ostrożne wykorzystywania służą tylko do tego, by uśpić duszpasterza i wiernych. Kto patrzy prawdzie w oczy nie staje się pesymistą przez to, jeżeli tylko z tego powodu nie zapomina o większej pomocy łaski i sile apostolskiej społeczności, która jest utwierdzona na prawdzie. Jest to istotne przy wykorzystywaniu, że także wszystkie pozytywne siły bierze się należycie w rachubę.

Wykorzystywanie odbywa się przez systematyczne porównywanie poszczególnych wyników z uwzględnieniem wielorakich czynników społecznych. Graficzne przedstawienie poszczególnych punktów widzenia bardzo ułatwia pracę porównawczą [29]. Przy pomocy dobrych plansz graficznych, które na bieżąco uzupełnia się podczas rejestrowania stanu rzeczy, łatwiej jest zainteresować szerokie kręgi, przede wszystkim apostołów świeckich i pomocników spośród laikatu, znaczeniem i wynikami bada, a także wypływającymi stąd zadaniami.

W wielu wypadkach nie uda się troskliwie i ostrożnie osądzającemu określić, co należy przypisać każdemu poszczególnemu czynnikowi społecznemu. Wystarcza jednak już jasny pogląd, jak pewne warunki środowiskowe współdziałając ze sobą, wywierają pewien wpływ na poziom religijny społeczności i jak z drugiej strony społeczność religijna i przystosowane duszpasterstwo mogą zmienić środowisko [30].

Po gruntownym podsumowaniu stanu rzeczy wiele punktów mniej lub bardziej wyraźnie się skrystalizuje: dziedziny nie zajęte przez chrześcijan staną się powodem niepowodzeń niektórych dobrze pomyślanych wysiłków duszpasterskich itd. Im dokładniejsze było podsumowanie stanu rzeczy, tym wyraźniejszy stanie się obraz rozmaitych związków przyczynowych. W wypadku gdy podsumowanie stanów rzeczy na skutek ograniczonych sił i środków trzeba by ograniczyć do kilku istotnych punktów, to przynajmniej przy wykorzystywaniu należałoby nie zapominać, by odpowiednio się liczyć z wpływami z niezbadanych dziedzin.

Bardzo ważnym czynnikiem będą przejawy opinii publicznej. Trzeba jednak tutaj być bardzo ostrożnym. Nastawienia, rodzaje rozmów oraz postawy będą się upodobniały pod wpływem rozmaitych środowisk społecznych. Zawsze jednak należy zwracać uwagę na zakres świadomości i przekonania poszczególnych wypowiedzi i przejawów. Katolików, którzy

---

[29] B. Häring: Nauka Chrystusa, jw. s. 276—278.
[30] Tamże.

bezmyślnie jak papugi powtarzają antychrześcijańskie zasady, nie można wprawdzie nazwać dobrymi katolikami, ale również nie można ich nazwać niewierzącymi; owszem, trzeba im nawet ufać, że w głębi swej świadomości wręcz są dobrze jeszcze ustosunkowani i przyjmując sakramenty święte, słuchając dobrych kazań i konferencji, w poważnych sytuacjach życia, a przede wszystkim w obliczu śmierci, zmienią się duchowo na lepsze.

Wydaje się, że najlepszym sposobem ujęcia zadań środowiskowych jest przygotowanie roboczego planu działania. Jego opracowanie wymaga współpracy miejscowego duszpasterza oraz elit laikatu. Socjologia religii już z góry nie pozwala na układanie sztywnego i niezmiennego planu, gdyż zawsze mogą zaistnieć nieprzewidziane okoliczności. Wciąż trzeba trzymać rękę na pulsie życia [31]. Plan ten winien objąć jakieś założenia, następnie bardziej ogólne i bardziej szczegółowe zadania pracy środowiskowej. Ustalony program należy bardzo gruntownie przedyskutować, wziąć możliwości jego realizacji oraz osoby, które mają go wprowadzać w życie, czyli bardzo skrupulatnie przydzielić zadania.

Gdy chcemy w jakimś środowisku polepszyć sytuację w jakiejś dziedzinie to nie wystarczy rozpocząć akcję pracy w jednej parafii; np. nie można organizować duszpasterstwa robotniczego tylko w kilku parafiach, gdyż robotnicy niektórych zakładów pochodzą z wielu parafii. Wtedy można dopiero polepszyć sytuację religijną w określonym środowisku, gdy akcją zostaną objęte wszystkie parafie z których pochodzą robotnicy. Wymagana jest tutaj koordynacja pracy. Począwszy od kazań, katechez i pouczeń w sakramentach świętych aż do pracy nad grupami, duszpasterze muszą się zgadzać ze sobą i współpracować w doborze zaplanowanej pracy w najważniejszych zagadnieniach. Nie można jednak zapomnieć w tym wszystkim, że podstawą skuteczności zaplanowanego działania jest głęboka wiara i życie z tej wiary, będące motorem działania.

4. PODEJMOWANIE INICJATYW APOSTOLSKICH

Po przedyskutowaniu zadań środowiskowych i rozdzieleniu funkcji pozostaje do zrealizowania najważniejszy i ostatni etap metody, mianowicie działalność apostolska, która ma również zadania wychowawcze. Obejmuje ona z jednej strony świadectwo własnego życia, z drugiej zaś oddziaływanie na innych. Apostoł środowiskowy w swej działalności kierować się winien opracowanym i przystosowanym do danej rzeczywistości środowiskowej planem działania, w którego opracowaniu on sam brał udział. Jak to wyżej wspomniano, plan ten nie może być sztywny, lecz elastyczny, zdolny do przystosowania go do zmieniających się okoliczności [32]. Działalność ukazuje i odsłania nowe dane. Podobnie jak w planowaniu, tak tym bardziej tutaj w działaniu, konieczna jest koordynacja działalności z wszystkimi grupami apostolskimi. Nie wystarcza, np. by jedna czy druga grupa apostolska pracowała nad uzdrowieniem sytuacji

---

[31] Tamże, 279.

[32] Tamże, s. 280. Por. B. Dreher: Schwerpunkte in der Pfarrei. *Lebendige Seelsorge* 6: 1955 s. 130.

moralnej wśród młodzieży pozaszkolnej, inne zaś grupy zajmowały się inną dziedziną. Dopiero wówczas można polepszyć sytuację moralną wśród młodzieży pozaszkolnej, inne zaś grupy zajmowały się inną dziedziną. Dopiero wówczas można polepszyć sytuację moralną wśród młodzieży pozaszkolnej, gdy wszystkie grupy apostolskie to zagadnienie wezmą na warsztat swej działalności. Podobnie być powinno wśród duszpasterzy młodzieży. Oni również powinni koordynować swoją działalność duszpasterską. Często winni się spotykać, dyskutować omawiać i ustalać jednolity kierunek swojej działalności.

Tak apostołowie świeccy, jak i duszpasterze — jak to już wyżej wspomniano — swoją działalność apostolską mogą prowadzić w bardzo szerokim zakresie. Dekret w ten sposób ją określa: „Świeccy prowadzą różnorodną działalność apostolską tak w świecie, jak i w Kościele. W obydwu tych dziedzinach otwierają się różne pola pracy apostolskiej, spośród których pragniemy wymienić tu główniejsze. Są to: wspólnoty kościelne, rodzina, młodzież, środowisko społeczne, sprawy narodowe i międzynarodowe" [33]. Spośród wymienionych przez Sobór dziedzin inicjatyw apostolskich, zwróćmy naszą uwagę na trzy: parafię, rodzinę i młodzież.

Parafia jest bardzo wdzięcznym terenem działalności duszpasterskiej, umożliwiającym rozwinięcie wszelkiego rodzaju inicjatyw pracy apostolskiej. Daje okazję do pięknej solidarności i przejawów miłości drugiego człowieka. Sobór oświadcza, że: „parafia dostarcza naocznego przykładu apostolstwa wspólnotowego, gromadząc, w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostolskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny" [34]. Do pięknych i bardzo potrzebnych inicjatyw apostolskich na terenie parafii zaliczyć należy różnego rodzaju formy opieki nad ludźmi chorymi, starcami samotnymi, a zwłaszcza nad potrzebującymi opieki i pomocy rodzinami wielodzietnymi lub rozbitymi.

Małżeństwo i rodzina są bardzo ważnym i koniecznym terenem działalności apostolskiej. Podkreśla to dobitnie Sobór: „Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej, a przez swoją łaskę uczynił go tajemnicą wielką w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła, dlatego apostolstwo wśród małżonków i rodzin posiada szczególną doniosłość tak dla Kościoła jak i dla społeczeństwa świeckiego" [35].

W dzisiejszej rzeczywistości, gdy rodzina i małżeństwo na skutek przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych przechodzi przemiany, każda działalność apostolska zmierzająca do zachowania jedności i spoistości tych instytucji jest bardzo na czasie. Tu można inicjować wszelkiego rodzaju czyny apostolskie.

Procesy industrializacji i urbanizacji dokonujące się w świecie, już od około 200 lat wywarły głęboki wpływ na struktury społeczne, a chyba

[33] Dekret *O apostolstwie świeckich*, jw. art. 9.
[34] Tamże, art. 10.
[35] Tamże.

największe piętno wycisnęły na społeczności rodzinnej. W rodzinie dokonuje się ewolucja w kierunku zmiany jej funkcji prokreacyjnej i wychowawczej. Zmienia się struktura rodziny, zanika rodzina wielka na rzecz małej. Funkcje wychowawcze przejmuje szkoła, zrzeszenia edukacyjne, grupy rówieśnicze itd. Ogólnie stwierdza się, że przemiany w zakresie funkcji prowadzą do dowartościowania tego co jest istotne rodzinie, a więc prokreacji, miłości, wychowania. Wraz z rozpadem rodziny wielkiej maleje liczba potomstwa i rodzin małych. Przemianie ulega również rola kobiety. Podjęta przez nią praca poza domem ma różną motywację, nie tylko ekonomiczną, ale także osobowościową i społeczną. Zmiana pozycji i roli kobiety w rodzinie wpływa z kolei na zmianę ustroju władzy rodzinnej. Władza ta przesuwa się z ojca na oboje rodziców, którzy podejmują wspólne decyzje. Akcentuje tę sprawę również i Sobór, który w trzecim rozdziale Dekretu *O apostolstwie świeckich* stwierdza: „Ponieważ zaś w naszych czasach kobiety biorą coraz żywszy udział w całym życiu społeczeństwa, dlatego jest sprawą wielkiej wagi większe ich uczestnictwo także w różnych dziedzinach działalności apostolskiej Kościoła" [36].

Szczęście rodziny zależy przede wszystkim od cech charakteru osobowości i postępowania jej członków. Ponieważ małżeństwo i rodzina należą do grup społecznych długotrwałych, konieczne jest kształtowanie odpowiedniej kultury współżycia, tzn. odpowiedniej kultury swego postępowania, a także przeciwdziałania różnego rodzaju nadużyciom, które nie odpowiadają drugiemu uczestnikowi współżycia lub wręcz godzą w jego postawę lub prawa. Zmiana roli kobiety w rodzinie, która często podejmuje pracę poza domem, narzuca potrzebę sprawiedliwego podziału pracy związanej z prowadzeniem gospodarstwa domowego i wychowaniem dzieci. Rodzi to potrzebę usuwania martwych stereotypów, fałszywego poczucia „honoru mężczyzny" na temat podziału ról między mężczyzną i kobietą w rodzinie. Obydwoje rodzice są odpowiedzialni za swe dzieci i oni są wzajemnie dla siebie, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. „Oni — stwierdza Sobór — są dla swoich dzieci pierwszymi głosicielami wiary i wychowawcami; słowem i przykładem przysposobiają je do życia chrześcijańskiego i apostolskiego, roztropnie służą im pomocą w wyborze drogi życiowej, a odkryte u nich w danym wypadku powołanie do służby Bożej, pielęgnują z wielką troskliwością" [37].

Największym niebezpieczeństwem współczesnej rodziny jest izolacja dziecka, która może nastąpić wtedy, gdy ono wyobcuje się z domu rodzinnego i stanie się tylko biernym obiektem starań rodziców. Dlatego należy dziecko od najwcześniejszych lat życia wprowadzać w życie rodzinne, jego kłopoty, potrzeby, radości i angażować w prace gospodarstwa domowego.

Szeroki wachlarz inicjatyw apostolskich stojących do dyspozycji rodziny wylicza bardzo konkretnie Sobór: „Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełnia ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła; jeżeli cała rodzina włączy się w kult

[36] Tamże, art. 9.
[37] Tamże, art. 11.

liturgiczny; jeżeli wreszcie rodzina świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służące wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie. Spośród różnych rodzajów apostolstwa rodzinnego zasługują na wyszczególnienie następujące: adoptowanie opuszczonych dzieci, gościnne przyjmowanie przybyszów, pomoc w prowadzeniu szkół, służeniu radą i pomocą materialną młodzieży, pomaganie narzeczonym, by lepiej przysposobili się do małżeństwa, udział w katechizacji, wspieranie małżonków i rodzin przeżywających trudności materialne lub moralne, zapewnienie starcom nie tylko niezbędnych środków do życia, ale także słusznego udziału w owocach postępu gospodarczego".

Można powiedzieć, że dzisiaj w pracy apostolskiej oczy wszystkich kierują się na młodzież. Od niej przecież zależy przyszłość. Ona natomiast przeżywając swoje trudności, gubi się i w jakiś szczególny sposób potrzebuje pomocy starszych. Może więc być przedmiotem różnego rodzaju inicjatyw apostolskich. Mówi o tym Sobór: „W dzisiejszym społeczeństwie młodzi ludzi wywierają bardzo wielki wpływ. Warunki ich życia, sposób myślenia, jak również samo nastawienie do własnej rodziny uległy znacznej zmianie. Często przechodzą zbyt nagle w nowe środowisko społeczne i gospodarcze. I gdy ustawicznie rośnie ich znaczenie w życiu społecznym, a także politycznym, okazują się jakby niedojrzali do podjęcia we właściwy sposób nowych obowiązków. To zwiększone ich znaczenie w społeczeństwie wymaga od nich odpowiednio wzmożonej działalności apostolskiej; zresztą same naturalne ich właściwości dysponują ich do niej. A dalej Sobór dodaje: „Właśnie młodzi powinni stać się pierwszymi i bezpośrednimi apostołami młodzieży przez osobistą działalność apostolską w gronie swoich rówieśników, mając na uwadze środowisko społeczne w którym żyją" [38].

Tu właśnie Sobór nawiązuje do myśli założyciela *JOC*-u ks. Cardijna, który często powtarzał, że „apostołami robotników winni być sami robotnicy, że apostołami młodzieży winni być sami młodzi". Dla każdego młodego to właśnie działanie apostolskie jest głównym środkiem jego wychowania. Przez dobre działanie, a przede wszystkim przez działanie na służbie innych, każdy młody człowiek daje nie tylko świadectwo swemu chrześcijaństwu, ale równocześnie sam siebie ulepsza i sam staje się coraz bardziej podatny na działanie łaski, jakby dorasta do Chrystusa według słów: *esse perficitur agendo*. Ks. Cardijn bardzo często w swych przemówieniach podkreślał przemieniające i pokrzepiające znaczenie działania [39].

Należy tu jeszcze podkreślić, że tak duszpasterze młodzieży, jak i apostołowie świeccy, muszą się specjalizować w odpowiadających im dziedzinach pracy apostolskiej, a następnie służyć radą wzajemnie. Cała działalność apostolska winna być przepojona głęboką wiarą i gorącym umiłowaniem każdego człowieka.

Zbierając wnioski z dotychczasowych rozważań należy stwierdzić że jakkolwiek schemat apostolatu środowiskowego w Polsce może być podobny do apostolatu *JOC*-u w krajach zachodnich, to jednak istnieje pew-

[38] Tamże.
[39] Ks. W. Turek, JOC i jego metoda, jw. s. 509, 524 n.

na różnica ze względu na specyficzną sytuację w kraju. U nas nie ma katolickich organizacji młodzieżowych, a cała działalność musi spoczywać na grupach nieformalnych, co w konsekwencji rodzi potrzebę większego niż na Zachodzie udziału duszpasterza w pracach młodzieży. Duszpasterz zachowując postawę otwartą i tolerancyjną, winien młodzieży zostawić szerokie możliwości rozwijania inicjatywy, nie mniej jednak powinien zostawać w częstszym kontakcie z nią niż to jest na Zachodzie. Chodzi tu zwłaszcza o umożliwienie młodzieży spotkań. Trzeba jednak pamiętać, że różnica ta wcale nie pozbawia możliwości działania apostolskiego. Jak to ukazano wyżej, apostolat ten jest możliwy do zrealizowania i pozwala zarówno na rozbudzenie religijne młodzieży, doskonalenie swego charakteru, jak i na pobudzenie poczucia odpowiedzialności za cały Kościół. Szczegółowych informacji dostarczy rozdział następny.

IV. APOSTOLAT TYPOWYCH ŚRODOWISK MŁODZIEŻOWYCH

Omówiona uprzednio metoda apostolatu młodzieży pozaszkolnej w przystosowaniu do warunków polskich wymaga uzupełnienia. Młodzież pozaszkolna w Polsce różnicuje się ze względu na pewne środowiska społeczne. W konsekwencji również zastosowanie metody *JOC*-u w tych środowiskach musi być nieco odmienne, przynajmniej gdy chodzi o problematykę i związane z nią zadania apostolskie.

Istnieje jednak problem pojęcia i podziału środowisk, a zwłaszcza problem wyróżnienia typowych środowisk w Polsce. W szczególności należałoby zwrócić uwagę na dwa pytania: jaki jest zakres środowiska i jaką obejmuje ono treść?

Odnośnie do zakresu niektórzy socjologowie twierdzili, że środowisko obejmuje całe otoczenie osoby. Tymczasem nie można badać wszystkiego co otacza daną osobę, czyli właściwie całego świata. Byłoby to niemożliwe ze względu na brak metod. Inni uważali, że środowisko obejmuje tylko bliskość przestrzenną przedmiotów otaczających osobę czy grupę ludzi [1]. Istnieje jednak pewna dowolność przy ustalaniu granicy tej bliskości. Ponadto, ludzie często znajdują się pod wpływem przedmiotów, z którymi nie stykają się ciągle np. środki kultury masowej. Te przedmioty mają nieraz większy wpływ na osobę niż bezpośrednie otoczenie. Dlatego przyjmowano z kolei ruchliwość przestrzenną, jako kryterium zakresu środowiska. Twierdzono, że jak daleko dana osoba porusza się, tak daleko sięga jej środowisko. To jednak trzeba odrzucić, gdyż obserwacja wskazuje, że obecność fizyczna nie oznacza jeszcze obecności psychicznej, a tym bardziej duchowej. Ruchliwość przestrzenna nie świadczy jeszcze, że nastąpił kontakt między osobą a jej otoczeniem. Nie wystarczy sama ruchliwość przestrzenna, natomiast konieczny jest kontakt społeczny. Stąd można powiedzieć, że ilość i zasięg styczności społecznych określa granicę środowiska społecznego.

Odnośnie zaś treści stwierdzono, że środowisko mogą tworzyć elementy

[1] Por. S. Kunowski: Pojęcie środowiska i jego klasyfikacja. *Sprawozdania Tow. Naukowego KUL* 15 (1967) s. 84—89.

przyrodnicze, jednostki ludzkie, grupy społeczne i wytwory kulturowe. W tym sensie można mówić o środowisku naturalnym, społecznym i kulturowym.

W oparciu o powyższe uwagi, socjologowie podają różne definicje środowiska. Tak np. szeroką definicję podaje T. Szczurkiewicz, który przez środowisko rozumie „chronologicznie uszeregowany zbiór wszystkich podniet bezpośrednio czy pośrednio działających z zewnątrz na każdego osobnika od momentu jego zaistnienia, przez wszystkie fazy jego życia aż do chwili śmierci" [2]. Na innym miejscu ten sam autor podaje węższą definicję: „Środowisko społeczne jest to ogół jednostek, zbiorów społecznych, zbiorowości (obojętnie realnych czy fikcyjnych) oraz przedmiotów impersonalnych, posiadających charakter społeczny, z którymi dana jednostka wchodzi w ciągu swego życia w stosunki trwałe lub przelotne, uregulowane lub nieuregulowane, wyznaczone zbiorowościowo czy nie wyznaczone, oparte na stycznościach bezpośrednich czy pośrednich"[3]. Tu autor mówi już o środowisku społecznym, przez które można by rozumieć ogół jednostek, grup społecznych i wytworów kulturowych, z którymi dana jednostka styka się. W tym sensie zajmuje się również środowiskiem F. Znaniecki. Pisze on, że „ogół grup i jednostek z którymi w ciągu swego życia osobnik styka się prywatnie lub publicznie, bezpośrednio lub pośrednio, przelotnie lub trwale, osobiście lub rzeczowo, nazywamy środowiskiem społecznym tego osobnika" [4].

Z przytoczonych powyżej definicji i przeprowadzonych analiz wynika że środowisko stanowi zespół względnie stałych warunków, obejmujących krąg osób, grup społecznych i rzeczy otaczających przestrzennie jednostkę oraz układ powtarzających się cech lub względnie stałych sytuacji, wytworów kulturowych, dynamicznie oddziałujących na jednostkę ludzką. Podniety te mogą oddziaływać bezpośrednio lub pośrednio i niekoniecznie muszą być uświadamiane przez jednostkę. Pojęcie środowiska w tym znaczeniu obejmuje różne elementy, które wywierają wpływ na jednostkę czy grupę ludzi, a mianowicie warunki geograficzno-przyrodnicze, jednostki i grupy ludzi, z którymi dana jednostka czy grupa ludzi styka się w ramach współżycia społecznego oraz wytworów działalności ludzkiej. Z tych trzech elementów największe znaczenie w analizie środowisk ma to, co się nazywa środowiskiem społecznym, choć nie można nie widzieć wpływu także pozostałych elementów i nie doceniać ich wpływu na człowieka.

Środowisko można ujmować statycznie, to jest w takim znaczeniu, że jego treść i zakres ustala się na podstawie zewnętrznych kryteriów bliskości i ruchliwości przestrzennej, względnej trwałości i związanej z nią szansy działania oraz dynamicznie, to jest w takim znaczeniu, że znajduje się ono w ciągłych zmianach i przeobrażeniach [5]. Już to wskazuje na fakt, że oddziaływanie środowiska jest względne. Ta względność środowiska uwidacznia się także w jego indywidualizacji, to jest w tym, że

---

[2] T. Szczurkiewicz: Rasa, środowisko, rodzina. Szkice Socjologiczne. Warszawa 1938 s. 207—208.

[3] Tamże, s. 215. Tenże: Badania środowiska społecznego. Podstawowe zagadnienia metodologiczne. Warszawa 1932.

[4] F. Znaniecki: Socjologia wychowania. T. I. Poznań 1928 s. 53—54.

[5] Por. T. Szczurkiewicz, jw. s. 206 nn.

każda jednostka ma swoje własne środowisko, że nie ma dwóch identycznych środowisk, co wynika zarówno z biopsychicznych różnic jednostek ludzkich, jak i braku identycznie jakościowo i chronologicznie oddziałujących na nich szeregu bodźców. Dlatego zmiany dokonujące się w człowieku należy traktować jako funkcję cech osobowościowych jednostki i kształtującego wpływu środowiska.

Można jednak mówić o środowiskach typowych. Typowość ta uwzględniona jest wspólnym doświadczeniem i ogólną podstawą rozwoju jednostki ludzkiej jako członka zbiorowości, żyjącego w podobnych warunkach, które warunkują podobne doświadczenia, dążności i postawy. W środowisku typowym upatruje się sumę warunków tworzonych przez życie zbiorowe dla kształtowania się życia jednostek, a jednostkę rozpatruje się od strony środowiska w którym żyje [6]. Jeżeli bowiem zbiorowość żyje w tych samych lub zbliżonych warunkach, należy przypuszczać, że jednostki znajdują się w zasięgu podobnych bodźców, że są podobnie kształtowane, tym bardziej, że działalność regulująca i kontrolująca grup społecznych zmierza normalnie w socjalizacji i kulturacji do ujednolicenia i zintegrowania działań.

Mając na uwadze typowość środowiska, zwróćmy obecnie nasze zainteresowania na potrzebne w tym rozdziale środowiska młodzieży. Nie ulega wątpliwości, że podział środowisk nie jest jednolity; zależny jest od tego, jaki przyjmie się punkt widzenia. Ze względu na interesujące nas grupy młodzieży, analogiczne zresztą do *jocistowskiej* młodzieży na Zachodzie, można w warunkach polskich mówić o młodzieży pozaszkolnej, skoncentrowanej w kręgach wiejskich, robotniczych i inteligenckich. Biorąc jednak pod uwagę zjawisko zaawansowanego już u nas procesu industrializacji i urbanizacji, wydaje się, że podział ten nie byłby odpowiedni. Wyróżnione kategorie młodzieży można dzisiaj spotkać we wszystkich środowiskach społecznych. Na wsi bowiem spotyka się młodzież nie tylko rolniczą, ale i chłopsko-robotniczą, robotniczą, a częściowo także inteligencką. Z kolei w mieście spotyka się nie tylko młodzież inteligencką, ale także robotniczą, a niekiedy zwłaszcza w małych miastach młodzież rolniczą. W związku z tym bardzo adekwatny wydaje się podział na środowisko wiejskie i miejskie. Pomimo, że miasto i wieś tworzą obecnie *continuum* urbanizacji, to jednak w dalszym ciągu można zaobserwować występujące odmienne cechy obydwóch środowisk. Przyjmując podział na te dwa typowe środowiska dodać trzeba, że nie tylko elementy społeczne mają wpływ na młodzież w obydwóch tych środowiskach, ale także przyrodnicze i kulturowe. Dlatego poniżej analizować będziemy osobno środowisko wiejskie i miejskie. uwzględniając ogólne cechy charakterystyczne każdego z nich, następnie specyficzne problemy apostolatu młodzieży pozaszkolnej, żyjącej w nich, wreszcie właściwe dla tych środowisk zadania apostolskie.

1. APOSTOLAT ŚRODOWISKA WIEJSKEGO

Środowisko wiejskie w przeciwieństwie do miejskiego, które jak wiadomo ma charakter bardziej sztuczny, czyli bardziej złożony, ponieważ

[6] P. Rybicki: Problem środowiska miejskiego: *Przegląd Socjologiczny* 1967 nr 14 s. 11 nn.

jest wytworem człowieka, odznacza się tym, że raczej tworzą je dzieła przyrody, krajobraz naturalny, fauna i flora, czyli różne elementy ze świata naturalnego. Życie społeczne wspólnoty lokalnej, jak również życie kulturalne, rozwija się na bazie elementów przyrodniczych i pozostaje w bezpośrednim związku z nimi. Mieszkaniec wsi nie znając sił przyrody, a właściwie mogąc sobie ich wytłumaczyć, widząc zaś swoją zależność w każdym dniu od nich, szuka pomocy w religii, prosi Boga o pomoc i błogosławieństwo, by On był mu łaskawy i dopomagał w jego trudnej pracy na roli. Inaczej mówiąc, mieszkańcy wsi przebywając na codzień w swoim życiu w otoczeniu elementów przyrody i znajdują się pod ich wpływem. One to kształtują w dużej mierze ich postawy, mentalność i zachowania. Analiza elementów środowiska wiejskiego w aspekcie przyrodniczym, społecznym i kulturowym jest konieczna dla uzyskania pewnej specyfiki młodzieży pozaszkolnej żyjącej na wsi. Z kolei w oparciu o analizę środowiska i związanej z nim specyficznej problematyki będzie można określić zadania apostolskie, jakie stoją przed młodzieżą pozaszkolną znajdującą się pod jego wpływem.

A. Charakterystyka środowiska wiejskiego

Chcąc w pełni uchwycić cechy charakterystyczne środowiska wiejskiego, należy skoncentrować się na typie tego środowiska, które znajdowało się w punkcie wyjścia późniejszych przemian urbanistycznych. Zresztą wiele z tych cech dzisiaj jeszcze charakteryzuje wieś.

Wieś tradycyjna stanowi wspólnotę. W jej granicach dokonują się prawie wszystkie czynności członków; polityczne, rodzinne, rozrywkowe, wychowawcze, religijne i gospodarcze. Autarkia gospodarcza wsi tłumaczy się nie tylko równowagę gospodarki żywnościowej nad gospodarką rynkową, lecz także rozmaitością rzemiosł wzajemnie się uzupełniających. Mieszkańcy na miejscu znajdują wszystkie usługi, jakich potrzebują do zaspokojenia swoich potrzeb. Kontakty ze światem zewnętrznym utrzymują tylko nieliczni przedstawiciele. Wieś ma charakter społeczności zamkniętej. Wzory moralnego zachowania się określa kultura i tradycja. Każdy człowiek takiej społeczności musi na każdym kroku liczyć się z tymi kryteriami i nie może wyłamać się poza ich granice. Każde zachowanie niezgodne z tymi kryteriami jest natychmiast potępione i niejednokrotnie taki delikwent jest publicznie wydalany ze społeczności. W konsekwencji wzory te są jednakowe, jednolite dla całej społeczności lokalnej. Nawet język ją specyfikuje, każda wieś ma swoją gwarę.

Dalej wspólnota lokalna, jaką jest wieś, opiera się na więzi bezpośredniej; przynajmniej dorośli nie należą do wsi za pośrednictwem ugrupowań czy stowarzyszeń, lecz bezpośrednio. Osobiście są oni znani przez innych członków, oceniani przez nich i są przed nimi odpowiedzialni. Są oni z tą społecznością związani do tego stopnia, że nie mogą prowadzić samodzielnego życia w innej społeczności. U tych, którzy wyemigrowali ze wsi często obserwujemy bardzo przykre zjawisko, które w języku socjologiczno-psychologicznym nazywa się wykorzenieniem. Zjawisko to dotknęło głównie tych, którzy opuścili wieś, a nie zdołali zapuścić korzeni w nowym środowisku i czuć się tam dobrze. Nie umieją się przystosować do nowych warunków życia, do dyscypliny społecznej do etyki, do sposobu

życia. Bardzo dużo na tym tle jest zwichnięć i frustracji, a straty materialne i ludzkie są niemałe. Nie brakuje typów wykorzenionych i w samej wsi, wprawdzie tacy fizycznie są w niej obecni, ale pobyt swój traktują tam jako osobistą klęskę życiową. Gdy chodzi o wieś jako całość, to cechą jej większości jest niewątpliwie pewne zachwianie równowagi psychicznej. Psychologia chłopa do czasu wojny była bliska psychologii żołnierza na posterunku. Odznaczała się ona dyscypliną osobistą i podporządkowaniem swej funkcji dobru całości. Ta postawa była źródłem wielkich wartości chłopa, zwłaszcza moralnych chłopa, który zahartowany przeciwnościami życia nie dawał się trudnościom. Zmysł solidarności we wsi jest wynikiem intuicji. Ta bezpośrednia wzajemna znajomość i poczucie, które z niej wypływa, wzmacniają kontrolę społeczną. Ludzie wzajemnie się znają i oceniają. Jest to tzw. kontrola społeczna spontaniczna. To samo jednak odnosi się do kontroli społecznej formalnej, wykonywanej przez władzę cywilną, polityczną i religijną, zlokalizowaną bezpośrednio na wsi. Szczególnym autorytetem na wsi tradycyjnej cieszy się proboszcz, którego władza ma charakter ekstensywny. Swoją kontrolę obejmuje nie tylko życie religijne i moralne, ale także inne dziedziny życia mieszkańców wsi. W środowisku wiejskim obowiązywała powszechna postawa nietolerancji dla zachowań odmiennych od uznanych wzorów kulturowych. Tradycja i wartość opinii publicznej stały na straży „niezmienności" zasad postępowania [7].

