STUDIA ELBLĄSKIE

TOM XXII – ELBLĄG 2021

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich”

Ks. prof. dr hab. Wojciech ZAWADZKI [UKSW Warszawa] - przewodniczący
Prof. Oskar Gottlieb BLARR [Düsseldorf, Niemcy]
Ks. prof. dr hab. Waldemar CHROSTOWSKI [UKSW Warszawa]
Prof. dr hab. Wiesław DŁUGOKĘCKI [UG Gdańsk]
Prof. dr hab. Antoni DUDEK [UKSW Warszawa]
Prof. Ph.Dr. Slavomir GÁLIK PhD. [UCM Trnawa, Słowacja]
Dr Hans Jürgen KARP [Hamburg, Niemcy]
Prof. dr hab. Halina KARAŚ [UW Warszawa]
Prof. dr hab. Karol KARSKI [ChAT Warszawa]
O. prof. dr hab. Zdzisław KIJAS OFMConv. [PFT Seraphicum Rzym, Włochy]
Ks. dr hab. Józef KOŻUCHOWSKI [WSD Elbląg, WSSE Gdańsk]
Prof. AEH dr hab. Dariusz MAKIŁŁA [AEH Warszawa]
Ks. prof. dr hab. Piotr MANIURKA [UO Opole]
Ks. prof. dr hab. Ryszard MOŃ [UKSW Warszawa]
Prof. dr Tereza-Brindusa PALADE [SNSPA Bukareszt, Rumunia]
Prof. dr hab. Mieczyław PLOPA [WSFiZ Warszawa, EUHE Elbląg]
Dk. prof. dr hab. Waldemar ROZYNKOWSKI [UMK Toruń]
Dr hab. Alina RYNIO [KUL Lublin]
Prof. dr hab. Krystyna STASIEWICZ [UWM Olsztyn]
O. prof. dr hab. Zbigniew SUCHECKI OFMConv. [PUA Roma, Włochy]
Ks. prof. dr hab. Mariusz SZRAM [KUL Lublin]
Prof. ChAT dr Jerzy TOFILUK [ChAT Warszawa]
Prof. AM dr hab. Krzysztof URBANIAK [AM Łódź]
Ks. prof. dr hab. Włodzimierz WOŁYNIEC [PWT Wrocław]
Prof. dr hab. Jan ŻARYN [UKSW Warszawa]
Ks. prof. UWM dr hab. Marek ŻMUDZIŃSKI [UWM Olsztyn]

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich” ustanowiona została przez księdza biskupa elbląskiego Jacka Jezierskiego stosownym dekretem w dniu 10 listopada 2017 [L.dz. 748/2017].

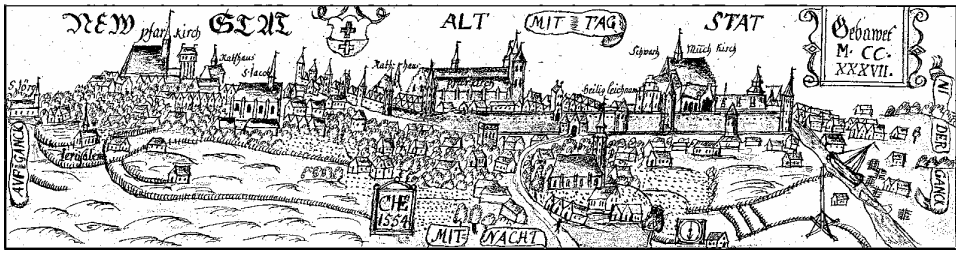
Recenzenci tomu XXII

Prof. dr hab. Mariusz BIAŁECKI – ASP Gdańsk
O. prof. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR – UWM Olsztyn
Prof. dr Rafael HÜNTELMANN – ITP Bonn [Niemcy]
Ks. dr hab. Karol JASIŃSKI – prof. UMW Olsztyn
Doc. ThDr. Ján JENČO, PhD. – KU Ružomberk [Słowacja]
Bp dr Jacek JEZIERSKI – Elbląg
Ks. dr hab. Marek JODKOWSKI – prof. UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Franciszek KOENIG – prof. UO Opole
Ks. prof. dr hab. Andrzej KOPICZKO – UWM Olsztyn
Dr hab. Sławomir KOŚCIELAK – prof. UG Gdańsk
Ks. prof. dr hab. Dariusz KOTECKI – UMK Toruń
Ks. prof. dr hab. Zdzisław KROPLEWSKI – US Szczecin
Ks. prof. dr hab. Zdzisław LEC – em. prof. US Szczecin
Prof. ThDr. PhDr. Štefan LENČIŠ, PhD – KU Ružomberk [Słowacja]
Bp dr hab. Mariusz LESZCZYŃSKI – Zamość
Doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD. – KU Ružomberk [Słowacja]
O. dr Adam MICHAŁEK SVD – MSD Pieniężno
Dr hab. Dariusz Paweł MILEWSKI – prof. UKSW Warszawa
Ks. dr Marcin NABOŻNY – New York [Stany Zjednoczone Ameryki]
Ks. prof. dr hab. Jacek NEUMANN – Elbląg
Ks. dr hab. Paweł PODESZWA – prof. UAM Poznań
Dr hab. Zbigniew PAŃPUCH – prof. KUL Lublin
Dr hab. Karol POLEJOWSKI – IPN Warszawa
Dr hab. Alina RYNIO – KUL Lublin
O. prof. dr Paweł SAMBOR OFM – PUA Roma [Włochy]
O. prof. dr hab. Zbigniew SUCHECKI OFM Conv. – PUA Roma [Włochy]
Ks. prof. dr hab. Janusz SZULIST – UMK Toruń
Ks. dr Jan UCHWAT – GSD Gdańsk
Ks. prof. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI – em. prof. UWM Olsztyn
Ks. dr hab. Piotr WIŚNIEWSI – prof. KUL Lublin
Ks. dr hab. Marcin WYSOCKI – prof. KUL Lublin
Ks. prof. dr hab. Dariusz ZAGÓRSKI – UMK Toruń

ISSN 1507-9058

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHOWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XXII – ELBLĄG 2021

Studia Elbląskie

Zespół redakcyjny:
ks. dr Piotr TOWAREK – redaktor naczelny
ks. dr hab. Paweł RABCZYŃSKI, prof. UWM Olsztyn
ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI, UKSW Warszawa
ks. dr Marcin PINKIEWICZ – sekretarz

Redaktorzy tematyczni:
historia: prof. zw. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI, em. prof. UWM
teologia: dr hab. Marek KARCZEWSKI, prof. UWM
filozofia: dr hab. Stefan Adam EWERTOWSKI, em. prof. UWM

Redaktorzy językowi:
język angielski: Michael GANNON [native speaker, Irlandia, Elbląg]
język niemiecki: Heino WEYLAND [native speaker, Niemcy, Barssel]
język angielski: Martyna POLAKOWSKA [Elbląg]
język niemiecki: Katarzyna TOMCZYŃSKA-PUZIO [Elbląg]
język włoski, język łaciński: ks. Artur Pius WOŹNIAK [Italia, Genua]

Wydano za zgodą:
Kurii Diecezjalnej Elbląskiej
L.dz. 901/2021

Projekt okładki:
Zbigniew KARPIŃSKI

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna, wykaz skrótów:
Władysław Andrzej SACHA

Na okładce:
Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

Fotografia ks. Stefana Ewertowskiego:
Mieczysław JAWORSKI [Elbląg]

Adres Redakcji:
Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej
ul. Bożego Ciała 10, 82–300 Elbląg
e-mail: towarek@op.pl
tel: +48 501 236 331 [ks. Piotr Towarek]
Strona internetowa:
studiaelblaskie.pl

ISSN 1507–9058

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

Księdzu dr. hab. Stefanowi Ewertowskiemu em. prof. UWM
pierwszemu rektorowi seminarium duchownego w Elblągu
redaktorowi naczelnemu „Studiów Elbląskich”
w 70. rocznicę urodzin

HISTORIA

Wiesław DŁUGOKĘCKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

WŁASNOŚĆ KOŚCIELNA W SYSTEMIE OCHRONY PRZECIWPOWODZIOWEJ NA ŻUŁAWACH I DOLINIE DOLNEJ WISŁY W ŚREDNIOWIECZU

Słowa kluczowe: Żuławy, dolina dolnej Wisły, obowiązek wałowy, grunty parafialne, wykupienie obowiązku wałowego

Keywords: Żuławy, Lower Vistula Valley, dike obligation, parish land, purchase of dike obligation

Schlüsselwörter: Werder (Żuławy), Unteres Weichseltal, Deichverpflichtung, Gemeindeland, Auskauf der Deichverpflichtung

Od X/XI w. w tzw. morskiej Flandrii, Holandii i Fryzji, a w XII w. w północnych i środkowych Niemczech zaczęto zagospodarowywać tzw. marsze, żyzne gleby utworzone przez namuły morza i (lub) rzek[1]. W pierwszej połowie XIV w. z inicjatywy zakonu krzyżackiego rozpoczęła się kolonizacja Żuław Wiślanych, a w drugiej połowie tegoż stulecia innych nizin w dolinie dolnej Wisły[2]. Te wielkie inicjatywy społeczno-ekonomiczne wymagały zbudowania wałów przeciwpowodziowych i systemu odwadniającego, a także stworzenia norm prawnych regulujących ich funkcjonowanie, jak również utrzymywanie systemu przeciwpowodziowo-od-

* Prof. dr hab. Wiesław Długokęcki – historyk, specjalista w zakresie historii Prus, zakonu krzyżackiego oraz miast średniowiecznych; kierownik Zakładu Historii Powszechnej Średniowiecza w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego. E-mail: wieslaw.dlugokecki@ug.edu.pl ORCID: 0000–0002–1566–637X

[1] F. Petri, *Entstehung und Verbreitung der niederländischen Marschenkolonisation in Europa (mit Ausnahme der Ostsiedlung)*, w: *Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalter als Problem der europäischen Geschichte*, hg. v. W. Schlesinger, Sigmaringen 1975, s. 695–754; P. Erlen, *Europäischer Landesausbau und mitteralterliche deutsche Ostsiedlung. Eine struktureller Vergleich zwischen Südwestfrankreich, den Niederlanden und dem Ordensland Preußen,* Marburg/Lahn 1992, s. 119–132, 209–224.

[2] K. Kasiske, *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Orden im östlichen Preussen bis zum Jahre 1410*, Königsberg Pr. 1934, s. 41–44; tenże, *Das Deutsche Siedelwerk im Pommerfellen im Mittelalter,* Königsberg Pr. 1938, s. 123–127; A. Semrau, *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau (Komturei Christburg) im Mittelalter*, Elbing 1936; W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach Gdańskich w średniowieczu (do 1454 roku)*, „Zapiski Historyczne" 68(2003), z. 2–3, s. 45–62; tenże, *Osadnictwo w północnej części Żuław Wielkich w XIV–I poł. XV w.*, w: *Żuławy i Mierzeja – moje miejsce na ziemi*, pod red. D.A. Dekańskiego, Gdańsk 2001, s. 115–126; tenże, *Żuławy Fiszewskie w średniowieczu*, w: *Dzieje Jegłownika i okolic*, pod red. ks. A. Kilanowskiego, ks. W. Zawadzkiego,

wadniającego w należytym stanie. Tylko po spełnieniu tych warunków można było efektywnie wykorzystywać żyzność tych gleb w gospodarce rolnej i hodowlanej[3].

Obowiązek wałowy, czyli zobowiązanie do budowy i utrzymywania wałów przez osoby fizyczne czy prawne, był ciężarem realnym (rzeczowym), który spoczywał na rzeczy, która przez wał była chroniona, a zatem przede wszystkim na ziemi. Do wykonywania obowiązku wałowego zobowiązany był jej aktualny właściciel[4].

Jego realizacja opierała się na zasadzie *kein Land ohne Deich*, to znaczy, że żaden grunt, bez względu kto jest jego właścicielem – osoba świecka czy duchowna, władza państwowa, rycerz-szlachcic, mieszczanin czy chłop, nie był z niego wyłączony[5].

Zasadzie tej podporządkował się także zakon krzyżacki. W 1343 r. za zwolnienie swoich dóbr na Żuławach Wielkich z obowiązku wałowego nadał on tutejszym mieszkańcom prawo do bezpłatnego korzystania z mostu na Nogacie prowadzącego do Malborka. Gdyby jednak most uległ zniszczeniu Zakon musiałby ponownie realizować obowiązek wałowy w dawnym wymiarze[6].

Znacznie bardziej skomplikowana okazała się w tym względzie sytuacja prawna ziemi, którą przydzielono parafiom erygowanym w lokowanych wsiach. Zgodnie z przywilejami, które Zakon wystawił wsiom wielkożuławskim w XIV w. kościoły parafialne i kaplice otrzymały łącznie uposażenie ziemskie w wysokości 91 łanów[7]. Z reguły łany te nazywano wolnymi, tylko w przywileju dla Świerek (1321) użyto określenia „całkowicie wolne" (*frey ganczlich*)[8]. W przywileju dla Steblewa (1343), wsi położonej na Żuławach Steblewskich..., w odniesieniu do łanów kościelnych pojawiło się takie samo określenie[9]. Natomiast we wspomnianych przywilejach w żadnym przypadku nie odniesiono się do obowiązku wałowego, który mógłby być z tymi gruntami związany.