Wreszcie wieś charakteryzuje się tym, że „żyje" w środowisku naturalnym, jej mieszkańcy pozostają w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, a stosunek do niej nie jest prymitywny. Wieśnik posiada pewną kulturę, którą przekazuje w procesie socjalizacji. Jednakże ta kultura ma charakter tradycyjny, tzn. że nie opiera się na zespole wiadomości naukowych, racjonalizowanych, które jednostce pozwalałyby na prowadzenie analiz, eksperymentów, dokonywanie odkryć, rozwiązywanie nieznanych problemów, odchylanie się od zastanych wzorów. Ta tradycyjna kultura lokalna przekazuje nie tyle wiedzę, co doświadczenie, którego nie potrafi zmienić żadna refleksja bardziej ogólna. Ta kultura bez naukowej refleksji pozostawia człowieka w obliczu tajemnicy nieznanej natury, z którą wprawdzie umie się obchodzić, lecz nie zna jej praw. Ta tajemnica pozostawia człowieka „na łasce" sił niekontrolowanych, z którymi kryje się działanie Boga i duchów. Fakt ten podkreśla wielu autorów w swoich pracach omawiających zagadnienia środowiska wiejskiego [8]. Zależność od nieznanych sił, odczuwana przez każdego rolnika, jest również zależnością odczuwaną przez całą wspólnotę. Jeżeli zdarza się posucha lub powódź, choroba roślin lub zwierząt, cierpi z tego powodu cała wspólnota. Ta kolektywna zależność nastawia spontanicznie kulturę ugrupowania do szukania swego dopełnienia w obrzędach religijnych. Obrzędy te mają charakter masowy, gromadny i „teatralny". Dzięki powiązaniu kultury religijnej z kulturą lokalną wspólnota wsi tradycyjnej staje się wspólnotą sakralną; religia, niezależnie od jej charakteru, wciela się w grupę, integruje się z miejscową kulturą, „inkulturuje się". Przybiera ona we wsi tradycyjnej funkcję kosmologiczną i społeczną. Jej pojęcia i nakazy

[7] K. Przecławski: Miasto i wychowanie. Warszawa 1968 s. 25 nn.
[8] Por. J. Laloux: Socjologia religii, środowisko wiejskie. W: Socjologia religii. Wprowadzenie. Opracowania i wyboru dokonał F. Houtart. Kraków 1962 s. 63 nn.

przechodzą proces redefinicji lokalnej w terminach zwyczajowych. Tym się tłumaczy fakt, że wieśniacy nie są skłonni do przyjęcia norm religii profetycznej. Religia nie może powodować zmian w ich moralności, lecz tylko podtrzymywać te reguły, których skuteczność została potwierdzona przez doświadczenie. Stąd religia ze swoimi nakazami staje się identyczna z etyką panującą w grupie; jest przez nią zredefiniowana i przystosowana do potrzeb członków. Nic dziwnego, że moralność wsi tradycyjnej ma swoisty charakter, często nie wiele mający wspólnego z oficjalnymi kodeksami etycznymi [9].

Podana powyżej ogólna charakterystyka środowiska wiejskiego nie odpowiada w pełni dzisiejszej sytuacji istniejącej na wsi polskiej. Jak wiadomo, wieś przechodzi obecnie proces urbanizacji, który przyczynia się do ewolucji środowiska wiejskiego. Kierunek tych zmian jest jasno zarysowany: od wsi „zamkniętej" do wsi „otwartej". Ten ostatni charakter wsi zbliża ją do miasta. Socjologowie współcześni zgodni są w twierdzeniu, że „wieś i miasto nie znajdują się już na dwóch przeciwstawnych biegunach. Przedział między nimi staje się podobny do skali, na której występują jedynie różne stopnie zurbanizowania" [10]. Wskutek urbanizacji wiele cech charakteryzujących wieś tradycyjną uległo już przekształceniu. Niemniej należy z naciskiem podkreślić, że w warunkach polskich zasadnicze rysy wsi tradycyjnej jeszcze występują, a wiele środowisk wiejskich przypomina zupełnie model wsi tradycyjnej.

Biorąc pod uwagę zmiany, jakie dokonały się na wsi polskiej po II wojnie światowej w związku z urbanizacją, możemy je rozpatrzyć w czterech płaszczyznach: społecznej, demograficznej, przestrzennej i ekonomicznej.

Najpierw w płaszczyźnie społecznej urbanizacja jest dyfuzją „miejskości" na terenie wsi. Na wsi kształtuje się tzw. „miejski styl życia", znajdujący wyraz z jednej strony w zrywaniu związku z tradycjami wiejskimi, zwyczajem i obyczajem, z drugiej zaś znajduje swój wyraz w zmianie postaw, preferencji i dążeń ludności wiejskiej. Niewątpliwie olbrzymią rolę odgrywają przy tym środki kultury masowej, jak telewizja, radio, film, prasa, książka, które upowszechniają wytworzone w mieście wzory osobowe i wzory zachowań. Duże znaczenie mają także kontakty mieszkańców wsi z miastem i praca mieszkańców wsi w mieście. Przez tzw. chłopów-robotników dokonuje się dzisiaj to, co się nazywa „urbanizacją wtórną", czyli sami mieszkańcy wsi szerzą wzory miejskie. Dzięki urbanizacji społecznej w środowisku wiejskim, w porównaniu do przeszłości, wzrasta sfera wolności i tolerancji dla zachowań dewiacyjnych.

W płaszczyźnie demograficznej wieś charakteryzuje się przejściem wielu mieszkańców, a zwłaszcza młodzieży, do miast. Migracje ze wsi sprawiły, że wieś pustoszała, a na gospodarstwach pozostawali ludzie starzy. Do dzisiaj jeszcze utrzymuje się pogląd, że wieś się starzeje i feminizuje. Obecnie jednak zmienia się już nieco sytuacja na wsi. Poprawa warunków bytowych ludności, specjalizacja w rolnictwie, pewne naciski odgórne do powstrzymania migracji, perspektywy, jakie otwierają się

[9] E. Pin: La paroise catolique. Rome 1968 s. 39.
[10] J. Ziółkowski: Urbanizacja, miasto, osiedle. *Studia Socjologiczne*. Warszawa 1965 s. 140.

przed młodzieżą wiejską w związku z rozwojem kultury agrarnej — wszystkie te czynniki wpływają na pewną stabilizację i zatrzymania w środowisku wiejskim młodego pokolenia na wsi.

W płaszczyźnie przestrzennej urbanizacji zauważa się na wsi proces przekształcenia i zagospodarowania środowiska mieszkalnego na „modłę" miejską. Zaznacza się to w zmianie typu budownictwa wiejskiego, mechanizacji gospodarstw rolnych, rozwoju urządzeń sanitarnych. W porównaniu z okresem dawniejszym życie na wsi staje się wygodniejsze, wskutek czego wzrastają wymagania kulturalne jej mieszkańców, zmieniają się preferencje i dążenia ludzi, a zwłaszcza młodego pokolenia. W konsumpcji upodabnia się ono do standardów ogólnopolskich.

Wreszcie w płaszczyźnie ekonomicznej zmiany na wsi polegają przede wszystkim na odmiennej niż dawniej strukturze społeczno-demograficznej Podczas gdy dawniej większość mieszkańców wsi tworzyła tzw. warstwę chłopską, odznaczającą się pewną specyfiką, to obecnie dokonuje się całkowite rozdrobnienie tej warstwy. Zanika typ chłopa, a jego miejsce zajmuje zawód wyspecjalizowanego rolnika. Powstaje szereg amfibii zawodowych, znajdujących wyraz w tworzeniu się m.in. zawodów mieszanych, jak np. chłop-robotnik, robotnik-chłop, chłop-rzemieślnik, chłop-inteligent, itp. Chłopi w dużej mierze nie prowadzą już gospodarstw autarkicznych, nastawionych na pełne zaspokojenie potrzeb, lecz wyspecjalizowane przedsiębiorstwa rolne, nastawione na dochód. Obok wymienionych kategorii zawodowych na wsi polskiej spotyka się pewną warstwę inteligencji wiejskiej, odgrywającej dużą rolę w życiu społeczno-kulturalnym środowiska.

Ogólnie mówiąc, przemiany na wsi obecnej zaznaczają się w sposobie życia, pracy, w stosunkach sąsiedzkich oraz w tzw. kulturze materialnej. Można powiedzieć, że występują one w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i kulturalnej. Niewątpliwie zachodzące w całym życiu przemiany mają swe odbicia w życiu religijnym i kościelnym. Zmienia się sytuacja w parafiach jak i w postawach i zachowaniach religijnych katolików. Parafia w wielu środowiskach przestaje być instytucją wspólnoty lokalnej, kontrolującą całościowo zachowania religijno-moralne swych wiernych. W takiej sytuacji jej rola, podobnie zresztą jak i rola proboszcza, kurczy się i zacieśnia do spraw czysto religijnych. Mnożą się zachowania dewiacyjne katolików. Bardziej jeszcze od sfery zachowań, zmienia się mentalność i postawy wiernych. Praktyka religijna w wielu środowiskach jest jeszcze dość jednomyślna, niemniej coraz więcej jest już takich katolików, którzy łatwo różnymi błahymi przyczynami usprawiedliwiają swoją nieobecność na Mszy świętej. Gdy chodzi o mentalność i postawy wiernych, jak to wykazują liczne badania, spotyka się dosyć liczne wątpliwości religijne oraz częściowe przynajmniej odrzucanie prawd wiary świętej. Wszystkie te zjawiska wskazują na ewolucję środowiska wiejskiego w aspekcie życia religijnego i kościelnego. Niewątpliwie bardziej od wsi tradycyjnych zaznaczają się one we wsiach „otwartych", jakoś bardziej poddanych wpływom intensywnej urbanizacji. Z kolei w zakresie generacji bardziej zaznaczają się one wśród młodzieży i ludzi w wieku produkcyjnym, zwłaszcza wśród dojeżdżających do pracy, niż wśród starszego pokolenia.

B. Wnioski pastoralne: problemy apostolstwa młodzieży pozaszkolnej

Naszkicowany w ogólnych zarysach obraz środowiska wiejskiego, wraz z implikacjami dotyczącymi życia religijno-kościelnego i jego przejawów, rzutuje na problemy apostolstwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. Obraz ten został wprawdzie potraktowany szeroko, gdyż trudno w nim było oddzielić przemiany zachodzące w całym środowisku wiejskim od tych przemian jakim podlega młodzież pozaszkolna w aspekcie interesujących nas przejawów jej życia. Zresztą jasne jest, że przemiany dokonujące się w postawach i zachowaniach młodzieży, są wycinkiem tego co dzieje się w całym środowisku wiejskim. Naszkicowanie sytuacji całego środowiska było więc celowe i konieczne.

Obecnie należałoby zwrócić uwagę, już pod kątem interesującej nas tutaj kategorii osób, na jej właściwe problemy związane z apostolstwem. Jak można wnioskować z różnych prac, poruszających zagadnienia światopoglądowe środowiska wiejskiego, wachlarz problemów związany z apostolstwem młodzieży pozaszkolnej jest bardzo szeroki. Warto jednak zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre ważniejsze zagadnienia.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na samo środowisko wiejskie, które obecnie uległo głębokiej ewolucji pod względem ekologicznym, wskutek czego parafie, które zostały utworzone w przeszłości nie pokrywają się z naturalnymi sferami przyciągania ludzi. Parafie przeto w zasadzie nie mogą być punktem odniesienia dla kształtowania grup apostolatu młodzieży pozaszkolnej. Konieczne jest wydzielenie sfer ekologicznych, a w konsekwencji tworzenie grup apostolskich w płaszczyźnie ponadparafialnej. Już to wskazuje na fakt, że apostolat ten powinni inicjować duszpasterze przeznaczeni wyłącznie do działalności w określonych sferach ekologicznych. Oczywiście nie wyklucza to faktu, że wspólnie z nimi powinni współpracować księża parafialni, jednak przyporządkowani duszpasterzom specjalnym.

Następnym zagadnieniem, jakie nasuwa się w związku z przeprowadzoną analizą środowiska wiejskiego, to problem struktury społeczno-zawodowej wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. Jak się wydaje, z różnych grup młodzieży pozaszkolnej żyjącej w środowisku wiejskim, należy wyróżnić przede wszystkim dwie, mianowicie: młodzież rolniczą pozostającą na wsi i młodzież pozarolniczą dojeżdżającą do pracy poza miejscem zamieszkania. Pierwsza z nich jest związana z gospodarstwem rolnym, a w konsekwencji uzależniona od rodziców. Ta kategoria młodzieży ulega wpływom kultury masowej, to jednak pozostaje pod kontrolą rodziców. Natomiast druga z nich przez pracę poza domem usamodzielnia się nie tylko ekonomicznie, ale także społecznie przez co rozluźniła swój związek z rodziną. Na tę kategorię młodzieży rodzice nie mają takiego wpływu, jak na pierwszą z nich. Kieruje się ona sama własnymi formami zachowań przyjętymi często od grup marginalnych. Tworząc kręgi apostolatu wśród młodzieży pozaszkolnej, niewątpliwie wymienione kategorie młodzieży należy traktować oddzielnie. Jedna i druga odznaczają się odmiennymi postawami i zachowaniami. Jeżeli młodzież rolnicza zbliża się w swej religijności do pobożności rodziny, w której tkwi, to młodzież dojeżdżająca do pracy, prezentuje raczej własne postawy i zachowania daleko nieraz odbiegające od ich środowiska rodzinnego.

Duszpasterze, obejmując swą troską młodzież pozaszkolną, muszą dołożyć wysiłku, by uchwycić specyfikę problemów młodzieży rolniczej i dojeżdżającej do pracy.

Środowisko wiejskie, dawniej jednomyślne pod względem praktyk religijnych, obecnie zaś na skutek przemian cywilizacyjnych [11], ewoluuje w kierunku pewnych zróżnicowań w zakresie życia religijnego. W konsekwencji zmienić się musi również działalność duszpasterska, której model był dostosowany do religijności typu kosmologicznego i rytualno-moralizatorskiego [12]. Współczesna religijność, jak wykazały poprzednie analizy, jest zróżnicowana tak pod względem postaw jak i zachowań. Spośród interesującej nas młodzieży bardziej zróżnicowana jest religijność młodzieży dojeżdżającej do pracy, niż zatrudnionej w gospodarstwie rolnym. W konsekwencji oddziaływanie apostolskie, zwłaszcza na drugą z nich musi być bardziej elastyczne i uwzględniające jej problemy bieżące. Młodzież ta jest rozsadnikiem na wsi urbanizacji wtórnej. Można powiedzieć, że tkwi ona w centrum współczesnych problemów. Dialog pastoralny z tą kategorią młodzieży, musi więc być trudniejszy. Młodzież ta domaga się już ewangelizacji środowiskowej.

Ogólnie mówiąc przemiany środowiskowe domagają się elastycznej reakcji pastoralnej, daleko odbiegającej już od tradycyjnych sposobów duszpasterskich. Winien to być dialog uwzględniający aktualne problemy młodzieży pozaszkolnej, a zwłaszcza dojeżdżającej do pracy.

Dalszą konsekwencją pastoralną płynącą z analizy środowiska i jego przemian [13] jest niezwłoczne przekształcenie religijności z tradycyjnej, zewnętrznej i powierzchownej, w religijność z wyboru, świadomą i pogłębioną.

Jak wskazują badania prowadzone na Zachodzie i w Polsce [14], otwartość środowiska wiejskiego początkowo wpływa negatywnie na religijność. Często zdarza się, że osoby systematycznie praktykujące w środowisku wiejskim, po nawiązaniu kontaktu z innymi środowiskami, zatracają kontakt z religią i Kościołem. Brak jest u nich tzw. osobowej motywacji religijnej, co jak to wyżej wspomniano bardzo szybko doprowadza do wykorzenienia. Wypracowanie tej motywacji u młodzieży pozaszkolnej, a zwłaszcza dojeżdżającej do pracy jest warunkiem zachowania i rozwoju życia religijnego. Problem wypracowania tej motywacji zadecyduje o religijności przyszłości [15].

Przedstawione powyżej konsekwencje pastoralne w zakresie środowiska wiejskiego nasuwają zarówno duszpasterzom jak i apostołom świeckim wiele refleksji, które mogą stanowić punkt wyjścia w działalności apostolstwa środowiskowego. Widzenie tych problemów jest widzeniem znaków czasu [16], czyli wołania Boga do człowieka, wezwania go do zbawieniu w określonych warunkach miejsca i czasu. Metoda *JOC*-u ułat-

---

[11] Por. Ks. W. Piwowarski: Próba rekonstrukcji wspólnoty parafialnej *Znak* 1969 nr 10 s. 1305 nn.

[12] J. Laloux: Manuel d'initiation à la sociologie religieuse. Paris 1967 s. 194—195.

[13] Por. J.M. Maitre: Religia a przemiany społeczne. W: Socjologia religii, jw.

[14] J. Maitre, jw. s. 43.

[15] J. Laloux, jw. s. 197—198.

[16] Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*, jw. art. 4.

wia znalezienie odpowiedzi na te problemy, wprowadzenia ich w czyn i ewangelizację środowiska. Chodzi tylko o to, aby ją zastosować przynajmniej w takiej mierze jak to jest możliwe w Polsce.

2. APOSTOLAT ŚRODOWISKA MIEJSKIEGO

W przeciwieństwie do środowiska wiejskiego, które można było analizować zarówno z punktu widzenia elementów przyrodniczych jak i społeczno-kulturowych, zarówno z punktu widzenia elementów tradycyjnych jak i nowych związanych z jego ewolucją, środowisko miejskie, a zwłaszcza wielkomiejskie można analizować w zasadzie tylko z punktu widzenia tego etapu ewolucji na którym znajduje się obecnie, względnie perspektyw jego rozwoju. Miasto daleko odbiegło już od modelu wypracowanego w przeszłości. Obecnie posiada ono zupełnie inny model, który można opisywać z trzech punktów widzenia: ekologicznego, społecznego i kulturowego. Opis ten jest konieczny ze względu na pewne konsekwencje płynące dla apostolstwa młodzieży pozaszkolnej w środowisku miejskim.

A. Charakterystyka środowiska miejskiego

Dawniejsze miasta, otoczone murem, posiadały wyraźnie zarysowane granice. Swoją zabudową, prawami, urządzeniami odcinały się jednoznacznie od pozostałych obszarów. Swoją kulturą czy stylem życia nie wiele różniły się od innych osad. W przeciwieństwie do dawnych miast, miasta współczesne przekraczają ustalone dla nich granice administracyjne. Tworzą szeroką sferę zabudowy podmiejskiej, łącząc się poprzez nią z innymi miastami. W wyniku tego powstają zespoły miejskie, całe strefy metropolitarne. Stąd też trudno jest podać jakąś zadawalającą definicję miasta. Nie zdefiniuje się go ani w aspekcie demograficznym, ani w aspekcie ekonomicznym, ani wreszcie w aspekcie przestrzennym. Z punktu widzenia interesującego nas aspektu socjologicznego i pastoralnego najlepiej jest oprzeć na teorii psycho-socjologicznej L. Wirtha, sformułowanej w jego słynnej pracy [17], gdzie miasto traktuje one przede wszystkim jako określony sposób życia.

Mieszkaniec wielkiego miasta utrzymuje styczności społeczne coraz bardziej niezależnie od bliskości miejsca zamieszkania. Koleżeństwo czy przyjaźń, stosunki towarzyskie czy interesy załatwia się z ludźmi mieszkającymi często w innej dzielnicy, bądź nawet w innym mieście. Pozwalają mu na to przede wszystkim coraz bardziej udoskonalone środki łączności i komunikacji. Stąd też więź sąsiedzka — w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia — w wielkim mieście zanika. Wydaje się, że zwłaszcza w miarę coraz lepszego wyposażenia mieszkań we wszystkie niezbędne urządzenia, zanika potrzeba korzystania z sąsiedzkiej pomocy, następuje coraz większa izolacja od współmieszkańców bloku mieszkalnego. Coraz częściej zdarza się tak, że mieszkańcy jednego bloku mieszkalnego w mieście, a nawet jednej i tej samej klatki schodowej, nie utrzymują żadnego kontaktu, a nawet w ogóle się nie znają.

[17] L. Wirth: Urbanism as a Way of Life. London 1938.

Mieszkaniec wielkiego miasta styka się na co dzień z bardzo dużą ilością ludzi, lecz styczności te w dużym stopniu mają charakter rzeczowy. Są to raczej styczności ról społecznych, a nie osób. W miarę rozwoju automatyzacji przekształcać się one będą w styczności: człowiek — maszyna; tak jak już dziś w wielu miejscach pracę człowieka zastępuje maszyna czy automat.

Styczności społeczne w wielkim mieście mają coraz bardziej charakter styczności rzeczowych, przelotnych, powierzchownych, a także jak to się powszechnie przyjęło, anonimowych. Niektórzy powiadają — być może hipotezę tę należałoby zweryfikować — że hodowla zwierząt domowych, psów, kotów w naszych czasach jest swego rodzaju kompensacją coraz częstszego zaniku przyjaźni wśród ludzi [18].

W dużym mieście maleje społeczna rola tradycji. Natomiast mieszkaniec miasta musi się umieć przystosować do coraz to nowych sytuacji: nowego mieszkania, nowego miejsca pracy, czy też nowego stanowiska w miejscu pracy, nowego kręgu znajomych, nowych zadań itd. Stąd tak ścisła zależność procesów urbanizacji i procesów przystosowania społecznego, stąd taka aktualność w pedagogice zagadnienia „wychowania dla przyszłości" [19].

W mieście istnieje duże zróżnicowanie wzorów kulturowych, wśród których trzeba dokonać wyboru. Zanika również bezpośrednia kontrola społeczności lokalnej nad zachowaniem jednostki. Kontrola osobista zastąpiona zostaje kontrolą bezosobową: wyspecjalizowanych instytucji. Wzrasta równocześnie konieczność tolerancji dla zachowań innych, odmiennych od naszych. Stąd większe w mieście niż w tradycyjnej społeczności lokalnej poczucie wolności. Rozwija się wolność od tradycji, od kontroli opinii publicznej, a także wolność od przymusu uczestnictwa w narzuconej grupie społecznej, oraz możliwość wyboru grupy i instytucji, z którymi jednostka pragnie się związać. Niewłaściwe korzystanie z wolności, źle pojęta wolność, rozumiana nie jako możliwość wyboru, ale jako zwolnienie od wszelkich norm społecznych, powoduje częste wyobcowanie, które pociąga za sobą właśnie charakterystyczne przede wszystkim dla dużych miast, przejawy dezorganizacji społecznej w postaci alkoholizmu, prostytucji, przestępczości [20].

Mieszkaniec miasta ma możliwość przechodzenia z jednego zawodu i miejsca w zawodzie na inne, z jednej klasy lub warstwy społecznej do innej. Ma większą możliwość awansu społecznego. Miasto cechuje wielość grup społecznych, zawodów, klas. Równocześnie mieszkaniec miasta pełni wiele ról społecznych, często pozostających w konfliktowym stosunku do siebie. Niewątpliwie jest to jedna z istotnych przyczyn zaburzeń w równowadze osobowości i w stanie zdrowia mieszkańców wielkich miast.

Mieszkaniec miasta jest bardzo ruchliwy. Ruchliwość społeczna stanowi chyba jedną z najbardziej charakterystycznych cech stale rozwijającego się nowego wielkomiejskiego stylu życia. Może ona występować jako pozioma i pionowa. Ruchliwość pozioma przejawia się w postaci

[18] K. Przecławski, jw. s. 26 nn.

[19] B. Suchodolski: Wychowanie dla przyszłości. Wyd. 3 zmienione. Warszawa 1963.

[20] A. Podgórski: Patologia życia społecznego. Warszawa 1969 s. 127 nn.

przenoszenia się z miejsca na miejsce w ramach codziennego i tygodniowego rytmu życia np. dojazdy do pracy, weekendy itp. Z kolei działa ruchliwość pionowa, która przejawia się w postaci zmiany miejsca w strukturze społecznej, wiąże się ściśle z dość charakterystycznymi zjawiskami: szybkie tempo życia i pracy, stały pośpiech, brak czasu, nerwowość.

Porównując z sobą środowiska miejskie i wiejskie, trzeba stwierdzić, że miasto charakteryzuje się przede wszystkim wielością i różnorodnością instytucji społecznych. Na miejsce kilku instytucji podstawowych regulujących niemal całokształt życia mieszkańców wsi, jak rodzina, sąsiedztwo, kościół, praca na roli, szkoła — pojawia się w mieście wiele instytucji wyspecjalizowanych, spełniających różne funkcje i co najważniejsze, stwarzających mieszkańcowi miasta możliwość wyboru korzystania z tych instytucji. Na miejsce względnie jednorodnej społeczności wiejskiej pojawia się zróżnicowana społeczność miejska, dająca możliwość wyboru przynależności do różnych kręgów grup społecznych.

Przedstawiona powyżej charakterystyka środowiska miejskiego oraz konfrontacja jego z wsią tradycyjną, zbliżoną do dawnych miast, a obecnie jeszcze w dużym stopniu do małych miasteczek, wskazuje na cechy charakterystyczne nowego środowiska miejskiego związanego już z kształtowaniem się nowej cywilizacji, którą można nazwać miejską, urbanistyczną. Spośród omówionych cech, najważniejszymi są: specjalizacja, racjonalizacja i dechrystianizacja życia miejskiego, a zwłaszcza wielkomiejskiego. Wszystkie te rysy w sposób zasadniczy rzutują na religijność katolików i życie we wspólnocie parafialnej. Uwypuklona powyżej specjalizacja środowiska miejskiego prowadzi do desakralizacji i racjonalizacji. Moment ten podkreślają współcześni socjologowie religii, a zwłaszcza specjaliści w dziedzinie badań nad parafią — J. Fichter [21] i E. Pin [22]. Zdaniem ich, desakralizacja przejawia się w emancypowaniu się instytucji świeckich spod wpływów religii, w stawianiu celów i zadań, które mogą wykonywać wszyscy członkowie, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, w oddzieleniu sfery *sacrum* od *profanum*. Racjonalizacja z kolei polega na zerwaniu związków z tradycją i kierowaniu się przede wszystkim rachunkiem racjonalnym, który dostosowuje środki do celów jasno określonych. Wiedza, technika, rachunek, zajęły miejsce wiekowego doświadczenia. Uniezależniwszy się skuteczniej od zjawisk przyrodniczych, mieszkaniec miasta nie ucieka się już w takim stopniu jak mieszkaniec wsi do sił nadnaturalnych, by rozwiązać problemy swego życia. Jeśli ma trudności w dziedzinie światopoglądu, może je rozwiązać nie tylko w religii, lecz także w różnych instytucjach świeckich w pewnych warunkach dostatecznie konkurujących z religią. W tej sytuacji nie trzeba się dziwić, że katolicy o religijności tradycyjnej najczęściej obojętnieją. Zabrakło im zewnętrznych bodźców w postaci wpływu duchowieństwa, presji opinii publicznej, nawyków środowiskowych, które dawniej sprzyjały kultywowaniu praktyk religijnych. Wykorzenienie ze wspólnoty lokalnej jest u nich równoczesne z wykorzenieniem religijnym.

Z drugiej jednak strony, środowisko wielkomiejskie sprzyja pogłę-

[21] J.H. Fichter: Die gesellschaftliche Struktur der städtschen Pfarrei. Freiburg 1957 s. 158—159.

[22] E. Pin, jw. s. 29 nn.

bianiu się religijności i poszukiwaniu indywidualnej motywacji religijnej. J. Folliet, zastanawiając się nad odrodzeniem życia religijnego w mieście wśród niektórych kręgów społecznych, podkreśla, że religia w społeczeństwach zurbanizowanych, wyzwolona z obyczaju, zwyczaju i presji społecznych staje się rzeczą osobistą, sprawą przekonania, własnej woli i wolności. W wielu ludziach dokonuje się coś w rodzaju nawrócenia, o którym piszą Pascal i Péguy — wszyscy katolicy świadomi i konsekwentni są konwertytami [23].

W związku z przemianami jakie dokonały się w wielkim mieście, socjologowie religii mówią o różnych typach parafii, w zależności od rodzaju stosunków społecznych występujących pomiędzy ich członkami. Pierwszy z nich to parafia — agregat, obejmujący katolików, którzy bądź wcale nie spełniają praktyk religijnych, bądź praktykują rzadko, bądź wreszcie praktykują dość systematycznie, ale nie przejawiają żadnego związku z Kościołem lokalnym i nie tworzą więzi społecznej z innymi parafianami. Dla nich obojętne jest w jakim kościele się znajdują, by spełnić praktykę religijną. Drugi typ to parafia, jako zwykły system społeczny złożona z katolików, którzy dość regularnie uczestniczą w praktykach religijnych, ale nie identyfikują się z parafią. Trzeci wreszcie typ to parafia — zrzeszenie, złożona z katolików, którzy są zaangażowani w życie parafialne, nie tworząc jednak wspólnoty w sensie tradycyjnej wspólnoty lokalnej. Parafia tego typu jest grupą wyspecjalizowaną, podobnie jak inne instytucje miejskie. Ona nie sprawuje już kontroli nad wszystkimi sferami działalności katolików, lecz tylko na odcinku religijnym. Dzieje się tak dlatego, że parafianie należą do swej parafii tylko w zakresie celów przez nią realizowanych [24].

Naszkicowane powyżej zjawiska występujące w środowisku miejskim i ich związek z życiem religijnym rzutują na sytuację miejskiej młodzieży pozaszkolnej. Jej sytuacja jest trudna, złożona i domagająca się zajęcia stanowiska w tej sprawie duszpasterza i innych kompetentnych czynników. Miejska młodzież pozaszkolna znajduje się w kręgu krytycznej dysputy ze światem dorosłych, objawiającej się w wielu większych i mniejszych eksplozjach, w braku zrozumienia ze strony starszych i próbach odcięcia się od nich itd. [25]. Bardzo łatwo wpada w konflikt ze starszym pokoleniem, ucieka więc od kontaktu z nim, gromadzi się w grupy rówieśnicze, tworzy różnego rodzaju gangi, czemu sprzyja struktura miasta. Dla młodego człowieka właśnie to miasto, zwłaszcza duże, jest terenem nieograniczonych ruchomych spotkań czy to w pracy, w sklepach, w miejscach rozrywki, w komunikacji miejskiej, wszędzie jest okazja nowych kontaktów. Dominującym elementem tych spotkań jest rys niezobowiązania, przelotności, czyli łatwego rozwiązania ich. To rodzi brak stabilności życia i trwałego włączenia się w społeczność miejską. Oczywiście taka postawa nie jest właściwa młodzieży, a raczej charakteryzuje typ ekstrawagancki i bardzo utrudnia możliwości oddziaływania apostolskiego.

---

[23] J. Folliet: Les effets de la grande ville sur la vie religieuse. *Chroniques Sociales de France* 41 (1953) s. 565.

[24] Ks. J. Majka: Socjologia parafii, jw. s. 105 nn.

[25] B. Drehner: Jugendseelsorge in der Stadt. W: Kirche in der Stadt. Probleme, Experimente, Imperative. Vien 1968 s. 182 nn.

Właśnie w mieście powstają grupy nieformalne młodzieży. Grupuje się ona wokół miejsc rozrywek, placów zabaw, restauracji, kin, boisk sportowych, piwnic itd., gdzie młodzież ta czuje się samodzielna i wyzwolona od wpływu starszych i otoczenia. Młodzież ta bardzo często nie zna się wzajemnie, albo tylko z widzenia, ale tworzy mniej lub więcej określoną grupę nieformalną [26]. Te właśnie grupy winny być przez duszpasterstwo otoczone opieką. Grozi im w dużym mieście wiele niebezpieczeństw, łatwo mogą wejść na drogę upadku moralnego, utracić skarb wiary i popaść w konflikt z prawem. Trzeba w pierwszym rzędzie dojść do tej młodzieży, dążyć do pewnej stabilności, nawoływać do godnego zachowania się wszędzie. Młodzież miejska, mimo nie sprzyjającej dla niej sytuacji, pragnie odnaleźć siebie, własne ja, odczuwa potrzebę nakreślenia sobie planów życiowych i powolnego włączania się w dziedziny życia. Uformowanie młodego miejskiego chrześcijanina musi być połączone, czego domaga się duch Soboru Watykańskiego II, z ukształtowaniem zbliżonego do świata i przysposobionego humanitarnie współobywatela [27]. Chrześcijaństwo i humanizm muszą być urzeczywistniane w jednym procesie wychowawczym. Rozdzielić duszpasterstwo młodzieży od pracy z młodzieżą znaczyłoby unicestwić wszystko.

Środowisko miejskie, jego struktura, praca rodziców poza domem rodzinnym powoduje to, że młodzież uniezależnia się od wpływu rodziców. Dodając do tego fakt, że sama rodzina przeżywa pewnego rodzaju kryzys funkcji wychowawczej, spowodowany czynnikami natury ekonomicznej i społecznej oraz natury cywilizacyjnej obecnych czasów [28], widzimy, że sytuacja młodzieży pozaszkolnej w wielkich środowiskach miejskich jest bardzo trudna.

B. Wnioski pastoralne: problem apostolatu młodzieży

Podstawowym problemem młodzieży w środowisku miejskim jest dostosowanie się w działalności apostolskiej do kół koncentrycznych. Sfery te niewątpliwie nie pokrywają się z terytorium parafii miejskich, a zwłaszcza wielkomiejskich. Być może nie tylko obejmują one miasta, ale także strefy podmiejskie. Działalność apostolska młodzieży musi być z nimi powiązana ze względu na neutralizację negatywnych wpływów całego środowiska. Wynika z tego że podobnie jak w środowiskach wiejskich, również w środowisku miejskim muszą być specjalni duszpasterze skierowni do ponadparafialnego apostolatu młodzieży, z którym rzecz jasna winna współpracować parafia. Te ostatnie nie są jednak w stanie organizować duszpasterstwa wyłącznie w zakresie swego terytorium [29].

Następnym problemem, jaki narzuca analiza środowiska miejskiego, jest utrata tradycyjnej roli parafii w mieście i konieczność na tym tle tworzenia duszpasterstwa dostosowanego do sytuacji współczesnych środowisk miejskich. W związku z powyższym rodzi się pilna potrzeba dostosowania duszpasterstwa miejskiego do kategorii społeczno-zawodo-

[26] Tamże.
[27] Deklaracja *O wychowaniu chrześcijańskim*, jw. art. 1—12.
[28] Ks. P. Poręba: Pedagogizacja rodziców. *Studia Warmińskie* 1969 t. VI s. 485—486.
[29] L. Laloux, jw. s. 205.

wych. W porównaniu z duszpasterstwem tradycyjnym, które ma charakter terytorialny poziomy, byłoby to duszpasterstwo typu funkcjonalnego, pionowego. Na tym tle osobnego duszpasterstwa domaga się młodzież pozaszkolna, która opuściła już szczęśliwie szkołę podstawową, nie uczęszcza do szkół ogólnokształcących czy też zawodowych, wskutek czego nie jest objęta nauczaniem religii, albo uczęszczając do szkół średnich nie uczy się religii, a jeszcze nie weszła w świat ludzi dorosłych. Młodzież ta znajduje się w szczególnie trudnej sytuacji z punktu widzenia religijnego, ponieważ musi ona podjąć ważną decyzję życiową w związku z zawarciem związku małżeńskiego, a do tego nie jest przygotowana. Wymaga ona zatem szczególnej troski duszpasterza, który może jej pomóc, a nawet nauczyć działalności apostolskiej opartej na metodzie *JOC*-u. Biorąc pod uwagę jej zróżnicowanie w mieście, należałoby w ramach apostolatu wyróżnić pewne podgrupy, które by nawiązały do tej ich sytuacji społeczno-zawodowej. Przystosowanie się do tej sytuacji jest konieczne ze względu na specyfikę problemów środowiskowych [30].

Dalszym problemem jaki się tu nasuwa, to konieczność reakcji pastoralnej na zatomizowanie młodzieży miejskiej. Młodzież ta, jak wykazuje analiza środowiska miejskiego, nie może w pełni wiązać się z istniejącymi w miastach parafiami, ponieważ nie nakładają się one na sfery koncentryczne. W konsekwencji parafia jej nie grupuje, nie wciąga systematycznie w życie religijne i nie rozciąga nad nią koniecznej kontroli. W wielkim mieście odczuwa się szczególny brak organizacji religijnych. W wielu krajach Zachodu właśnie organizacje pełnią rolę integrującą wśród zatomizowanych katolików, którzy niejednokrotnie nie wiedzą do jakiej parafii należą. W Polsce rolę czynnika integrującego, odnośnie do młodzieży pozaszkolnej, mogłaby spełniać działalność apostolska oparta na zasadach *JOC*-u. Byłyby to grupy nieformalne, które aktywizowałyby i skupiały aktywniejszą pod względem religijnym młodzież i oddziaływałyby na zlaicyzowane środowisko.

Inną konsekwencją, nasuwającą się przy analizie środowiska miejskiego, jest konieczność reakcji apostolskiej na zdesakralizowane elementy tego środowiska. Jak wiadomo, mieszkańcy miasta nie kierują się spontanicznością, jaka występuje w środowisku wiejskim. Przebywając ciągle wśród wytworów sztucznych mieszkaniec miasta nabiera specyficznej mentalności zracjonalizowanej. Jej główną cechą jest kalkulacja, myślenie konkretami, nastawione na korzyść, na konsumpcyjny styl życia. Obecnie stwierdza się, że desakralizacja jest zjawiskiem powszechnym w środowisku miejskim [31]. Desakralizacja prowadzi do myślenia laickiego, obcego religii. Mówi się, że współczesny mieszczanin nie jest *capax Dei*. Sytuacja racjonalizującego i desakralizującego się środowiska społecznego oddziaływuje może bardziej intensywnie na młodzież pozaszkolną, zawsze otwartą i nastawioną na nowość, niż na starszych. Brak odpowiedniej reakcji pastoralnej może prowadzić do zlaicyzowania tej młodzieży. Właśnie desakralizacja i laicyzacja wskazuje chyba najwyraźniej na potrzebę środowiskowego apostolatu młodzieży. Należy więc chrystianizować środowisko, ażeby pozyskać młodzież pozaszkolną. Najlepszą zaś me-

[30] Tamże, s. 209—210.
[31] Tamże, s. 214—215.

todą do wykonania tego zadania jest wypróbowana przez długie lata metoda *JOC*-u.

Ostatni problem jaki się nasuwa w związku z analizą środowiska miejskiego jest, podobnie jak to już zaznaczono przy analizie środowiska wiejskiego, potrzeba indywidualnej motywacji religijnej. Problem ten jest w mieście bardzo aktualny i nawet bardziej niż na wsi. Podczas gdy na wsi funkcjonują jeszcze mechanizmy środowiskowe, to w mieście dawno już one umilkły. Ich brak sprawia, że życie religijne zależy przede wszystkim od decyzji poszczególnych wiernych, a religijność ich jest świadoma i pogłębiona. Wypracowanie tego typu religijności stanowi podstawowy problem dla duszpasterstwa. Tym bardziej odnosi się to do młodzieży pozaszkolnej, która zadecyduje o przyszłym profilu religijności miejskiej. I w tym przypadku metodę *JOC*-u należy uznać za najbardziej pomocną w pracy nad pogłębieniem życia religijnego młodzieży.

Zbierając wnioski z analizy przeprowadzonej w tym rozdziale trzeba stwierdzić, że nie wystarczy w przystosowaniu metody *JOC*-u do warunków polskich poprzestać na omówieniu ogólnego jej schematu, a nawet na przystosowaniu go do potrzeb młodzieży pozaszkolnej, lecz konieczne jest także uwzględnienie różnych środowisk, które dopiero w pełni pozwalają na jej aplikację w środowiskach młodzieżowych w Polsce. Niniejszy rozdział pozwolił na bliższe sprecyzowanie tej metody dla różnego typu środowisk. W każdym z nich mamy do czynienia z różnego typu młodzieżą, która domaga się swoistego podejścia i bardziej niż na Zachodzi elastycznego stosowania metody *JOC*-u.

ZAKOŃCZENIE

Jak to zaznaczono we wstępie, celem niniejszej pracy było wykazać jakie są możliwości zastosowania metody *JOC*-u w Polsce? Udzielenie odpowiedzi na postawiony problem wymagało rozwiązania kilku zagadnień szczegółowych, a mianowicie: Jak przygotować kadry duszpasterzy i apostołów świeckich? Jak pobudzić młodzież pozaszkolną do podejmowania inicjatyw apostolskich? Jakie są etapy realizacji metody *JOC*-u w środowiskach młodzieży pozaszkolnej? Jak przystosować apostolat do typowych środowisk młodzieżowych.

W rozwiązaniu problemu wykorzystano zarówno publikacje autorów zachodnich o metodzie i duszpasterstwie młodzieżowym *JOC*, jak również i publikacje polskie na temat młodzieży pozaszkolnej i sytuacja w jej środowiskach.

Zastosowano metodę pracy właściwą teologii pastoralnej, którą określa się jako metodę analizy teologiczno-socjologicznej.

Porównując sytuację młodzieży pozaszkolnej dzisiejszej rzeczywistości w Polsce z sytuacją młodzieży na Zachodzie, gdzie rozwijała swoją działalność organizacja katolickiej młodzieży robotniczej *JOC*, trzeba stwierdzić, że jest ona całkiem inna. Młodzież ta żyje w odmiennych warunkach od młodzieży robotniczej Francji, Belgii czy Wielkiej Brytanii. U nas Kościół nie może oddziaływać na młodzież pozaszkolną za pośrednictwem różnego rodzaju organizacji formalnych. Fakt ten nie zwalnia jednak duszpasterzy od szukania innych sposobów dotarcia do młodzieży pozaszkolnej, zajęcia się nią, ukazania jej zadań i wszczepienia w nią ducha

apostolskiego. Oczywiście inna jest rola w tej pracy duszpasterza młodzieży w porównaniu z kapelanami, opiekunami organizacji *JOC*. U nas rola księdza musi być o wiele większa niż w *JOC*-u. Nie jest również rzeczą obojętną kim będzie ten duszpasterz młodzieży. Winien to być ktoś, kto zna problemy młodzieży, tej młodzieży służy, kocha ją i szuka sposobów dotarcia do niej. Doświadczenie uczy, że jeżeli duszpasterz poważnie podejdzie do swego zadania, wyszuka w środowiskach młodzieży pozaszkolnej naturalnych przywódców, zorganizuje jakieś grupy nieformalne, wyszkoli sobie elitę, to mimo specyficznej sytuacji praca będzie się rozwijać dobrze, duszpasterz spełni swe zadanie. Nie bez znaczenia będzie tutaj sprawa odpowiedniej formacji duchowej, intelektualnej i pastoralnej samych duszpasterzy młodzieży pozaszkolnej, a także apostołów świeckich.

W drugim rozdziale niniejszej pracy dosyć szczegółowo omówiono w oparciu o dokumenty soborowe, a zwłaszcza Dekret *O apostolstwie świeckich* oraz doświadczenia Akcji Katolickiej zagadnienie pobudzenia młodzieży pozaszkolnej do podejmowania inicjatyw apostolskich, podkreślając, że obowiązkiem każdego jest oddziaływanie na swoich kolegów własnym przykładem i budzenie w nich ducha apostolskiego. Każdy apostoł świecki w swoim środowisku winien być ewangelicznym zaczynem, zaangażowany w sprawy wiary, a wierząc w ideę, którą głosi, może skutecznie oddziaływać na środowisko. Podobnie jak cały Kościół winien ewangelizować, uzdrawiać oraz przenikać świat chrześcijaństwem. Winien następnie troszczyć się o uświęcenie wszystkiego i przepełnienie miłością, z której cała praca apostolska winna czerpać siłę i moc. Dzieła miłości są szczególnym znakiem posłannictwa, po którym Chrystus rozpozna swoich apostołów i oni wzajemnie się poznają.

Z kolei omówiono możliwości stosowania metody *JOC*-u w apostolskim działaniu młodzieży ukazując jej zasadniczy schemat w przystosowaniu już do warunków polskich. Stwierdzono tutaj, że jakkolwiek schemat apostolatu środowiskowego w Polsce może być podobny do apostolatu *JOC*-u w krajach zachodnich, to jednak istnieje pewna różnica ze względu na specyficzną sytuację w kraju. U nas brak katolickich organizacji młodzieżowych, a cała działalność musi spoczywać na grupach nieformalnych, co w konsekwencji rodzi potrzebę większego i troskliwszego niż na Zachodzie udziału duszpasterza w pracach młodzieży. Duszpasterz zachowuje postawę otwartą i tolerancyjną, winien młodzieży zostawić szerokie możliwości rozwijania inicjatywy, nie mniej jednak powinien zostawać w częstszym kontakcie z nią niż to jest na Zachodzie. Trzeba jednak pamiętać, że różnica ta wcale nie pozbawia możliwości działania apostolskiego. Apostolat ten jest możliwy do zrealizowania i pozwala zarówno na rozbudzenie religijne młodzieży, doskonalenie swego charakteru jak i na pobudzenie poczucia odpowiedzialności za cały Kościół.

Każdy apostoł świecki winien mieć na uwadze w swej pracy apostolskiej omówione w tym rozdziale etapy umożliwiające realizację metody *JOC*-u w środowiskach młodzieży pozaszkolnej, a mianowicie: a. uświadomienie potrzeb religijno-moralnych młodzieży w oparciu o analizę konkretnych środowisk, b. studium Pisma św. i dokumentów soborowych, c. określenie zadań środowiskowych, d. podejmowanie zadań apostolskich.

W ostatnim rozdziale ukazano dalszą możliwość zastosowania metody *JOC*-u do warunków dwóch podstawowych środowisk wiejskiego i miejskiego, do których należy młodzież pozaszkolna. Osobno więc scharakteryzowano obydwa środowiska i to z dwóch punktów widzenia, mianowicie w aspekcie ich specyfiki oraz właściwych im problemów. Analiza środowiska wiejskiego i miejskiego wykazała, że należy w każdym z nich budować odrębny apostolat świeckich, a w ich ramach uwzględnić różne kategorie młodzieży np. rolniczej, pozarolniczej i inteligenckiej czy miejskiej.

Ogólnie wydaje się, że zastosowanie metody *JOC-u* w środowiskach młodzieży pozaszkolnej w Polsce staje się już w tej chwili palącą potrzebą. Tradycyjne sposoby duszpasterzowania, na tle dokonywujących się przemian, procesów industrializacji i urbanizacji rozmijają się z potrzebami religijno-moralnymi tej młodzieży. Znaczny jej odsetek już w tej chwili znajduje się na rozdrożu. Trzeba więc jak najszybciej ze strony Kościoła przyjść jej z pomocą. Jednakże pomoc ta, choćby najbardziej skuteczna, nie ogranicza się do istniejącego stanu posiadania. Byłoby to połowiczne wypełnienie misji Kościoła. Religijność nawet pogłębiona nie jest wystarczająca dla chrześcijaństwa, które jest przede wszystkim religią społeczną, a nie indywidualistyczną. Ewangelizacja współczesnego świata musi być nastawiona na społeczne zbawienie, a to już jest problem apostolatu. Do tego jednak nieodzowna okazuje się metoda *JOC*-u, która nie tylko umożliwia praktycznie apostolat, ale także do niego wychowuje. Bez przesady można zakonkludować, że metoda *JOC*-u jest warunkiem religijnego wychowania młodzieży pozaszkolnej.

LES CONDITIONS ET LES ÉTAPES DE LA MÉTHODE DE *JOC* DANS L'APOSTOLAT AUPRÈS DE LA JEUNESSE NON-SCOLAIRE

SOMMAIRE

Dans cet article on pose la questione: est-il possible d'appliquer la méthode de *JOC* en Pologne? Pour répondre à cette question il fut nécéssaire d'éclaircir quelques questions préliminaires, à savoir: Comment préparer les cadres des prêtres et des apôtres laics? Comment initier la jeunesse non-scolaire à l'initiative apostolique? Quelles sont les étapes de la réalisation des méthodes de *JOC* dans l'ambiance de la jeunesse non-scolaire? Comment accommoder l'apostolat aux milieux juveniles? L'article donne une réponse à ces questions dans quattre chapitres successifs. Pour appliquer en Pologne les méthodes de *JOC* il est nécéssaire de préparer les cadres des prêtres et des apôtres laics, en leur donnant une formation spirituelle, intellectuelle et pastorale. En second lieu il est nécéssaire de changer leur mentalité laique pour les rendre conscients de leur rôle dans l'Église et pour les inciter aux initiatives apostoliques. La nouvelle conception conciliaire de l'apostolat est aussi trés importante. Voici le modèle de la méthode de *JOC* dans l'ambiance polonaise: a. promouvoir la conscience des necessités religieusses et morales de la jeunesse en fonction de l'analyse des milieux concrets, b. l'étude de l'Écriture Sainte et des documents conciliaires, c. la détérmination des tâches qui doivent être accomplies en divers milieux, d. la réalisation des tâches apostoliques. En dernier lieu l'article envisage le probleme de l'apostolat auprès de la jeunesse de ville et de campagne. L'article contient une caractéristique de ces milieux et la thèse que chaque milieu exige une différente application des méthodes de *JOC*. La méthode sera différente dans le milieu des campagnes, des villes, des jeunes intellectuels etc.

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

KS. JÓZEF SIANKO

MENZURACJA ORGANÓW KATEDRALNYCH WE FROMBORKU

Organy fromborskie dzieło polskiego mistrza z Gdańska Daniela Nitrowskiego zbudowano w latach 1683—1684. Powstały one z fundacji biskupa Michała Radziejowskiego, siostrzeńca króla Jana III, o czym świadczy herb fundatora umieszczony na emporze [1]. Koszt budowy organów według kontraktu z 20 lutego 1683 r., zawartego między mistrzem i kapitułą, ustalono na sumę 7 250 florenów. Polichromię i złocenia prospektu wykonał Jerzy Pieper malarz z Lidzbarka Warmińskiego za co, niezależnie od wyżej wymienionej sumy, otrzymał 1 200 florenów [2].

W pierwotnym stanie organy Nitrowskiego miały 29 głosów (w tym dwa registry pomocnicze) według następującej dyspozycji:

---

[1] Organy fromborskie jako dzieło sztuki mają dość bogatą bibliografię. Oprócz licznych artykułów prasowych w ostatnich latach ukazały się również dwa obszerne opracowania: J. Boehm: Bibliografia organów fromborskich. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1969 nr 3 s. 413—420 oraz ks. J. Sianko: Barokowe organy w katedrze fromborskiej. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1970 nr 1 s. 95—122. W opracowaniach tych, ze względu na trwające dotychczas prace rekonstrukcyjne, wprowadzające pewne zmiany do dyspozycji głosów, pominięto zupełnie kluczowe zagadnienie z tej dziedziny, jakim jest menzuracja głosów. Artykuł niniejszy wypełnia tę lukę i jako rodzaj szczegółowej dokumentacji instrumentu służyć może za punkt oparcia przy ewentualnych naprawach lub nawet rekonstrukcji organów.

[2] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO) RF 7a. „Ratio Praeceptorum et Expositorum. Exposita In Structuram Organorum Atque imprimis Structori. Anno 1683 d. 20 febr. Initus est Contractus cum Famato Daniele Nitrowski Cive et Orgelbawers Gdanensi pro faciendis Organis iuxta delineationem ab utraque parte subscriptam, et secundum tenorem Contractus. Ratione cuius operis per diversos terminos in Contractu expressos percipere debet Nitrowski fl. 7 000. Item extra Contractus ex nova conventione pro duobus Tubis maioribus tympana sonantibus et insignibus Illustrissimi Principis necnon Venerabilis Capituli florenos 250. In Summa florenos 7 250". Z tej sumy D. Nitrowski otrzymał 6 950 florenów; pozostałych 300 zrzekł się w chwili, gdy wezwano go, aby usunął powstałe wkrótce po odbiorze organów usterki. Por. F. Dittrich: Der Dom zu Frauenburg. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* Bd 18 1913 s. 639.

Autorstwo Piepera potwierdza sygnatura na dwóch obrazach empory: z lewej strony na pierwszym obrazie od ściany, przedstawiającym anioła z kancjonałem w ręku, poniżej słów psalmu: „Laudate Dominum omnes Angeli eius. Laudate omnes Virtutes eius" — *Ge. Pieper. 1685;* i po lewej na harfie anielskiej: *G.P. 1685* Por. ADWO, jw. „Exposita in deaurationem et Picturam Organorum. 7 Maij initus est Contractus cum Gregorio Piper Pictore Heilsbergensi, vigore cuius dantur ipsi in toto pro pictura et coloribus necnon deauratione fl. 1 200 aurum vero seorsim emptum".

Manuał główny E-c³
1. Burdon 16′
2. Pryncypał 8′
3. Flet ostry 8′
4. Oktawa 4′
5. Flet 4′[3]
6. Kwinta 2 2/3′
7. Oktawa 2′
8. Sesquialtera 2X
9. Mixtura 3X
10. Trąbka 8′

Pozytyw E-c³
11. Kwintadena 8′
12. Flet kryty 8′
13. Pryncypał 4′
14. Flet kryty 4′
15 Flet otwarty 4′
16 Nasard 2 2/3′
17. Oktawa 2′
18. Scharf 3X
19. Dulcjan 16′
Tremolo

Pedał C-c¹
20. Pryncypał 16′
21. Flet otwarty 16′
22. Kwinta 10 2/3′
23. Oktawa 8′
24. Flet kryty 8′
25. Chorałbas 4′
26. Kwinta szumiąca 2X[4]
27. Puzon 16′

Registry pomocnicze:
28. Stella
29. Kotły

Wiatrownice suwakowe: padałowe i w pozytywie — pojedyńcze, usytuowane na podłodze chóru, wiatrownica zespołu głównego dwuczęściowa, podzielona na stronę C i Cis, usytuowana wyżej, na wysokości piszczałek prospektowych.

Traktura mechaniczna.

Klawiatura (oktawa wielka krótka) według następującego porządku:

			C	D	B			
ręczna	E	F	G	A	H	c	—	c³
			D	E	B			
nożna	C	F	G	A	H	c	—	c¹

Miechy klinowe składające się z sześciu elementów usytuowano w cokole prospektu obok wiatrownicy pedałowej.

W 1934 r., po 250 latach używalności organy poddano gruntownej przebudowie wprowadzając wiele zasadniczych zmian. W stanie pierwotnym zachowano jedynie prospekt i niewielką część piszczałek. Wiatrownice natomiast idealny system suwakowy zastąpiono wiatrownicami woreczkowo-wentylowymi. Wykonała je firma *E. Kemper* z Lubeki. Tej samej firmie powierzono również budowę nowego stołu gry o sześciu klawiaturach, który usytuowano na posadzce w prezbiterium w pobliżu

[3] Nazwę tego głosu podano za B. Goeblem, organmistrzem z Królewca. Por. ADWO, Acta des Domkapitels. Orgel des Domes. Sprawozdanie z 28 II 1930 r. stwierdzające stan faktyczny organów. Według tabliczek registrowych pierwotnie był to salicet 4′.

[4] Zarówno W. Kreth: Die Kemper-Orgeln in Dom zu Frauenburg. Reinfeld 1935 s. 15 jak i ADWO, jw.: „Ein vorbachische Orgel in Ostpreussen" (autor nieznany), pomijając zupełnie ten głos, ograniczając pedał do siedmiu registrów. B. Goebel natomiast w cytowanym wyżej sprawozdaniu (przypis 2) wymienia osiem głosów m.in. kontrowersyjny salicjonał 8′, o menzurze „węższego pryncypału", który — jak stwierdził — był przeróbką „jakiegoś starego registru". Ks. J. Sianko, jw. s. 99, mając na względzie istniejące dwa głosy ośmiostopowe w tym zespole (oktawa i flet) oraz sąsiedztwo salicjonału 8′ z puzonem, zwrócił uwagę na możliwość mixtury w tym miejscu, już w pierwotnej dyspozycji. Przypuszczenia te znalazły potwierdzenie w nieznanej dotychczas dokumentacji dotyczącej naprawy organów w 1758 r., w której wspomina się także o kwincie szumiącej 2 2/3′+2′ (Rauschkwint Bass a 3). Por. ADWO, jw. Organi reperandi, Projectum de die 6-ta Maii 1758.

łuku tryumfalnego po stronie południowej[5]. W wyniku przebudowy, instrument podzielono na dwie części: organy główne — 35 głosów i organy chórowe 13 głosów. Traktura elektropneumatyczna.

DYSPOZYCJA GŁOSÓW (1935)

Organy główne

Manuał II — główny
1. Kwintadena 16′
2. Pryncypał 8′
3. Flet miedziany 8′
4. Gemshorn 8′
5. Oktawa 4′
6. Flet kryty 4′
7. Kwinta 2 2/3′
8. Oktawa 2′
9. Mixtura 5X
10. Dulcjan 16′
11. Trąbka hiszp. 8′

Manuał I — pozytyw
1. Kwintadena 8′
2. Rurflet 8′
3. Pryncypał 4′
4. Gemshorn 4′
5. Blokflet 2′
6. Flet 1′
7. Tercjan 2X
8. Scharf 4X
9. Róg krzywy 8′
Tremolo

Manuał III — szafa ekspresyjna

1. Oktawa drewniana 8′
2. Flet kryty 8′
3. Pryncypał włoski 4′
4. Rurflet 4′
5. Flet leśny 2′
6. Cymbel 2X
7. Vox humana 8′
Tremolo

Pedał

1. Pryncypał 16′
2. Subbas 16′
3. Oktawa 8′
4. Flet 8′
5. Kwintadena 4′
6. Flet szumiący 4X
7. Puzon 16′
8. Trąbka 4′

Organy chórowe

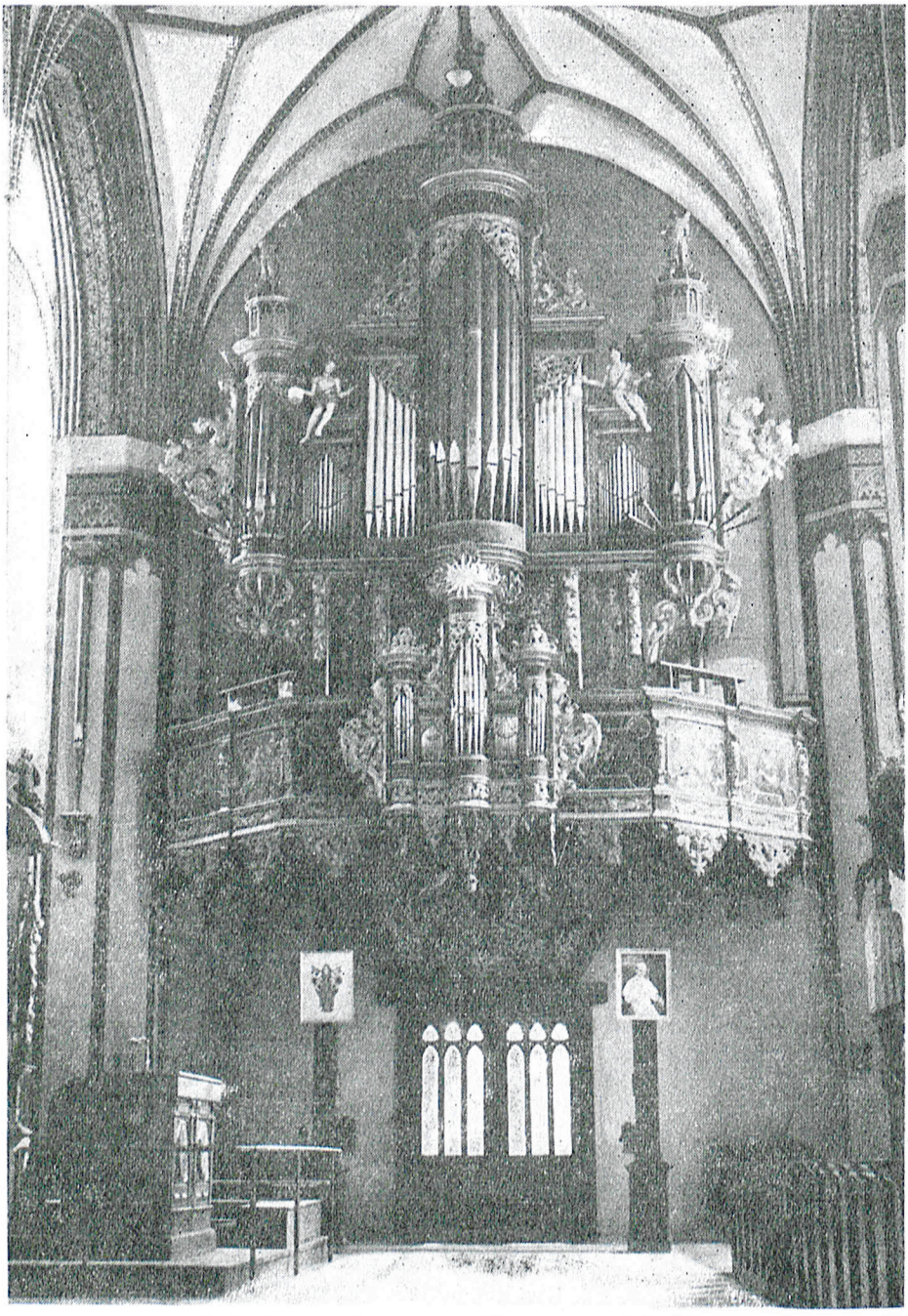
Manuał IV — główny

1. Pryncypał 8′
2. Gemshorn 8′
3. Oktawa 4′
4. Oktawa 2′
5. Mixtura 3X

Manuał V
1. Flet drewniany 8′
2. Salicjonał 8′
3. Unda maris 8′
4. Kopelflet 4′
5. Gemshorn 2′
6. Sedez 1′
Tremolo

Pedał
1. Subbas 16′
2. Kwintadena 8′

[5] Obecnie stół gry znajduje się w pobliżu organów głównych, dokąd przeniesiony został w 1963 r., ze względu na zbyt duże opóźnienie akustyczne (odległość dzieląca stół do gry od organów głównych wynosiła około 60 m).



Katedra we Fromborku. Prospekt organowy.

W czasie ostatniej wojny światowej (1945), organy fromborskie uległy poważnej dewastacji. Zniszczone zostały w 50%. Rekonstrukcję, wraz z rozbudową manuału trzeciego i czwartego oraz pedału, przeprowadzono na koszt Kurii Biskupiej i z ofiar społeczeństwa. Proces odbudowy organów trwał etapami przez okres dziesięciu lat.

W pierwszym etapie (1960—1963), sposobem „gospodarczym", bez angażowania firmy organmistrzowskiej, nieczynne od 1945 r. organy doprowadzono do stanu używalności.

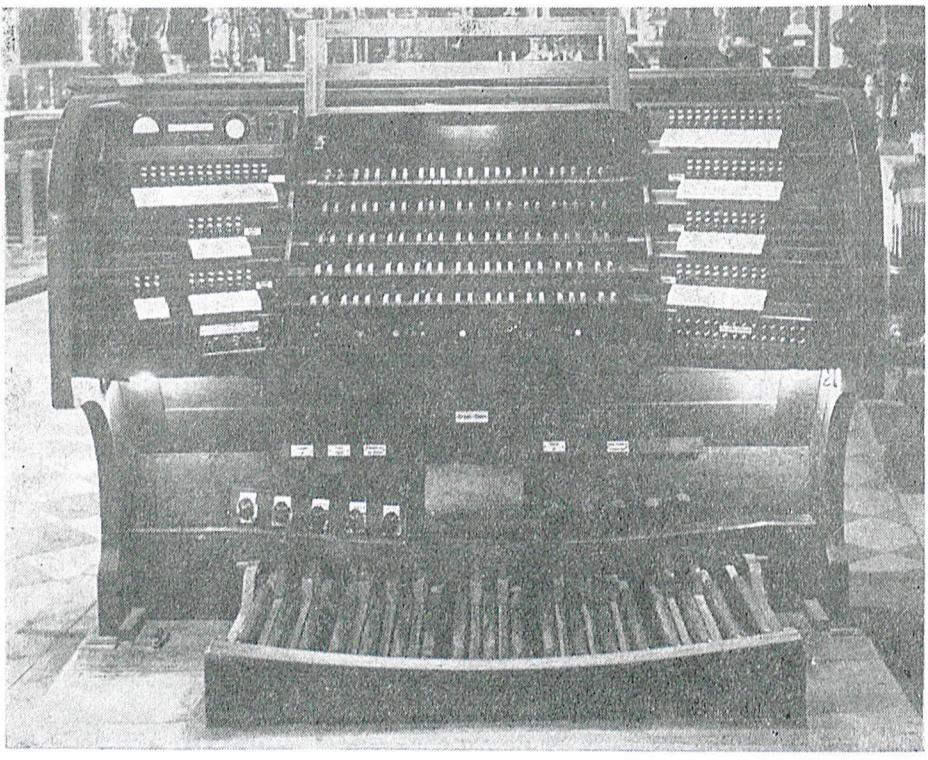
W drugim etapie (1965—1966) brakujące głosy uzupełniały kolejno firmy: *W. Truszczyński, J. Sobiechowski* i *D. Biernacki* [6].