Pewne wskazówki pośrednie do rozwiązania tej sprawy przynosi przywilej lokacyjny dla wsi Marynowy z 1321 r. Wieś otrzymała 71 łanów, w tym Kościół 4 łany, lokator zaś co dziesiąty łan wolny i urząd sołtysa. Pozostałe łany były czynszowe i należały do gburów, którzy na zagospodarowanie się otrzymali 3 lata wol-

---

Elbląg 2013, s. 23–46; tenże, *Osadnictwo i ochrona przeciwpowodziowa na Żuławach Mątowskich w średniowieczu*, w: *Świat historyka. Studia ofiarowane Prof. Janowi Tyszkiewiczowi*, pod red. M. Nagielskiego, G. Rostkowskiego, Pułtusk 2016, s. 133–145; tenże, *Osadnictwo i ochrona przeciwpowodziowa w Basenie Unisławskim w średniowieczu w okresie krzyżackim*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Profesorowi Tomaszowi Jasińskiemu w 65. Rocznicę urodzin*, red. M. Dorna, M. Matla, M. Sosnowski, E. Syska, przy współpr.. W. Barana Kozłowskiego, Poznań 2016, s. 487–496.

[3] J. von Gierke, *Geschichte des deutschen Deichrechts,(I.–II. Teil)*, Breslau 1901–1917.

[4] O. Auhagen, *Zur Kenntnis der Marschwirtschaft. Zwie Abhandlungen*, Berlin 1896, s. 48; J. Gierke, op. cit., II. Teil, s. 71.

[5] O. Auhagen, op. cit., s. 53; J. v. Gierke, op. cit., II. Teil, s. 120–121.

[6] *Preussisches Urkundenbuch*, Bd. III, 2, hg. v. H. Koeppen, Marburg 1958, nr 621 (cyt. *PUB*).

[7] O organizacji parafialnej zob. W. Długokęcki, *Najstarsza organizacja parafialna na Żuławach Wielkich (do połowy XV w.)*, *SE* 20(2019), s. 9–29.

[8] *PUB*, II, hg. v. M. Hein, E. Maschke, Königsberg Pr. 1932, nr 315.

[9] *PUB*, III, 2, nr 557: *ecclesiam parochialem in eadem villa ... quator mansis omnino liberis*.

nizny. Następnie stwierdzono: „Niech będzie także wiadomym, że gdy zacznie się w wyżej wymienionej wsi rok płacenia czynszu, to każdy łan powinien trzymać pół sznura wału”[10]. Zdanie to można rozumieć zawężająco – chodzi tylko o łany czynszowe, czyli gburskie, lub też rozszerzająco – chodzi o wszystkie łany we wsi. W 1321 r. przywilej lokacyjny otrzymała także wieś Lichnówki. Uzyskała ona 71 łanów, w tym lokatorzy-sołtysi 7 łanów wolnych[11]. Tym niemniej obowiązek wałowy obowiązywał od 71 łanów, zatem także od wolnych łanów sołeckich[12]. W związku z tym należałoby przyjąć, że w przywileju dla Marynów określenie „każdy łan” obejmował zarówno łany sołeckie, jak i kościelne.

Sprawa zobowiązań ciążących na ziemi parafialnej doprowadziła do konfliktu między radą Starego Miasta Elbląga, która sprawowała patronat nad kościołem w Kmiecinie, położonym na Żuławach Wielkich w granicach dóbr miejskich, a tutejszym proboszczem Janem de Imden. Kościół posiadał 4 łany, z których dwa otrzymał od rady, a kolejne dwa ze strony wsi. Rozstrzygając ten spór 24 grudnia 1344 r. biskup pomezański Bertold orzekł, że łany te są wolne od chłopskich szarwarków, ale proboszcz powinien, tak jak inni mieszkańcy tej wsi, wykonywać prace wałowe i związane z rowami w jej granicach[13].

Tymczasem, jak można wnioskować na podstawie późniejszych wydarzeń, narastał spór o wymiar obowiązku wałowego łanów kościelnych w krzyżackich wsiach wielkożuławskich. Bezpośrednio zainteresowani, czyli gburzy z Żuław Wielkich, mieli prawo sądzić, że skoro Zakon wykupił obowiązek wałowy związany z jego domeną, to prace z nim związane, także te wykonywane wspólnie na całym terytorium między Wisłą a Nogatem przez wielkożuławską wspólnotę, powinny obowiązywać także grunty kościelne.

To stanowisko znalazło potwierdzenie w umowie między gburami Żuław Steblewskich a klasztorem cystersów w Oliwie w 1364 i (ostatecznie) 1376 r. Z racji posiadania tutaj dóbr ziemskich (Grabiny Duchowne) klasztor ten miał wyznaczony do utrzymywania odcinek na tzw. wale wyżynnym (między Tczewem a Czatkowami) o długości 21,5 sznura (około 931 m). Na prośbę wielkiego mistrza Winrycha von Kniprode gburzy zgodzili się na częściowe zwolnienie klasztoru z obowiązku wałowego wymierzonego od 12 sznurów (około 520 m) poza wspomnianym odcinkiem. Zwolnienie to obejmowało następujące prace: przełożenie wału, zamkniecie dziury w wale, budowę ostróg. Z kolei przy przerwaniu wału w jakimkolwiek miejscu powinni pomagać, jak inni mieszkańcy Żuław Steblewskich. Natomiast wspomniane wyżej prace wałowe miały być wymierzane od pozostałych 9,5 sznura, tak jak innym gburom.

Podkreślić trzeba, że w dokumencie ugody wyraźnie zaznaczono, iż tę regulację wprowadzono nie na podstawie obowiązującego prawa, ale na prośbę wielkiego

[10] *PUB*, II, nr 360, s. 268: *Wissentlich sey ouch, das wenne dis vorgenanten dorffis czinsjar antreten, da igliche hube sal des tampmes einhalb seil halden*.

[11] *PUB*, II, nr 317.

[12] Tamże.

[13] *PUB*, III, 2, nr 696.

mistrza (*nicht von rechtis weyn ghetan, sunder von unsere bete weyn*), jak też dobrej woli Żuławian (*und von gutin willin habin sy en das ghegunst*)[14].

Obowiązek wałowy obejmował także grunty kościelne we wsiach należącej również do diecezji pomezańskiej Żuławy Kwidzyńskiej, zapewne już od czasów kolonizacji w drugiej połowie XIV w. Parafie utworzono w kapitulnej wsi Rusinowo i biskupiej wsi Nebrowo. Niestety, w przywilejach dla Rusinowa wzmiankowane jest uposażenie parafii w wysokości 2 łanów, które chłopi kupili od kapituły, ale interesującą nas sprawę pominięto milczeniem[15]. Przywileje dla Nebrowa i Wiśliny nie są znane, proboszczowie zaś byli wzmiankowani w 1396 r., ale ich uposażenia nie znamy[16]. Tym niemniej w 1427 r. po synodzie prowincjonalnym w Elblągu Franciszek Kuhschmalz, biskup warmiński, i Michał Junge, biskup sambijski, oświadczyli, że zgodnie ze starym zwyczajem (*consuetudo longaeva*) tutejsi plebani posiadający łany przy wale wiślanym, stosownie do ich liczby, zobowiązani są do utrzymania wałów wewnątrz wyznaczonych im odcinków, i pomagają także w czasie powodzi, co obaj biskupi uznali za słuszne[17].

W granicach diecezji chełmińskiej znalazły się trzy niziny – Nizina Toruńska, Basen Unisławski i Basen Chełmiński. W ich granicach również zostały erygowane parafie (Stary Toruń, Czarnowo, Czarże, Kokocko, Szynych)[18]. Tylko w przywileju dla wsi Czarże, wznowionym w 1444 r. przez wielkiego mistrza Konrada von Erlichshausena, znalazło się postanowienie zwalniające plebana od prac wałowych[19]. Raczej jednak, mając na uwadze rozwiązanie tej sprawy w biskupstwie pomezańskim, należałoby traktować to zwolnienie jako wyjątkowe.

O ile po lewej (pruskiej) stronie doliny dolnej Wisły Zakon mógł w miarę swobodnie kształtować zakres obowiązku wałowego, także dla dóbr kościelnych, to inną sytuację zastał na lewym (pomorskim) brzegu tego regionu. Pomorze Gdańskie należało do diecezji włocławskiej, a biskupi posiadali tu, także na nadwiślańskich nizinach swoje dobra: Giemlice i Miłobądz na Żuławach Gdańskich, Komorsk Wielki na Nizinie Sartowicko-Nowskiej. Miłobądz i Komorsk Wielki były jednocześnie wsiami kościelnymi[20].

---

[14] *Codex diplomaticus Prussiscus*, hg. v. J. Voigt, Bd. III, Königsberg 1848, nr 123 (cyt. *CDP*).

[15] *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*, hg. v. [H.] Cramer, Marienwerder 1885–1887, nr 65 (1365), 126 (1418).

[16] Tamże, nr 104. Zob. też R. von Flanß, *Das ehemalige Amt Marienwerder, insonderheit die Amts = Niederung. Die Marienwerderer Amts = Niederung*, „Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungs = Bezirk Marienwerder" 35(1897), s. 12–12, 33, 54, 60.

[17] H.F. Jacobson, *Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinz Preussen und Posen mit Urkunden und Regesten*, Königsberg 1837, nr V. O synodzie zob. A. Radzimiński, *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo – wierni*, Malbork 2006, s. 121–124.

[18] W. Rozynkowski, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w diecezji chełmińskiej w czasach panowania zakonu krzyżackiego*, Toruń 2000, s. 142–143, 151, 170–171 oraz mapa nr 4.

[19] Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, XX HA, Staatsarchiv Königsberg, Ordensfoliant, OF 97, k. 132: kto posiada łany we wsi, *der sal eyner gleich andern last tragen, beyde an temmunge und an ander arbeyt, ... usgenomen den pharrer*.

[20] Zob. P. Kriedte, *Die Herrschaft der Bischöfe von Włocławek in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409*, Göttingen 1974, s. 46, 52 i mapa; W. Długokęcki, *Parafie wiejskie archidiakonatu pomorskiego biskupstwa włocławskiego w rejestrze dziesięciny papieskiej z 1326/1327 r.*,

Zakon nie uznawał przywilejów immunitetowych, które biskupi włocławscy uzyskali dla swoich dóbr od książąt gdańsko-pomorskich (zwolnienie ze świadczeń państwowych, sądownictwo, wyprawy wojenne poza granice kraju)[21]. Spór dotyczył także wykonywania przez wsie biskupie obowiązku wałowego, czego wymagał Zakon. Stanowisko to wyraźnie sformułował wielki mistrz Michał Küchmeister w liście do komtura gdańskiego w 1417 r.[22]. Najpewniej odnosiło się ono nie tylko gruntów chłopskich, ale też plebańskich.

W roli wałowej wspomnianego już wału wyżynnego, w której zapisano obciążenia wałowe wsi, wymieniono Miłobądz, a także wsie kościelne należące do zakonu krzyżackiego: Różyny, Pruszcz Gdański i Rokitnicę[23].

Wróćmy jednak do konfliktu między wielkożuławskimi gburami a tutejszymi plebanami. Orzeczenie w tej sprawie zostało wydane przez biskupa pomezańskiego Mikołaja I von Radam, i trzech członków kapituły pomezańskiej: prepozyta Henryka z Łasina, dziekana Mikołaja z Pucka i kustosza Jana z Prabut. Świadkami arbitrażu byli: Schweder von Pellant, podskarbi Zakonu, Henryk, dziekan kapituły sambijskiej, Otto, kanonik warmiński, niewymieniony z imienia wójt z Lasek, proboszcz z Radzynia (diecezja chełmińska), Mikołaj, pleban w Prabutach i oficjał kurii biskupiej. Ranga arbitrów, jak też świadków, przedstawiciele Zakonu i wszystkich diecezji pruskich po prawej stronie Wisły, wskazuje jak ważną sprawą było uregulowanie tego problemu[24].

Wielkożuławskich plebanów reprezentowali – proboszcz Jan z Miłoradza i Pielgrzym z Nowej Cerkwi, wspólnotę wielkożuławską (*communitas ... Insule Maioris*) zaś Jan, sołtys z Marynów, i Jakub, sołtys z Jeziernika. O osobach tych nie da się nic bliższego powiedzieć.

W akcie orzeczenia nie podano miejsca jego wydania, ani też roku. Jest tylko data dzienna – 1 październik. Najprawdopodobniej chodzi o 1372 r.[25]. Spór rozpatrzono, sądząc na podstawie charakteru sprawy i stron, najprawdopodobniej w Malborku, ale niewykluczony byłby także Kwidzyn.

W orzeczeniu podano sprawy sporne, jak też sentencję. Te pierwsze dotyczyły uczestnictwa plebanów w pracach przy wale w miejscach szczególnie zagrożonych przerwaniem, wyznaczonych przez przysiężnych, w przełożeniu odcinka wału w nowe miejsce po jego przerwaniu, zamknięciu przerwanego odcinka wału, budo-

---

w: *Scientia et Fidelitate. Księga pamiątkowa Ewy i Czesława Deptułów profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. T. Panfil, Lublin 2013, s. 218.