W trzecim etapie (1967—1970) wymieniono wszystkie głosy, które nie odpowiadały warunkom akustycznym katedry, przebudowano system sprężania powietrza oraz dokonano przebudowy manuału trzeciego, czwartego i pedału w celu otrzymania lepszej statyki tych zespołów w stosunku do manuału głównego. Prace w tym zakresie powierzono firmie *Z. Kamiński* z Warszawy. Zgodnie z umową firma dostarczyła następujące głosy [7].

1. Salicjonał 8′	Manuał III
2. Flet kryty 8′	
3. Rurflet 4′	
4. Kwinta $1\,^1/_3$′	
5. Septyma $1\,^1/_7$′	
6. Sesquialtera 2X	
7. Mixtura 5X	
8. Cymbel 3X	
9. Kwintadena 16′ (fis-f^3)	Manuał II
10. Gemshorn 8′ (c-f^3)	
11. Flet kryty 4′ (fis-f^3)	
12. Kwinta $2\,^2/_3$′ (c-f^3)	
13. Oktawa 2′	
14. Mixtura 5X	
15. Tercjan 2X	Manuał I
16. Flet 1′	
17. Kwinta $10\,^2/_3$′	Pedał (organy główne)
18. Oktawa 8′	
19. Chorałbas 4′	
20. Alikwoty 4X	
21. Mixtura 5X	
22. Oktawa 4′ —	Manuał IV
23. Flet kryty 8′	Manuał V
24. Flet otwarty 4′	
25. Kwinta $1\,^1/_3$′	
26. Cymbel-acuta 4X	

[6] Większość tych głosów usunięto później ze względu na odmienny charakter ich brzmienia w stosunku do całego woluminu.

[7] Archiwum Parafialne we Fromborku (=APF), Dokumentacja Katedry. — Organy, t. 4.



Katedra we Fromborku. Stół gry.

Ponadto firma Z. *Kamiński* dokonała ponownej intonacji i strojenia całych organów [8]. Nowe wiatrownice wykonano we własnym zakresie we Fromborku, sposobem gospodarczym [9].

W stanie obecnym organy w katedrze fromborskiej mają 61 głosów (4 256 piszczałek) — w tym trzy registry pomocnicze.

[8] Problem ciśnienia powietrza do 1967 r. uszedł uwagi zarówno rzeczoznawców jak intonatorów i stroicieli. Według Kretha, E. Kemper zastosował dość niskie ciśnienie: manuał główny i pedał (organy główne) — 93 mm, w pozytywie — 85 mm, manuał trzeci — 76 mm, manuał czwarty i pedał (organy chórowe) — 83 mm, manuał piąty 78 mm. Por. W. Kreth, jw. s. 30 i 33. W praktyce po uruchomieniu organów w 1961 r. mechanizm przy takim ciśnieniu pracował zbyt opornie. Po przeprowadzeniu serii doświadczeń okazało się, że w pozytywie (mechanika tego zespołu okazała się najbardziej oporna) dla osiągnięcia sprawnej repetycji potrzebne jest ciśnienie 90 mm. Ponieważ miechy pozytywu i manuału trzeciego czerpały powietrze z magazynu głównego, stąd D. Biernacki kosztem osiągnięcia 90 mm w pozytywie i 93 w manuale trzecim podniósł ciśnienie w zespole głównym — poza granice możliwości — do 130 mm (!). Spowodowało to bezustanne pęknięcia mieszków w wiatrownicach i relaisach, a przede wszystkim ujemnie wpłynęło na jakość brzmienia woluminu. Problem został rozwiązany w 1967 r. przez doprowadzenie powietrza do poszczególnych zespołów bezpośrednio z wentylatora. Dzięki takiej koncepcji miechy stały się niezależne od siebie, w rezultacie czego osiągnięto potrzebne ciśnienie dla pozytywu i manuału trzeciego, przy czym w zespole głównym obniżono je na 100 mm. Pociągnęło to jednak za sobą konieczność budowy nowych, większych, miechów oraz ponownej intonacji i strojenia całych organów.

[9] APF, t. 5.

Dyspozycja głosów (stan obecny)

Organy główne

Manuał II — główny C-f³

1. Kwintadena 16′
2. Pryncypał 8′
3. Flet otwarty 8′
4. Gemshorn 8′
5. Oktawa 4′
6. Flet kryty 4′
7. Kwinta 2 2/3′
8. Oktawa 2′
9. Mixtura 5X
10. Dulcjan 16′
11. Trąbka hiszp. 8′

Manuał III

21. Flet kryty 8′
22. Salicjonał 8′
23. Unda maris 8′
24. Pryncypał włoski 4′
25. Rurflet 4′
26. Flet leśny 2′
27. Kwinta 1 1/3′
28. Septyma 1 1/7′
29. Sesquialtera 2X
30. Mixtura 5X
31. Cymbel 3X
32. Vox humana 8′
33. Dzwony
    Tremolo

Manuał I — pozytyw C-f³

12. Kwintadena 8′
13. Rurflet 8′
14. Pryncypał 4′
15. Gemshorn 4′
16. Oktawa 2′
17. Flet 1′
18. Tercjan 2X
19. Mixtura-acuta 4X
20. Róg krzywy 8′
    Tremolo

Pedał

34. Pryncypał 16′
35. Subbas 16′
36. Bas kwintowy 10 2/3′
37. Oktawa 8′
38. Flet kryty 8′
39. Chorałbas 4′
40. Alikwoty 4X
41. Mixtura 5X
42. Puzon 16′
43. Trąbka 4′

Registry pomocnicze

44. Angelica
45. Stella

Organy chórowe

Manuał IV — główny

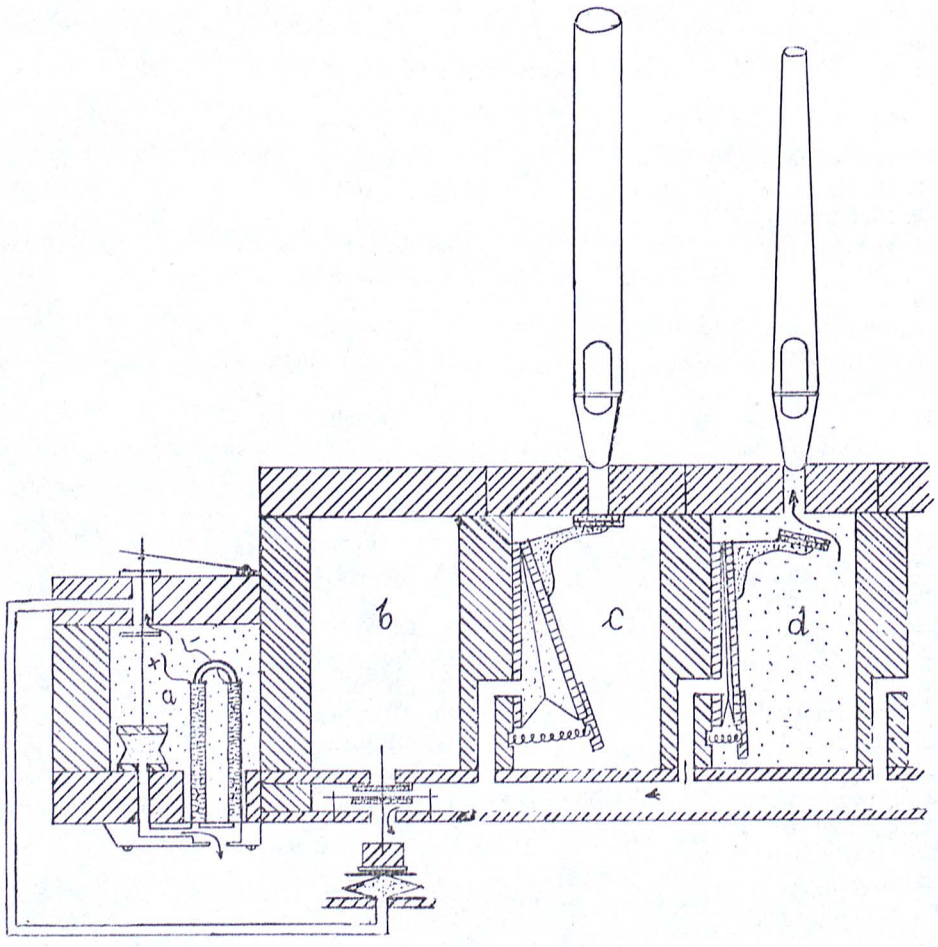
46. Pryncypał 8′
47. Gemshorn 8′
48. Oktawa 4′
49. Rurflet 4′
50. Kwinta 2 2/3′
51. Oktawa 2′
52. Mixtura 5X

Manuał V

53. Flet kryty 8′
54. Pryncypał 4′
55. Flet otwarty 4′
56. Blokflet 2′
57. Kwinta 1 1/3′
58. Cymbel-acuta 4X
    Tremolo

Pedał

59. Subbas 16′
60. Flet kryty 8′
61. Chorałbas 2X



Schemat wiatrownic (1935 i 1970): a. komora elektromagnesów, b. realis, c. wentyl grający — zamknięty, d. wentyl grający — otwarty.

Połączenia: I-II, III-II, III-I, II-P, I-P, III-P, V-IV, IV-P, V-P, IV-II, V-II.

Przyciski pomocnicze:

1. Trzy wolne kombinacje.
2. Tutti.
3. Crescendo (wałek).
4. Wyłącznik crescenda.
5. Wyłącznik połączeń z crescenda.
6. Automat nastawiany.
7. Wyłącznik głosów języczkowych (generalny).
8. Wyłączniki indywidualne głosów języczkowych.
9. Dźwignia nożna dla szaf ekspresyjnych.

Traktura elektropneumatyczna, stół gry zasilany prądem stałym 12—14 V, elektromagnesy ssące, transformator trójfazowy, prostownik selenowy w układzie Greca.

System sprężania powietrza: Organy główne — wentylator firmy *Laukhuff (Ven-*

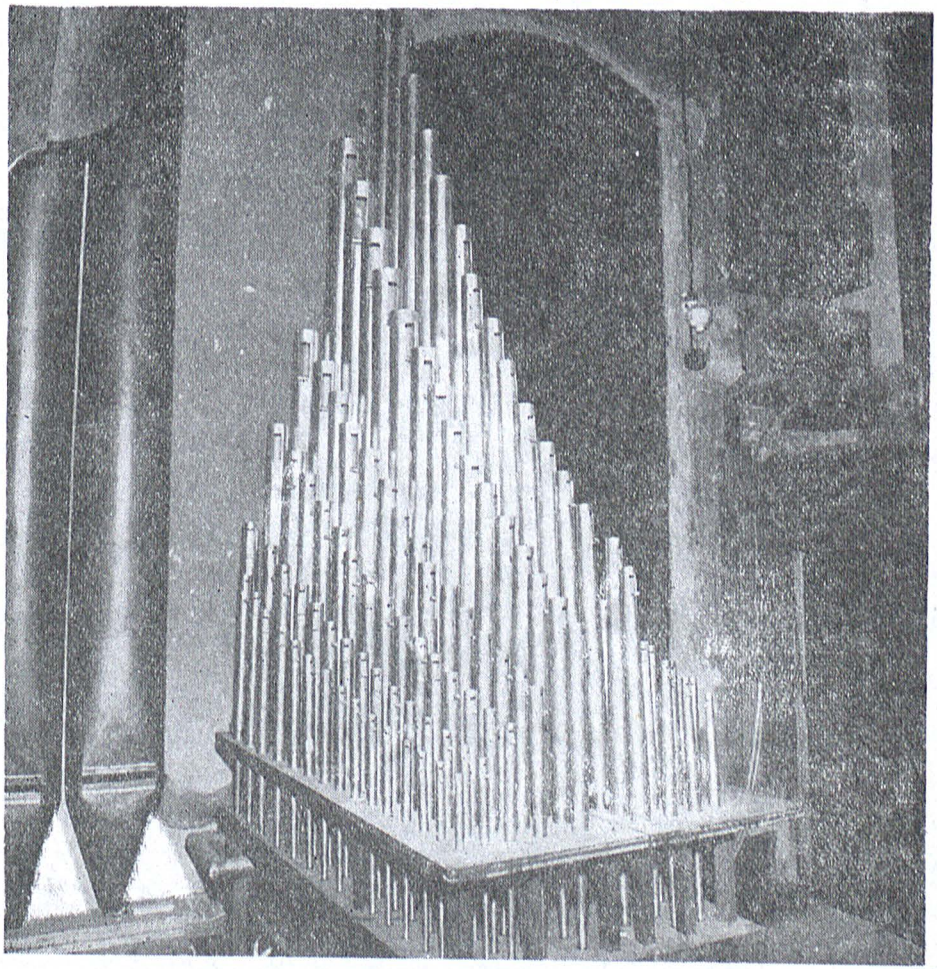
tus), silnik na łożyskach ślizgowych 1,1 KM, 1450 obr./min. i trzy miechy systemu tłokowego o wymiarach: główny—dla manuału drugiego i pedału 2500×1500, ciśnienie 100; w pozytywie 1500×1200; ciśnienie 90; w manuale trzecim 1500×850; ciśnienie 93. Organy chórowe — wentylator firmy *Laukhuff (Ventus)*, silnik na łożyskach kulkowych 2 KM, 1450 obr./min i trzy miechy o wymiarach: w manuale czwartym 1200×1000; ciśnienie 105; w manuale piątym 1000×850; ciśnienie 90; w pedale 700×450; ciśnienie 105.

MENZURACJA GŁOSÓW

Wymiary piszczałek podano w mm. Skróty: ϕ = przekrój piszczałek (wymiar zewnętrzny); S = grubość ścianki; L = szerokość labium; W = wysokość wycięcia; Dł = długość.

Organy główne

Manuał główny. Zespół utworzony z jedenastu głosów usytuowanych na wiatrownicy dwuczęściowej, podzielonej na stronę C i Cis o wymiarach 1800×1430; kanały registrowe o wymiarach: głębokość — 150, szerokość — 75.



Katedra we Fromborku. Organy główne: pedał (mixtura i alikwoty).

1. Kwintadena, C-f° miedź (1935), fis°-f³ cyna 70% (1970); oktawa wielka C-H 16′ z baczkami skrzynkowymi.

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	170	98	56	35	22
S	1,2	0,8	0,8	0,6	0,6
L	120	70	39	22	13
W	32	19	11	7	4

2. Pryncypał, C-f° miedź (1935), fis°-f³ cyna (1970); C-Dis na wiatrownicy, pozostałe 8′ piszczałki w prospekcie.

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	158	90	52	30	19
S	0,7	0,7	0,8	0,6	0,6
L	120	61	40	22	13
W	28	20	10	6	3

3. Flet otwarty, C-H cynk (1967), c°-f³ cyna (1970).
8′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	142	88	75	50	31,5
S	1	0,8	0,6	0,6	0,5
L	89	58	43	38	16
W	26	17	13	8,6	4,6

4. Gemshorn, C-H miedź (1935), c°-f³ cyna 60% (1970).
8′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	47	35	28	19	13
	113	90	65	45	25
S	0,7	0,8	0,6	0,6	0,5
L	95	67	45	28	18
W	24,6	17	12	8	4,5

5. Oktawa, C-f° cynk, fis°-f³ cyna (1970)
4′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	86	52	33	20	12,4
S	1	0,8	0,6	0,6	0,5
L	59	41	24	14,5	8,3
W	18	10	6	3,5	2

6. Flet kryty, C-f° miedź (1935), fis°-f³ cyna 20% (1970).
4′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	74	48	24	20	13
S	0,5	0,5	0,6	0,6	0,6
L	48	30	22	12,4	8,5
W	17	10,8	7	3,6	2,8

7. Kwinta, C-H (1935), c°-f³ cyna 70% (1970).
2 2/3′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	58	34	22	13,5	8,7
S	0,5	0,6	0,6	0,5	0,5
L	38,6	23	16	9	5,5
W	12	7	4,2	2,6	1,4

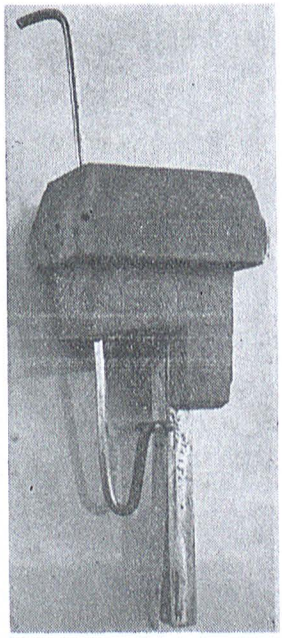
8. Oktawa, cyna 70% (1970).

2′	C	c°	c¹	c²	c³
∅	50	31	19	11,5	7
S	0,8	0,6	0,5	0,5	0,5
L	37	22	14	8,4	5
W	10	6	3,8	2	1,5

9. Mixtura 5X, całość z cyny 75% (1970).

1 1/3′

	C	c⁰	c¹	c²	c³
5 1/3′ ∅					14
5 1/3′ S					0,5
5 1/3′ L					10
5 1/3′ W					2,4
4′ ∅				18,5	11,5
4′ S				0,5	0,5
4′ L				12,5	7
4′ W				3	2,1
2 2/3′ ∅			22,4	14	8,7
2 2/3′ S			0,5	0,5	0,4
2 2/3′ L			16,2	10	5,8
2 2/3′ W			4,2	2,4	1,6
2′ ∅		29,7	18,5	11,5	7
2′ S		0,6	0,5	0,5	0,4
2′ L		21,5	12,5	7	4,7
2′ W		5,6	3	2,1	1,2
1 1/3′ ∅	36	22,4	14	8,7	5,7
1 1/3′ S	0,7	0,5	0,5	0,4	0,3
1 1/3′ L	27	16,2	10	5,8	4,4
1 1/3′ W	7	4,2	2,4	1,6	1,4
1′ ∅	30	18,5	11,5	7	
1′ S	0,6	0,5	0,5	0,4	
1′ L	22	12,5	7	4,7	
1′ W	5,8	3	2,1	1,2	
2/3′ ∅	22,4	14	8,7		
2/3′ S	0,5	0,5	0,5		
2/3′ L	16,2	10	5,8		
2/3′ W	4,2	2,4	1,6		
1/2′ ∅	18,5	11,5			
1/2′ S	0,5	0,5			
1/2′ L	14,5	7			
1/2′ W	3,3	2,1			
1/3′ ∅	14				
1/3′ S	0,5				
1/3′ L	10				
1/3′ W	2,5				



Trąbka 8′ (głowica)
1683 r.

10. Dulcjan, głos stroikowy, głowice i rezonatory z cynku (1963) [10].

16′	C	c°	g°	c¹	c²	c³
∅	43,5	35	38	35	30	25
S	0,8	0,8	0,8	0,8	0,6	0,6
Dł	1300	650	850	350	320	160

[10] Głosy stroikowe: dulcjan 16′, vox humana 8′, krzywy róg 8′ i trąbkę 4′ (firmy *A. Laukhuff*) ufundował ks. kanonik Leon Kamiński.

11. Trąbka hiszpańska, głos stroikowy, główice z ołowiu, rezonatory z miedzi; C-Dis^{3} i c^{3}-f^{3} na wiatrownicy, pozostałe piszczałki (E-h^{2}) w prospekcie — ułożone horyzontalnie w pozycji poziomej (1935);

8′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	100	75	57	44	40
	17	15	10	10	10
S	0,8	0,8	0,8	0,8	0,6
Dł	2100	1080	540	152	97

Manuał I — pozytyw. Zespół utworzony z dziesięciu głosów usytuowany na wiatrownicy o wymiarach 2100×1500; wiatrownica czternastokanałowa; kanały o wymiarach — 150, szerokość — 75;

1. Kwintadena, C-h° cynk, c^{1}-f^{3} cyna (1963), całość z baczkami skrzynkowymi.

8′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	101	64	32	22,5	13
S	1,1	0,8	0,8	0,8	0,8
L	78	45	29	16	9
W	20	11	7,6	4,5	3,5

2. Rurflet, C-h° cynk, c^{1}-f^{3} cyna (1963); C-H kryty, całość z baczkami, wycięcia labium półkoliste.

8′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	123	75	45	28	17,4
S	1	0,8	0,8	0,8	0,8
L	94	52	31	19	11
W	16				
Rurka					
⌀		20	17	8,6	6
Dł		120	85	43	30

3. Pryncypał, 70% cyna (1970).

4′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	86	50	31	20	13
S	0,8	0,8	0,8	0,8	0,6
L	65	34	22	13,5	8,4
W	16,5	10	6,5	3,8	2,5

4. Gemshorn, 40% cyna (1970).

4′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	55	38	24	13,6	8
	94	60	36	22,5	14
S	0,8	0,7	0,8	0,8	0,6
L	62	33	21,8	13	10
W	17	12	6	3,5	2,5

5. Oktawa, cyna 70% (1970).

2′

	C	c°	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	47	27	17	11	7
S	0,8	0,7	0,6	0,5	0,5
L	35	20	13	8	5
W	9	5,5	3	2	1,2

6. Flet, cyna 40% (1970).

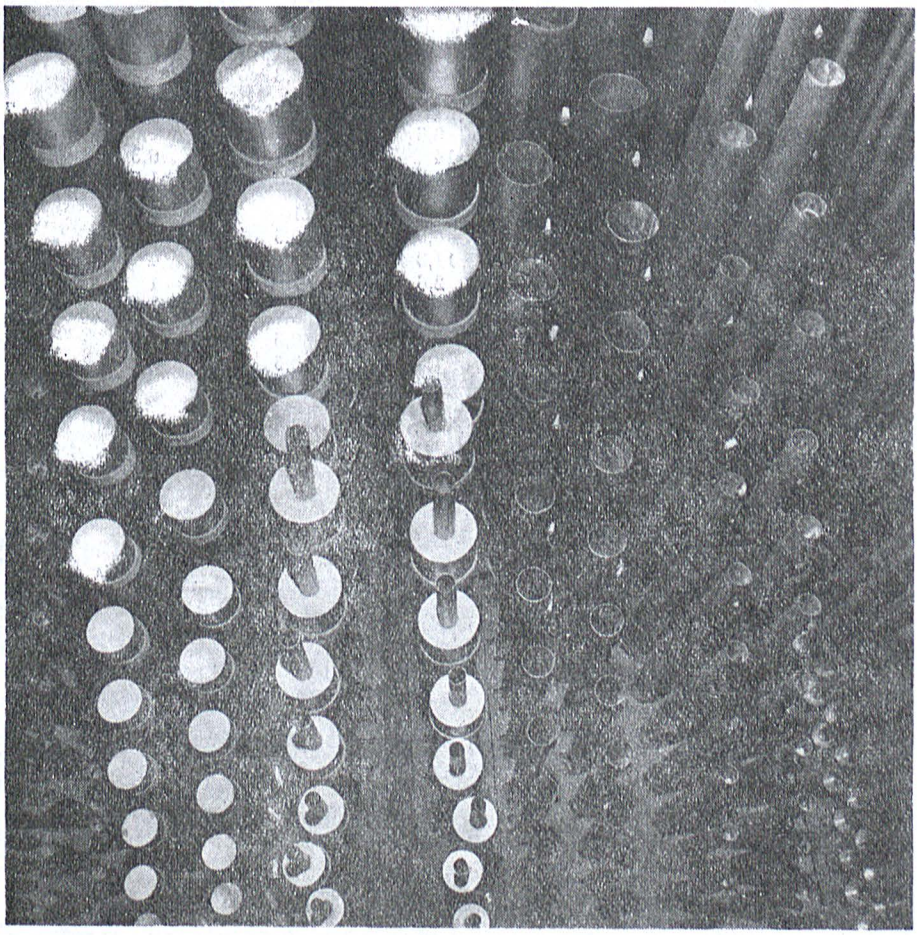
1′

	C	c^o	c^1	c^2	c^3
ϕ	38	23	16	8,5	5
S	0,8	0,8	0,6	0,5	0,3
L	25	15,5	9,5	5	2,5
W	7	3,5	2,2	1	0,8

7. Tercjan, cyna 60% (1970).

2X

		C	c^o	c^1	c^2	c^3
$1^3/_5'$	ϕ	42	25	15,5	10	7,5
	S	0,8	0,7	0,6	0,5	0,5
	L	28,8	16,5	10	6,4	4,7
	W	7,5	4	2,5	1,7	1,3



Pozytyw widziany z góry.

1 1/3′	∅	37	22	3,4	8	6
	S	0,7	0,7	0,6	0,5	0,5
	L	42,2	15	8,5	4,8	4
	W	6	3,7	2	1,2	1,1

8. Mixtura-acuta, cyna (1963).

4X

		C	c°	b°	g¹	e²	c³
5 1/3′	∅						14,2
	S						0,5
	L						9,3
	W						2
4′	∅					17,5	12
	S					0,5	0,5
	L					13	7,8
	W					2	2
2 1/3′	∅				17,4	12	9,6
	S				0,5	0,5	0,5
	L				12	8	6
	W				2,8	2,4	1,4
2′	∅			20	14,5	10,8	7
	S			0,6	0,5	0,5	0,5
	L			14	9,8	6,3	4
	W			4	2,5	1,5	1
1 1/3′	∅		22	15,5	11	6,2	
	S		0,6	0,5	0,5	0,5	
	L		16	11,3	7,8	4	
	W		3,4	2,6	1,6	1	
1′	∅	28	18,8	12	8,7		
	S	0,8	0,6	0,5	0,5		
	L	22	12	7,5	5,5		
	W	6	3,2	1,8	1,5		
2/3′	∅	22	14	10			
	S	0,6	0,5	0,4			
	L	16	8,5	5,4			
	W	3,4	2,2	1,3			
1/2′	∅	18,8	12				
	S	0,6	0,5				
	L	12	8				
	W	3,2	2				
1/3′	∅	14					
	S	0,5					
	L	8,1					
	W	2,2					

9. Róg krzywy, głos stroikowy, głowice z cynku, rezonatory: C-c° cynk — kryte, 8′ h°-f³ duraluminium — otwarte z pierścieniowymi stroikami (1963).

	C	c°	c¹	c²	c³
∅	29	20	19	17	15
S	0,8	0,8	0,7	0,7	0,7
Dł	1240	620	270	130	56

Manuał III — w zwieńczeniu prospektu, zamknięty w szafie ekspresyjnej, utworzony z trzynastu głosów usytuowanych na dwóch wiatrownicach: osiem głosów

(salicjonał 8′, flet kryty 8′, pryncypał włoski 4′, rurflet 4′, flet leśny 2′, cymbel 3X, vox humana 8′ unda maris 8′) na wiatrownicy z 1935 r., o wymiarach 2800×940 i cztery głosy (kwinta 1 1/3′, septyma 1 1/7′, sesquialtera 2X, mixtura 5X) na wiatrownicy nowej z 1970 r., o wymiarach 2800×480. Dzwony poza szafą ekspresyjną. Obie wiatrownice woreczkowo-wentylowe wykonane z drewna sosnowego. Kanały registrowe o jednakowych wymiarach: głębokość — 150, szerokość — 75.

1. Flet kryty, C-f^1 drewno świerkowe, fis^1-f^3 cyna (1970); wycięcia labium półkoliste. 8′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	114/96	65/77	45/53	30	18
S	11,5	9	9	0,8	0,8
L	72	45	28	20	12
W	28	20	10	7	4,5

2. Salicjonał, C-h° cynk, c^1-f^3 cyna (1970), wycięcia labium półkoliste; baczki — od C do h^2; rolki labialne: C-d° drewniane (⌀ C=22, ⌀ c°=12, ⌀ d°=10) e°-h^2 metalowe z blachy cynowej, przytwierdzone do nogi poniżej labium. 8′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	86	53	33	20,5	14
S	1,2	0,8	0,8	0,6	0,6
L	56	33	20	13,5	8,5
W	24	12	7	4	3

3. Unda maris, c°-f^1 cynk, fis^1-f^3 cyna (1966); całość z baczkami, rolki labialne od c° do f^2 z blachy cynowej, przytwierdzone do nogi poniżej labium. 8′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀		49,5	30,6	19,5	13
S		0,6	0,6	0,6	0,6
L		30	20	12	7,5
W		11	8	4	2,8

4. Pryncypał włoski, C-H cynk, c°-f^3 cyna; C-f^1 piszczałki z baczkami (1964). 4′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	92	52	34	21,4	13
S	1,2	0,8	0,6	0,6	0,6
L	70	38	24	14	9
W	17	11	6,5	4	2,2

5. Rurflet, cyna około 20% (1970); C-f^2 piszczałki z baczkami. 4′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	78	47	30	19	9 / 14,8
S	1	1	0,8	0,8	0,8
L	62	33	22	14	9
W	23,8	12,4	7	4,5	3,7

Rurka

ϕ	17,5	14	10,5	7,8
Dł	190	123	87	60

6. Flet leśny, stożkowy, C-f° cynk, fis°-f³ cyna (1966); wycięcia labium półkoliste.
2′

		C	c°	c¹	c²	c³
ϕ		32	23	14	8	5
		53,5	33	20	12,2	8
S		0,7	0,7	0,6	0,6	0,5
L		33,4	19	13	8	3
W		12	8	4	3	1,5

7. Kwinta, cylindryczna, cyna 70% (1970); C-F piszczałki z baczkami.
1 1/3′

	C	c°	c¹	c²	c³
ϕ	42	24	15,2	10	6,6
S	0,8	0,6	0,5	0,5	0,5
L	28	16,6	10	6	4,5
W	7,2	4,4	2,4	1,4	1,2

8. Septyma, stożkowa, cyna 70% (1970).
1 1/7′

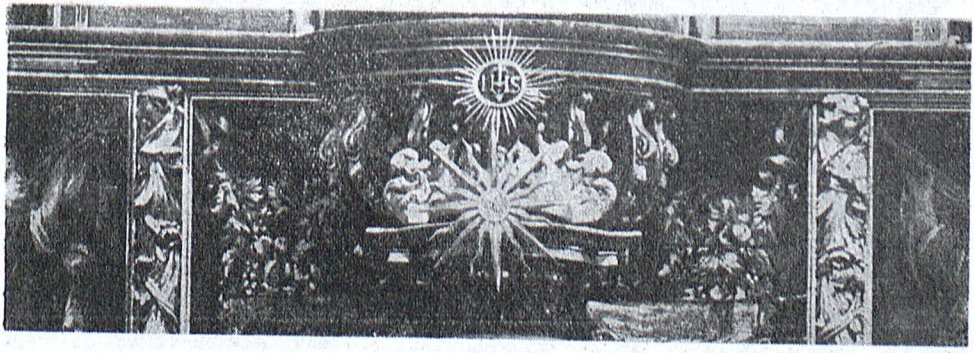
		C	c°	c¹	c²	c³
ϕ		20	12	8	4,5	3,5
		41	23,5	13,6	8	5,5
S		0,7	0,6	0,5	0,5	0,5
L		28	15,8	9,2	5,4	3,8
W		7	4,2	2,5	1,7	1

9. Sesquialtera, oba chóry cylindryczne, z cyny 60% (1970); baczki: kwinta C-H,
2X tercja C-G.

		C	c°	c¹	c²	c³
$2^2/_3'$	ϕ	58	35,5	22,2	14,6	10
	S	1	0,8	0,6	0,6	0,5
	L	38,5	24	14,3	9,5	6,3
	W	10	6,5	4	2,7	1,8
$1^3/_5'$	ϕ	46	29,5	18,5	12	7
	S	0,8	0,6	0,6	0,6	0,5
	L	30	20	11,8	7,7	4
	W	8,3	5,3	3	2	0,8

10. Mixtura, cyna 75% (1970); baczki: oktawa 2′—C-H, kwinta 1 1/3′— C-G, oktawa 1′— C-D.
5X

		C	fis⁰	dis¹	cis²	h²
8′	Ø					17,8
	S					0,4
	L					13
	W					3,4
5 1/3′	Ø				20	13,3
	S				0,4	0,4
	L				14,5	9,3
	W				4	2
4′	Ø			24	16,3	11,3
	S			0,5	0,4	0,4
	L			17,4	11,8	7,6
	W			4,5	2,8	2
2 2/3′	Ø		26	18	12,2	9
	S		0,6	0,4	0,4	0,4
	L		19	13,7	8,7	5,7
	W		5	3,4	2,2	1,5
2′	Ø	47	21,5	15,2	10,3	7,3
	S	0,8	0,6	0,4	0,4	0,4
	L	35	16	10,8	7,6	4,5
	W	9	4,4	2,8	1,5	1,2
1 1/3′	Ø	33,8	16	12	8,5	
	S	0,6	0,6	0,4	0,4	
	L	25	12	7,6	5,2	
	W	7	2,7	2	1,2	
1′	Ø	27	13,6	10		
	S	0,6	0,4	0,4		
	L	20	9	6,8		
	W	5,5	2,2	1,8		
2/3′	Ø	21	10,5			
	S	0,4	0,4			
	L	16	6,3			
	W	4	1,7			
1/2′	Ø	17				
	S	0,4				
	L	12,6				
	W	3,3				

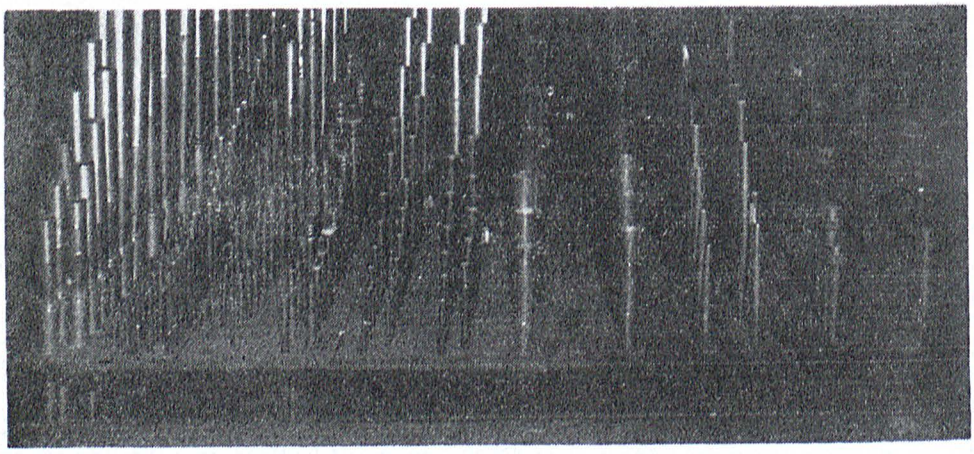


Zwieńczenie pozytywu.

11. Cymbel, — cyna 85% (1970).

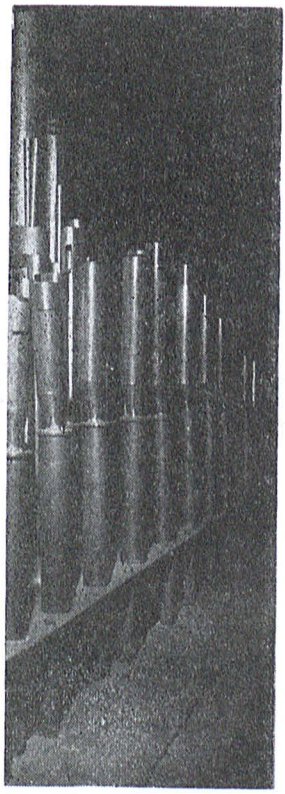
3X

		C	c°	a°	f¹	d²	a³
2′	Ø						6,6
	S						0,4
	L						4,7
	W						1
1 1/3′	Ø					6,6	4,6
	S					0,4	0,4
	L					4	3
	W					1	0,8
1′	Ø				7,8	5,2	4,2
	S				0,4	0,4	0,4
	L				4	3	2,8
	W				1,2	0,8	0,7
2/3′	Ø			8	6,3	4	
	S			0,5	0,4	0,4	
	L			5,6	4,3	2,5	
	W			1	1	0,7	
1/2′	Ø		9	6,6	4,5		
	S		0,5	0,5	0,4		
	L		6,2	4,6	3		
	W		1,4	1	0,8		
1/3′	Ø	10,5	7	4,8			
	S	0,5	0,5	0,5			
	L	7,8	4,8	3			
	W	1,5	1	1			
1/4′	Ø	9,2	5,8				
	S	0,5	0,5				
	L	6,6	3,9				
	W	1,3	1				
1/6′	Ø	7					
	S	0,5					
	L	4,8					
	W	1					



Manuał II.

12. Vox humana, głowice i rezonatory z cyny (1963); c^3-f^3 otwarty.
8′



Vox humana.

	C	c^0	c^1	c^2	c^3
Rezonator,					
⌀	46	38	35	31	28
	20	18	16	15	15
S	1	1	1	0,8	0,8
DŁ	340	200	160	97	105
Noga,					
⌀	43,6	44	37	31	29
	42	38	28	21	20
S	1,1	1	1	1	1
DŁ	380	375	310	240	200
Głowica,					
⌀	45,8	42	35	29,5	27
	43,6	40	33,3	28	26
DŁ	41	36,5	31,7	26,5	24
Rynienka (część poza głowicą),					
⌀	12,5	9,5	9	7,3	6,5
	14	11,7	9,5	7,8	6,8
DŁ	95,8	61	39	26	18
Języczek (część poza głowicą),					
Szerokość	7,5	6	5,5	4,3	4,2
	10,4	8,1	6,5	5	4,5
Przekrój drutu stroikowego,					
	2,5	2,5	2,2	1,8	1,8

13. Dzwony — firmy *A. Laukhuff* (1971), napięcie 12 volt, konstrukcja z sosny brazylijskiej, skala F6-f^1, wysokość tonu 440 Hz, traktura elektryczna, każdy klawisz wyposażony w elektromagnes i kondensator.

Pedał — zespół utworzony z dziesięciu głosów usytuowanych na dwóch wiatrownicach systemu woreczkowo-wentylowego. Wiatorwnica środkowa z 1935 r. o wymiarach 2600×1030; boczna z 1970 r. podzielona na stronę C i Cis o wymiarach 1200× ×540; obie wiatrownice na podłodze chóru organowego. Kanały registrowe jak w wiatrownicach manuałowych: głębokość 150, szerokość 75.

1. Pryncypał, C-E piszczałki drewniane usytuowane na dodatkowych wiatrownicach, przy ścianie po obu stronach prospektu; F-d^0 piszczałki miedziane, dis^0-dis^1 cynkowe w prospekcie (kolumna środkowa

i flankujące ją dwie prostokątne płaszczyzny); dwie końcowe piszczałki miedziane na wiatrownicy (1935).

	C	c°	c¹
ϕ	180/200	170	98
S	25	1,1	1,1
L	129	124	70
W	36	29,6	18

2. Subbas, drewno sosnowe (1935).
16′

	C	c°	c¹
ϕ	215/210	142/145	92/90
S	23	19	11,5
L	164	100	41
W	44	28	14

3. Kwinta, drewno świerkowe (1970), wycięcia labium półkoliste.
10 2/3′

	C	c°	c¹
ϕ	140/115	82/98	51,4/68,5
S	16	12	9
L	87	58	38,5
W		32	16

4. Oktawa, C-H cynk, c°-f³ cyna 70% (1970).
8′

	C	c°	c¹
ϕ	162	95	54
S	1,2	1,2	1
L	122	62	42
W	28	20	10

5. Flet kryty, — drewno sosnowe (1935), wycięcia labium półkoliste.
8′

	C	c°	c¹
ϕ	97/130	68/75	50/56
S	16	12	10
L	66	45,5	28
W	50	22	14,7

6. Chorałbas, — cynk (1970);
4′

	C	c°	c¹
ϕ	10,5	66	39
S	1	0,8	0,8
L	84	50	30
W	21	14	8

7. Alikwoty, — metal, stożkowy (1970); 1. kwinta 5 1/3′ — C do b° cynk, h° do f¹ cyna; baczki — C do f¹; 2. tercja 3 1/5′ — C do cis° cynk, d° do f¹ cyna; baczki C do g°; 3. kwinta 2 2/3′ — C do B cynk, H do f¹ cyna; baczki C do f°; 4. septyma 2 2/7′ — C do g° cynk, gis° do f¹ cyna; baczki C do c°.

4X

		C	c°	c¹
$5^1/_3'$	⌀	62	38	29
	⌀	92	75,5	36
	S	0,8	0,8	0,8
	L	67,4	40	24
	W	17,5	6,8	6,5

		C	c°	c¹
$3^1/_5'$	⌀	44	27	
	⌀	65,8	39	24
	S	0,8	0,8	0,6
	L	44	28	16,8
	W	12,2	7	4,5

		C	c°	c¹
$2^2/_3'$	⌀	38	27	14,6
	⌀	58	39	22
	S	0,8	0,8	0,6
	L	41	28	14,6
	W	10,7	7	3,6

		C	c°	c¹
$2^2/_7'$	⌀	34	21	13
	⌀	50,8	32	20
	S	0,7	0,8	0,6
	L	35	21	13
	W	9,3	6	3,2

8. Mixtura, — metal (1970); 1. oktawa 4′ — C do f° cynk, fis° do f¹ cyna; baczki — C do d¹; 2. kwinta 2 2/3′ — C do H cyn, c° do F¹ cyna; baczki — C do d°; 3. oktawa 2′ C do Fis cynk, G do f¹ cyna, baczki C do d°; 4. kwinta 1 1/3 — cyna; baczki C do G; 5. oktawa 1′ — cyna; baczki C do E.

5X

		C	c°	c¹
4′	⌀	81	46	29,5
	S	0,8	0,8	0,6
	L	65	35	21
	W	16,6	9,6	5,4

		C	c°	c¹
$2^2/_3'$	⌀	58	36	22
	S	0,8	0,6	0,5
	L	42,8	25,5	15,8
	W	10,8	6,5	3,5

2′	⌀	46	30	19
	S	0,8	0,6	0,6
	L	35	21	13,6
	W	9,6	5,4	3,6
$1^1/_3$′	⌀	36	22	15
	S	0,8	0,6	0,6
	L	26	16	10
	W	6,4	4	3
1′	⌀	29,5	19	12,2
	S	0,6	0,6	0,5
	L	21	14	8,7
	W	5,4	2,4	2

9. Puzon, C-H drewno: głowice — mahoń, rynienki — dąb, rezonatory — sosna; 16′ c^o-f^1 metal: głowice — ołów, rynienki — mosiądz, rezonatory — cynk; nogi (C-f^1): dwie ścianki z drewna bukowego i dwie z pergaminu — wewnątrz metalowy regulator dopływu powietrza (1971).

	C	c^o	c^1
⌀	220/210	120	94
		20	16
S	18	1,1	1,1
Dł	4450	2220	1100

10. Trąbka, metal; rezonatory i nogi z cynku, głowice z ołowiu, rynienki z mosią- 4′ dzu (1966).

	C	c^o	c^1
⌀	95	70	53
	12	10	9
S	0,8	0,6	0,6
Dł	1110	530	240

Organy chórowe

Organy chórowe, umieszczone są w odległości około 60 m od organów głównych — nad sklepieniem kaplicy polskiej, po stronie południowej prezbiterium. Mają one 16 głosów podzielonych na trzy zespoły: manuał IV (główny), manuał V i pedał. Całość zamknięta żaluzjami w blendach okien prezbiterium i nawy południowej.

Manuał IV — zespół utworzony z siedmiu głosów usytuowanych na wiatrownicy systemu woreczkowo-wentylowego, o wymiarach 2970×850, (wymiary kanałów registrowych jak w organach głównych).

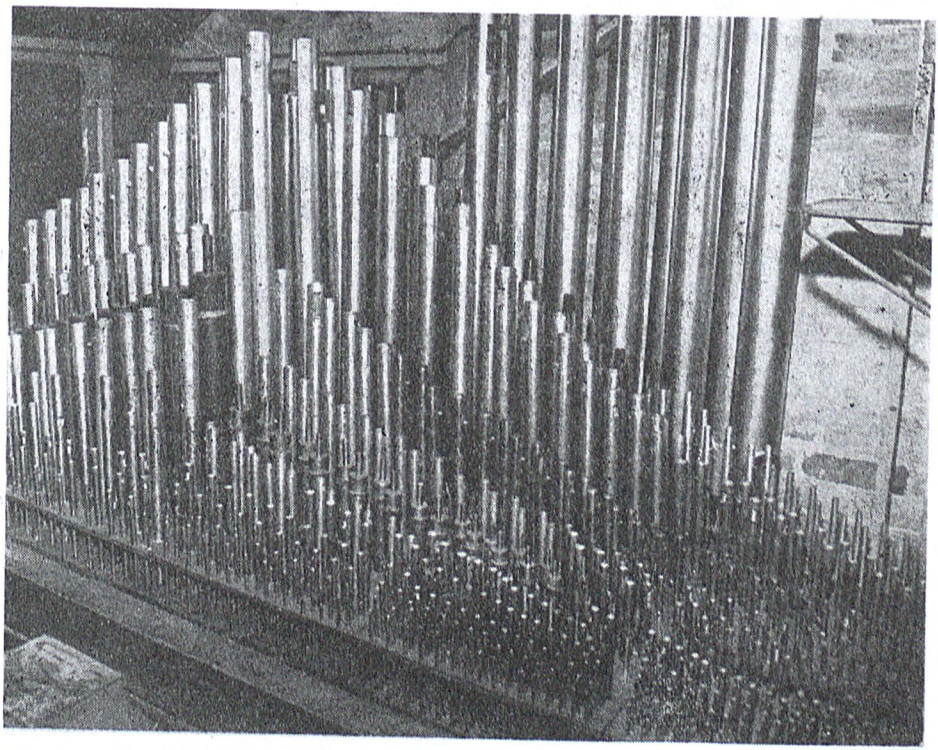
1. Pryncypał, C-h^1 cynk, c^2-f^3 cyna (1966) [11].
8′

	C	c^o	c^1	c^2	c^3
⌀	133	80	50	31	20
S	1,1	1	0,8	0,6	0,5
L	103	63	36	22	14
W	27	16	9	6	3

[11] Głos ten dostarczył S. Szamrocki z Warszawy na zamówiene parafii. Por. APF, t. 4.

2. Gemshorn, C-H cynk, c^{o}-f^{3}, cyna (1970).
8′

	C	c^{o}	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	92	58	32	21	13,6
	160	94	60	36	22,5
S	1	0,8	0,6	0,6	0,6
L	130	62	33	21,8	13
W	31	17	12	6	3,5



Manuał IV.

3. Oktawa, C-f^{o} cynk, fis^{o}-f^{3} cyna (1970).
4′

	C	c^{o}	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	82	50	31	20	12
S	1	0,8	0,6	0,5	0,5
L	62	35	20	18	7
W	16	10	6	3,5	2

4. Rurflet, C-H miedź, (1935), c^{o}-f^{3} cyna (1970).
4′

	C	c^{o}	c^{1}	c^{2}	c^{3}
⌀	82	56,5	35	20	12
				27	17
S	0,8	0,8	0,6	0,6	0,6
L;	58	39	25	17	10
W	20,8	12,5	8	4,8	2

		Rurka				
	∅	25	17	13	—	—
	Dł	130	62	47	—	—

5. Kwinta, C-H miedz, c°-f³ cyna (1970).

2²/₃′		C	c°	c¹	c²	c³
	∅	64	36	20	13	10
	S	0,5	0,6	0,5	0,5	0,5
	L	48	28,5	14	9	6,4
	W	12	7,6	4,2	2,5	1,7

6. Oktawa, cyna 70% (1970).

2′		C	c°	c¹	c²	c³
	∅	50	31	19	11,5	7
	S	0,8	0,7	0,6	0,5	0,5
	L	37	22	14	7,4	4,5
	W	10	6	3,8	2	1,5

7. Mixtura, cyna (1966) [12].

5×		C	c°	c¹	c²	c³
5¹/₃′	∅					14
	S					0,4
	L					9,4
	W					2,2
4′	∅				18,2	11
	S				0,4	0,4
	L				13	7
	W				3,5	2
2²/₃′	∅			22	14	11
	S			0,5	0,4	0,4
	L			16,2	9	7
	W			4	2.4	2
2′	∅		29,2	18,2	11,2	7
	S		0,6	0.4	0,4	0,4
	L		20	13	7,3	4,7
	W		6	3,5	2,4	1,2
1¹/₃′	∅	35	22	14	8,5	5,7
	S	0,8	0,6	0,4	0,4	0,3
	L	25	16,2	9	5,4	4,4
	W	7	4	2,3	1	1,4
1′	∅	28	18	11	6,8	
	S	0,6	0,6	0,4	0,4	
	L	20	13	7	4,2	
	W	5,8	4,2	2,4	1	
²/₃′	∅	22,4	14	8,6		
	S	0,6	0,4	0,4		
	L	15,4	9	5,6		
	W	5	2,5	1,7		
¹/₂′	∅	18	11,2			
	S	0,4	0,4			
	L	12	7,5			
	W	3	2,4			
¹/₃′	∅	14				
	S	0,4				
	L	9				
	W	2				

Manuał V — zespół sześciogłosowy, wiatrownica systemu woreczkowo-wentylowego o wymiarach 2960×720, kanały registrowe: głębokość — 15, szerokość — 75.

1. Flet kryty, C-f^1 drewno sosnowe, fis^1-f^3 cyna (1970); wycięcia labium półkoliste.
8′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	150/105	78/103	53/70	35	21,8
S	14	12	9	1	1
L	76	53	34	23	14,2
W	30	27	16	9	5,7

2. Pryncypał, C-h° miedź (1935), c^1-f^3 cyna (1970); całość bez baczków.
4′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	92	54	32	18,8	13
S	0,6	0,5	0,8	0,6	0,5
L	60	35	22	14	9
W	16,8	10	6	3	2,4

3. Flet otwarty, cylindryczny, C-H cynk, c°-f^3 cyna (1970), wycięcia labium półkoliste, baczki C-h°.
4′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	82	51,5	31,8	19,2	13
S	0,8	1	0,7	0,6	0,5
L	51	32	20,8	12,8	8,8
W	20,8	12,8	9	5,5	3

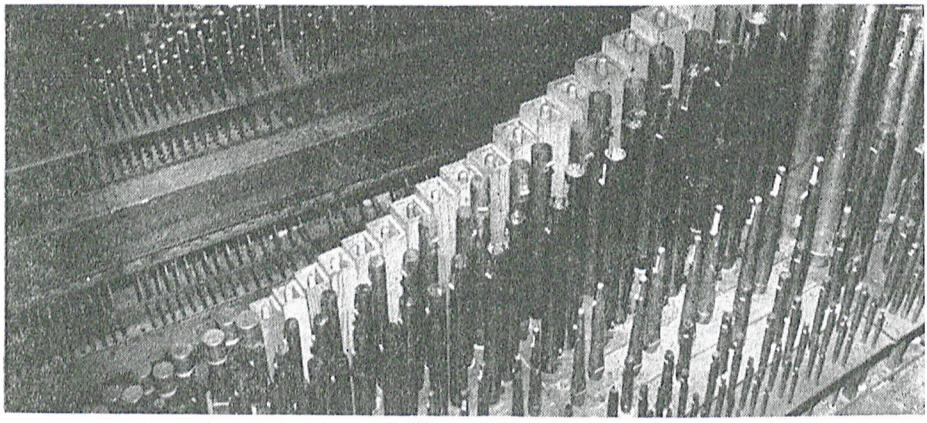
4. Blokflet, C-H cynk, c°-f^3 cyna, baczki C-H (1963).
2′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	27	16	11	7,5	6
	72	42	25	15	10
S	0,8	0,8	0,6	0,6	0,5
L	51	34	19	11	7
W	12,8	8	5	2,5	1,3

5. Kwinta, stożkowa, cyna 70% (1970).
1 1/3′

	C	c°	c^1	c^2	c^3
⌀	32	21,2	13	8	4,8
	56	32	19	11	6,8
S	1	0,8	0,6	0,6	0,6
L	35	19	11,4	6,8	4
W	10,5	5	3	1,5	1

[12] Głos ten dostarczył D. Biernacki do manuału drugiego organów głównych. Ponieważ jednak odbiegał on charakterem brzmienia od innych mixtur (część piszczałek z cynku (!), po dokonaniu korekty przeniesiony został przez Z. Kamińskiego do organów chórowych.



Manual V.

6. Cymbel-acuta, cyna 75% (1970).

4×		C	B	gs^0	fs^1	e^2	d^3
4′	Ø						10
	S						0,4
	L						7,4
	W						2
$2^2/_3$′	Ø					11	8
	S					0,4	0,4
	L					7	5,2
	W					2	1,2
2′	Ø				13	9,2	6,8
	S				0,5	0,4	0,4
	L				10	7	4,8
	W				2	1,2	1
$1^1/_3$′	Ø			15	10	7	5,8
	S			0,5	0,4	0,4	0,4
	L			10,5	7,2	4,8	0,4
	W			2,5	2	1	1
1′	Ø		18	12	8,8	6	
	S		0,5	0,5	0,4	0,4	
	L		13,2	8	6	4	
	W		2,5	2,2	1,2	1	
$^2/_3$′	Ø	20	13,8	9,8	7		
	S	0,5	0,5	0 4	0,4		
	L	14	9	6,8	4		
	W	3,2	2,3	1,5	1		
$^1/_2$′	Ø	16,5	11,5	8			
	S	0,5	0,5	0,4			
	L	12	8	5			
	W	3	2	1,2			
$^1/_3$′	Ø	13	9				
	S	0,5	0,4				
	L	9	6,2				
	W	2	1,2				
$^1/_4$′	Ø	10,5					
	S	0,4					
	L	7,5					
	W	2					

Pedał — zespół trzygłosowy, wiatrownica systemu woreczkowo-wentylowego o wymiarach 2950×440; kanały registrowe jak w wiatrownicach manuałowych.

1. Subbas, drewno sosnowe (1935), wycięcia labium półkoliste.
16′

	C	c°	c¹
⌀	140/200	98/135	75/98
S	16	14	12
L	111	61	46
W	80	50	33

2. Flet kryty, C-H drewno (1935) c°-f¹ cynk (1963).
8′

	C	c°	c¹
⌀	105/12	55	36
S	16	1	0,8
L	70	37	28
W	35	18	13,8

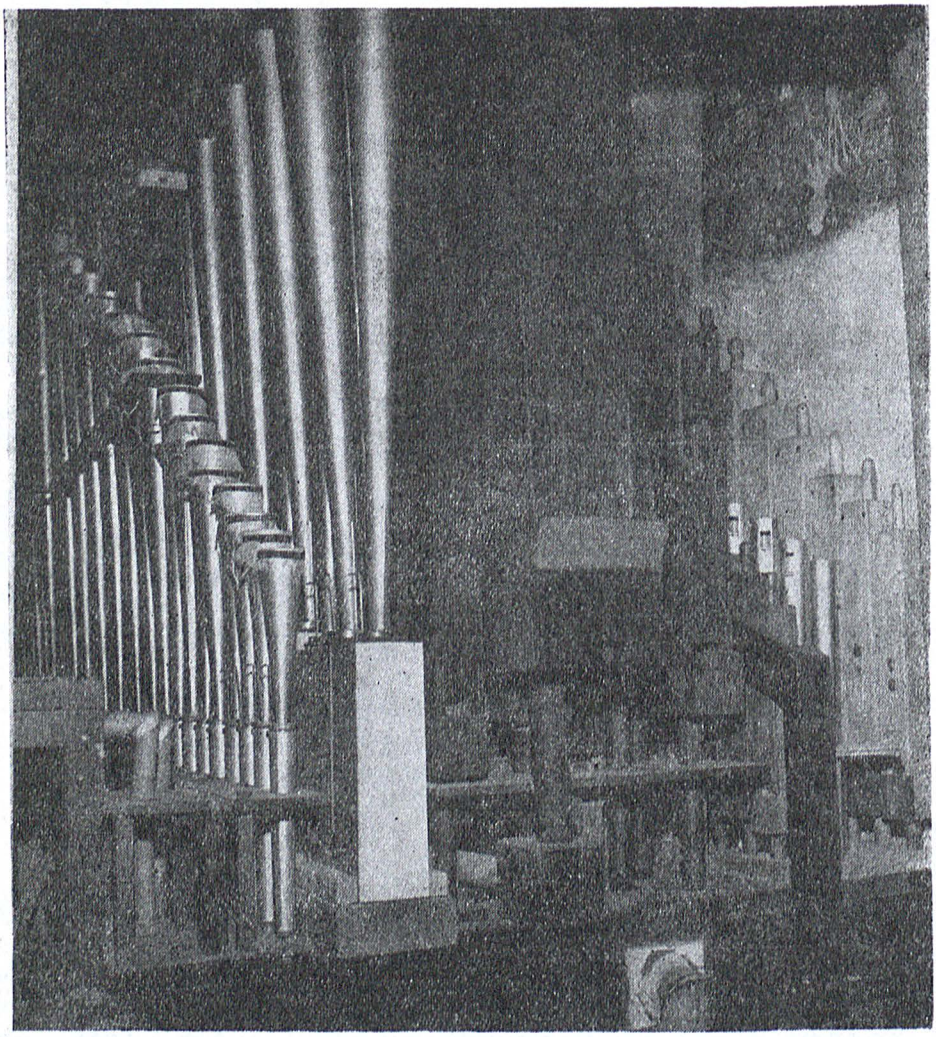
3. Chorałbas, cynk (1963).
2X

		C	c°	c¹
4′	⌀	86	53	32,5
	S	1	0,6	0,6
	L	62 2	41	24
	W	15,8	10,8	6
2′	⌀	52	28	15
	S	0,8	0,8	0,5
	L	39	21	10
	W	10,5	6	3

Organy w katedrze fromborskiej od dawna zaliczano do najcenniejszych dzieł sztuki i techniki epoki baroku. Chociaż w stanie pierwotnym miały one zaledwie 27 głosów grających, to jednak przy doskonałej akustyce wnętrza katedry potrafiły zdobyć miejsce w szeregu instrumentów czołowych na terenie diecezji warmińskiej, a nawet w skali krajowej.

W latach 1961—1971 wolumin dźwiękowy starych organów wzbogacono w niezbędne głosy alikwotowe (brak ich dał się odczuć), przez co wachlarz barw jakie dzięki temu uzyskano powiększył się kilkakrotnie stawiając organy w rzędzie instrumentów koncertowych.

Już w 1963 r., wkrótce po doprowadzeniu organów do stanu używalności z uwagi na wyjątkowo szlachetne ich brzmienie zainaugurowano w katedrze fromborskiej pierwsze powojenne „Koncerty organowe". Wykonawcami ich byli prof. Leon Bator i prof. Jan Jargoń. Później, w 1966 r. przekształciły się one w „Koncerty fromborskie", organizowane przy współudziale Rozgłośni Polskiego Radia w Olsztynie i Państwowej Orkiestry Symfonicznej im. Feliksa Nowowiejskiego w Olsztynie. W międzyczasie dokonano szeregu nagrań archiwalnych dla Rozgłośni Polskiego Radia w Warszawie, a ostatnio kontynuowane są nagrania płytowe (J. Jargoń, J. Grubich i J. Bucher ze Szwajcarii).



Organy główne, pedał.

DIE MENSURATION DER DOMORGEL IN FROMBORK

ZUSAMMENFASSUNG

Die Orgel in Frombork, ein Werk des polnischen Meisters Daniel Nitrowski aus Gdańsk, stammt aus dem Jahre 1683. Sie wurde für die Geldsumme von 7 000 Gulden, eine Stiftung Bischofs Michał Radziejowski, eines Neffen König Johanns III. Sobieski erbaut. In ihrem ursprünglichen Zustande hatte sie 29 Stimmen, in drei Zusammensetzungen: Hauptwerk, Positiv und Pedal.

250 Jahre später, 1935, wurde die Orgel einem gründlichen Umbau unterzogen, wobei viele grundsätzliche Anderungen eingeführt wurden. Im ursprünglichen Zustand blieb nur der Prospekt und eine geringe Zahl von Pfeifen. Die Windladen dagegen — ein ideales Schleifsystem — wurden durch Taschenladen ersetzt. Sie wurden durch die Orgelbaufirma E. Kemper aus Lübeck ausgeführt. Dieser Firma übertrug man auch den Bau eines neuen Spieltisches, der auf dem Fussboden im Presbyterium in der Nähe des Triumfbogens südwärts seinen Platz fand. Infolgedessen wurde das Instrument in zwei Teile getrennt: die Hauptorgel — 35 Stimmen und die Chororgel — 13 Stimmen. Die Traktur beider Teile ist elektropneumatisch.

Während des Zweiten Weltkrieges (1945) wurde die Domorgel in Frombork in 50% vernichtet. Der Wiederaufbau samt dem Umbau des dritten und vierten Manuals sowie des Pedals, um eine bessere Statik dieser Zusammensetzungen im Verhältnis zum Hauptwerk zu erhalten, erfolgte auf Kosten der bischöflichen Kurie in Olsztyn und dank den Spenden des Volkes.

In ihrem gegenwärtigen Zustand hat die Domorgel in Frombork 61 Stimmen (4 256 Pfeifen) darunter drei Hilfsregister.

KS. TADEUSZ PAWLUK

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

STRUKTURA RADY KAPŁAŃSKIEJ

Treść: Wstęp. 1. Soborowa koncepcja rady kapłańskiej. 2. Rada kapłańska reprezentantem prezbiterium. 3. Stosunek rady kapłańskiej do biskupa. 4. Kompetencja rady kapłańskiej. 5. Rada kapłańska a inne organy doradcze w diecezji. 6. Kadencja rady kapłańskiej. 7. Uwagi końcowe. *Summarium.*

WSTĘP

Idea kolegializmu, która ożywiła się w Kościele dzięki Soborowi Watykańskiemu II, znalazła swe odbicie w nowych instytucjach kanonicznego prawa osobowego: synodzie biskupów, konferencjach biskupów oraz — w sensie analogicznym — radach kapłańskich[1]. Właśnie ta ostatnia instytucja w swej podstawowej problematyce prawnej, ukazująca w pewnym stopniu realizację idei kolegializmu na płaszczyźnie diecezjalnej, będzie przedmiotem naszych rozważań.

Udział kapłanów w zarządzie Kościołem partykularnym nie jest zjawiskiem nowym. Zachowane teksty źródłowe z pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa czynią liczne aluzje na ten temat. Przez dłuższy czas widzimy biskupa w otoczeniu kolegium prezbiterów, stanowiącego senat, wspomagającego biskupa w rządach duszpasterskich. Zbiorowe działanie biskupa i jego kapłanów było zjawiskiem powszechnym. Powodem istotnym zmniejszenia się z czasem roli prezbiterium i stopniowego zaniku zbiorowego działania biskupa i kapłanów, było faktyczne rozproszenie się kapłanów po edykcie mediolańskim. Gdy chrześcijaństwo zaczęło zataczać coraz to szersze kręgi, biskupi zmuszeni byli wysyłać prezbiterów, rezydujących dotychczas w mieście biskupim, z posługą duszpasterską na nowe tereny. Z grupy kapłanów pozostałych przy biskupie, w wyniku dalszej ewolucji, powstaną kapituły katedralne, a w Rzymie kardynałowie-kapłani. Śladem dawnej kolegialności kapłańskiej pozostaną również synody diecezjalne, różne pomniejsze organy doradcze i opiniujące przy biskupie, oraz niektóre praktyki o charakterze liturgicznym, jak np. wspólna koncelebra, utrzymująca się w niektórych kościołach do późnych czasów, wkładanie rąk przez wszystkich kapłanów podczas święceń.

Mimo monarchizacji urzędu biskupiego, postępującej dużymi krokami począwszy od średniowiecza, prawo kanoniczne w różny sposób stara się gwarantować udział czynnika prezbiterialnego w zarządzie diecezją. Wystarczy tu wspomnieć o doniosłej roli, jaką w swej historii spełniły kapituły katedralne.

Dowartościowanie więc przez Sobór Watykański II prezbiterium diecezjalnego i wyznaczenie mu nowej roli do spełnienia w życiu diecezji wypływa z bogatej tradycji kościelnej.

---

[1] Referat wygłoszony na pierwszym posiedzeniu Rady Kapłańskiej Diecezji Warmińskiej w dniu 18 lutego 1971 r.