[21] Tamże, s. 398–302.

[22] *Księga komturstwa gdańskiego*, wyd. K. Ciesielska, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa – Poznań – Toruń 1985, nr 216 (cyt. *KKG*).

[23] *PUB*, III, 2, nr 160; *KKG* nr 38,45. Rolę wałową publikuje: H. Bertram, *Die Entwickelung des Deich- und Entwässerungswesens im Gebiet des heutigen Danziger Deichverbandes seit dem 14ten Jahrhundert*, Danzig 1907, s. 8.

[24] Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, XX HA, Staatsarchiv Königsberg, Ordensfoliant 73, k. 13–14. Dziękuję dr. Christianowi Gahlbeckowi za udostępnienie odpisu tego dokumentu, przygotowanego do edycji w kodeksie dyplomatycznym pruskim (Preussisches Urkundenbuch).

[25] Uzasadnił to: M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Toruń 2003, s. 333–334.

wie ostróg rzecznych („głów"), dowozie słomy do „własnego" odcinka wału w czasie podnoszenia się stanu wody i pochodu lodu, straży lodowej w czasie pochodu lodu, odprowadzania wody przez rowy i kanały, także poza granicami wsi kościelnej, do Zalewu Wiślanego. Plebani kontestowali te obowiązki.

W wyroku biskup uznał, tak jak biskup Bertold w 1344 r., że prawnie plebani zobowiązani są do prac wałowych i odwadniających tylko w granicach wsi, ale ze względu na pokój społeczny zgodnie z panującym zwyczajem także na wyznaczonym im stałym odcinku wału, bez jego zamiany, zwiększania lub zmniejszania. Ponadto plebani, tak jak inni gburzy, powinni dostarczać słomę lub płacić ekwiwalent pieniężny[26]. Ponadto biskup zastrzegł sobie prawo do dalszych kroków prawnych w tej sprawie.

Jednak konflikt między stronami nie wygasł. Według Szymona Grunaua młodzi księża, gdy wezwano ich do pracy przy wałach lub straży lodowej, ubierali się w komżę, w jednej ręce trzymając szpadel w drugiej zaś kielich mszalny. Wywoływało to drwiny ze strony gburów. Gdy odpowiadali im niewybrednie dochodziło do przemocy: ciągnąc za włosy rzucano duchownych w błoto i bito[27]. Trudno ocenić wiarygodność tego przekazu. Niewykluczone, że przekaz ten jest tylko odbiciem niechęci Grunaua do katolickiego kleru, czemu dawał też wyraz w innych miejscach kroniki[28].

O zażegnanie sporu starał się wielki mistrz Konrad Zöllner von Rotenstein i biskup pomezański Jan. Z polecenia wielkiego mistrza gburzy mieli się naradzić i zaproponować, w jaki sposób uwolnić księży od prac wałowych. Gburzy zaproponowali ich wykupienie[29]. W 1387 r. wielki mistrz Konrad Zöllner von Rotenstein za radą Jana, biskupa pomezańskiego, zgodził się na to rozwiązanie i ustalił wykupienie przez księży obowiązku wałowego za 3 grz. z każdego łana. Uzyskana kwota miała zostać przez przysiężnych wałowych za radą wójta z Lasek pożyczona na 8,33% (1 grz. za 12 grz.), a uzyskane w ten sposób odsetki miały być przeznaczone corocznie na prace wałowe. Pieniądze wyłożył Zakon, księża zaś mieli je zwrócić w ciągu 6 lat w ratach po ½ grz. rocznie[30].

Zwolnienie obejmowało prace przy wałach, naprawę przerwanych wałów, budowę ostróg, odprowadzanie wód kanałami, przekładanie wałów, budowę śluz (*Temme, Bröche, houbte, vorfluchte, ynlogen und sluesen zu machen adir zu bessern*

---

[26] W czasie wysokiej wody, aby uniemożliwić jej przesiąkanie przez wał, słomy używano w dwojaki sposób: od strony skarpy odwodnej wrażliwe miejsca w wale chroniono matami słomianymi, a od strony skarpy powietrznej układano słomą obciążając ją kamieniami; zob. G. Schroeder, *Melioracje wodne w rolnictwie*, wyd. IV przerobione, Warszawa 1972, s. 351.

[27] Simon Grunau, *Preussische Chronick*, hg. v. M. Perlbach, Bd. 1, hg. v. M. Perlbach, Leipzig 1876, s. 643. Historię tę powtarza A. Hartwich, *Geographisch-historische Landesbeschreibung deren dreyen im Pohlnischen Preußen liegenden Werdern als des Danziger- Elbing- und Marienburgischen*, Königsberg 1722. Nachdruck mit einer Einführung von R. Zacharias, Frankfurt am Main 2002, s. 489, powołując się na kronikę (rękopis) Beyera. Odpowiedni fragment cytuje też J. v. Gierke, op. cit., II. Teil, s. 77, przyp. 53, powołując się na Hartwicha.

[28] S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 87–88.

[29] Simon Grunau, *Preussische Chronick*, s. 643–644.

[30] *CDP*, hg. v. J. Voigt, Bd. IV, Königsberg 1853, nr 45 (w języku niemieckim, ale w wersji skróconej); *Die Urkunde des Deutschordens – Hochmeisters Konrad Zöllner von Rotenstein vom 16. Juni 1387 über die Ablösung der Dammbaulasten der katholischen Pfarreien in Grossen Werder bei Marienburg*, *PDE* 35(1903), s. 57–59 (w wersji łacińskiej).

adir was zum Tamme gehoret (ab aggerationum, confractionum, capitum, aquae meatuum, interstitionum terrae alias Inlogae, demissionum aquarum, factione aut restauratione liberii et ab omni aliquin labore aggerationis immunes esse).

Z drugiej strony księża powinni rowy i wszystkie inne rzeczy (związane z obowiązkiem wałowym) wewnątrz granic pomagać wykonywać według liczby łanów, tak jak ich sąsiedzi (*die Graben und alle andir dink bynnen iren grenitzen noch huben czal glich iren nokebuwern helfen halden; Nihilominus tamen debent ipsa fossata in Suis limitibus suorum agrorum juxta numerum mansorum aequaliter cum suis vicinis agricolis tenere, observare*).

Łatwo zauważyć, że wymieniony w zwolnieniu zakres obowiązków wałowych odpowiada obowiązkom wymienionym w orzeczeniu biskupa Mikołaja I von Radam z 1372 r.

Szymon Grunau twierdzi, że warunki umowy z 1387 r. zostały także rozciągnięte na księży z Żuław Fiszewskich, chociaż nie wymieniono ich we wspomnianym dokumencie. Ci jednak nie chcieli wykupić ciążących na ich gruntach zobowiązań. Dlatego, jak stwierdził kronikarz, są zobowiązani dalej do pracy przy wałach „do dzisiejszego dnia", to znaczy do początków XVI w.[31].

Tym niemniej wiadomo, że grunty kościelne na Żuławach Fiszewskich były zwolnione z obowiązku wałowego. Kiedy to dokładnie nastąpiło, nie wiadomo. Podkreślić należy, że zarówno strona kościelna, jak też związek wałowy w połowie XIX w. nie dysponowały w tej sprawie żadnymi dokumentami[32].

Inaczej przedstawiało się położenie gruntów kościelnych we wsiach położonych na krawędzi wysoczyzny, które należały już do wójtostwa sztumskiego, posiadały pewne grunty na Żuławach, w obniżeniu zaraz za krawędzią wysoczyzny, nie należały zaś do związku wałowego Żuław Fiszewskich[33]. W 1405 r. doszło do ugody między gburami wsi Żuławka Sztumska a tutejszym proboszczem, księdzem Pawłem. Spór dotyczył niepłacenia przez mieszkańców jego poprzednikom tacy, co miało trwać przez dłuższy czas. Widocznie ksiądz Paweł po objęciu parafii postanowił tę sprawę uregulować. Dochody z tego tytułu były znaczne, skoro do płacenia świadczenia w wysokości jednej miary żyta i ½ miary owsa zobowiązanych było 96 łanów (1354)[34].

Skargę rozpatrywał Burchard von Wobeke, wielki szatny i komtur dzierzgoński, który wezwał obie strony do dworu w Szaleńcu. W ramach rekompensaty za nie uiszczoną tacę mieszkańcy postanowili przyjąć na siebie obowiązek wałowy, którym był obciążony kościelny grunt położony na Żuławach, przy wszystkich wałach.

Mieszkańcy oświadczyli także, że proboszcz (najpewniej w ramach rekompensaty za tacę) może korzystać z pastwiska, do którego wcześniej nie miał dostępu (nie

---

[31] Simon Grunau, *Preussische Chronik*, s. 643–644. Z kolei A. Hartwich, op. cit., s. 489, podaje, że umowa ta zwalniała księży z obowiązku wałowego na całych Żuławach.

[32] Schliep, *Darstellung der Deich- und Entwässerungsanlagen in den Werdern und Niedderungen der Weichsel und Nogat*, *Marienburger und Elbinger Kreises*, w: *Der Marienburger Kreis*. Erster Theil: *Statistik und Topographie nebst Darstellung der Deich- und Entwässerungs- Verhältnisse in den Werdern und Niederungen der Weichsel und Nogat*, Danzig 1864, s. 251–252.

[33] Schliep, op. cit. s. 245–246, 253–254.

[34] A. Semrau, op. cit., s. 109–110.

miał żadnego udziału), oni zaś będą utrzymywać za niego drogę dla bydła i tzw. rów poprzeczny (*Quergraben*). Jeśli jednak wydzierżawi swoje grunty dwornikowi, to ten powinien przejąć te obowiązki. Natomiast rowy wewnątrz gruntów parafialnych proboszcz powinien utrzymywać sam, tak jak jego sąsiedzi.

Nie jest jasna sytuacja łanów kościelnych w wielkożuławskich wsiach Starego Miasta Elbląga – Kmiecinie i Myszewie. Jak wyżej wspomniano, w 1344 r. ksiądz w Kmiecinie został zobowiązany, tak jak mieszkańcy, do prac przy rowach i wałach wewnątrz granic wsi. Parafia w Myszewie, uposażona dwoma łanami, erygowana została najpóźniej w latach 60. XIV w., podczas gdy przywilej lokacyjny dla wsi wystawiono w 1332 r.[35].

W związku z tym omówienia wymagają informacje zawarte w opublikowanym przez M. Toeppena zestawieniu zawierającym fragmenty kilka różnych ordynacji (wilkierzy) z lat 1385, przed 1416 i 1420, znanych skądinąd, oraz część zatytułowaną „Jak Żuława (Wielka) powinna postępować z wałami, wałami głównymi (wałem głównym?) i kanałami". Ten zbiór norm prawnych znany jest z kopii z końca XVII w., i drugiej z XVIII w., a miał się znajdować w pamiętniczej księdze urzędowej Żuławy (*das Werdersche Memorialbuch*)[36].

Artykuły regulujące te sprawy zostały na nowe uznane za obowiązujące za rządów „brata Winrycha, wielkiego mistrza", ale w roku MCCCCLXXIII (1473). Tymczasem Winrych von Kniprode był wielkim mistrzem w latach 1352–1382. Nasuwa się zatem przypuszczenie, że chodzi o 1373 r.

Wśród postanowień jedno odnosi się do obowiązku wałowego księży: „Także proboszcz nie jest już więcej zobowiązany tamować, jak tylko przy prawym wale głównym" (*Auch sey der pfarher nicht mehr pflichtig zu tämmen, denn an dem rechten haupttamme*).

Z kolei po wspomnianej wyżej datacji dopisano, że proboszczowie nie są zobowiązani do utrzymywania kanałów poza granicami wsi, w których posiadają uposażenie, ale tylko wewnątrz ich granic i według liczby łanów.

Następnie poniżej dopisano, że proboszczowie z Żuław Wielkich musieli tamować, ale przez umowę z przysiężnymi dali 3 grz. i zostali od tego obowiązku uwolnieni, poza wałami, które leżą przy ich granicach.

Zwolnienie uposażenia ziemskiego księży wielkożuławskich z obowiązku wałowego potwierdził Zygmunt Stary 3 lutego 1525 r. na sejmie piotrkowskim, wystawiając widymat dokumentu wielkiego mistrza w tłumaczeniu na język łaciński[37]. Gdy król od proboszczów Wielkich i Małych Żuław Malborskich dowiedział się, że gburzy żuławscy zmuszają ich do pracy przy wałach, w liście z 4 marca 1535 r. do biskupa warmińskiego i podskarbiego pruskiego przypisał to działalności zwolenników reformacji i nakazał przestrzeganie starego prawa, zwalniającego ducho-

[35] *Codex diplomaticus Warmiensis*, hg. v. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860, nr 257. Zob. też Ch. Herrmann, *Mitteralterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandscaft und – Geographie*, Petersberg 2007, s. 462–463.

[36] M. Toeppen, *Beiträge zur Geschichte des Weichseldeltas*, Danzig 1894, nr 5 (richtiger 6).

[37] *Urkunde*, s. 57–58.

wieństwo z tego obowiązku[38]. Dokument został ponownie widymowany przez króla Augusta II 16 czerwca 1700 r. Powodem miał być konflikt związany z wybieraniem ziemi z gruntów należących do plebanów[39].