1. SOBOROWA KONCEPCJA RADY KAPŁAŃSKIEJ

Podstaw koncepcji rad kapłańskich można doszukiwać się już w soborowej dyskusji nad zagadnieniem hierarchicznego ustroju Kościoła, kiedy to Ojcowie Soboru podkreślali, że kapłani są koniecznymi współpracownikami biskupa, że mają oni pewien udział w urzędzie biskupa, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa biskup i kapłani tworzyli jedno prezbiterium itp. Elementy teologiczne tej dyskusji znalazły swoje sformułowanie w rozdziale III Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o Kościele (n. 28). Z kolei Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, realizując postulaty zgłaszane podczas Soboru, aby zwiększyć udział kapłanów w zarządzie diecezją, wspomina o ciałach doradczych, złożonych z kapłanów współpracujących z biskupem. „Bardzo pożądaną jest rzeczą — głosi Dekret *Christus Dominus* — by w każdej diecezji utworzono osobną radę duszpasterską z samym biskupem diecezjalnym na czele, w którym by uczestniczyli specjalnie dobrani księża, zakonnicy i świeccy. Zadaniem tej rady będzie śledzenie i przemyślenie wszystkiego, co ma związek z duszpasterskimi pracami, oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków" (n. 27). Powyższe słowa stały się podstawą prawną do powołania diecezjalnej rady duszpasterskiej, opartej na podobnej idei, co i rada kapłańska. Wspomniany Dekret ideę rady kapłańskiej wyraził w słowach: „Współżycie między biskupami i kapłanami diecezjalnymi winno się opierać głównie na nadprzyrodzonych więzach miłości, tak żeby zespolenie woli kapłanów z wolą biskupa uczyniło ich działalność duszpasterską bardziej wydajną. Celem przeto coraz lepszego usprawnienia posług duszpasterskich niech biskup zwołuje kapłanów na rozmowę, również i wspólną, głównie na tematy duszpasterskie, i to nie tylko przy danej sposobności, lecz też w miarę możliwości w ustalonych terminach. Poza tym wszyscy kapłani diecezjalni niech będą wzajemnie zespoleni i niech przynagla ich troska o dobro całej diecezji" (n. 28).

Oficjalną zapowiedź utworzenia i uzasadnienie rad kapłańskich zawiera Dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów. „Wszyscy prezbiterzy — czytamy w tymże Dekrecie — razem z biskupami tak uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, że sama jedność konsekracji i misji wymaga ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim, którą najlepiej ujawniają czasem w liturgicznej koncelebrze, a złączeni w niej z biskupami, wyznają oni, że sprawują Ofiarę eucharystyczną. Biskupi zatem, z racji udzielonego prezbiterom w święceniach kapłańskich daru Ducha Świętego, mają ich jako niezbędnych pomocników i doradców (*ut necessarios adiutores et consiliarios*) w posłudze i obowiązku nauczania, uświęcania i rządzenia ludem Bożym... Niech zatem, z racji tej wspólnoty w tym samym kapłaństwie i posłudze, uważają biskupi prezbiterów za swoich braci i przyjaciół... Niech ich chętnie słuchają, owszem, niech zasięgają ich rady i rozmawiają z nimi o tym, co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji. By zaś to doprowadzić do skutku, niech mają radę, czyli senat kapłanów, reprezentujących ogół prezbiterów (*coetus seu senatus sacerdotum, Presbyterium repraesentantium*), który dostosowany do dzisiejszych okoliczności i potrzeb, w ustalonej formie i według określonych norm prawnych, mógłby skutecznie wspierać biskupa swymi radami w rządzeniu diecezją" (n. 7).

Dekret *Presbyterorum ordinis* nie daje gotowych rozwiązań szczegółowych w sprawie rad kapłańskich, a tylko jasną ich koncepcję. Podstawowe normy prawne dotyczące rad kapłańskich zostały zamieszczone w Motu proprio *Ecclesiae sanctae* z dnia 6 VIII 1966 r.[2]. Normy te mają charakter próbny — zostały wydane

[2] I, n. 15, 17. *AAS* 58 (1966) 757.

ad experimentum, to jest do czasu ukazania się nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Ale właśnie ten próbny ich charakter domagał się, aby jak najszybciej wprowadzić je w życie, gdyż w przeciwnym przypadku nie uzyskałoby się doświadczeń potrzebnych do ostatecznego unormowania tej nowej instytucji.

Obowiązek utworzenia rady kapłańskiej Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* nakłada na wszystkich biskupów diecezjalnych. Nie jest to obowiązek fakultatywny. Świadczy o tym wyrażenie: *habeatur Consilium Presbyterale* (I, n. 15 § 1). Konstytucja Apostolska *Regimini Ecclesiae Universae* o Kurii Rzymskiej z dnia 15 VIII 1967 r. określając kompetencję św. Kongregacji do Spraw Duchowieństwa zaznacza, że do jej obowiązków, między innymi, należy czuwanie, aby w każdej diecezji istniała rada kapłańska (n. 68 § 4)[3]. Kongregacja ta w piśmie okólnym z dnia 11 IV 1970 r., skierowanym do przewodniczących konferencji biskupów, przypomniała, że utworzenie rady kapłańskiej w każdej diecezji *obligatorie praescribitur* (n. 5), a pod adresem diecezji nie mających dotąd rady kapłańskiej skierowała urgens: *quamprimum instituatur Consilium Presbyterale* (*Concl.*)[4]. Również biskupi, z okazji składania sprawozdania o stanie diecezji, otrzymywali z Kurii rzymskiej odpowiednie pouczenia na temat rad kapłańskich. Wszystko to razem świadczy o mocnej pozycji prawnej rad kapłańskich.

Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* jedynie ramowo określa strukturę rady kapłańskiej; szczegółowe jej rozpracowanie pozostawia biskupowi i konferencji biskupów (I, n. 17 § 1). Konferencja biskupów nie jest jednak ściśle zobowiązana do wydania szczegółowych przepisów w sprawie rad kapłańskich, o czym świadczy użyte w dokumencie wyrażenie: *expedit*. Wypada, aby konferencja biskupów ustaliła wspólne normy dotyczące rad kapłańskich, oraz określiła ich relacje do innych rad istniejących w diecezji. Jeżeli jednak konferencja biskupów norm takich nie ustaliła, obowiązek ten obciąża biskupa.

Aczkolwiek dotychczasowe normy dotyczące rad kapłańskich, których dostarcza Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, są bardzo ogólne, to jednak stanowią wystarczającą podstawę do szczegółowej działalności normatywnej w tej sprawie biskupa ewentualnie konferencji biskupów.

2. RADA KAPŁAŃSKA REPREZENTANTEM PREZBITERIUM

Rada kapłańska ma być jakby senatem reprezentującym ogół kapłanów danej diecezji, wspomagającym biskupa w zarządzie diecezją poprzez udzielanie mu skutecznych rad. Poprzez radę kapłańską biskup powinien wysłuchiwać swoich kapłanów, radzić się ich i rozmawiać z nimi o sprawach, które dotyczą potrzeb duszpasterstwa i dobra diecezji.

Członkostwo w radzie kapłańskiej nie może być funkcją honorową, przydzielaną ze względu na zasługi lub zajmowane stanowisko w diecezji, lecz ma wynikać z wyboru dokonanego przez całe duchowieństwo diecezji. Wybór takiego czy innego kapłana na członka rady kapłańskiej musi zakładać, że kapłan ten jest w stanie aktywnie reprezentować ogół duchowieństwa diecezji, a przez swoją reprezentację przyczyniać się do dobra diecezji.

Członkowie rady kapłańskiej, zgodnie z sugestiami zawartymi w wyżej wspomnianym piśmie okólnym św. Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, powinni —

---

[3] *AAS* 59 (1967) 885.

[4] Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopalium de Consiliis Presbyteralibus iuxta placita Congregationis Plenariae die 10 Octobris 1969 habitae. *AAS* 62 (1970) 459—465.

w miarę możności — reprezentować: 1. różne urzędy, np. proboszczów, wikariuszy, profesorów itp.; 2. okręgi duszpasterskie, które jednak nie muszą być utożsamiane z dekanatami; 3. różne pokolenia kapłańskie. Najważniejszym jednak kryterium wyborów to główne urzędy kapłańskie (n. 6).

Na członków rady kapłańskiej mogą być powołani także zakonnicy, o ile biorą udział w duszpasterstwie diecezjalnym bądź w wykonywaniu dzieł apostolatu pod kierownictwem biskupa, gdyż wtedy należą do duchowieństwa diecezji, mimo iż nie są inkardynowanymi do diecezji [5].

Do rady kapłańskiej nie mogą wchodzić ci wszyscy, którzy nie są kapłanami, a więc ani diakoni, ani tym bardziej alumni seminarium duchownego, ani też katolicy świeccy, gdyż nie należą oni do wspólnoty prezbiterialnej.

Jest rzeczą oczywistą, że biskup może sobie zapewnić odpowiedni wpływ na skład osobowy rady kapłańskiej, a mianowicie przez zastrzeżenie sobie prawa nominacji pewnej liczby jej członków. Nie byłoby to jednak zgodne z wolą prawodawcy, gdyby biskup zechciał mianować wszystkich członków rady kapłańskiej albo większą ich część. Reprezentanta powinni wyznaczyć ci, których ma on reprezentować. Przy nominacji pewnej liczby członków rady nie chodzi o zapewnienie wpływów biskupowi czy subiektywnego ukierunkowania działalności rady. Należy w tym widzieć raczej zjawisko pozytywne, dzięki któremu może dojść do pewnego zrównoważenia rady i wciągnięcia do jej prac kapłanów potrzebnych, którzy nie zawsze mogą być wyłonieni na drodze wyborów.

Biskup również może postanowić, że piastujący niektóre urzędy w diecezji *eo ipso*, a więc bez specjalnej nominacji, wchodzą w skład rady kapłańskiej, np. wikariusze generalni czy rektor seminarium.

3. STOSUNEK RADY KAPŁAŃSKIEJ DO BISKUPA

Rada kapłańska, aczkolwiek reprezentuje prezbiterium diecezjalne, pozostaje w ścisłej zależności od biskupa. Nie można bowiem mówić o prezbiterium bez biskupa. Zależność prezbiterium od biskupa jest następstwem nauki Kościoła o kapłaństwie. Chrystus Pan nie ustanowił najpierw prezbiterów, aby następnie niektórym z nich udzielić pełni kapłaństwa w biskupstwie. Najpierw i przede wszystkim zostali ustanowieni biskupi, obdarzeni pełnią kapłaństwa, prezbiterzy zaś zostali powołani do uczestnictwa w tej pełni — uczestnictwa rzeczywistego, ale podporządkowanego stanowi biskupiemu. W soborowym Dekrecie *Presbyterorum ordinis* czytamy: „Obowiązek posługi biskupiej został zlecony w stopniu podporządkowanym prezbiterom, aby ustanowieni w stanie kapłańskim, byli współpracownikami stanu biskupiego, w celu należytego wypełnienia powierzonego przez Chrystusa apostolskiego posłannictwa" (n. 2).

Nie ulega wątpliwości, że prezbiterium reprezentowane przez członków rady kapłańskiej nie tworzy na szczeblu diecezjalnym prawdziwego kolegium w sensie kolegium biskupiego. Jest to raczej wspólnota. Źródłem tej wspólnoty jest braterstwo sakramentalne; jej członkowie uczestniczą w tym samym kapłaństwie i pełnią to samo kapłańskie posłannictwo pod zwierzchnictwem własnego biskupa. Jeżeli mówimy o kolegialności prezbiterium, to rozumiemy przez nią nie kolegialność ontologiczną, jaka ma miejsce we wspólnocie biskupów, ale kolegialność analogiczną.

Sobór powołał do istnienia rady kapłańskie nie w celu ograniczenia władzy biskupa, ale do współpracy z nim. Dlatego Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* przy-

[5] Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, n. 15 § 2.

znaje radom głos tylko doradczy — *vocem tantum consultivam* (I, n. 15 § 3). Wobec wyraźnego stanowiska obecnego ustawodawstwa biskup nie mógłby radzie kapłańskiej przyznać głosu decydującego, chyba że w jakimś poszczególnym przypadku. Rada kapłańska w żadnym przypadku nie może wchodzić w istotne kompetencje biskupa diecezjalnego, lecz ma przychodzić mu z pomocą w dobrym zarządzaniu diecezją. Z drugiej znów strony biskup nie może potraktować działalności rady kapłańskiej jako przeglądu różnych opinii w określonych kwestiach. Jeżeli Sobór zaleca biskupowi zasięganie rad, to czyni to w tym celu, aby z rad tych skorzystał. Korzystnie z czyichś rad nie przekreśla autonomii urzędu.

4. KOMPETENCJA RADY KAPŁAŃSKIEJ

Na podstawie tekstów soborowych i kościelnego ustawodawstwa posoborowego trudno jest ustalić szczegółowo kompetencję rady kapłańskiej. Uprawnienia rady kapłańskiej powinny być przedmiotem szczegółowym norm wydanych przez biskupa lub konferencję biskupów.

Według Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* rada kapłańska ma „skutecznie wspomagać biskupa swoimi radami w zarządzie diecezją", biskup zaś poprzez radę kapłańską powinien „wysłuchiwać swoich kapłanów, radzić się ich i z nimi rozmawiać o tych sprawach, które dotyczą potrzeb duszpasterstwa i dobra diecezji" (I, n. 15 § 1). Można stąd wnioskować, że rada kapłańska może zabierać głos we wszystkich sprawach dotyczących dobra diecezji. Poza sprawami sądowymi i karno-administracyjnymi, wszystkie inne, jak: prawodawstwo diecezjalne, sprawy administracyjne diecezji, dotyczące formacji ascetycznej i intelektualnej duchownych, mogą z woli biskupa stać się przedmiotem obrad rady kapłańskiej. Jest rzeczą zrozumiałą, że biskup przedkładając radzie kwestie do przedyskutowania, jest związany powszechnymi ustawami Kościoła oraz uchwałami konferencji biskupów. Należy też zauważyć, że wiele spraw personalnych, które wymagają dyskretnego załatwienia, np. gdyby chodziło o nadawanie niektórych urzędów czy odznaczeń, nie powinno się raczej wnosić pod obrady rady kapłańskiej [6].

Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* wspomina o dwóch przypadkach szczegółowych, kiedy należy zasięgnąć opinii rady kapłańskiej: przy erygowaniu i wszelkiego rodzaju innowacjach parafii, oraz gdy chodzi o uregulowanie sprawy godziwego wynagrodzenia kapłanów (I, n. 8 i 21 § 3). Ponadto wspomniany dokument nakazując odłączenie parafii od kapituły katedralnej lub kolegiackiej poleca przedyskutowanie tej sprawy nie tylko z zainteresowaną kapitułą ale i z radą kapłańską (I, n. 21 § 2).

Myślę jednak, że w początkowym okresie działalności rady kapłańskiej nie jest rzeczą najważniejszą sporządzenie szczegółowego katalogu spraw, które będą należały do jej kompetencji; katalog taki można będzie opracować dopiero w oparciu o jakieś doświadczenie. Najważniejszą jest rzeczą, aby rada kapłańska rzeczywiście zabierała głos w tych wszystkich sprawach, w których rada jest biskupowi potrzebna, bądź może okazać się pożyteczną.

Nie wydaje się celowa taka forma działalności rady kapłańskiej, która by polegała na zebraniu się jej członków i wysłuchaniu monologu na tematy diecezjalne. Działalność ta musi być aktywna.

Można sobie wyobrazić, że biskup mógłby przedkładać radzie kapłańskiej sprawy, które zostały przez niego zainicjowane, przygotowane i czekają na wprowadzenie w życie. Dyskusja nad tymi sprawami może przyczynić się do utwierdzenia

[6] Litterae circulares..., n. 8.

biskupa w przekonaniu, że roztropnie i pożytecznie sprawę załatwił, albo do wprowadzenia koniecznych korekt.

Biskup mógłby przedkładać radzie kapłańskiej pewne koncepcje zanim one wejdą w stadia realizacji. Wtedy dyskusja nad danymi sprawami zagwarantowałaby ich właściwe i wspólne ustawienie od początku.

Inicjatywa co do przedmiotu obrad nie musi pochodzić tylko i wyłącznie od biskupa. Inicjatywę tę mogą i powinni przejawiać również członkowie rady kapłańskiej. Mogą oni wysuwać postulaty nie tylko własne, ale i swoich wyborców — oczywiście przedstawione w sposób właściwy i uporządkowany. Prawodawca kościelny bowiem wyraźnie postanawia: „Poprzez tę radę biskup niech wysłuchuje swoich kapłanów".

Działalność rady kapłańskiej będzie skuteczniejsza, jeżeli członkowie jej, wiedząc wcześniej o przedmiocie obrad, przybędą na posiedzenie odpowiednio przygotowani. Ponadto rada kapłańska powinna być zorientowana w całokształcie spraw diecezjalnych. Dlatego jakaś forma informowania jej o tych sprawach powinna być przewidziana na posiedzeniach.

5. RADA KAPŁAŃSKA A INNE ORGANY DORADCZE W DIECEZJI

Ponieważ rada kapłańska ma być senatem biskupa, stąd nasuwa się pytanie, jaki jest jej stosunek do innych organów doradczych istniejących w diecezji. Przede wszystkim chodziłoby o stosunek rady kapłańskiej do kapituły katedralnej.

W soborowym Dekrecie *Christus Dominus* czytamy: „Instytucje te, zwłaszcza kapitułę katedralną, należy w miarę potrzeby poddać reorganizacji przystosowanej do dzisiejszych wymagań" (n. 27). Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* natomiast postanawia: „Tymczasem jednak rady biskupie istniejące na mocy obecnego prawa, tj. kapituła katedralna i zgromadzenie konsultorów lub inne tego rodzaju, o ile by istniały, dopóki nie zostaną zreformowane, zachowują dotychczasowe zadania i właściwą sobie kompetencję" (I, n. 17 § 2).

Wychodząc z powyższych oficjalnych założeń jedni uważają, że kapituła katedralna będzie mogła w przyszłości spełniać w diecezji rolę rady kapłańskiej wyższego stopnia, o mniejszej ilości członków, posiadającej w niektórych przypadkach nawet głos decydujący. Inni natomiast wyrażają pogląd, że rada kapłańska w przyszłości przejmie na siebie dotychczasowe funkcje kapituły katedralnej, z wyjątkiem troski o kult liturgiczny w katedrze.

Św. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa w piśmie okólnym z dnia 11 IV 1970 r. poleciła poszczególnym konferencjom biskupów złożenie do dnia 31 XII 1970 r. swojego wotum co do pozycji kapituły katedralnej w diecezji. Należy się więc spodziewać w niedługim czasie zajęcia w tej sprawie ostatecznego stanowiska przez Stolicę Apostolską.

Faktem jest, że posoborowe prawo kanoniczne rolę kapituły katedralnej, przynajmniej pośrednio, w jakimś sensie pomniejszyło. Tak np. zgoda kapituły katedralnej przy alienacji majątku kościelnego nie jest już wymagana z takim rygorem jak w Kodeksie[7]. Uprawnienia kapituły *sede vacante* wprawdzie pozostają, ale wybór wikariusza kapitulnego nie posiada już dotychczasowego znaczenia; biskupi bowiem pomocniczy i wikariusz biskupi, jeżeli jest biskupem, zachowują *sede vacante* te uprawnienia, które posiadali przed zawakowaniem stolicy biskupiej, a ponadto jest życzeniem prawa posoborowego, aby na stanowisko wikariusza

[7] Zob. kan. 1532 § 2—3 oraz Motu proprio *Pastorale munus* z dnia 30 XI 1963 r., fac. 32.

kapitulnego kapituła powoływała biskupa pomocniczego, tam zaś gdzie jest ich więcej — jednego z nich [8].

Dekret *Christus Dominus* jeszcze nazywa kapitułę katedralną senatem biskupa (n. 27), ale już św. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa w piśmie okólnym do przewodniczących konferencji biskupich z dnia 11 IV 1970 r. stwierdza, że tytuł *senatus Episcopi in regimine dioecesis* przysługuje wyłącznie radzie kapłańskiej (n. 10).

Ostatnio zalecona reforma stroju kanonickiego, polegająca na zerwaniu z wzorowaniem się na stroju biskupim, w jakiś sposób też mogłaby świadczyć o „deprecjacji" kapituł.

Mimo to nie ma jeszcze podstaw prawnych, by twierdzić, że biskup nie musi odtąd zasięgać zdania kapituły w tych sprawach, w których nakazuje Kodeks. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* wyraźnie bowiem stwierdza, że dotychczasowe organy doradcze w diecezji zachowują dotychczasową swoją kompetencję (I, n. 17 § 2). Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by w tych sprawach biskup zasięgał również opinii rady kapłańskiej.

Zarówno kapituła katedralna jak i rada kapłańska mają nieść pomoc biskupowi przez udzielanie rad. Jest jednak między nimi różnica w tym, że rada kapłańska reprezentuje prezbiterium, czego nie można powiedzieć o kapitule katedralnej.

Innym organem doradczym w diecezji, którego kompetencje mogłyby stać w kolizji z zadaniami rady kapłańskiej, jest rada duszpasterska. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* kompetencję rady duszpasterskiej określa słowami: „Do zadań rady duszpasterskiej należy śledzenie i dokładne badanie wszystkiego co dotyczy prac duszpasterskich oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków, aby można było przez to osiągnąć zgodność życia i działania ludu Bożego z Ewangelią" (I, n. 16 § 1). Można więc przyjąć, że rada duszpasterska, grupująca fachowców w zakresie zagadnień duszpasterskich, powinna dostarczać biskupowi projektów akcji duszpasterskich, natomiast rada kapłańska, obok wyrażenia swej opinii na temat przynajmniej ważniejszych rozwiązań duszpasterskich, mogłaby być czynnikiem ułatwiającym wprowadzenie w życie podjętych decyzji.

Podobnie można powiedzieć, gdyby chodziło o stosunek rady kapłańskiej do różnego rodzaju komisji diecezjalnych.

Można tu jeszcze rozważyć stosunek rady kapłańskiej do kurii biskupiej. Kuria biskupia w zasadzie jest tylko organem wykonawczym biskupa i poza wikariuszami generalnymi, wikariuszem biskupim, jeżeli istnieje i oficjałem sądu, inne tworzące ją osoby pełnią funkcje raczej techniczne, polegające np. na sporządzaniu akt, strzeżeniu archiwum, sprawowaniu kontroli na określonym odcinku spraw diecezjalnych. Mimo to można powiedzieć, że cała kuria biskupia w jakiś sposób współpracuje z biskupem w zarządzie diecezją. Zwrócił na to uwagę Sobór w Dekrecie *Christus Dominus:* „Kapłani i świeccy przynależni do kurii diecezjalnej powinni zdawać sobie sprawę z tego, że pomagają w pasterskiej posłudze biskupa". Następnie Sobór w tymże Dekrecie poucza: „Kurię diecezjalną trzeba tak zorganizować, aby była podatnym narzędziem dla biskupa nie tylko w zarządzie diecezją, lecz również w wykonywaniu dzieł apostolatu" (n. 27). Wychodząc więc z założenia, że kuria biskupia to nie tylko stróż prawa, ale i organ duszpasterski, ordynariusze diecezji powołują do udziału w radzie kapłańskiej jej przedstawicieli. Tak jak z jednej strony obecność członków kurii biskupiej na posiedzeniach rady kap-

[8] Motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* I, n. 13 § 3.

łańskiej może przyczynić się do ukierunkowania i lepszego funkcjonowania organów kurialnych, tak z drugiej ich spostrzeżenia, jako stróży porządku ustanowionego przez biskupa, mogą w niejednym przypadku stać się przydatne dla członków rady, jako przedstawicieli prezbiterium.

Wreszcie parę słów można powiedzieć na temat roli dziekanów w diecezji w związku z działalnością rady kapłańskiej. Nie ulega wątpliwości, że dziekani należą do najbliższych współpracowników biskupa. Wyposażeni przez Kodeks Prawa Kanonicznego i prawo partykularne w odpowiednie uprawnienia kierują ogólną działalnością duszpasterską na powierzonym sobie terenie (zob. kan. 447). Ale uczestniczą oni nie tylko we władzy administracyjno-duszpasterskiej biskupa. Dziekani w niektórych sprawach mogą służyć biskupowi radą. Mówi o tym Motu proprio *Ecclesiae Sanctae:* „Wypada, aby biskup diecezjalny wysłuchał ich zdania, ilekroć chodzi o mianowanie, przeniesienie lub złożenie z urzędu proboszczów tego terytorium, które im podlega" (I, n. 19 § 2). Dziekani jednak nie tworzą w diecezji wspólnoty, tak jak rada kapłańska. Wprawdzie w wielu diecezjach, zanim powstały rady kapłańskie, dziekani często występowali jako organ doradczy biskupa w sprawach ogólnodiecezjalnych, jednakże właściwa ich rola doradcza dotyczy spraw dekanatu, który reprezentują. Powiązanie dziekanów z radą kapłańską może wynikać stąd, że w skład tej rady powinni wchodzić kapłani reprezentujący różne urzędy oraz różne regiony duszpasterskie.

6. KADENCJA RADY KAPŁAŃSKIEJ

W świetle Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* rada kapłańska traci swój mandat z chwilą wakansu stolicy biskupiej. Nowy biskup może więc swobodnie ustanowić nową radę kapłańską. Wynika to z jej charakteru doradczego. Jednak w specjalnych okolicznościach, za zgodą Stolicy Apostolskiej, wikariusz kapitulny lub administrator apostolski może dotychczasową radę kapłańską zatwierdzić (I, n. 15 § 4). Chodzi tu o administratora apostolskiego ustanowionego tymczasowo, który jest traktowany na równi z wikariuszem kapitulnym.

Według postanowień większości ordynariuszy miejscowych, w tym również warmińskiego, kadencja rady kapłańskiej wynosi trzy lata.

7. UWAGI KOŃCOWE

Korzyści, jakie wynikają z właściwego funkcjonowania w diecezji rady kapłańskiej będą niezaprzeczalne. Przede wszystkim rada kapłańska pozwoli głębiej przemyśleć i rozwiązać niejeden problem diecezjalny. Nie ma przełożonych do tego stopnia utalentowanych, którzy by byli specjalistami w każdej dziedzinie spraw i nie potrzebowali rady innych. Dobre rządy to także słuchanie światłych rad, to otoczenie się odpowiednimi ludźmi, oddanymi sprawie.

Biskupowi zwłaszcza dużej diecezji potrzebni są „ludzie z terenu", którzy by mogli go informować o stanie i potrzebach duszpasterstwa. Na diecezję bowiem nie wystarczy patrzeć tylko przez pryzmat uroczystych wizytacji przygotowywanych miesiącami, czy urzędowych sprawozdań. Biskup pragnie mieć obraz parafii codziennej, zarówno z jej osiągnięciami jak i z kłopotami. Rolę „ludzi z terenu" spełnią członkowie rady kapłańskiej.

Kontakt biskupa z radą kapłańską ułatwi wprowadzenie w życie zarządzeń biskupich; zarządzenia te wcześniej przedyskutowane z radą będą miały w terenie swoich aktywnych propagatorów.

Rada kapłańska przyniesie korzyść całemu prezbiterium w diecezji. Pracując dla dobra całej diecezji będzie reprezentowała jego interesy. Poprzez radę nawiąże się ściślejszy dialog duchowieństwa z biskupem. Biskup lepiej pozna swoich kapłanów, ich warunki pracy, ich trudności i życzenia.

Rada kapłańska odpowiada też mentalności dzisiejszego człowieka. Człowieka naszych czasów cechuje świadomość swej godności osobistej. Dzisiejszy człowiek pragnie, aby z jego zdaniem liczono się w życiu społecznym; protestuje, gdy chce się uczynić z niego anonimowy składnik społeczności; chce mieć świadomość, że nie tylko obciążają go obowiązki, ale i że posiada uprawnienia. Socjologowie utrzymują, że każdemu, choćby najskromniejszemu człowiekowi potrzebna jest świadomość udziału w życiu zbiorowym i własnej w nim roli.

W tym świetle rada kapłańska łączy w sobie to co jest pierwotne i leży u podstaw tradycji i niezmiennego prawa konstytutywnego Kościoła z tym co postępowe. odpowiada duchowi czasu, co nazywamy dynamiką odnowy.

DE CONSILII PRESBYTERALIS STRUCTURA

SUMMARIUM

Auctor publici iuris facit praelectionem suam, quam in prima sessione Consilii Presbyterialis Dioecesis Warmiensis die 18 Februarii 1971 a. habuit. In hac praelectione breviter disceptatur structura novi organismi consultivi Episcopi, qui Consilium Presbyterale nuncupatur.

Summus Pontifex Paulus Pp VI, votum Concilii Vaticani II prosequutus, per Litteras Ap. *Ecclesiae Sanctae* diei 6 Augusti 1966 a. iussit ut Consilium Presbyterale in unaquaque dioecesi constitueretur. Constitutio huiusmodi coetus obligatorie praescribitur. Expedit ut in quaestionibus memoratum coetum spectantibus Episcopi, praesertim in Conferentiis adunati, communia consilia capiant et normas similes in omnibus territorii dioecesibus edant.

Consilium Presbyterale totum dioecesis Presbyterium repraesentat. Indoles repraesentativa Consilii efficitur, si in sinu eiusdem repraesentantur: 1. varia ministeria; 2. regiones seu pastorales dioecesis zonae; 3. variae sacerdotum aetates seu generationes. Praeferenda est repraesentatio proportionata per praecipua sacerdotum ministeria. Inter membra Consilii cooptari poterunt etiam religiosi, quatenus in cura animarum atque apostolatus operibus exercendis sub Episcopi iurisdictione partem habeant. Consilii sodales designandi ratio commissa est Episcopis. Maior tamen pars sodalium per suffragium omnium sacerdotum seligenda est.

Competentia Consilii Presbyteralis est Episcopo in regimine dioecesis consiliis adsistere. Omnes igitur quaestiones, quae sive ad vitam presbyterorum, sive ad sanctificationem fidelium sive ad doctrinam ipsis tradendam, sive ad moderamen dioecesis in genere spectant, rite admissae a Consilio tractari possunt, si nempe Episcopus eas proponat vel saltem admittat pertractandas. Consilii quoque est normas forte condendas suadere et quaestiones pertractandas proponere; non vero de illis quaestionibus agere, quae natura sua discretum procedendi modum exigunt.

Consilium Presbyterale voto consultivo gaudet, ideoque eidem non competit ferre decisiones, quae Episcopum obstringant, nisi ius universale Ecclesiae aliter providerit vel Episcopus in singulis casibus vocem deliberativam tribuere censuerit.

Interea consilia Episcopi, vi iuris vigentis exsistentia, id est Capitulum cathedrale et Coetus Consultorum vel alia huiusmodi, donec Codex Iuris Canonici recognoscatur, proprium munus propriamque competentiam servant.

Vacante Episcopi sede Consilium Presbyterale cessat. Ideo Capitulum cathedrale aut Coetus Consultorum, nisi Sancta Sedes aliter providerit, Vicarium Capitularem ad normam canonum, qui in vigore manent, constituit.

Obligatio constituendi Consilium Presbyterale in unaquaque dioecesi nostris temporibus est consentanea. Maxime enim est opportunum hodie atque utile, ut inter Episcopum et presbyteros instituatur organum communis dialogi. In communi Episcopi et sacerdotum labore adaequate solvuntur vel explicantur difficultates; necessitudines pastorum et gregis Dei evidentius apparent; mutuae experientiae opportunius communicantur; melius cognoscantur sacerdotum mentes et optata; accuratiores dein informationes de statu rerum in dioecesi hauriri possunt.

MATERIAŁY DO BADAŃ NAD DZIEJAMI FILOZOFII I TEOLOGII W PÓŹNOŚREDNIOWIECZNYCH CZECHACH

Josef Tříška: Přispěvky k středověké literárni universitě. *Acta Universitatis Carolinae — Historia Universitatis Carolinae Pragensis* [I:] 1968 t. 9 fasc. 1 s. 7—28; [II:] fasc. 2 s. 5—43; [III:] 1969 t. 10 fasc. 1 s. 7—48.

J. Tříška jest autorem książki *Literárni činnost předhusitské university*, Praha 1967, o piśmiennictwie na Uniwersytecie Praskim w okresie przedhusyckim; (por. moją recenzję w *Studia Philosophiae Christianae* 1969 r. 5 t. 2 s. 273—278). Do tej książki wydał cenne uzupełnienia, składające się z trzech części.