Komisja rewidująca w 1711 r. ekonomię malborską, obok ustalenia wysokości dochodów ekonomii, wydała także różne postanowienia dotyczące jej zarządu. W „Ordynacji Żuław" stwierdzono, że *włóki plebańskie do kościołów mere należące eximuntur ab omni aggerationis onere. Jednak przykupne i succesu temporis przez Ichmościów duchownych nabyte podszywać się nie mogą*[40].

Zwolnienie łanów kościelnych z obowiązku wałowego zostało zniesione w prawie prowincjonalnym dla Prus Zachodnich w 1844 r. Dotyczyło to także gruntów kościelnych, które pozostawały w dziedzicznej i czasowej dzierżawie. Niemniej jednak orzeczenie izby cywilnej Sądu Rzeszy z 3 maja 1880 r. nie wykluczało domagania się przez proboszczów żuławskich na drodze sądowej odszkodowania ze strony państwa za utracony przywilej, do czego jeszcze na początku XX w. zachęcały władze diecezji warmińskiej[41]. Zbadanie tego problemu stanowi jednak odrębny temat.

WŁASNOŚĆ KOŚCIELNA W SYSTEMIE OCHRONY PRZECIWPOWODZIOWEJ NA ŻUŁAWACH I DOLINIE DOLNEJ WISŁY W ŚREDNIOWIECZU

STRESZCZENIE

W XIV w. za sprawą zakonu krzyżackiego na Żuławach Wiślanych i w dolinie dolnej Wisły przeprowadzono akcje kolonizacyjną i zbudowano system przeciwpowodziowo-odwadniający. Społeczno-ekonomiczna efektywność tych działań uzależniona była od racjonalnego podziału pracy między jego utrzymaniem w należytym stanie a rolniczo-hodowlaną eksploatacją gruntów. Podstawowe znaczenie miała zasada prawna *kein Land ohne Deich*. Oznaczała ona, że na każdym właścicielu ziemi chronionej przez wały, bez względu na jego stan, spoczywał obowiązek wałowy. Wywołało to kontrowersje między wspólnotą przeciwpowodziową Żuław Wielkich a plebanami. Ten długoletni spór został zakończony w 1387 r. wykupieniem wszystkich zobowiązań spoczywających na ziemi kościelnej, z wyjątkiem prac wewnątrz granic wsi.

[38] *Acta Tomiciana*, t. XVII, wyd. W. Pociecha, W. Urban, A. Wyczański, Wrocław – Kraków – Poznań 1966, nr 142.

[39] A. Hartwich, op. cit., s. 357. Sprawa ta była powodem inserowania wspomnianego dokumentu, który w całości podaje także A. Hartwich, s. 357–361.

[40] *Źródła do dziejów ekonomii malborskiej*, t. V, wyd. W. Hejnosz, Toruń 1971, s. 201.

[41] C. Parey, *Das Deichbuch. Eine Sammlung der wichtigsten auf das Deichwesen bezüglichen gesetzlichen Bestimmungen*, Danzig 1871, s. 47; *Urkunde*, s. 58–59.

CHURCH PROPERTY IN THE FLOOD PROTECTION SYSTEM IN ŻUŁAWY AND THE LOWER VISTULA VALLEY IN THE MIDDLE AGES

SUMMARY

In the 14th century, thanks to the Teutonic Order, colonisation of Żuławy Wiślane (the alluvial delta area of the Vistula River) and the lower Vistula valley was carried out and a flood control and drainage system was built. The social and economic effectiveness of these activities depended on a rational division of labour between its maintenance and agricultural exploitation of land. The legal principle *kein Land ohne Deich* was fundamental. It meant that every owner of land protected by dikes, regardless of its condition, had a dike obligation. This gave rise to a controversy between the flood protection community of the Żulawy Wielkie and the parsonages. This long-running dispute was ended in 1387 by the redemption of all obligations resting on church land, except for work inside the village boundaries.

DAS KIRCHENEIGENTUM IM HOCHWASSERSCHUTZSYSTEM IN DEM WERDER (ŻUŁAWY) UND DEM UNTEREN WEICHSELTAL IM MITTELALTER

ZUSAMMENFASSUNG

Im 14. Jahrhundert wurde dank des Deutschen Ordens die Besiedlung von des Werders (Żuławy) und des unteren Weichseltals durchgeführt und ein Hochwasserschutz- und Entwässerungssystem errichtet. Die soziale und wirtschaftliche Effizienz dieser Tätigkeiten hing von einer rationellen Arbeitsteilung zwischen ihrer Erhaltung und der landwirtschaftlichen Nutzung des Bodens ab. Der Rechtsgrundsatz *kein Land ohne Deich* war grundlegend. Das bedeutete, dass jeder Eigentümer eines durch Deiche geschützten Grundstücks, unabhängig von dessen Zustand, eine Deichpflicht hatte. Dies führte zu einer Kontroverse zwischen der Hochwasserschutzgemeinschaft des Großen Werders und den Pfarrgemeinden. Dieser langwierige Streit wurde 1387 durch die Ablösung aller auf Kirchenland ruhenden Verpflichtungen beendet, mit Ausnahme der Arbeiten innerhalb der Dorfgrenzen.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, XX HA, Staatsarchiv Königsberg, Ordensfoliant 73, 97.

Acta Tomiciana, t. XVII, wyd. W. Pociecha, W. Urban, A. Wyczański, Wrocław – Kraków – Poznań 1966.

Codex diplomaticus Prussicus, hg. v. J. Voigt, Bd.III–IV, Königsberg 1848–1853.

Codex diplomaticus Warmiensis, Bd. I, hg. v. C.P. Woelky, J.M. Saage, Mainz 1860.

Das Deichbuch. Eine Sammlung der wichtigsten auf das Deichwesen bezüglichen gesetzlichen Bestimmungen, von C. Parey, Danzig 1871.
Księga komturstwa gdańskiego, wyd. K. Ciesielska, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa – Poznań – Toruń 1985.
Preussisches Urkundenbuch, Bd. II–III, 2, hg. v. M. Hein, E. Maschke, H. Koeppen, Königsberg Pr. 1932 Marburg 1958.
Simon Grunau, *Preussische Chronick*, hg. v. M. Perlbach, Bd. 1, hg. v. M. Perlbach, Leipzig 1876.
Die Urkunde des Deutschordens- Hochmeisters Konrad Zöllner von Rotenstein vom 16. Juni 1387 über die Ablösung der Dammbaulasten der katholischen Pfarreien in Grossen Werder bei Marienburg, „Pastoralblatt für die Diöcese Ermland" 35(1903).
Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien, hg. v. [H.] Cramer, Marienwerder 1885–1887.
Źródła do dziejów ekonomii malborskiej, t. V, wyd. W. Hejnosz, Toruń 1971.

Literatura

Auhagen O., *Zur Kenntnis der Marschwirtschaft. Zwie Abhandlungen*, Berlin 1896.
Bertram H.., *Die Entwickelung des Deich- und Entwässerungswesens im Gebiet des heutigen Danziger Deichverbandes seit dem 14ten Jahrhundert*, Danzig 1907.
Długokęcki W., *Osadnictwo i ochrona przeciwpowodziowa w Basenie Unisławskim w średniowieczu w okresie krzyżackim*, w: *Stilo et animo. Prace historyczne ofiarowane Profesorowi Tomaszowi Jasińskiemu w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Dorna, M. Matla, M. Sosnowski, E. Syska, przy współpr. W. Barana Kozłowskiego, Poznań 2016, s. 487–496.
Długokęcki W., *Osadnictwo na Żuławach Gdańskich w średniowieczu (do 1454 roku)*, „Zapiski Historyczne" 68(2003), z. 2–3, s. 45–62.
Długokęcki W., *Osadnictwo i ochrona przeciwpowodziowa na Żuławach Mątowskich w średniowieczu*, w: *Świat historyka. Studia ofiarowane Prof. Janowi Tyszkiewiczowi*, pod red. M. Nagielskiego, G. Rostkowskiego, Pułtusk 2016, s. 133–145.
Długokęcki W., *Osadnictwo w północnej części Żuław Wielkich w XIV–I poł. XV w.*, w: *Żuławy i Mierzeja – moje miejsce na ziemi*, pod red. D.A. Dekańskiego, Gdańsk 2001, s. 115–127.
Długokęcki W., *Najstarsza organizacja parafialna na Żuławach Wielkich (do połowy XV w.)*, „Studia Elbląskie" 20(2019), s. 9–29.
Długokęcki W., *Parafie wiejskie archidiakonatu pomorskiego biskupstwa włocławskiego w rejestrze dziesięciny papieskiej z 1326/1327 r.*, w: *Scientia et Fidelitate. Księga pamiątkowa Ewy i Czesława Deptułów profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. T. Panfil, Lublin 2013, s. 213–225.
Długokęcki W., *Żuławy Fiszewskie w średniowieczu*, w: *Dzieje Jegłownika i okolic*, pod red. ks. A. Kilanowskiego, ks. W. Zawadzkiego, Elbląg 2013, s. 23–46.
Erlen P., *Europäischer Landesausbau und mitteralterliche deutsche Ostsiedlung. Eine struktureller Vergleich zwischen Südwestfrankreich, den Niederlanden und dem Ordensland Preußen*, Marburg/Lahn 1992.
Flanß R. von, *Das ehemalige Amt Marienwerder, insonderheit die Amts = Niederung. Die Marienwerderer Amts = Niederung*, „Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungs = Bezirk Marienwerder" 35(1897), s. 1–77.
Gierke J. von, *Geschichte des deutschen Deichrechts*, (I.–II. Teil), Breslau 1901–1917.
Glauert M., *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Toruń 2003.
Hartwich A., *Geographisch-historische Landesbeschreibung deren dreyen im Pohlnischen Preußen liegenden Werdern als des Danziger- Elbing- und Marienburgischen*, Königsberg 1722. Nachdruck mit einer Einführung von R. Zacharias, Frankfurt am Main 2002.

Herrmann Ch., *Mitteralterliche Architektur im Preussenland. Untersuchungen zur Frage der Kunstlandschaft und – Geographie*, Petersberg 2007.
Jacobson H.F., *Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinz Preussen und Posen mit Urkunden und Regesten*, Königsberg 1837.
Kasiske K., *Das Deutsche Siedelwerk im Pommerfellen im Mittelalter*, Königsberg Pr. 1938.
Kasiske K., *Die Siedlungstätigkeit des Deutschen Orden im östlichen Preussen bis zum Jahre 1410*, Königsberg Pr. 1934.
Kriedte P., *Die Herrschaft der Bischöfe von Włocławek in Pommerellen von den Anfängen bis zum Jahre 1409*, Göttingen 1974.
Petri F., *Entstehung und Verbreitung der niederländischen Marschenkolonisation in Europa (mit Ausnahme der Ostsiedlung)*, w: *Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalter als Problem der europäischen Geschichte*, hg. v. W. Schlesinger, Sigmaringen 1975, s. 695–754.
Radzimiński A., *Kościół w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo-wierni*, Malbork 2006.
Rozynkowski W., *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w diecezji chełmińskiej w czasach panowania zakonu krzyżackiego*, Toruń 2000.
Schliep, *Darstellung der Deich- und Entwässerungsanlagen in den Werdern und Niederungen der Weichsel und Nogat, Marienburger und Elbinger Kreises*, w: *Der Marienburger Kreis. Erster Theil: Statistik und Topographie nebst Darstellung der Deich- und Entwässerungs- Verhältnisse in den Werdern und Niederungen der Weichsel und Nogat*, Danzig 1864, s. 61–292.
Schroeder G., *Melioracje wodne w rolnictwie*, wyd. IV przerobione, Warszawa 1972.
Semrau A., *Die Siedlungen im Kammeramt Fischau (Komturei Christburg) im Mittelalater*, Elbing 1936.
Toeppen M., *Beiträge zur Geschichte des Weichseldeltas*, Danzig 1894.
Zonenberg S., *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009.

Ks. Wojciech ZAWADZKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

DZIEJE KOŚCIOŁA BOŻEGO CIAŁA W ELBLĄGU DO 1945 ROKU

Słowa kluczowe: Elbląg, kościół Bożego Ciała, architektura, wyposażenie, luteranie

Keywords: Elbląg, Corpus Christi church, architecture, equipment, Lutherans

Schlüsselwörter: Elbing, Hl. Leichnam Kirche, Architektur, Ausstattung, Lutheraner

Jeszcze 60 lat po założeniu miasta Elbląga, czyli praktycznie do końca XIII w., północne przedmieście porastał gęsty las, w którym mieszczanie pobudowali dedykowany św. Jerzemu szpital dla trędowatych. Przy szpitalu postawiono małą kaplicę pod tym samym wezwaniem, do której mieli chętnie przybywać żeglarze[1].