W pierwszej podaje uzupełnienia do 56 autorów z drugiej połowy XIV wieku, powiązanych swą działalnością z uniwersytetem Karola w Pradze. Załącza o nich krótką informację biograficzną, wymienia ich rękopisy z podaniem miejsca, w którym są przechowywane, oraz niekiedy podaje aktualną bibliografię. Na szczególną uwagę zasługują autorzy należący do nacji polskiej, m.in.: Mateusz z Krakowa, Jan z Kwidzyna, Mikołaj z Gubina, Bartłomiej Torgelow, Maciej z Legnicy, Piotr Wartenberg, Mikołaj Prowin, Jan Winkler, Bartłomiej z Jasła, Gotfryd z Elbląga, Mikołaj Magni z Jawora, Mikołaj Wigand.

Część druga została poświęcona niektórym autorom z XV wieku oraz ich twórczości. Chodzi tu głównie o zwolenników Jana Husa i jego przeciwników. Autor skupia swą uwagę na przedstawieniu i omówieniu literatury polemicznej tego okresu; zwraca uwagę na fakt ożywienia dyskusji filozoficznych i teologicznych; szerzej omawia twórczość m.in. Jana z Rokycan, Jana Kapistrana, Wacława z Krumlowa, Hilarego z Litomierzyc.

Część trzecia, podobnie jak pierwsza, zawiera głównie materiały do 67 mistrzów, zwłaszcza teologów, prawników, medyków, wywodzących się z praskiego środowiska naukowego późnego średniowiecza. Autor dostarcza najwięcej materiału do Jana Milicza, Konrada Waldhausena, Mateusz z Krakowa, Jana z Jenstejna, Andrzeja z Broda.

Přispěvky J. Tříški mają przede wszystkim charakter uzupełniający do wcześniej wydanej książki. Autor kontynuując kwerendę za rękopisami autorów wywodzących się z praskiego środowiska naukowego, podał wiele cennych, nie zawsze znanych, informacji o tekstach tkwiących w archiwach i bibliotekach. Dotychczasowy dorobek autora, mimo pewnych braków, jest bardzo użyteczny dla tych wszystkich, którzy będą podejmowali dalsze badania nad dziejami praskiego środowiska naukowego, jego uczonymi, poglądami filozoficznymi i teologicznymi późnego średniowiecza. Przedstawione przez autora materiały potwierdzają przebogaty charakter twórczości autorów czeskich, która nadal oczekuje na pełne opracowanie. Prace J. Tříški w wielu wypadkach mogą stanowić punkt wyjścia do podjęcia i rozwoju badań nad kierunkami filozoficznymi i teologicznymi w późnośredniowiecznych Czechach, jak i w krajach z nimi sąsiadującymi. Jest rzeczą zrozumiałą, iż ta pierwsza systematyzacja dorobku pisarskiego nie może być doskonała. Wydaje się, iż do pełnego wykazu czeskiego piśmiennictwa średniowiecznego trzeba będzie napisać jeszcze niejedno uzupełnienie. Taka jest jednak droga badań naukowych. Żadne dzieło u swego początku nie jest doskonałe, nabiera cech zupełności w miarę wkładanej pracy. Zanim to nastąpi, warto autorowi zaproponować, aby drugie, zmienione wydanie książki *Literarni činnost* wzbogacił o materiały zawarte w *Přispěvky*'ach.

Ks. Marian Borzyszkowski

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

„Studia Warmińskie"
VIII (1971)

SKOROWIDZE DO *STUDIÓW WARMIŃSKICH* VIII (1971)

Treść: I. Skorowidz osobowy. II. Skorowidz nazw geograficznych. III. Skorowidz rzeczowy. IV. Skorowidz biblijny. V. Skorowidz prawny. VI. Skorowidz rękopisów. VII. Wykaz ilustracji.

I. SKOROWIDZ OSOBOWY

Abelan P. 195
Abraham W. 228
Adam 89
Adamus — Darczewska K. 379
Aertnys I. 201 204 209
Aichner S. 180 n. 187
Albert Wielki św. 333
Aleksander V pap. 333
Alvarez L. 131
Ambroży św. 85 327
Ammoniusz Hermeiou zob. Hermeiou Ammoniusz
Ananiasz ew. 126
Ancel A. 115 n. 127 134
Andrzej z Broda 503
Ankermann B. 352
Antoni św. pustelnik 116
Apelejusz 315 320 n.
Arnold F. X. 407
Arnold z Villanova 333
Arystoteles 314 320 322 324 n. 334 336
Arza A. 294
Assorodobraj N. 354
Aubert J. M. 144
Auer A. 101 107 109
Aufderbeck H. 108
Augustine C. 198 201
Augustine R. 136
Augustyn († 1606) kard. 162
Augustyn św. 148 308 315 n. 318—321 324 327 n.

Bacciarelli M. 48
Bach J.S. 77
Bączkowicz F. 193 n.
Baeumker C. 333
Bagehot 350
Baldwin J. 393
Balthasar H.U. von 109
Banaśkiewicz J. 382
Banaszak M. 414
Bannez D. 240
Bar J.R. 296
Barbarena T. 310
Barbosa A. 161 165 167 172 n. 178 n. 185
Barker 60 83
Barnaba św. 124 n.
Bartłomiej św. 49—52
Bartłomiej z Jasła 503
Bartoccetti V. 231 237 254 271 274
Bator L. 489
Batory Stefan król 20
Bauer J. 117
Baumont J. 116
Baur L. 319 328
Beginn 66
Beinert W. 108
Beittller J. 67
Bellini P. 254
Bender L. 193 n. 196—200
Benedykt św. 116
Benedykt XIII pap. 333
Benedykt XIV pap. 150—152 172 177 183 185 188 190
Benedykt XV pap. 191
Benz F. 410 416
Bernard z Bessa 332
Bertram A. 426—428
Bielicka I. 392
Bielicki B. 389
Bielski T. 439
Biernacki D. 467 n. 487
Bigdoń R. 377
Birch-Hirschfeld A. 6
Biskupski S. 193—195 251 n.
Blachnicki F. 111 407
Blat F. 198 n. 201—204 212

Błażej bakałarz 5 46
Błażej św. 169
Böckle F. 101
Boecjusz 315 318 321 324 n. 328
Boehm J. 62 463
Boenninghausen F. 177 179—182 186 n.
Bóg 85 87—91 97 n. 100—108 110—113 118 120—122 124 n. 127 n. 131—134 137—144 146 228 235 240 336 n. 401 407 n. 410 n. 413 415 418 422—425 428 435—437 439 443 448 n. 453 459
Bogdański J. 381
Bonacina M. 161 178 184 186
Bonawentura św. 333
Bonsirven J. 131 n.
Borkowski T. 6
Bormann K. 49 78
Borzyszkowski M. 331 503 505
Bouix D. 253
Bouuaret L. 198 n. 201—203 205 n. 213
Bouyer J. 139
Bouyer L. 98
Brentano F. 337 344
Brożek M. 320
Bucher J. 489
Buchholz F. 67
Buckle H.T. 350
Bujak F. 348 379
Buxakowski J. 415
Bystroń J.S. 353 357 n. 386

Cance A. 210
Capella M. zob. Kapella M.
Capello F. 192 194 196 198—207 209—213 245 251
Cardijn J. 419 422 444
Caron A. 284
Carrier H. 109 346 365 n.
Casparini A.G. 70 72 76 81—83
Casparini A.H. 70
Casparini E. 66 70
Cassola O. 294
Cattaneo V. 332
Cecylian bp. Kartaginy 227
Celestyn III pap. 229
Celsus K. 315
Cerato P. 256
Cerniani G. 407
Chałasiński J. 349 n. 352 360 364 387
Chmielnicki N. 371
Chateaubriand R.F. de 86
Chelodi J. 162 193 198 231 237
Chenu M.D. 107 n.
Chlewiński A. 437
Chodyński Z. 174
Chouraqui A. 116
Christ K. 332
Chrystus 191 214—217 249 254 302 358 372 407—413 415 n. 418 423—426 435 n. 438 n. 442 444 461 494 496
Chryzostom Jan św. 127
Cicognani H.J. 438
Cieślak M. 236 277
Cipriani S. 332
Ciupak E. 360 364 n. 375 n. 378 n. 381 383 387
Collin H. 143
Comte A. 337 345 350
Congar Y. 86 88 91 n. 97—99 102 107 109 n. 112 129 142 144
Coninck A. 166 n. 173 177—180 184—186
Conrad G. 52 58 68 72 82
Conte a Coronata M. 192 196 198 200 n. 203—205 207 210—213 231 259 267 271
Courcelle P. 321 325
Creusen J. 195 n. 198 201 205—207 210—213 231 259
Creutzwieser D. 52
Cruchon G. 401
Cycero 318
Cyganek K. 52
Cyprian 327
Czaczkowski K. 67 83
Czajka S. 241 n. 244 246
Czarnowski S. Z. 353—355 357 361 364 n. 386

Dąbrowski E. 434 436 n.
Dahyot — Dolivet J. 252
Damen C. 201 204 209
D' Angelis F. 187
D' Annibale J. 167 176 178 n. 181
Danielou J. 98
D' Arc J. 131
Darwin K.R. 350
Daurin A. 52
Dawid Łukasz 49
De Bruyne E. 324
Decencjusz 409
Dehio G. 62 70 72

De Jurio A. 200 n.
De la Croix P.-M. 118 n.
Del Amo L. 277
Della Rocca F. 284 292
Del Prado F.N. 337
Denifle H. 332
Denzinger H.D. 92
Dereń M. 381
De saint Joseph L.M. 117 135
Dionizy ps. Areopagita 423
Dionizy Trak 314 320
Dittrich F. 82 463
Dlopolski S. 142
Dobrowolski K. 357 n. 386
Dominik św. 333
Doubrava J. 177 179 181 n.
Dougherty 257
Dreher B. 441
Drehner B. 457
Drzazga J. 4
Duda — Dziewierz K. 360 387
Dupont J. 119 121 124—126 130 134
Durkheim E. 345 354 365
Dydycz A. 381

Echeverria L. de 254
Ehrle F. 331—344
Eichmann E. 231 244
Engel L. 178 185 n.
Engell G. 63 65
Esmein M. 252
Espen Z. van 160 165 173 176
Esser K. 408
Eymeric N. 228

Fanfani L. 193 195 n. 199 n. 210 212
Federowski M. 348
Ferraris L. 152 170 173 179 n. 184—187
Fichter J.H. 456
Filon z Aleksandrii 319 328
Finke M. 366
Florkowski E. 98
Folliet J. 457
Fournier E. 252
Franczak J. 380
Frings J. 129
Frobenius L. 352
Frost Z. 380
Fuchs J. 96

Gabriel arch. 65
Gajkowa O. 351
Gałaj D. 350
Gall E. 62
Garrigou — Lagrange O.P. 133 n.
Gasparri P. 150 176—181 185 187 n.
Gella A. 350
Gémes K. 365
Genicot E. 166 n. 173 178 185
Gilson E. 331 337
Gloger Z. 348
Gobatus G. 152 176 178—180 184 n.
Goddijn H. 366
Goddijn H.P.M. 366
Godfryd z Elbląga 503
Goebel B. 67 83 464
Gołda R. 381
Gołębiowski B. 349
Goliński Z. 5—7 11
Gonzalez Talez E. 160 165 170 178 186
Górecki J. 369
Górka J. 96
Górski K. 7
Gouhier H. 338
Grabmann M. 332 340
Grabner F. 352
Grabowski F. 228 414
Gracjan 308
Granat W. 103 107 190 212
Grelat P. 120
Grelewski S. 427
Groner F. 101
Groote G. 116
Grosam W. 205 n.
Gross K. 277
Grubich J. 489
Gryglewicz F. 437
Grzegorz św. 163
Grzegorz I pap. 227 229
Grzegorz IX pap. 180 184 186
Grzegorz z Nazjanzu 316 409
Grzywacz J. 195 198 205 209 251
Guirard J. 228
Guliot J. 138
Gumplowicz L. 350
Gundissalinus D. 319
Gusinde M. 352

Habert L. 177 180
Halban L. 362

Hanssen A. 292
Häring B. 96 102 n. 110 430 n. 440
Harte T.J. 360
Hartmann N. 338 n.
Havet A.E. 337
Hayen P.R. 132
Hegel G.W.F. 337
Heiner F. 231
Helwig R. 52 59
Hengsbach F. 108 111 n.
Henneberger K. 49
Henriquez H. 173 179 184 186
Henrisoesanta A. 282
Henryk z Gandawy 333 340
Hermeiou Ammoniusz 314 320—322 324 n.
Hermiasz 315
Hertling G. v. 333
Hervé J. 199 n. 207 213
Heryng Z. 351
Héuyer G. 395
Hieronim św. 315 n. 327 n. 437
Hilary 327
Hilary z Litomierzyc 503
Hildebrandt A. 52 58 60 83
Hipler F. 158
Höfer J. 110
Hofinger J. 149
Holtzmann W. 332
Hörle G. 327
Hormisdas pap. 180
Houtart F. 109 345 449
Hugon E. 161
Hurtadus G. 161 173 176—178
Hürth F. 195 201
Hus J. 503

Innocenty I pap. 409
Innocenty III pap. 227 252
Innocenty X pap. 155 170 n.
Isambert F. 345
Isokrates 313 n.
Izajasz 101 118 n.

Jacquemet G. 332
Jaeger W. 313 324
Jagiełło — Łysiowa E. 350
Jagłowski A. 4
Jahn O. 320
Jakub św. 6
Jakub z Leodium 253
Jakubczak F. 350 364
Jan XXIII pap. 87 115 126 135 142 406 421
Jan Chrzciciel św. 119
Jan Ewangelista św. 72 98
Jan z Jenstejna 503
Jan z Kwidzyna 503
Jan z Rokycan 503
Jandziszak K. 373 382
Jankowski A. 103
Jargoń J. 489
Jarocki S. 433
Jasińska M. 376 396
Jerzy św. 62
Jeż T.T. 352
Jezus Chrystus zob. Chrystus
Jonaczyk Z. 382 387
Jone H. 198—200 202 204—207 209—213 231 234 238
Józef św. 119
Judasz ap. 121
Judenko K. 347 n. 352 357 362 n. 365 372
Jullien A. 284
Justyn św. 85
Justynian ces. 227 327

Kalkstein A. 68
Kalwin J. 185
Kamiński L. 473
Kamiński S. 313
Kamiński Z. 468 487
Kant E. 327
Kapella Marcjan 318 321 324
Kapistran Jan 503
Kapusto W. 525
Karłowicz J. 348 351 358 386
Karłowski K. 206
Karol IV Luksemburski 503
Karolingowie 85
Karsznia N. 371
Kasjodor 313 315—330
Katarzyna św. 62
Katon Starszy 315 320
Kaull H. 68—70
Kebes z Teb 320
Kemper E. 82 464 468 491
Kieller M. 380
Kietliński H. 373
Kijak E. 371
Kildwarby Robert 334
Kittel G. 88 115

Kleinheyer B. 149
Klemens VIII pap. 151 155 159 176
Klemens XIII pap. 149
Klemens Aleksandryjski 315 n. 319 328
Klenowski J. 431
Kłoczowski J. 363
Kłoskowska A. 350
Klostermann F. 88 n. 93 109 422 n. 425
Kolberg O. 348 n. 386
König L. 49
Konopnicki J. 401
Konstantyn Wielki 116
Koppens W. 352
Kornatowski W. 318
Korotyński W. 5
Korża H. 373 375
Kościukiewicz M. 367
Kościuszko T. 31
Kothes B. 49
Kowal S. 380
Kozakiewicz M. 371 n.
Krafft A. 47
Krajewska J. 353
Kraus K. 351
Kraus O. 337
Krasicki I. bp 5—7 10 n. 16 31 32 47
Kremzow F. 310
Kreth W. 72 82 464 468
Krieg C. 407
Krollman C. 62 70
Krynicki A. 375 n.
Krystyna św. 163
Krzemieniecki J. 300 302 305—307 310
Krzywicki L. 351 353 364 386
Krzyżanowski J. 348
Kuczyński J. 364
Kulikowski C. 4
Kunowski S. 363 432 445
Kuraczyk A. 525
Kwintylian 313—315 318 320 324

La Croix C. 161 172 178
Laktancjusz 85 327
Laloux J. 346 449 453 458
Lambertini P. zob. Benedykt XIV pap.
Lardière J. 345 n. 366
Łątka S. 381
Lauber J. 407
Laukhuff A. 81 470 n. 473 481
Laymann P. 161 172 n. 178 n. 186 n.
Łazarz ew. 120 135
Le Bras G. 346 362 365 n. 377
Lefevre A. 131
Lega M. 231 237 254 271 274
Le Gillon M. J. 130
Lehmkuhl A. 161 172 n. 175 179
Leitner M. 198
Leon XIII pap. 157 n. 171 334 n. 337 344 426 434
Lercher L. 192 205
Lettau C. 68
Lewandowski J. 432
Liebaert P. 334
Liedmann Z. 85
Liégé P.A. 422
Lietzmann J. 334
Liguori A.M. de św. 166 n. 173 178—180 184 186—188
Limanowski B. 351
Lipiec B. 381
Lipka W. 381
Lisowski S. 383 387
Liszka J. 382
Lock W. 124
Lohr M. 313 324 327
Lombard Piotr 340
Łoś S. 313
Löwenberg B. 149
Lucjusz III pap. 227 308
Lucyliusz 318
Łukasz św. 118 122
Luykx B. 149

Macharski F. 412
Maciej z Legnicy 503
Magdalena ew. 121
Mikołaj Magni z Jawora 503
Maistre J.-M. de 86 453
Majdański K. 133
Majewska A. 432
Majewski E. 351
Majka J. 346 n. 360 363 365 n. 375 381 n. 408 413 457
Malachiasz Ojciec zob. Żychiewicz T.
Makarewicz T. 360 387
Makrobiusz 321
Malanowski J. 364 369 379
Malevez L. 99
Malewska H. 376

Malinowski B. 352 386
Mansi I.D. 153 155 n. 159 n. 165 174 188 n.
Marek św. 122
Mariusz Wiktoryn 324
Markiewicz W. 345 362
Marlewski F. 427
Marrou H.I. 313—316 320 325 339
Martène E. 162
Martin R.M. 313
Maryja NMP 62 65 118 n. 356 358
Matern G. 72
Materski E. 415
Mateusz św. 123
Mateusz z Krakowa 503
Matka Boska zob. Maryja
Maupied F. 173 178 n.
Mc Carthy E. 284
Mc Clunn J. 298
Mech P. 332
Meile J. 277
Mercati A. 332
Merkelbach B. 206 209 211 n. 255
Merowingowie 85
Mesjasz zob. Chrystus
Metz J.B. 100
Michał św. 72
Michiels G. 195 n. 234 n. 237 240—242 245 294
Miecznikowski S. 411 n.
Mikołaj I pap. 148
Mikołaj z Gubina 503
Mikulski T. 5
Milevitanus Optatus 227
Milicz Jan 503
Mirek F. 347 n. 350 359—362 386
Mokrzycki B. 437
Möller A. 52
Mońko L. 106
Morawski B. 371
Mörsdorf K. 231
Montalembert C. de 86
Mosengel J.J. 62 n. 65 n. 83
Mostaza Rodriguez A. 294
Moszyński K. 352 386
Motzenbäker R. 283
Moya R. 247
Mućka S. 380
Mülbauer W. 163 n.
Müller E. 178—180
Myczka E. 374
Myrcha M. 231 233 237 241 245 280 290 294 n. 310
Mysłakowski Z. 392

Natalis A. 177 179 n.
Naz R. 229 252 298
Neuner J. 410
Neusse C.J. 360
Nicolas J.C. 132
Nitrowski C. 50 463 491
Noldin H. 205—207 209—211 213
Noubel J. 294 310
Noval I. 237 244 259
Nowaczyk M. 351 353
Nowak A. 371 380
Nowakowska I. 370 387
Nowakowski S. 360—362 383 387
Nowowiejski F. 62 489
Nykiel J. 382

Obłąk J. 5 62
Oblet V. 255
Obuch K. 52 59
Oeschlin R. 138
Ojetti B. 167 173 178 185
Olechnowicz H. 389
Olimpiodor 325
Olivi Piotr Jan 333
Olszewska-Krukowa A. 399
Optat 327
Optavius A. 161
Ortega A. 132
Orygenes 315 n. 327 n.
Osiadacz — Molska A. 354
Ossowska M. 351
Ossowski S. 347 354 360 n. 369
Ostrowski J. 82
Ozanam A.F. 86

Paillot A. 294
Pallazzini P. 196 200 n. 205 n.
Pallotini S. 164 166 172
Pascal B. 457
Pascher J. 149
Patryk św. 354 n.
Paweł św. 70 72 93 102—104 119 122—126 128 409 424
Paweł III pap. 170
Paweł V pap. 149 n. 161 170 206
Paweł VI pap. 193 208 n. 219 428 438 502

Pawełczyńska A. 363 366 368 n. 375 387
Pawłow I.P. 389
Pawluk T. 225 257 278 284 493
Peckham Jan 333 n.
Pegna F. 228
Péguy K. 457
Pełka F. 371
Pellegrini C. 234
Pelster F. 331 n. 340
Pelzer A. 332
Petra V. 160 173 178 180
Pieniężny S. 4
Pieper J. 463
Pietraszek E. 358
Pilch Z. 427
Pin E. 450 456
Piotr św. 70 72 92 122 n. 125 172
Piotr z Kandii zob. Aleksander V pap.
Piotr z Luny zob. Benedykt XIII pap.
Pirhing E. 179—181 186 n.
Pistocchi M. 310
Piszczkowski M. 5
Pitroff C. 407
Pius IV pap. 150
Pius XI pap. 87 360 426 n.
Pius XII pap. 87 139 141 197 206 424 434
Piwowarski W. 345 363 367 371 373—375 381—383 387 406 n. 411 453
Platon 313 n. 322 324 n. 328
Plezia M. 313
Płodzień S. 282 292
Płoski S. 380
Plotyn 337
Pluta W. 407
Podbielski G. 72
Podgórecki A. 369
Podgórski A. 455
Podolecki J. 147
Poliński A. 72
Półtawska W. 432
Poniatowski S. król 5
Poniatowski S. 352 n. 386
Poniatowski Z. 347 353 362 n. 365 372
Popławski M. 320
Poręba P. 363 389 458
Porfiriusz 314 320 325
Potocki J. 351
Praetorius M. 49
Protagoras 313
Prowin M. 503
Przybylski B. 140
Prümmer D. 204 n. 207 221
Pryscjan 318 324
Przecławski K. 449 455
Pylak B. 86 n. 95

Quinn H. 294
Quintilianus zob. Kwintylian

Radcliffe Brown A. 352
Radziejowski M. 463 491
Regamey P. 127 129
Regatillo E. 192 199 204 211
Rahner K. 88 93 106 110 179
Reichenberger A. 407
Reiffenstül A. 179 186 n.
Renkewitz E. 49 73 77—79
Reymont W. 353
Richard G. 345 n.
Richter A. 150
Roberti F. 239 n. 245 247—253 276
Rodriguez Arango C. 247
Rodriguez Cruz J. 274
Roland z Kremony 333
Rolfes E. 337
Romaniuk K. 122 125
Romita F. 303
Roon J. 62
Ross W.D. 322
Roustang F. 136 n.
Röver E. 66
Russo F. 136
Rybczyk J. 215 217
Rybicki P. 447
Ryczan K. 382
Rylko T. 432

Safira ew. 126
Saintyves P. 354
Sanchez T. 167
Sarapata A. 358 383
Sasse J. 161
Sauer W. 59—61 83
Sauvage J. 412
Sawicki J. 158 174 188 n.
Schanz M. 327 n.
Scheffczyk L. 101 103
Schelkle K.H. 408
Schenk W. 415
Schillebeeckx E. 100

Schmalzgrüber F. 160 n. 167 170 173 176 178 186 n.
Schmaus M. 96 101 n. 105
Schmidt R. 228
Schmidt W. 352
Schmitz H. 218 n.
Schönmetzer A. 92
Schopenhauer A. 337
Schrachenberg R. 123
Schulte F. 150
Schuster H. 407
Seneka 318
Serédi I. 150
Setlak A. 115
Shirokogoroff S.M. 352
Sianko J. 49 n. 73 463 n.
Siciński A. 363
Simenon G. 198 n. 202 n. 205 n. 213
Sipos S. 195 n. 202 205 n.
Skorupska — Sobańska J. 396
Skórzyńska Z. 368 387
Słomka W. 90 110
Słomkowski A. 97
Sobiechowski J. 467
Sobieski Jan III 463 491
Spencer H. 350
Spett K. 236
Spicq G. 133
Spionek H. 395
Śrutwa J. 381
Stachnik J. 380
Staniszewski J. 82
Stanowski A. 377
Stark G. 70
Starowieyski M. 316
Stawinoga W. 193 n.
Stefan V pap. 229
Steinwenter A. 226 n.
Stępień J. 102 n.
Stitt A. 251
Strzeszewski C. 361 363 422
Studziński S. 380
Styrna J. 382
Suarez F. 151 160 n. 170 177 n. 184—187
Subera I. 250
Suchodolski B. 455
Suenens L.J. 134
Suhard E. 138 144
Sutton Tomasz 333
Święcicki A. 363 433
Swieżawski S. 338 n. 342
Szamrocki S. 484
Szczepański J. 359
Szczurkiewicz T. 446
Szparaga T. 382
Sztafrowski E. 208 303
Szwengrub L.M. 379 387
Szymański S. 415
Szymusiak J.M. 315 n.

Tacjan 315
Taras P. 374 382 387
Teofil, adresat św. Łukasza, 118
Terlecki M. 70
Tertulian 85 148 315
Thiel J. 50
Thiels G. 87 n. 97 99 105 131 141 n. 411
Thomas W.I. 349 386
Thurnwald R. 352
Tillard J.M.R. 119
Tokarczuk I. 142 371 381
Tomasz z Akwinu 100 n. 132 n. 151 160 166 177 333 n. 337 339 423
Töpke P. 52
Torgelow Bartłomiej 503
Tournely H. 185
Trak Dionizy zob. Dionizy Trak
Trasyliusz 313
Triller Alfons 6
Tříška J. 503
Trivet Mikołaj 333
Trost G.H. 70
Truszczyński W. 467
Türck J. 72
Turek W. 405 419 430 n. 444
Turowski J. 350
Tylor E. 351
Tymoteusz ew. 124
Tyot J.L. 121 129

Uhrmann J. 278
Umiński J. 116
Urban II pap. 148

Vacandard E. 229
Vanderbroucke P. 116
Vermeersch A. 195 n. 198 201 205—207 210—213 231 259
Vianney Jan św. 127
Vidal P. 193 195 231 237 245 247 259 271
Vittorio F. 240

Vorgrimler H. 93 106
Vromant G. 203

Wacław z Krumlowa 503
Waldhausen Konrad 503
Walezy Henryk król 20
Waliczek K. 215
Waligórski A. 352
Warchoł E. 380
Ward L.F. 350
Warron 315 320 n. 324
Wartenberg Piotr 503
Warzyńska B. 389 394
Wasner F. 149
Wawro E. 382
Wędrychowicz A. 371 375 387
Welc F. 373 n. 387
Wenancjusz św. 168 n.
Werner J. 50
Wernz F. 162 166 n. 172 n. 178 n. 181 186 193 195 231 237 245 247 257 259 271
Wiborada św. 332
Więckowski A. 331
Wierzbicki Z.T. 379 387
Wigand Mikołaj 503
Wiktoryn 327
Wilanowski B. 226
Windhorst L. 86
Vindischer F. 337
iniarski L. 351
Winkler Jan 503
Wirth L. 454
Wirth P. 280
Witkowski W. 375 n.
Wojciech organmistrz 82
Wojciech św. 70
Wójcik W. 253
Wojtyła K. 415 432
Wołoszyński R. 11
Wojtusiak E. 360 386
Wolter W. 236
Woronowski F. 407
Woronowski J. 380
Wynen A. 231
Wysocki B. 67
Wyszyński S. 438
Zaborowski Z. 416
Zając A. 380
Zajkowski T.A. 316
Zawistowicz — Adamska K. 348
Zdaniewicz W. 360 382 386 n.
Zickermann J. 52
Zieliński Z. 378
Ziemska M. 395
Ziółkowski J. 450
Znaniecki F. 347 349 359 361 375 386 446
Zuberbier A. 105
Żychiewicz T. 416
Żychliński A. 127
Żywczyński M. 378

II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

ndria 316
urg 70
155
yka 349 359—361 386
neryka Łacińska 157
Anglia 165 332 354
Antwerpia 155 161 166
Arras 252
Ars 127
Awinion 152 334

Baltimore 152 174
Barcelona 204
Barciany 70
Bartoszyce 49 n. 72 83
Basznia Dolna 380
Becançon 159
Belgia 420 460
Berest 380
Berlin 62 185 313 n. 316 325 332 337
Betlejem 134
Bolonia 334
Bonn 6 334
Braniewo 6 62 82 158
Brescia 122 180
Brodway 198
Brugia 117 134 n. 155 206 324
Bünn 407
Bytom 377
Bytomska Ziemia 377

Cezarea 316
Chicago 361 386
Concinocina 186

Cynty 70
Cypr 125
Czechy 348 503
Częstochowa 199 376

Dąbrówka Malborska 6
Dania 165 364
Ditton Hall 332
Dobra 360
Dobry 70
Düsseldorf 101

Edynburg 124
Efez 125
Egipt 119
Eisenach 62
Elbląg 49 n. 70
Europa 253 348 n. 359 386
— Południowa 332
— Zachodnia 85 n. 332

Fabriano 168
Feldkirch 331 n. 422
Florencja 170 332
Francja 157 159 252 n. 345 362 365 410 420 457 460
Frankfurt n. Odrą 59 83
Frombork 6 49 52 72 82 n. 463 n. 466 468 471 491
Fryburg 149 n. 152 161 407 n. 410 456
— Bryzgowijski 92 n. 96 110 119 123 228 327 335
— Szwajcarski 337

Gąbin 6 70
Gandawa 198
Garbów 381
Gdańsk 52 82 n. 463 491
Gerdawy 62 67
Gliwice 371
Głogów 70
Gniezno 213 289
Gorheim 331
Graz 153
Grodno 70

Hiszpania 253
Holandia 165
Huta Krzeszowska 380

Iezi 169 n.
Iława 68

Innsbruck 88 205 337
Ińsko 369
Irlandia 165 354 n.
Isny 331
Italia zob. Włochy

Jasna Góra 353 376
Jastarnia 380
Jerozolima 126

Kamień 52
Kartagina 227
Katowice 363
Kempten 333
Kętrzyn 62
Kielce 427
Klabinów 379
Kolocza 152 159
Kolonia 117 150 161 365
Korea 186
Kraków 5 109 161 300 303 346 348—350 352 357 n. 363 379 437 449
Królewiec 52 62 65 67 70 72 82 n. 464
Kukurowice zob. Kukurowce
Kukurowce 5 7 9 n. 12 14—16 18 23 n. 31 45 46
Kurpie 375
Kwidzyn 49

Łęg 381
Leobschütz 49
Lidzbark Warmiński 463
Lipsk 108 150 228 313—315 318 322 325 337
Loanghi 151 183
Łobez 369
Łódź — Polesie 375
Londyn 454
Los Angeles 170
Louvain 166 203
Lubeka 52 82 464 491
Lubiń 82
Lublin 103 215 241 280 282 292 313 320 360 362 366 371 374 n. 377 n. 381—383 405 408 432 434 437
Łuck 213
Lutocin 380
Lwów 72 199 357
Lyon 115

Madryt 131 n. 247 333
Magdenburg 52 62

Mainz 100
Malbork 49
Malines 195 231
Małopolska 358
Maria Laach 332
Markuszów 380
Maszkienice 348
Melanezja 352
Milet 125
Milwaukee 360
Młynary 49 n. 68—70 72 75 77 79—81 83
Monachium 62 96 142 161 163 278 283 327 333 n.
Monastyr 177 332
Morąg 52

Narbo 171
Nazaret 102 117—119 130 134 141 145
Neapol 160 168 174 188 234
Nehren 77
Niemcy 85 253 321 410
Nordenbork 70
Nowa Cerkiew 70
Nowa Huta 371
Nowy Jork 349 359
Nuoro 170

Oksford 316 322
Olecko 70
Oliwa 52
Olsztyn 3 n. 6 47 n. 62 n. 278 374 489 491
Opole 116 193 380
Orneta 62
Ostróda 72