Pierwsza źródłowa wzmianka o szpitalu św. Jerzego została zamieszczona w najstarszej księdze czynszowej Starego Miasta Elbląga z lat 1295–1299. Bliżej nieznany Eberhard Lange ze wsi Dąbrowa (Damerau), był zobowiązany przekazywać corocznie *Sancto Georgio apud leprosos* na św. Marcina pięć marek. Ponieważ dwa podobne szpitale powstały wcześniej w Radzyniu Chełmińskim (przed 1285 r.) i Dzierzgoniu (przed 1290 r.), należy przyjąć, że elbląskie leprozorium założono w latach 80. XIII w. Nie ma natomiast wątpliwości, że była to fundacja miejska, ulokowana na ziemi należącej do miasta Elbląga i zarządzana przez rajców staromiejskich. Administrujący tym szpitalem urzędnik miejski zawierał z chorymi umowy, ustalał prebendy i prowadził rachunkowość. Z czasem do kasy miejskiej odprowadzano nadwyżki finansowe i środki pochodzące z zawieranych przez szpital umów.

Zarządców szpitala św. Jerzego nazywano *Hofmeister*, *Hofherren*, *procuratores*, *magistri curiae* lub *provisores*. Wybierano ich na urząd spośród mieszczan na dwa lub trzy lata, ale nie można wykluczyć, że pierwotnie wyboru dokonywano z grona miejskich rajców. Pierwszym odnotowanym w dokumentach w 1379 r. prowizorem był Ludeco Niger, być może identyczny z rajcą Ludecko Schwarzem (Ludeke

* Ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki – profesor zwyczajny oraz dyrektor Instytutu Historii w Wydziale Nauk Historycznych UKSW w Warszawie, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, autor publikacji naukowych poświęconych przeszłości Prus. E-mail: wzawadzki@elblag.opoka.org.pl ORCID: 0000–0003–2040–8727

[1] M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, Elbing 1826, s. 240; F. Grundmann, *Elbinger Heimatbuch*, Breslau 1924, s. 33; R. Czaja, T. Nawrolski, *Pierwotny Elbląg*, w: *Historia Elbląga*, t. I (do 1466 r.), red. S. Gierszewski, A. Groth, Gdańsk 1993, s. 88, 95.

Swarte). Kolejnymi znanymi zarządcami byli Konrad Smoldow i Mikołaj Essehinc w 1381 r. oraz rajca Nicolaus Birsmede (Claus Birsmid) w 1404 r. Z rachunków szpitalnych wynika, że instytucja zatrudniała opiekunkę (*die Mutter*), jej pomocnicę (*die Magd*) i dwóch parobków. Choć nie wynika to jasno z dokumentów, szpital musiał zatrudniać też kucharkę i personel kuchenny.

Staromiejski szpital św. Jerzego w Elblągu w odróżnieniu od innych szpitali miejskich w Prusach, nie otrzymał od Rady Miasta stałego uposażenia. Utrzymywał się z ofiar, kolekt, darowizn spadkowych i testamentalnych zapisów, obrotu prebendami i innych samodzielnie pozyskanych środków. Własnością szpitala stawał się majątek po zmarłych pensjonariuszach. Znaczące wpływy przynosiły kościelne odpusty, w tym przyznane kościołowi szpitalnemu w trzech listach odpustowych w latach 1402–1450. Z okazji większych świąt i uroczystości przeprowadzano zbiórki ofiar w kościele parafialnym św. Mikołaja. Z czasem szpital pozyskiwał nowe obiekty w mieście i działki na przedmieściach. Natomiast wydatki szpitalne obejmowały przede wszystkim zakup żywności, odzieży i obuwia dla podopiecznych, wynagrodzenie personelu oraz prace budowlane i remontowe.

Już w średniowieczu staromiejski szpital św. Jerzego w Elblągu nie tylko izolował trędowatych, ale udostępniany był również chorym cierpiącym na inne schorzenia oraz osobom w podeszłym wieku, które za odpowiednią opłatą nabywały prawo do dozgonnego zamieszkania i opieki. Liczba tych ostatnich wraz ze wzrostem zamożności Elblążan stale rosła. W latach 1410–1414 Rada Miasta zawarła dziesięć kontraktów na dożywotni pobyt w szpitalu, w tym dwa kontrakty podpisano z małżonkami. Przybywało też próśb o przyjęcie do szpitala nadchodzących spoza Elbląga, w tym z Malborka, Olsztyna, Królewca i Sztumu.

Trudną do uchwycenia i zidentyfikowania w dokumentach źródłowych grupą pensjonariuszy staromiejskiego szpitala św. Jerzego w Elblągu, są osoby cierpiące na choroby psychiczne. Miasto pozbywało się niekiedy takich chorych wywożąc ich na Mierzeję Wiślaną, jak miało to miejsce w 1413 i 1418 r.[2].

Sobór laterański III w 1179 r. polecił, aby przy każdym leprozorium powstał kościół i cmentarz wraz z zatrudnionym do ich obsługi kapłanem. Zarządzenie to wykonano w Elblągu. Kronikarz Szymon Grunau odnotował, że przy staromiejskim szpitalu św. Jerzego wystawiono najpierw kaplicę drewnianą zastąpioną po stu latach (1386 r.) budowlą ceglaną. Pierwszy poświadczony duchowny, niestety nieznany nawet z imienia, zatrudniony był przy tej świątyni w 1339 r. Inny kronikarz, Jan

[2] Szpital przy kościele Bożego Ciała w Elblągu przyjmował podopiecznych jeszcze w XIX w. Por. M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 277–289; M. Toeppen, *Elbinger Antiquitäten. Ein Beitrag zur Geschichte des städtischen Lebens im Mittelalter*, H. 2, Danzig 1872, s. 150–153; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996, s. 121; W. Długokęcki, *Abriß der Geschichte der Spitäler und Spitalwesens von Elbing vom 13. bis 17. Jahrhundert*, w: *75 Jahre Historische Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung*, hrsg. B. Jähnig, Lüneburg 1999, s. 317–322; M. Józefczyk, *Z problematyki religijnej Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 1 (1772–1850), red. A. Groth, Gdańsk 2000, s. 224; R. Czaja, *Urzędnicy miejscy Elbląga do 1524 roku*, Elbląg 2010, s. 60, 91; R. Kubicki, *Testamenty elbląskie. Studium z dziejów miasta i jego mieszkańców w późnym średniowieczu*, Gdańsk 2020, s. 117, 123, 125, 152, 154–155, 224, 232, 247, 250, 252–253, 259; D. Kaczor, *Dyscyplinowanie społeczne w szpitalach elbląskich w XVII w.*, „Studia Historica Gedanensia" XI (2020), s. 189–214.

von Posilge, w *Chronik des Landes Preußen* zapisał, że w 1400 r. spłonęła kaplica św. Jerzego w Elblągu. W zgliszczach świątyni odnaleziono nienaruszony mieszek z Najświętszym Sakramentem, co odnotował też kronikarz: „Niedawno temu spaliła się kaplica św. Jerzego w Elblągu. Przy sprzątaniu rumowiska odnaleziono nieuszkodzoną Hostię, tylko mieszek, w którym się znajdowała, był nadtlony. I stało się to z łaski naszego Pana, tak wielki znak dany był słabym ludziom, nam biednym na pocieszenie. I stąd to Boże Ciało jest przez wielu ludzi pobożnie nawiedzane. Niechaj Pan będzie pochwalony w swoich cudownych dziełach i darach".

Na zgliszczach kościoła szpitalnego św. Jerzego został wzniesiony nowy murowany kościół pod wezwaniem Bożego Ciała. Tak samo nazwano wiodącą do niego ulicę. Rychło kościół stał się sanktuarium przyciągającym pielgrzymów z miasta i bardziej odległych stron. Jeszcze w trakcie budowy 26 kwietnia 1402 r. biskup warmiński Henryk Vogelsang poświęcił świątynię i nadał jej przywileje odpustowe. Budowę kościoła Bożego Ciała ukończono w 1405 r. Na tak sprawne przeprowadzenie inwestycji istotny wpływ miała zapewne łatwość pozyskania dużej ilości materiału budowlanego. W 1386 r. odnotowano istotną w tej sprawie uwagę: „Oznajmia się, że cegielnia, która należała do Unrue i jego żony i która w formie czynszu dawała na św. Michał miastu 18 tys. cegieł i św. Jerzemu 12 tys. cegieł, po śmierci żony Unrue rzeczona cegielnia ma dawać miastu 20 tys. cegieł i św. Jerzemu 10 tys. cegieł".

Łacińska inskrypcja informująca o zakończeniu budowy kościoła została umieszczona na glazurowanych płytkach na fryzie obiegającym obiekt: „Pobłogosław, Panie, ten dom i wszystkich, którzy w nim mieszkają. Niech panuje w nim zdrowie, pokora, świętość, cnota, zwycięstwo, wiara, nadzieja, dobroczynna miłość, umartwienie, czystość, duchowe pożądanie wieczności. Zachowaj, Panie, na tym miejscu maluczkich, którzy się Ciebie lękają. W roku Pańskim 1405 to dzieło zostało wykonane"[3].

Do szybkiego rozwoju sanktuarium Bożego Ciała w Elblągu przyczyniły się trzy odpusty udzielone przez arcybiskupów ryskich, Jana von Wallenrodta (1393–1418), jego następcę Jana Ambundi (1418–1424) w dniu 27 września 1418 r. i Sylwestra Stodeweschera w 1450 r. Ofiary składane przez pielgrzymów przeznaczano najpierw na zakończenie budowy i wyposażenie świątyni. Dopiero od 1411 r. część ofiar przekazywano na utrzymanie szpitala i potrzeby parafii staromiejskiej św. Mikołaja. W 1411 r. zanotowano w księdze rachunkowej, że z pozyskanych ofiar ułożono w kościele kamienną posadzkę i odnowiono zakrystię. W następnym roku zakupiono dzwon. W 1428 r. naprawiono organy kościelne.

Informacje dotyczące wyglądu kościoła Bożego Ciała w średniowieczu, pochodzą dopiero od autorów XIX-wiecznych, Michaela Gottlieba Fuchsa i Georga Cuny. Badacze ci podają, że była to świątynia jednonawowa, orientowana, długa na 19 m i szeroka na 9,5 m. W murze zachodnim umieszczono dwie przypory tworzące

[3] Tekst łaciński inskrypcji podaje Fuchs i Carstenn, Por. *Das Elbinger Stadtbuch*, Bd. 1: *1330–1360 (1393)*, hrsg. H.W. Hoppe, *ZGAE* Beiheft 3/1976, s. 234, nr 2034; M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 244; *Morgenblatt für gebildete Stände*, 20 października 1823, s. 336; E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937, s. 167, 467; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, s. 121; W. Długokęcki, *Abriß der Geschichte der Spitäler und Spitalwesens von Elbing vom 13. bis 17. Jahrhundert*, s. 322.

jakby przedsionek, nad którym wznosiła się kościelna wieża. Pierwotnie świątynia nie miała wyodrębnionego prezbiterium. Ołtarz główny ustawiono centralnie na ścianie wschodniej. Zakrystię urządzono w pomieszczeniu dobudowanym do ściany zachodniej. Na posadzce w średniowieczu mogła być umieszczona kamienna płyta nagrobna zmarłej 23 kwietnia 1394 r. Elżbiety Melsag. Nie brakuje jednak opinii, że płyta pochodziła z kościoła św. Mikołaja i około połowy XVIII w. znalazła się wtórnie na cmentarzu kościoła Bożego Ciała a przed 1935 r. ustawiono ją przy południowej elewacji tej świątyni. Fuchs natomiast podaje, że płyta pochodziła ze zlikwidowanego w 1601 r. cmentarza kościoła św. Jakuba. Podczas II wojny światowej płyta zaginęła.

Charakterystycznym i unikatowym elementem architektury świątyni było wiszące drewniane sklepienie, nawiązujące do podobnych, ale murowanych założeń w kościołach czeskich i górnoniemieckich. Osadzono je w konstrukcji dachowej i na ścianach wewnętrznych. Przypuszcza się, że mogło być ono dziełem cieśli okrętowych z początku XVII w. (1607 r.)

Z rachunków szpitalnych wiadomo, że w pobliżu kościoła Bożego Ciała znajdowała się jeszcze jakaś kaplica. Wspomniano o niej w dokumentach z 1412 i 1428 r. Fuchs odnotował, iż miała w niej być ustawiona duża drewniana figura św. Jerzego. Filią kościoła Bożego Ciała była też kaplica jerozolimska stojąca przy dawnej Złodziejskiej Grobli (*Diebsdamm*), przemianowanej w 1823 r. na ulicę Królewiecką. Na wzniesieniu przy tej ulicy stała staromiejska szubienica, na której zgodnie z prawem lubeckim jeszcze w czasach nowożytnych wieszano złodziei bydła i koni. W kaplicy jerozolimskiej udzielano ostatniego namaszczenia osobom odprowadzanym na miejsce straceń. Kaplicę tę wymieniano w dokumencie z 1538 r., określając ją filią kościoła Bożego Ciała.

Nie znamy prawie w ogóle duchownych posługujących w średniowieczu w elbląskim kościele Bożego Ciała. Wymieniany jest Jacobus Lemborg, ale ta informacja jest niepewna. Nominację na wikariusza elbląskiego leprozorium na wniosek Rady Miasta 12 czerwca 1484 r. miał otrzymać Hartwig Langtreue, wcześniej student w Lipsku. Prawdopodobnie Rada Starego Miasta sprawując patronat nad tym kościołem, decydowała też o jego obsadzie duszpasterskiej. W jurysdykcji kościelnej kościół szpitalny podporządkowany był proboszczom parafii staromiejskiej św. Mikołaja[4].

Po 1525 r. kościół Bożego Ciała podobnie jak niemal wszystkie elbląskie świątynie, za wyjątkiem staromiejskiego kościoła św. Mikołaja, został przejęty przez

[4] Do wieku XV w. zarówno szpital, jak i kościół wiązano z patronatem św. Jerzego. Wraz z rozwojem sanktuarium coraz częściej nazwę Boże Ciało używano w odniesieniu do świątyni, zachowując patronat św. Jerzego tylko do szpitala. U schyłku XV w. do obu obiektów używano nazwy Boże Ciało. Por. M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 246; M. Toeppen, *Elbinger Antiquitäten. Ein Beitrag zur Geschichte des städtischen Lebens im Mittelalter*, 154–156; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, s. 71, 79, 194, 221–222, 227; W. Rynkiewicz-Domino, *Budownictwo, architektura i kultura artystyczna*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466–1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 237–239; W. Długokęcki, *Abriß der Geschichte der Spitäler und Spitalwesens von Elbing vom 13. bis 17. Jahrhundert*, s. 323–324; H.J. Klein, *Die Straßen Elbings. Von der Gründung der Stadt 1237 bis 1945*, Münster 2011, s. 113; T. Jurkowlaniec, *Nagrobki średniowieczne w Prusach*, Warszawa 2015, s. 160–161.

luteran i wprzęgnięty w system duszpasterski tego wyznania w mieście. Formalnie w Prusach Królewskich, podobnie jak w całej Rzeczypospolitej, religią panującą był katolicyzm i nie mogły być tworzone parafie ewangelickie, jednak największe pruskie miasta (Elbląg, Gdańsk, Toruń) funkcjonowały, można rzec na innych zasadach. Od średniowiecza Rady tych miast sprawowały patronat nad świątyniami w miastach i na okalających je terytoriach ziemskich. Patronat ten został utrzymany w nowożytności, a ponieważ rady miejskie obsadzone były przez protestantów ułatwiło to szybką protestantyzację tych miast i znajdujących się w nich kościołów.

W ciągu XVI w. wykształcił się nowy sposób administrowania elbląskimi kościołami. Parafiami luterańskimi w mieście zarządzał w imieniu rady burmistrz – prezydent i jeden z rajców. Nazywano ich po niemiecku *Kirchenherren*. Do luterańskiego kościoła i utworzonej w 1587 r. parafii Bożego Ciała włączono mieszkańców elbląskich przedmieść. Kościół ten nie był jednak w stanie zapewnić posług religijnych wszystkim mieszkańcom tego terenu, dlatego władze Elbląga w latach 1610–1619 zbudowały na wschodnim przedmieściu kościół św. Anny. U schyłku XVI w. w Elblągu duszpasterstwo pełniło sześciu pastorów, trzech w kościele Panny Marii i po jednym w kościele Trzech Króli, Bożego Ciała i Świętego Ducha. W precedencji pierwsze miejsce wśród elbląskich świątyń ewangelickich do 1945 r. zajmował kościół Panny Marii a następnie kolejno Trzech Króli, Bożego Ciała, św. Anny, św. Ducha[5].

Reformacja zmieniła wystrój kościoła Bożego Ciała. Piękna późnogotycka rzeźba Matki Bożej z 1520 r., została przez luteran ustawiona na chórze w niewidocznym miejscu. Figura znajdowała się tam do początku XX w.

Wiele cennych elementów wyposażenia zaginęło. Jeszcze w 1547 r. w świątyni przechowywano srebrną złoconą figurę św. Jerzego, z takiego samego materiału wykonaną monstrancję, srebrną kadzielnicę, srebrny pacyfikał, dwa srebrne złocone kielichy, dwie srebrne i częściowo złocone ampułki, drewnianą posrebrzaną figurę św. Anny oraz kilka kompletów ornatów, alb, kap i welonów[6].

W 1572 r. władze miejskie planowały rozbiórkę kościoła Bożego Ciała ponieważ usytuowany był zbyt blisko miejskich umocnień obronnych. Obawiano się, że podczas oblężenia miasta świątynia mogła być wykorzystywana przez napastników jako miejsce prowadzenia ostrzału Elbląga. Zamiar rozbiórki kościoła z tych samym powodów powrócił jeszcze w 1601 r., ale i tym razem nie został zrealizowany.

Nie wiadomo kiedy rozpoczęto sprawowanie ewangelickiej liturgii w tym kościele. Nie wiadomo też, kto był tu pierwszym ewangelickim kaznodzieją. Niektórzy wskazywali na Jacoba Padominsciusa, który zmarł w 1594 r., inni zaś na Matthäusa Lossiusa, który został ustanowiony dla tego kościoła dopiero w 1595 r. Z całą

---

[5] Katalog duchowieństwa luterańskiego zatrudnionego przed 1945 r. w kościele Bożego Ciała, Por. Ch.E. Rhode, *Presbyterologia elbingensis. Die evangelischen Geistlichen im Kirchenkreis Elbing von 1555–1883 nebst Ergänzungen und Nachträgen bis 1945*, hrsg. W. Hubatsch, Hamburg 1970, passim; M. Pawlak, *Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994, s. 49, 51–52; Tenże, *Reformacja i kontrreformacja. Kościoły i wyznania*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466–1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 188.

[6] F. Hipler, *Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen*, *ZGAE* 8(1886), s. 499–500; M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, s. 221.

pewnością liturgia luterańska była już znacznie wcześniej odprawiana w kościele Bożego Ciała[7].

W 1599 r. wzniesiono przy kościele szpitalnym szkołę, w której mieszkał też kantor i kościelny. Pod budowę szkoły i z zamiarem powiększenia już istniejącego cmentarza dokupiono teren na którym niegdyś znajdowała się garbarnia. W 1741 r. zbudowano nową szkołę wraz z mieszkaniem kantora i kościelnego. Koszt budowy wyniósł 1459 florenów, ale z kasy kościelnej wydano na tę inwestycję tylko 666 florenów. Resztę dołożył dawny radny tego kościoła, kupiec Christian Silber, ze zbiórek przeprowadzonych w Amsterdamie, Gdańsku i Elblągu[8].

W 1601 r. w trakcie rozbudowy wschodnich umocnień obronnych miasta Elbląga został rozebrany kościół św. Jakuba. Zlikwidowano też cmentarz okalający tamtą świątynię a nagrobki i pochówki przeniesiono na cmentarz kościoła Bożego Ciała. Ponownie powiększono wówczas cmentarz kościelny przez dołączenie przylegającego ogrodu zakupionego przez Valentina Homanna[9].

W XVII i XVIII w. przeprowadzono w kościele Bożego Ciała szereg inwestycji budowlanych. W 1638 r. umieszczono na wieży kościelnej zegar. W 1643 r. rozebrano zwieńczenie wieży i zastąpiono je nowym przykrytym miedzią. Ponieważ do kościoła przybywało coraz więcej wiernych, aby ich pomieścić dobudowano w 1672 r. zewnętrzne pomieszczenie na ścianie północnej. W latach 1713–1714 zamontowano w kościele nowe okna. W 1738 r. radny kościoła Thomas Fuchs przeprowadził prywatną zbiórkę pieniędzy i z pozyskanych 328 florenów odnowił wieżę kościoła i od strony wschodniej zamontował na niej nowy zegar. Miejski zegarmistrz otrzymywał odtąd corocznie 4 talary za opiekę nad tym zegarem, które były wypłacane do 1784 r.

W 1755 r. przylegająca do wschodniej ściany kościoła dobudówka była w fatalnym stanie technicznym i należało ją rozebrać. W nowo dobudowanym pomieszczeniu planowano umieścić ołtarz i siedziska dla wiernych. Dnia 23 listopada 1755 r. sprawowano tam pierwszą liturgię.

W 1788 r. trzeba też było powtórnie remontować zwieńczenia wieży kościelnej. Gdy rozpoczęto prace okazało się, że uszkodzenia były tak rozległe, że zwieńczenie musiano rozebrać aż do poziomu ceglanych murów wieży. Budowę nowego zwieńczenia wieży ukończono 25 września 1788 r. Zamontowano wtedy na wieży piorunochron[10].

W nocy z 16 na 17 czerwca 1782 r. skradziono z kościoła Bożego Ciała kilka cennych paramentów liturgicznych: duży srebrny dzban z przykrywką z leżącym srebrnym barankiem, mały srebrny złocony kielich, srebrny pojemnik na hostie, mosiężną złoconą monstrancję zdobioną szlachetnymi kamieniami i cztery talary w gotówce. W kasie złodzieje pozostawili cztery kielichy i inne przedmioty liturgiczne.

---

[7] M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 245–247.

[8] Tamże, s. 246, 249.

[9] Tamże, s. 246–248.

[10] Tamże, s. 248–250, 254, 255–257; W. Rynkiewicz-Domino, *Sztuka, literatura, muzyka, teatr*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 2 (1626–1772), red. A. Groth, Gdańsk 1997, s. 178; M. Józefczyk, *Z problematyki religijnej Elbląga*, s. 224.

Ponieważ w kościele Bożego Ciała wciąż przybywało wiernych, witrycy zwrócili się 21 lipca 1791 r. do elbląskiego Magistratu z wnioskiem o rozbudowę tej świątyni. Proponowano wykorzystać istniejący już projekt, który zakładał dostawienie do ściany wschodniej masywnej ceglanej dobudówki krytej solidnym dachem. Przewidywany koszt rozbudowy miał wynieść 5199 talarów. Jednak planowanej inwestycji wówczas nie zrealizowano[11].

Michael Gottlieb Fuchs w książce *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, obok informacji pochodzących z dokumentów archiwalnych zamieścił wiele cennych uwag o wyglądzie i wyposażeniu kościoła Bożego Ciała w 1826 r.

W tamtym czasie w wieży kościelnej wisiały dwa dzwony odlane w Elblągu, mniejszy w 1648 r. przez Michaela Dorna i większy w 1664 r. przez Davida Jonasa. Na większym dzwonie umieszczono napis:

Bogu Trójjedynemu chwała.
Jak często dzwon uderza, uderzaj Boże w serca,
by drogi i szlaki tak się przemieniały,
by się Tobie podobały.
Niech czysto Słowo Twe brzmi.
Miasto i kościół chroń,
i nadal nas broń[12].

W świątyni w 1826 r. było 500 miejsc siedzących. Sklepienie było wykonane z drewna dębowego, pomalowanego w 1695 r. na kolor niebieski. Ołtarz główny z 1647 r. w zwieńczeniu zdobiły figury przedstawiające Wniebowstąpienie Pańskie. Pomiędzy dwiema kolumnami umieszczono trzy malowidła: Chrystusa w Ogrójcu w asyście anioła, Ukrzyżowanie Pańskie i Ostatnią Wieczerzę. Fuchs zwracał uwagę, że dużą wartość artystyczną miał obraz ze sceną Ukrzyżowania. Na kolumnach stały figury świętych Jana i Łukasza a u ich podstawy świętych Piotra i Pawła.

W części południowej ściany wschodniej kościoła, w miejscu w którym w 1755 r. przebito wejście do dobudówki, stało kiedyś baptysterium, po którym do początku XIX w. przetrwała tylko krata. Nad miejscem tym wisiał obraz przedstawiający Chrzest Pański a w rogu ustawiona była gotycka madonna szafkowa kunsztownej roboty.

Ambonę ustawiono na ścianie południowej. Posadowiono ją na rzeźbionej figurze postaci trzymającej rozłożoną księgę, na której zapisano werset biblijny*: Będziesz miłował Pana Boga swego a bliźniego swego jak siebie samego*. Ambona była bogato rzeźbiona. Centralnie umieszczono na niej Chrystusa a po jego obu stronach apostołów. Krawędź ambony obiegało wezwanie z 58 rozdziału Księgi Izajasza: *Krzycz na całe gardło, nie przestawaj!*, na baldachimie zaś zapisano w języku łacińskim fragment z Listu do Rzymian: *Evangelium est potentia Dei ad salutem* (Rz 1,16).

---

[11] M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 254–255, 263–264.

[12] Tekst oryginalny: Deo Triuno Gloria. So oft die Glock auch schlägt, schlag Herr die Herzen an, das sie den guten Weg nachwandeln und die Bahn, die dir gefällig ist. Das Wort laß rein erschallen. Schütz unsre Stadt und Kirch; sey ferner mit uns allen. Por. M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 264–265.

Ołtarz i ambona zostały ufundowane w 1646 r. przez parafianina mistrza garncarskiego Davida Guttrechta.

Nad wejściem do świątyni na ścianie południowej umieszczona była rzeźba Matki Bożej, przypuszczalnie gotycka[13]. Po jej obu stronach wisiały cztery obrazy, na których na złotym tle przedstawiono sceny z życia Chrystusa i św. Katarzyny. Na tej samej ścianie, ale w pobliżu organów wisiał portret Johanna Josuego Kettlera, urodzonego w Elblągu w 1659 r., podróżnika, introligatora, holenderskiego ambasadora i handlowca w Indiach, Indonezji i Persji. Po śmierci w 1716 r. pozostawił pieniądze na budowę w kościele Bożego Ciała nowych organów. Stary pozytyw z 1630 r. przeniesiono wówczas do kościoła w Pomorskiej Wsi.