Paderborn 108 198 231 244 277 n. 280
Padwa 256
Paryż 86 107 116—118 125 129—135 138 141 143 n. 151 n. 161 173 176 179 185 195 199 210 228 n. 234 252 n. 320 n. 332 n. 337—339 346 367 377 395 401 406 411 422 433 438 453
Pasłęk 49—52 58 69 83
Perth 151 183
Perugia 334
Piława 70
Pilica m. 348
Pionki 381
Płock 193 213 383
Połock 72
Polska 5 n. 10 72 116 158 174 188 247 253 289 303 346—352 354 n. 357 n. 360 362—368 370 n. 373—376 378—380 382—387 405 n. 408 419—421 432 n. 438 444 n. 453 n. 459—462
Pomorze 52 174
Poznań 87 116 127 133 n. 206 316 359 366 382 n. 391 406 427 431 n. 434 439 446
Prabuty 62
Praga 407 503
Prośno 62
Przemyśl 172 213
Puławy 374 381

Ratyzbona 149 198
Rawenna 155 n.
Reinfeld 72 464
Reszel 67 72 83
Rovigo 193
Ryglice 380
Rzym 150 n. 158—160 162—164 167 171 n. 187 193 195 n. 223 228 231 237 239 245 247 250 n. 292 294 331—333 337 359 434 438 440 493

Saksonia 70
Salamanka 254 333
Sandomierz 213 253
Santander 192
Santiago de Chile 157
Sardynia 170
Siewierz 348
Skowrony 52
Skrzyszów 380
Śląsk Opolski 361 383
Słowiańszczyzna 352
Sorrento 153
Stany Zjednoczone A.P. 214 n. 360 n.
Stargard 369
Stuttgart 88 115
Świebodzin 381
Święta Lipka 49 n. 52 62—65 68 83
Święta Siekierka 68
Syjam 184
Szewna 380
Szwajcaria 489

Tcong King Tchecu 186
Tebano 169 n.
Toruń 49
Tournai 139 185

Tours 157
Trydent 222 231
Tuchów 375
Tuluza 294
Turyn 192 200 n. 310 332
Turyngia 70

Vicenza 162 193
Viennes 158 333

Wadąg 6
Warmia 67 374 381 411
Warszawa 5 7 45 127 174 195 199 228 231 236 277 289 296 313 318 331 338 347—354 357 n. 360 363—366 369 371 374 376 379 382 n. 389 n. 292 n. 395 n. 401 414 416 433 439 446 449 455 484 489
Waszyngton 257 294 298
Watykan 172 206 209
Węgorzewo 83
Węgorzyno 369
Węgry 152 159
Wenecja 160—162 167 173 177—179
Werona 162
Wiedeń 117 178 277 n. 315 325 407 457
Wielka Brytania 420 460
Wilga 380
Wilno 72 226
Włochy 86 153 168 n. 171 253 321 327 329
Wolanów 380
Wolfenbütel 49
Wrocław 4 7 70 158 174 253 320 350 352 358 368 379 395 432
Wschód 227

Zachód 50 227 315 321 350 365 374 384 445 447 453 459—461
Zacisze 379
Żarki 348
Zgorzelec 70
Ziemie Północne 62
Żmiąca 348 379

III. SKOROWIDZ RZECZOWY

Administracyjne postępowanie karne 294—299
— przedmiot postępowania 294
— podmiot władzy 296
— środek odwoławczy 298
Akcja Katolicka 87
— charytatywna kościelna 134
Akatolicy jako szafarze chrztu św. 189 214

Apostolat wiernych a wartości ziemskie w świetle Soboru Watykańskiego II
— nauka o apostolacie 85 423
— — etymologia 88
— — podstawy doktrynalne 89 420
— — w Kościele 91 127 441
— wartości ziemskie w świetle
— — stworzenia 100 120
— — odkupienia 102 127
— — eschatologii 103
— kierunki działania
— — odnowienie porządku doczesnego 106
— — duchowość apostolska 109 138

Apostołowie — życie i nauka o ubóstwie 123
— świeccy 406 416

Apostolstwo
— miasta 454
— młodzieży pozaszkolnej 452
— świeckich 91 406 416 441
— wg Soboru Watykańskiego II 85
— wsi 447
Biskup
— a rada kapłańska 496
— szafarz sakramentu chrztu św. 151

Bóg zob. skorowidz osobowy

Chrystus — życie i nauka o ubóstwie 118
— zob. skorowidz osobowy

Diakon — szafarz sakramentu chrztu św. 176 203

Diecezja
— chełmińska 382
— chełmska 158 188
— częstochowska 199 382
— Galtelli — Nuoro 170
— gdańska 373 n.
— gnieźnieńska 213 373 n.
— gorzowska 373
— krakowska 382
— łomżyńska 373
— opolska 373 382

— płocka 213 382
— przemyska 174 213 382
— sandomierska 213 382
— tarnowska 373 375 n.
— warszawska 199
— warmińska 6 49 61 78 81 83 373 n. 382 489 493 502
— włocławska 174 189 382
— wrocławska 174 373 382
Dobra doczesne w życiu człowieka 96 120 127
Dziecko
— adaptacja w rodzinie 390
— osobowość 389
Dziekani a rada kapłańska 500
Duszpasterze 406

Eschatologia a wartości ziemskie 103

Filozofia
— aspekty historiograficzne 331
— u F. Ehrlego 331 335
— w późnośredniowiecznych Czechach 503
Formacja duszpasterska kapłana 408

Historiograficzne aspekty filozofii u F. Ehrlego
— życie i twórczość F. Ehrlego 331
— charakterystyka filozofii 335
— filozofia a historia filozofii 337
— zadania historyka filozofii 339
Humanizacja 107

Inicjatywy apostolskie 441

JOC 405

Kanoniczne postępowanie karne 225—311
— proces karny 226
— administracyjne postępowanie karne 294
— karno-adm. postępowanie specjalne 299
Kapituła katedralna a rada kapłańska 498
Kapłan
— apostolstwo 142
— dobra doczesne 138
— formacja duszpasterska 408
— troska o ubogich 141
— szafarz chrztu św. 183 192
— duchowość 411
Karno-administracyjne postępowanie specjalne
— usuwanie i przenoszenie proboszczów 301
— przeciw zaniedbującym rezydencji 304
— przeciw konkubinariuszom 305
— przeciw zaniedbującym obowiązków paarfialnych 306
— wymierzenie suspensy ex informata conscientia 307
Konferencja biskupów 208
Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka 389—403
— proces adaptacyjny dziecka w rodzinie 390
— zakłócenia stosunków międzyosobowych w rodzinie 394
— zaburzenia osobowości dziecka 399
— środki zaradcze 402
Kościół
— akcja charytatywna 134
— apostolat 91 127 441
— ubóstwo 130
Królestwo Boże 131
Kuria Biskupia
— a rada kapłańska 499
— współpraca z seminarium duchownym 414
Kult 140

Materiały do filozofii i teologii w późnośredniowiecznych Czechach 503
Menzuracja organów we Fromborku 463—491
Metoda JOC w apostolstwie młodzieży pozaszkolnej 405—462
— przygotowanie kadry 406
— inicjatywy apostolskie 421
— zastosowanie metody 429
— apostolat środowisk typowych 445
Miasta apostolat 454
Młodzież
— potrzeby religijno-moralne 429
— pozaszkolna 405

Organy w diecezji warmińskiej
— Frombork 463
— Młynary 68
— Pasłęk 50
— Święta Lipka 62

Pisma św. studium 433
Powołania religijne — badania 381

Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kurkurowcach I. Krasickiego
— wstęp 5
— tekst 12
— odmiany tekstu 24
— fototypiczna reprodukcja autografu 32

Proboszcz
— szafarz sakramentu chrztu św. 159 193
— usuwanie i przenoszenie 301
— zaniedbanie obowiązków parafialnych 306

Proces karny
— zarys rozwoju postępowania karnego w Kościele 226
— pojęcie procesu karnego 231
— wymiary kary a stwierdzenie jej zaciągnięcia 232
— przestępstwo jako przedmiot procesu karnego 234
— właściwość sądu w sprawach karnych 249
— oskarżenie i doniesienie jako warunki wszczęcia procesu 251
— śledztwo 257
— nagana sądowa 271
— porządek sądowej rozprawy karnej 273
— środki odwoławcze 289

Rada duszpasterska a kapłańska 499

Rada kapłańska
— soborowa koncepcja 494
— reprezentantem prezbiterium 495
— stosunek do biskupa 496
— kompetencja 497
— a inne organy doradcze w diecezji 498
— kadencja 500

Rady ewangeliczne
— pomoc w szukaniu Królestwa Bożego 131
— środki do miłowania Boga 133
Rodzina — konflikty 389 394
Rzeczywistości ziemskie zob. Wartości ziemskie

Sakrament chrztu św. 147
Seminarium duchowne — formacja kapłana 409 414
Sobór
— Florencki 148
— Laterański IV 228 n.
— Trydencki 147—150 159 162 n. 166 n. 169 174 n. 185 189—191 214 220—222 225 228 230 299 308 409
— Vienne 333
— Watykański II 85—88 91 n. 95—97 100 103—107 109 n. 112—116 118 125 127—130 134—137 141 145 207—209 213—215 219 221 n. 303 311 367 391 402 406—412 414 417—419 422—426 428 n. 433—439 442 n. 458 493 497 499
Soborowe dokumenty — studium 433
Socjologia religii w Polsce
— prace zbierackie, materiały etnograficzne i pamiętnikarskie 347
— kierunek kulturowy 350
— szkoła analityczna 359
— współczesne badania 361
— — postaw światopoglądowych 367
— — zachowań religijno moralnych 373
— — społeczności lokalnych 378
— — powołań religijnych i zawodu kapłana 381
Sofiści 313 n. 323 n.
Średniowiecze późne w Czechach 503
Studium Pisma św. i dokumentów soborowych 433
Światopogląd, badania postaw 367

Świeccy
— apostolstwo 91 127 406 416
— szafarze sakramentu chrztu św. 185
Szafarze sakramentu chrztu św. od Soboru Trydenckiego do czasów najnowszych 147—223
— chrztu uroczystego 150 192
— — biskup 151
— — kapłan 159 183 192
— — diakon 176 203
— chrztu prywatnego 182 209
— — kapłan 183 192
— — świecki 185
— akatolicy jako szafarze 189 214
— wniosek *de lege ferenda* 218
Sztuki wyzwolone u Kasjodora 313—330
— terminologia 316
— zakres 319
— podział 321
— a nauki teologiczne 326

Teologia
— pastoralna 405

— w późnośredniowiecznych Czechach 503

Ubóstwo ewangeliczne wg Soboru Watykańskiego II
— źródła doktrynalne 118
— interpretacja teologiczna 126
— w życiu Kościoła 134
Uświęcenie 107
Wartości ziemskie 100 120
Wsi apostolat 447
Wnioski pastoralne 452 458

Zakony
— albertyni 116
— bonifratrzy 116
— Bractwo Miłosierdzia 116
— dominikanie 116
— franciszkanie 116 332 n.
— jezuici 62 170 n. 331 337
— kameduli 168 n.
— kapucyni 171
— rochici 116
— szarytki 116
— trynitarze 116

IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

Rdz 1,28: 100 104
1,31: 100
3,17: 101
5,29: 101
Mdr 2,24: 101
Iz 24,5 n.: 102
24,20: 102
25,8: 102
35,5: 118 n.
61,1: 118
65,17: 102
65,18 n. 102
Jer 4,24 nn.: 102
Ez 32,7: 102
Jl 2,10: 102
4,15 nn.: 102
Mtt 2,13—15: 119
4,8—10: 90 121
5,1: 117
5,3: 120
5,3—12: 91
6,1—4: 121
6,9: 90
6,11: 120
6,19: 120 n.
6,21: 120
6,24: 120
6,24—34: 120
6,33: 90 131
8,14: 90
9,20 nn.: 90
10,5: 88
10,8: 123
10,9 n.: 122
10,11: 123
10,16: 88
10,35 nn.: 131
10,40: 88
10,42: 121
11,4: 119
13,15: 119
13,43—46:131
14,19: 90
15,36: 90
16,24: 131
18,15—17: 220 254
18,20: 426
19,13—15: 115
19,17: 131
19,21: 123 131 133
19,27—30: 123
20,25—28: 415
22,21: 91
22,35—40: 133
23,3—33: 91
23,8—12: 90
23,25: 121
24: 102
25,14—30: 129
25,35—40: 134
25,40: 134
26,8 n.: 121
28,18 n.: 88 91
28,19 n.. 89
Mk 3,14: 88
6,9: 122
7,10—13: 91
10,17—27: 115
10,23: 119 121
12,28: 133
13: 102
14,3—9: 121
Łk 1,1: 118
1,53: 118
2,7: 102
2,23 n.: 119
2,51: 102
3,17: 102
5,3: 102
6,13: 89
6,17—23: 117
6,24: 121
7,22: 119
7,36 nn.: 120
8,2: 121
8,19 n.: 119
9,2—6: 91
9,3—5: 122
9,25: 119 121
10,1—12: 91
10,5: 123 143
10,7: 123
10,8: 123
10,25—28: 133
10,38: 121
12,5 nn.: 119 121
12,14: 91
12,15: 120
12,31: 131
14,7—14: 120
14,16—33: 132
14,33: 123 133
16,13: 120
16,19 n.: 121

18,23: 122
18,24: 145
19,23—26: 121
21: 102
21,28: 102
22,35: 122
J 1,1 nn.: 102
2,1—10: 102
2,3: 90
3,16: 102 108
6,15: 90
6,21: 102
12,2: 102
12,6: 102
12,31: 91
14,6: 90
15,15: 139
17,15: 91
18,36: 91
20,21: 89
Dz 1,7: 90
1,25: 89
2,17 n.: 407
2,44: 125
3,6: 125
3,21: 102 n.
4,32: 125
4,32—37: 116 126
5,1—11: 126
13,21: 104
18,1—3: 125
20,33—35: 125 n.
Rz 1,5: 89
8, 11—23: 104
5,18: 89
8,19—22: 89 103
8,21: 81 102
8,23: 89
8,25: 407
12,2: 138
12,8: 124
1 Kor 3,22 n.: 128
6,4—6: 226
6,9: 124
6,20: 98
7,29: 112
7,30: 112 124
7,31: 112
8,6: 104
9,7 n.: 125
9,12: 125
12,7: 95
15,25: 108
2 Kor 4,10: 98
6,8: 119
6,9: 117
8,9: 124
8,14 n.: 124
Gal 2,8: 89
2,10: 124 126
Ef 1,3—10: 93
1,10: 102—104
1,20—23: 102
5,5: 124
5,16: 407
6,12: 407
Flp 2,6—8: 90 94 119
3,6: 436
4,5: 125
4,6: 124
4,8: 409
4,18: 125
Kol 1,15: 104
1,16: 102 108
1,17: 108
1,18: 105 108
1,20: 102 n.
4,5: 407
1 Tes 2,9: 125
2 Tes 3,1: 436
3,7—9: 125
1 Tym 3,3: 124
5,19: 225
6,2: 142
6,9: 120
6,10: 124
6,17: 126
17,19: 124
2 Tym 6,8—10: 124
Tt 1,7: 124
Hbr 1,1—4: 102
1,2: 89
2,8: 89
3,1: 89
5,1: 141
11,13: 98
13,5: 124
13,9 n.: 124
13,14: 127
Jk 5,1—5: 115
1 P 4,9: 123
5,3: 123
2 P 3,13: 104
3,10—13: 103
1 J 3,2: 89
5,19: 98
Ap 2,9: 124
13,16: 124
19,10: 407
21,1: 104

V. SKOROWIDZ PRAWNY

Corpus Juris Canonici
D.1,19: 252
D.3,3: 252
c.23,D.86: 220
C.1,55: 252
c.1,C.2,1: 308
c.2,5,C.2,1: 308
c.7,C.2,1: 227
c.15,C.2,1: 227
c.5,12,15,17,19,C.2,5: 230
c.7,C.2,5: 229
c.15,C.2,5: 229
c.20,C.2,5: 229
c.23,C.2,5: 229
c.26,C.2,5: 230
C.2,9: 252
c.10,C.3,9: 230
c.2,C.4,4: 227
c.4,C.5,6: 228 255
C.5,71: 252
c.2,C.6,6: 227
c.38,C.11,1: 227
c.76,C.11.3: 308
c.2,C.15,5: 230
c.2,C.15,7: 226
c.3,C.15,7: 226
c.1,4,C.22,5: 230
c.10—11,C.30,5: 308
c.4,X,1,11: 308
c.5,X,1,11: 308

c.4,X,2,20: 255
c.9,X,3,50: 229
c.24,X,5,1: 228 255
c.2,X,5,2: 228 255
c.31,X,5,3: 228 252
c.1,X,5,28: 180 184 186
c.1,X,5,32: 277
c.1—16,X,5,34: 229
c.4,25,X,5,34: 230
c.5,X,5,34: 230
c.1,X,5,35: 229
c.1—3,X,5,35: 229
c.18,V,11 in VI°: 180
Reg. 11, RJ in VI°: 237

Codex Juris Canonici

Can. 6: 191
6 n. 4: 238
11: 261
18: 259
19: 286 295
24: 237 297
34: 245
35: 244 n.
88 § 2: 280
89: 195
92: 195 250
93: 250
93 § 1: 195
§ 2: 196
94: 219 n. 223
94 § 1: 195
§ 2: 196 250
§ 3—4: 196
120: 247
129: 413
130: 414
133: 306
167 § 1 n. 3: 234
§ 2: 234
184—187: 194
187: 298
188: 194
188 n. 8: 304
192 § 2: 294
198 § 1: 198 264 300
§ 2: 198 273 296
199 § 4: 266
201 § 1—2: 266
§ 3: 296
202 § 1: 240
216 § 1—2: 202
222 § 1: 236
223 § 1: 284
233: 249
265 n. 2: 234
247: 251
336: 264
343 § 1: 264
373 § 3: 262
447: 264
449: 264 414
451 § 1: 193
§ 2: 194 202 256
§ 3: 194
452 § 2: 194
461: 194
462: 193
462 n. 1: 191 193 195 n. 220 222
465: 304
467 § 1: 307
468 § 1: 307
471: 194
471 § 4: 194
472 n. 2: 194
473 § 1: 194
474: 194
475: 301
475 § 2: 194
501 § 2: 251 296
614: 247
616 § 2: 251 306
619: 251
649: 295
668: 295
680: 247
727: 243
732 § 1: 199 217
§ 2: 217
737 § 1: 210 217
§ 2: 192 209
738: 199 202 220 222
738 § 1: 193 195 198 220 222
§ 2: 192 195 200
738—744: 191 211
739: 201
740: 202 n. 219 n. 223
741: 203—205 208 219 221 n.
742: 223
742 § 1: 210 214 222
§ 2: 211
§ 3: 211
742—743: 218
743: 218
744: 198 218—220 223
756 § 1: 198
759 § 1: 209 212
§ 2: 212
§ 3: 212
756 n. 2: 298
768: 212
768 § 1: 199
770: 201
774 § 1: 196—198
782 § 2: 204
§ 3: 204
788: 197
795 n. 2: 234 298
845 § 2: 203 n.
873 § 3: 298
877: 414
904: 254 256
951: 204
983: 207
984: 207
985: 200 207
985 n. 7: 200 213
999: 254
1000: 257
1020: 257
1027: 254
1029: 257
1037: 237
1095 § 1: 234 298
1114: 196
1152: 206
1172 § 1: 234
1240 § 1: 234 239 298
1330: 307
1332: 307
1340: 414
1340 § 3: 290
1344: 307
1395 § 2: 290
1411 n. 3: 304
1428 § 3: 290
1453 § 1: 234

1470 § 4: 234
1487: 194
1508—1512: 247
1552 § 2: 231 n.
1553 § 1: 247
§ 2: 248
1555 § 1: 242
1556: 249
1557 § 1: 249
§ 2: 249
§ 3: 250
1558: 250
1559 § 2: 250
1561: 250
1566: 250
1568: 149 n. 293
1569: 250
1573 § 1: 259
1574: 260
1575: 262
1576 § 1: 275 292 294
§ 2: 275
1577 § 1: 288
1579 § 1: 251
1585: 262 293
1594: 289
1609 § 1: 250
1613: 277
1614: 276
1616: 276
1618: 232
1619: 232 277
1621: 261
1624: 262
1625 § 1: 262
1628 § 1: 250 276
§ 3: 234
1640 § 2: 296
1650: 239
1654 § 1: 298
1655 § 1: 283 n.
§ 3: 284
1656 § 4: 284
1687: 293
1688: 293 n.
1699 § 3: 291
1701: 247
1702: 233 238 n. 242—245
1703: 233 241—245
1704: 241 246 n.
1705 § 1: 241 244 n.
§ 2: 242
§ 3: 242 245
1708: 274
1709: 275
1710: 275
1711: 275
1711 § 2: 246
1714: 286
1715: 292
1725: 275
1725 n. 2: 248 293
n. 4: 246
1736: 246
1738: 246
1740: 246
1742: § 2: 285
1743 § 1: 279
§ 2: 285
§ 3: 281 296
1744: 271 276
1747 n. 1: 278
n. 2: 237
1748: 277
1750: 277
1751: 278
1753: 280 285
1753 § 3: 267 280
1754: 266 280
1755: 267 281
1755 § 3: 296
1757 § 1: 280
§ 2: 234 280
1758: 281
1766 § 2: 296
1768: 267
1769: 267
1770: 266
1771: 266
1772: 266
1774: 267
1776: 267
1778—1781: 267
1789: 282
1790: 282
1791: 266 280 286
1791 § 1: 210
§ 2: 286
1792: 282
1796: 285
1805: 282
1806: 282
1811: 282
1812: 283
1813 § 1: 262
1816: 296
1818: 285
1819: 286
1824: 283
1824 § 2: 285
1825: 283
1827: 286
1828: 277 283
1830 § 2: 277
1836 § 3: 285
1845: 296
1854: 276
1855 § 1: 276
1858: 283
1859: 283
1860: 284
1861: 284
1861 § 2: 277
1862: 284
1864: 284
1865: 284
1866: 284
1869: 285
1869 § 1: 284
§ 3: 278
§ 4: 285
1871: 288
1873 § 1: 288
1877: 288 298
1879: 289
1880: 289
1889: 233
1891: 289
1892: 250 289 292 n.
1894: 292 n.
1895: 293
1896: 285
1897: 289 292 n.
1902: 291
1904: 293
1905: 189 293
1906: 293
1907: 289 294
1917: 292
1924: 292

1931: 234 298
1933: 273
1933 § 1: 233 235 237 n. 296
§ 2: 251
§ 3: 248
§ 4: 293 295 n.
1933—1959: 231
1934: 253 273
1935: 263
1935 § 1: 255
§ 2: 256
1936: 256 274
1937: 256
1938: 240 263
1938 § 1: 256
§ 2: 257
1939: 258 297 311
1939 § 1: 258 262 264
§ 2: 247 258
1940: 259 n.
1941: 259
1941 § 1: 260 n. 265
§ 2: 261 265
§ 3: 260 n.
1942 § 1: 263—265 274
§ 2: 255 263 265 283
1943: 232 261 268
1944 § 1: 262 266
§ 2: 266
1945: 262 268
1946: 258
1946 § 1: 268
§ 2 n. 1: 269
n. 2: 267 269 279
n. 3: 238 267 270 279
1947: 272 274 276
1948 n. 1: 272
1948 n. 2: 233 n. 272
n. 3: 272
1949: 273 276
1950: 272
1951 § 1: 272
§ 3: 272
1952: 271
1952 § 2: 272
1954: 273 n.
1955: 273
1956: 276
1957: 276
1958: 276
1959: 311
1967 § 1: 293
1971: 282
2142: 294 300 311
2143—2145: 300
2146: 301
2147: 301 n.
2147—2156: 194
2149: 302
2156: 302
2157: 301 n.
2157 § 2: 303
2158—2161: 302
2161 § 1: 302
§ 2: 303
2162: 303
2162—2164: 194
2167: 194 303
2168: 251 301 304
2168—2175: 195
2169—2174: 305
2175: 304 n.
2176: 306
2176—2183: 195
2177—2180: 306
2182—2184: 307
2185: 301 307
2186: 308
2187: 278 310
2188: 310
2189: 310
2190: 309
2191 § 1: 308
§ 2: 309
§ 3: 309
2192: 309
2193: 310
2194: 251 294 310 n.
2195 § 1: 234 n.
§ 2: 237
2197: 297
2197 n. 1: 237 n.
n. 2: 234 278
n. 4: 238 309
2198: 243
2199: 236
2200 § 1: 236
§ 2: 236 277
2201—2207: 236
2208: 286
2209: 242 288
2210: 239 263 288
2210 § 1: 234 238
§ 2: 250 255
2211: 288
2212: 242 288
2213: 242 288
2214 § 2: 225
2215: 241 279
2217 § 1: n. 1: 235
n. 3: 294
2218 § 1: 279 286 309
§ 2: 236 286 309
§ 3: 233 286
2219 § 1: 286 295 310
§ 3: 286
2220 § 2: 296
2222 § 1: 235
§ 2: 241 247 269
2223 § 1: 277 286
§ 2: 287
§ 3: 287
§ 4: 234
2224 § 1: 287
§ 2: 233 287
§ 3: 287
2225: 233 247 294 n. 297
2226 § 2—3: 286
2227: 249
2229: 236
2229 § 2: 236
§ 4: 288
2230: 242
2231: 242 288
2232 § 1: 234 290
§ 2: 234
2233: 233
2233 § 1: 241 n. 297 309
§ 2: 240 297
§ 3: 240
2234: 233 286
2234 § 2: 287
2235: 242
2236: 240
2236 § 1: 239
§ 2: 233
2240: 241 243
2242: 287

2243 § 1: 290 294
§ 2: 290
2259 § 2: 234
2260 § 1: 234
§ 2: 298
2261 § 3: 234 298
2262 § 1: 239
2264: 234 298
2265: 234 298
2266: 234
2275: 264 298
2279: 308
2283: 298
2284: 234 298
2287: 310
2288: 287
2291 n. 5: 239
2298 n. 6: 301
2299: 301
2303: 294 301
2305: 294
2307: 270
2308: 271
2309: 270
2309 § 2: 271
§ 3: 271
§ 4: 272
§ 5: 271
2314 § 1: 235
2320: 235
2323: 266
2324: 195
2331 § 2: 301
2332: 249
2336: 301
2236 § 2: 239 256
2338 § 3: 234
2339: 234
2340 § 2: 301
2343: 195 301
2344: 243
2345: 301
2346: 301
2350 § 2: 301
2354: 243 301
2355: 243 301
2357: 243
2358: 243 306
2359: 243 306
2359 § 3: 301
2360 § 2: 301
2368 § 2: 256
2370: 249
2372: 234
2373 n. 1: 249
2381: 304
2381 n. 2: 195
2382: 235 307
2397: 249
2403: 195 301
2405: 301

Kodeks Karny Wykonawczy (1969 r.)
art. 74—77: 288

Polski Kodeks Karny (1969 r.)
art. 73—79: 288
105 § 1—2: 243

Polski Kodeks Postępowania Karnego (1969 r.)
art. 35: 253
51: 253
255: 258

VI. SKOROWIDZ RĘKOPISÓW

Frombork — Archiwum Parafialne
Dokumentacja katedry
T. 4: 49 59 62 77 n. 467
T. 5: 468
T. 6: 73 78 n.
Olsztyn — Archiwum Diecezji Warmińskiej
Acta Capitularia 1683—1693; 1689; 114 115: 82
Acta des Domkapitels. Orgel des Domes: 82 464
Rękopis I. Krasickiego: *Prawdziwa powieść* ... : 5 nn.
RF 7 a: 463
Święta Lipka 6/6: 63—67

VII. WYKAZ ILUSTRACJI

Fototypiczna reprodukcja autografu I. Krasickiego: *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach* 33
Okładka książki *Powieść prawdziwa o narożnej kamienicy w Kukorowcach*, wydanej w Warszawie w 1794 r. 45
Strona tytułowa czasopisma *Co Tydzień* z fragmentem *Prawdziwej powieści o kamienicy narożnej w mieście Kukurowcach* 46
Biskup Ignacy Krasicki. Mal. A. Krafft 47
— Kopia portretu M. Bacciarelliego 48
Organy w kościele parafialnym w Pasłęku. Prospekt 51
— Przekrój organów 57
— Piszczałki 58

Święta Lipka. Prospekt organowy 64
Organy w kościele parafialnym w Młynarach. Prospekt 69
— Przekrój 71
— Stół gry 75
— Traktura 77
— Piszczałki 80
Organy w katedrze we Fromborku. Prospekt 466
— Stół gry 468
— Schemat wiatrownic 470
— Organy główne 471
— Trąbka 8′ (głowica) z 1682 r. 473
— Pozytyw widziany z góry 475
— Zwieńczenie pozytywu 479
— Manuał II 480
— Vox humana 481
— Manuał IV 485
— Manuał V 488
— Pedał. Organy główne 490

Reprodukcje na stronach 33—48 wykonał A. Kuraczyk.
Fotografie na stronach 51 57 n. 64 69 75 77 80 466 468 471 473 475 479—481 485, 490 wykonał W. Kapusto.

SPIS RZECZY

ROZPRAWY

Bp Jan Obłąk: Odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego: *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach* 5
Ks. Józef Sianko: Barokowe organy z XVIII w. na terenie diecezji warmińskiej 49
Ks. Zygfryd Liedmann: Apostolat wiernych a wartości ziemskie w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II 85
Ks. Adolf Setlak: Ubóstwo ewangeliczne w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II 115
Ks. Jerzy Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu od Soboru Trydenckiego do czasów najnowszych 147
Ks. Tadeusz Pawluk: Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego . . 225
Ks. Mikołaj Lohr: Zagadnienia z teorii sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora 313
Ks. Marian Borzyszkowski: Filozofia i jej niektóre aspekty historiograficzne w poglądach F. Ehrlego (1845—1934) 331
Ks. Władysław Piwowarski: Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii 345
Ks. Piotr Poręba: Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka 389
Ks. Władysław Turek: Warunki i etapy zastosowania metody *JOC* w działalności apostolskiej wśród młodzieży pozaszkolnej 405

MATERIAŁY

Ks. Józef Sianko: Menzuracja organów katedralnych we Fromborku . . . 463
Ks. Tadeusz Pawluk: Struktura Rady Kapłańskiej 493

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Marian Borzyszkowski: Materiały do badań nad dziejami filozofii i teologii w późnośredniowiecznych Czechach. (Rec. J. Tříška: Přispěvky k středověké literárni universitě) 503

INDEKSY

Ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidze do *Studiów Warmińskich* VIII (1971) . 505
Spis rzeczy tomu VIII (1971) *Studiów Warmińskich* 528

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

Jan Obłąk: On vient de découvrir le manuscrit d'Ignace Krasicki: *L'histoire véridique de la maison d'angle à Kukorowce* 5
Józef Sianko: Les orgues baroques de XVIII siècle dans le diocèse de Varmie 49
Zygfryd Liedmann: Apostolat des fidèles et les valeurs terrestres d'après le Vatican II 85
Adolf Setlak: La pauvreté évangelique d'aprés le Vatican II 115
Jerzy Podolecki: Le ministre du baptême à partir du Concil de Trente jusqu'aux temps modernes 147
Tadeusz Pawluk: Quelques problèmes concernants la procédure pénale canonique 225
Mikołaj Lohr: Les problèmes des arts libéraux les oeuvres de Cassiodore . . 313
Marian Borzyszkowski: La philosophie et ses aspects historiographiques d'après F. Ehrlé (1845—1934) 331
Władysław Piwowarski: Le développement des directions, des problèmes et des méthodes dans la sociologie de la religion en Pologne 345
Piotr Poręba: Les conflits familiaux et le développement de la personnalité de l'enfant 389
Władysław Turek: Les conditions et les étapes de la méthode de *JOC* dans l'apostolat auprès de la jeunesse non-scolaire 405

MATÉRIAUX

Józef Sianko: La mensuration de l'orgue cathédrale à Frombork 463
Tadeusz Pawluk: La structure du conseil presbytéral 493

RECENSIONS ET NOTICES

Marian Borzyszkowski: Matériaux éclaircissants l'histoire de la philosophie et de la théologie dans la Bohême de Moyen Age. (Rec. J. Třiška: Přispěvky k středověké literárni universitě) 503

INDEX

Marian Borzyszkowski: Index general des *Studia Warmińskie* VIII (1971) . 505
Table de matieres du present volume 528