Na emporze organowej umieszczono sześć obrazów z 1654 r. pędzla Hansa Kaisera: stworzenie fauny, stworzenie Adama, stworzenie Ewy, wypędzenie z Edenu, życie Adama i Ewy poza rajem, bratobójstwo Kaina.

Do ściany północnej na całej długości przylegała empora ozdobiona sześcioma malowidłami:

1. Chrystus przed Kajfaszem i Piotrem zapierającym się swego Pana. Obraz podarował kościołowi w 1685 r. mierniczy zbożowy Peter Lange.
2. Cyriak Martini, kaznodzieja kościoła Bożego Ciała w latach 1656–1677, stojący przed Chrystusem z siedmiorgiem dzieci. Martini klęczy w stroju liturgicznym pastora luterańskiego na tle wersetu z Księgi Izajasza: *Oto ja i dzieci moje, która dał mi Pan* (Iz 8,18). Obok Chrystusa umieszczono Jego słowa: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie* (Mk 10,14). W górnej części obrazu widniał napis: *Wielki Boże jestem tutaj! I ci, których mi dałeś. Ach, tu szczęśliwymi pozwól być, tam przy Tobie wiecznie żyć. Roku 1679*. Na dole zaś: *Bogu na chwałę, kościołowi ku ozdobie, ku pamięci otrzymanych niegdyś trzech umiłowanych synów ufundował Cyriak Martini z inflanckiego Revala. Pastor wyznania augsburskiego kościoła Bożego Ciała. W roku życia 38, posługi 15*.
3. Wjazd Chrystusa do Jerozolimy. Na górze umieszczono napis: *Hosanna Synowi Dawidowemu! Przybądź do nas i uczyń swe mieszkanie w sercach naszych* (Mt 21).
4. Wskrzeszenia Łazarza. Obraz opatrzono na górze wezwaniem: *Który wyprowadził Łazarza z grobu niech i nas wskrzesi ku zbawieniu*.
5. Maria Magdalena obmywająca Jezusowi stopy. Obraz opatrzono napisem: *Opłakując moją hańbę, obmywam Zbawcy memu stopy zdrojem gorzkich łez, aż zaznam Jego łaski* (Łk 7).
6. Św. Jan Chrzciciel nauczający tłumy. Na górze tekst inspirowany trzecim rozdziałem ewangelii św. Łukasza: *Gdy da się słyszeć głos nawołującego, dozwól Boży Baranku, byśmy rychło nawrócili się*.

Cztery ostatnie obrazy zostały przekazane kościołowi Bożego Ciała przez anonimowych ofiarodawców w roku 1671.

Nad emporą na ścianie północnej wisiały cztery obrazy z popiersiami ewangelistów oraz duży drewniany krucyfiks z 1538 r., jak zaznacza Fuchsa dużej wartości

[13] Więcej o tej rzeźbie, Por. W. Rynkiewicz-Domino, *Budownictwo, architektura i kultura artystyczna*, s. 257–258, 264.

artystycznej. Po obu stronach krzyża wisiało dwóch łotrów, ale w trakcie przebudowy świątyni w 1755 r. figury zdjęto i złożono na strychu. Przed 1538 r. na ścianie północnej wisiała gotycka Grupa Ukrzyżowana, przeniesiona potem do kaplicy jerozolimskiej.

Zakrystia kościoła Bożego Ciała była sklepiona i ciasna. Główne drzwi wejściowe do kościoła pochodziły z 1405 r. Nad wejściem na łańcuchu powieszono olbrzymie żebro wieloryba. Nad drzwiami wybito w murze niewielką niszę obudowaną drewnem, w której na pamiątkę ocalonej w pożarze Hostii umieszczono krzyż wysokości 22 cm wykonany z pomalowanej na czerwono blachy. Niegdyś na tle tego krzyża wystawiano na widok publiczny Najświętszy Sakrament[14].

W drugiej połowie XIX w. parafia ewangelicka Bożego Ciała w Elblągu była największą w mieście pod względem liczby wiernych. U schyłku tego wieku liczyła około 8 tys. parafian. W granicach parafii poza terenem w mieście znajdowały się też północne przedmieścia Elbląga (Bollwerk, Damerau, Pangritz Kolonie). Parafia nadal dysponował kilkoma budynkami na terenie Elbląga. Niedzielna liturgia sprawowana była dwukrotnie, o godzinie 9.30 i 13.45. W dni powszednie nabożeństw nie odprawiano. Świątynię otaczał rozległy cmentarz parafialny, najlepiej utrzymany w mieście. W 1872 r. został on znacznie powiększony przez włączenie przylegającego do niego ogrodu.

Dużą inwestycją przeprowadzoną w latach 1895–1896 była rozbudowa kościoła od strony wschodniej. Rozebrano wówczas szachulcową ścianę z dobudówką z 1755 r. i dostawiono ceglany transept z wyodrębnionym prezbiterium na planie krzyża[15].

W okresie międzywojennym XX w. przy kościele Bożego Ciała intensywnie rozwijało się życie stowarzyszeniowe. Działało tam Kobiece Koło Pomocy (*Frauenhilfe*), Ewangelickie Stowarzyszenie Mężczyzn i Młodzieńców (*Ev. Männer und Jünglingsverein*) i Ewangelickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (*Evangelischer Jungmädchenbund*). Utworzono ponadto chór kościelny i Kasę Pogrzebową parafii Bożego Ciała (*Sterbekasse von Hl. Leichnam*).

Władze hitlerowskie przed wybuchem drugiej wojny światowej zmanipulowały wybory do rady parafialnej kościoła Bożego Ciała i obsadziły ją w większości zwolennikami sympatyzującego z narodowym socjalizmem ruchu Deutsche Christen.

---

[14] M.G. Fuchs, *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, s. 265–275; W. Rynkiewicz-Domino, *Sztuka, literatura, muzyka, teatr*, 189, 198, 204, 213; M. Józefczyk, *Z problematyki religijnej Elbląga*, s. 224.

[15] Na fryzie okalającym nowy mur umieszczono łacińską inskrypcję: „Anno domini MDCCCXCVI tributis atque donis ab ecclesia praebitis amplificatum est hos templum et in formam crucis redactum in honorem dei triuni et sancti eius euangelii quod pure et sincere doceatur in hac ecclesia corporis sancti Christi in saecula saeculorum nec est in alio quoquam salus nec enim aliud nomen est sub caelo quod datum sit inter homines per quod oporteat nos seruari Jesus Christus heri et hodie idem est et in saecula. Amen.”. Por. E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, s. 467; J. Domino, *Architektura Elbląga przełomu XIX i XX w.*, w: *750 lat praw miejskich Elbląga*, red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 239; W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1850–1918*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2 (1851–1920), red. A. Groth, Gdańsk 2001, s. 208; J. Domino, *Architektura Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2 (1851–1920), red. A. Groth, Gdańsk 2001, s. 267, 289.

Przeciwnikiem hitleryzmu był wikariusz tej parafii Manfred Koschorke, który po kilkutygodniowym uwięzieniu został odwołany z Elbląga.

Na potrzeby prowadzonej wojny zabrano kościelne dzwony.

Nie wiadomo dokładnie, kiedy został zburzony kościół Bożego Ciała. Wiemy, że kościół staromiejski św. Mikołaja legł w gruzach w Święto Matki Bożej Gromnicznej 2 lutego 1945 r. Wojska radzieckie w sobotę 27 stycznia przedarły się od północy do miasta, zdobyły koszary i obsadziły zabudowania elbląskiego browaru. Ponieważ działania frontowe w ostatnich dniach stycznia 1945 r. rozgrywały się w rejonie ulicy Bożego Ciała, ostrożnie można przyjąć, że wówczas legła w gruzach także średniowieczna świątynia[16].

DZIEJE KOŚCIOŁA BOŻEGO CIAŁA W ELBLĄGU DO 1945 ROKU

STRESZCZENIE

U schyłku XIII w. zbudowano na północnym przedmieściu Elbląga szpital i drewnianą kaplicę pod wezwaniem św. Jerzego, którą w 1386 r. zastąpiono murowanym kościołem. Świątynia ta spłonęła doszczętnie w 1400 roku. W jej zgliszczach odnaleziono nietkniętą Hostię, co uznano za cud eucharystyczny. Odbudowany w 1405 r. kościół otrzymał wezwanie Bożego Ciała i stał się sanktuarium znanym w całych Prusach krzyżackich. Od połowy XVI w. do 1945 r. kościół Bożego Ciała był własnością elbląskich ewangelików. W jego wnętrzu zachowało się wyposażenie gotyckie i nowożytne. W związku z wkroczeniem do Elbląga Armii Czerwonej, na przełomie stycznia i lutego 1945 roku kościół został zniszczony i legł w gruzach.

HISTORY OF THE CORPUS CHRISTI CHURCH IN ELBLĄG UNTIL 1945

SUMMARY

At the end of the 13th century a hospital and a wooden chapel dedicated to St George were built in the northern suburb of Elbląg and replaced by a brick church in 1386. This temple burned down in 1400. In its ruins an intact Host was found, which was considered a Eucharistic miracle. Rebuilt in 1405, the church received the invocation of Corpus Christi and became a shrine known throughout Teutonic Prussia. From the middle of the 16th century until 1945, the Corpus Christi church was owned by Evangelicals from Elbląg. Inside,

[16] M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 56–57, 82; Tenże, *Stosunki społeczne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV (1818–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 119; Tenże, *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV (1818–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 166, 169.

its Gothic and modern furnishings have been preserved. When the Red Army entered Elbląg in January/February 1945, the church was destroyed and lay in ruins.

GESCHICHTE DER HEILIGE LEICHNAM KIRCHE IN ELBING BIS 1945

ZUSAMMENFASSUNG

Ende des 13. Jahrhunderts wurden in der nördlichen Vorstadt von Elbing ein Spital und eine dem heiligen Georg geweihte Holzkapelle errichtet, die 1386 durch eine Backsteinkirche ersetzt wurden. Dieser Tempel brannte im Jahr 1400 nieder. In den Ruinen wurde eine unversehrte Hostie gefunden, was als eucharistisches Wunder angesehen wurde. Die 1405 wiederaufgebaute Kirche erhielt die Anrufung der Heilige Leichnam und wurde zu einem in ganz Ordens Preussen bekannten Wallfahrtsort. Von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis 1945 war die Leichnamskirche im Besitz der Evangelischen von Elbing. Im Inneren sind gotische und moderne Einrichtungsgegenstände erhalten geblieben. Als die Rote Armee im Januar/Februar 1945 in Elbing einrückte, wurde die Kirche zerstört und lag in Trümmern.

BIBLIOGRAFIA

Carstenn E., *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937.

Czaja R., Nawrolski T., *Pierwotny Elbląg*, w: *Historia Elbląga*, t. I (do 1466 r.), red. S. Gierszewski, A. Groth, Gdańsk 1993, s. 60–130.

Czaja R., *Urzędnicy miejscy Elbląga do 1524 roku*, Elbląg 2010.

Das Elbinger Stadtbuch, Bd. 1: 1330–1360 (1393), hrsg. H.W. Hoppe, *ZGAE* Beiheft 3/1976.

Długokęcki W., *Abriß der Geschichte der Spitäler und Spitalwesens von Elbing vom 13. bis 17. Jahrhundert*, w: *750 Jahre Historische Kommission für Ost- und Westpreussische Landesforschung*, hrsg. B. Jähnig, Lüneburg 1999, s. 317–322.

Domino J., *Architektura Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2 (1851–1920), red. A. Groth, Gdańsk 2001, s. 257–290.

Domino J., *Architektura Elbląga przełomu XIX i XX w.*, w: *750 lat praw miejskich Elbląga*, red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 229–248.

Fuchs M.G., *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd. 3/1, Elbing 1826.

Grundmann F., *Elbinger Heimatbuch*, Breslau 1924.

Hipler F., *Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen*, *ZGAE* 8(1886), s. 494–598.

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

Józefczyk M., *Stosunki społeczne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV (1818–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 114–128.

Józefczyk M., *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996.

Józefczyk M., *Z problematyki religijnej Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 1 (1772–1850), red. A. Groth, Gdańsk 2000, s. 211–236.

Józefczyk M., *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV (1818–1945), red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 160–179.
Jurkowlaniec T., *Nagrobki średniowieczne w Prusach*, Warszawa 2015.
Kaczor D., *Dyscyplinowanie społeczne w szpitalach elbląskich w XVII w.*, „Studia Historica Gedanensia" XI(2020), s. 189–214.
Klein H.J., *Die Straßen Elbings. Von der Gründung der Stadt 1237 bis 1945*, Münster 2011.
Kubicki R., *Testamenty elbląskie. Studium z dziejów miasta i jego mieszkańców w późnym średniowieczu*, Gdańsk 2020.
Morgenblatt für gebildete Stände, 20 października 1823, s. 336.
Pawlak M., *Reformacja i kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994.
Pawlak M., *Reformacja i kontrreformacja. Kościoły i wyznania*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466–1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 173–194.
Rhode Ch.E., *Presbyterologia elbingensis. Die evangelischen Geistlichen im Kirchenkreis Elbing von 1555–1883 nebst Ergänzungen und Nachträgen bis 1945*, hrsg. W. Hubatsch, Hamburg 1970, passim.
Rynkiewicz-Domino W., *Budownictwo, architektura i kultura artystyczna*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 1 (1466–1626), red. A. Groth, Gdańsk 1996, s. 231–275.
Rynkiewicz-Domino W., *Sztuka, literatura, muzyka, teatr*, w: *Historia Elbląga*, t. II, cz. 2 (1626–1772), red. A. Groth, Gdańsk 1997, s. 177–220.
Toeppen M., *Elbinger Antiquitäten. Ein Beitrag zur Geschichte des städtischen Lebens im Mittelalter*, H. 2, Danzig 1872.
Zawadzki W., *Życie religijne w Elblągu w latach 1850–1918*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2 (1851–1920), red. A. Groth, Gdańsk 2001, s. 190–230.

Piotr BIRECKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

PRUSY KRÓLEWSKIE I KSIĄŻĘCE. DWA ŚWIATY SZTUKI LUTERAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: reformacja, Prusy Książęce, Prusy Królewskie, sztuka luterańska, architektura, wyposażenie wnętrz kościelnych

Keywords: reformation, Ducal Prussia, Royal Prussia, Lutheran art, architecture, church interior furnishings

Schlüsselwörter: Reformation, Herzogliche Preußen, Königliche Preußen, Lutherische Kunst, Architektur, kirchliche Innenausstattungen

Religia i sztuka luterańska w obydwu częściach Prus mają oczywiście wspólne korzenie, ponieważ wittenberskie idee reformy Kościoła katolickiego dotarły równolegle do Prus Królewskich i Zakonnych. Źródła były takie same: pierwsze, to kazania głoszone przez neofickich w swym reformacyjnym zapale duchownych katolickich, którzy opuszczali klasztory wspólnot dominikanów czy franciszkanów. Drugie źródło, to trafiające w ręce tutejszych mieszkańców druki okolicznościowe, traktaty oraz pamflety rozpowszechniane przez kupców, studentów uniwersytetu w Wittenberdze nabywających je od drukarzy Wittenbergi, Lipska czy Wrocławia. Część literatury i druków ulotnych trafiała do Prus Zakonnych dzięki bezpośredniej wysyłce, po zapakowaniu w beczki przez malarza, grafika i drukarza Lukasa Cranacha Starszego, który organizował takie transporty dla księcia Albrechta Hohenzollerna. Reformacyjny szum mieli wzbudzać także przechodzący przez Prusy żołnierze – najemnicy wojny polsko-krzyżackiej 1519–1521. Pięciu gdańskich studentów było bezpośrednimi świadkami spalenia przez Lutra ekskomunikującej go bulli, a więc skromnym, choć wiarygodnym źródłem informacji o poczynaniach Lutra[1]. Niebezpieczeństwo płynące z lektury pism dostarczanych do Prus dostrzegli

* Prof. UMK dr hab. Piotr Birecki – adiunkt w Zakładzie Sztuki Średniowiecznej i Nowożytnej na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; specjalizuje się w sztuce Prus Królewskich i Wschodnich oraz w sztuce protestanckiej XIX wieku; autor monografii: *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od 2 poł. XVI do 1 ćw. XVIII w.* (Warszawa 2007); *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich* (Toruń 2014). E-mail: Piotr.Birecki@umk.pl ORCID: 0000-0002-0755-137X

[1] G. Schramm, *Reformacja w miastach Pruss Królewskich. Przykład Gdańska, Elbląga i Torunia w latach 1517–1558,* w: *Polska w dziejach Europy środkowej*. Studia, Poznań 2010,

biskupi przybyli do Torunia na królewskie negocjacje z krzyżakami, próbując, jak chcą historiografowie spalić Lutra *in effiege* (*Omnia scripta fratris Martini Luteri diligenter perquisita, et latino ac germanico idomiae copiose edita…cum patre eorum diabolo terribiliter sunt concremata*) przed kościołem św. Jana w Toruniu. Nie dało się jednak zatrzymać siły przekazu informacji nowego medium jakim był druk. W kilku miastach pruskich: Gdańsku, Królewcu, Prabutach, Braniewie i Toruniu miały miejsce akty ikonoklastyczne, które towarzyszyły reformacyjnemu wrzeniu, ale miały one raczej incydentalny charakter. Reformacja nie była ruchem oddolnym, a jakiekolwiek inicjatywy ze strony niższych warstw społecznych były stanowczo potępiane przez Lutra[2]. Jeśli zwolennicy reformacji mieliby być tak bardzo antyobrazowi, antymaryjni i antykatoliccy, jak chcielibyśmy widzieć to dzisiaj (czarnobiały obraz świata jest zawsze wygodniejszy w analizie), to jak wytłumaczymy fundację świecznika z figurą Marii Johanna Graetscha wykonanego w warsztacie Andreasa Kugelhana przeznaczonego do kościoła św. Jana i wykonanego w protestanckich czasach tegoż kościoła?[3].

BUDYNKI KOŚCIELNE

Bazą materialną reformacji w obydwu częściach Prus stały się głównie kościoły farne i zakonne, w Prusach Książęcych w zdecydowanej większości także wiejskie, a funkcjonujące przy nich katolickie parafie w większości przypadków stopniowo ewoluowały w nowe luterańskie. W Prusach Królewskich kontrolę nad rozwojem nowego wyznania objęły władze Gdańska, Elbląga, Torunia oraz mniejszych miast pruskich, które ostrożnie wspierały zmiany w pejzażu religijnym tak, by nie narazić się na otwarty konflikt z Zygmuntem I Starym, choć nie zawsze się to w pełni udawało, czego dowodem są wydarzenia rewolty gdańskiej i sposobu jej zdławienia przez polskiego władcę[4]. Tworzone w miastach nowe organizmy kościelne, czyli Kościoły miejskie otaczały opieką duchową także mieszkańców wsi leżących na terenach ich wiejskich posiadłości ziemskich. Podobne procesy zachodziły w kościołach mniejszych miast, jak Brodnica czy Grudziądz, gdzie tamtejsze fary przechodziły w połowie XVI wieku w ręce ewangelickich kaznodziejów i gromadziły

s. 137; M. Ptaszyński, *Luteranizm bez Lutra?* w: *Luteranizm w kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej*, red. K. Meller, Warszawa, 2017, s. 26–29; M. Grzywacz, *Reformacja wittenberska i szlaki jej transferu*, w: tamże, s. 102–107, N. Nowakowska, *King Sigmund of Poland and Martin Luther. The reformation before confessionalization,* Oxford 2018, s. 153.

[2] Sprawa spalenia kukły relacjonowana przez historiografię ewangelicką wymaga dalszych badań i analiz. Zob. P. Oliński, *Pierwsze ślady reformacji w Toruniu,* w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, red. J. Kłaczkow, P. Oliński, W. Rozynkowski, Toruń 2017, s. 9–16. Ważnym głosem jest tu próba wyjaśnienia zjawiska przez M. Ptaszyńskiego w cytowanym wyżej tekście. Zob. też J. Małłek, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, t. s. 239; J. Leo, *Dzieje Prus,* tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 401–406.

[3] K. Kluczwajd, *Kronika fotograficzna*, w: *Opus Temporis. Aneks. Toruńskiej katedry historia najnowsza*, Toruń 2019, s. 31–35, szeroko na temat zagadnienia B. Heal, *The cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*, Cambridge 2007, s. 64 i nast.

[4] G. Schramm, op. cit., s. 137–138.

parafian, teraz luteran z samego miasta i jego najbliższej okolicy. O ewolucyjnym procesie przemiany konfesji mieszkańców świadczy fakt, że w przypadku wielu kościołów, pisząc dzieje ich parafii luterańskich, nie można było wyznaczyć dokładnej daty rozpoczynającej ich oficjalne funkcjonowanie.

Podobne trudności z ustaleniem chronologii występują na terenie wielu wsi Prus Królewskich i Książęcych, gdzie księdza zastępował ksiądz-luteranin i dalej odprawiał nabożeństwa, które zmodyfikowano zgodnie z doktrynami nowego wyznania. Wyposażenie kościołów również pozostawało w większości bez zmian, aż jego stan techniczny nakazywał wymianę na nowe sprzęty. W niebyt odchodziły naczynia związane z kultem eucharystycznym, a dodawano te niezbędne do odprawiania zmienionej formuły nabożeństw i udzielaniu sakramentów (jak skrzynki opłatkowe i dzbany komunijne), dbając przy tym o nową aranżację wnętrza[5].

Tutejsza szlachta luterańska początkowo zaangażowała się, jak Achacy Czema, w reformę Kościoła i przejęcie kościołów katolickich, w których osadzała luterańskich kaznodziejów. Czema spowodował na przykład, że w rękach mieszczan-luteranów pozostał kościół w Pączewie, czy Czarnym Lesie a starosta Adam Walewski utrzymał w rękach nowej konfesji kościoły w Barłożnie, Grabowie i Skórczu. Jednak w XVII wieku w coraz bardziej ograniczonym już stopniu szlachta uczestniczyła w tworzeniu nowych parafii i w budowie nowych kościołów. Kontrreformacyjny regres luteranizmu spowodował, że znaczna cześć kościołów na powrót przejmowana była przez księży katolickich a chłopi – parafianie znowu zaczynali uczestniczyć w mszach katolickich[6].

Mimo utraty inicjatywy konfesyjnej w Prusach Królewskich pod koniec XVI wieku, na interesującym nas terenie funkcjonowało blisko 200 ewangelickich wspólnot gromadzących luteranów, kalwinistów, braci czeskich i menonitów (do 1772 r. było ich blisko 170)[7]. Większość z nich nie odgrywała jednak znaczącej roli w życiu religijnym Prus Królewskich, prym wiodły bowiem silne ekonomicznie duże ośrodki miejskie: Gdańsk, Toruń i Elbląg, które nie tylko były w stanie stworzyć konfesyjne ramy nowego wyznania, ale także m.in. dzięki pieniądzom przesyłanym stronie katolickiej lub współudziale w uiszczaniu kar nakładanych na mniejsze miasta (np. za nie oddawanie przez kaznodziejów czci Najświętszej Marii Pannie) starały się utrzymać równowagę konfesyjną w Prusach Królewskich. Luteranizm i kalwinizm był w nich istotną częścią ich nowej, nowożytnej, mieszczańskiej tożsamości, o czym świadczy jak np. w Grudziądzu, personalne zaangażowanie władz

[5] M. Woźniak, *Liturgische Gefäße der protestantischen Kirchen in Königlich Preußen*, w: *Kościół i sztuka pobrzeża Bałtyku. Kirche und Kunst im Ostseeraum*, Toruń 1998, s. 211–253.

[6] P. Birecki, *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych, Tereny dawnych Prus Królewskich*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 52.

[7] I. Pawłowska, *Monografia gminy ewangelickiej w Skórczu*, Skórcz 2007, s. 16, F. Skibiński, *Willem van den Blocke. Niderlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015, s. 302–303, M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, *Synteza dziejów*, Malbork 2015, s. 119–120, A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku,* Gdańsk 1994, s. 127–131.

miejskich w kształt życia religijnego oraz na dalszym etapie w tworzenie szeroko pojętej ewangelickiej ikonosfery wizualizującej ich nowe oblicze konfesyjne[8].

Wsparcie parafii wiejskich widoczne był nie tylko w obsadzaniu duchownych kształconych w dużych miastach pruskich, ale w finansowaniu budowy nowych i odbudowy kościołów po zniszczeniach potopu szwedzkiego. Paradoksalnie część szkieletowych kościołów zbudowano, realizując m.in. nakazy szwedzkiego króla Gustawa Adolfa. Tak powstały nowe budynki kościelne w Jeziorze[9], Pręgowie, Lichnowach i w Kończewicach koło Tczewa. Z kolei w podtoruńskim Górsku wojska polskie spaliły niewielki kościół wzniesiony na początku XVII wieku, a w Grudziądzu zdemolowały ratusz, w którym spotykali się na nabożeństwach tutejsi protestanci[10]. Zmusiło to grudziądzan do sprzedaży część złotych precjozów, celem pozyskania środków na odbudowę zniszczonej sali modlitwy. Szwedzi w kilku miastach i wsiach oddawali świątynie katolickie w ręce ewangelików, jak kościół w Fiszewie czy św. Jerzego w Nowym Stawie ale protestanci albo odmawiali ich przejęcia (jak w Grudziądzu i Toruniu) albo opuszczali je natychmiast po odejściu wojsk szwedzkich[11]. W Toruniu ewangelicy utracili kościół św. Jakuba a w Steblewie zniszczony częściowo przez Szwedów kościół odbudowali gdańszczanie na własny koszt[12].

W XVII wieku powstało już niewiele nowych kościołów ewangelickich, ponieważ równowaga wyznaniowa uległa znaczącemu zachwianiu. Wzniesiono m.in. barokowy w stylu kościół w Chojnicach, czy kaplicę w Królewie. Dzięki pomocy luteranów z Gdańska i Królewca, rozbudowano w latach 1712–1714 kościół św. Jerzego w Malborku[13]. Na Żuławach, w Koszwałach, w Lichnowach czy Stegnie zaczęły powstawać nowe, skromne fachwerkowe kościoły. Część z nich, jak te w Starym Polu, Jasnej czy Stalewie, mieli wznosić oficerowie szwedzcy podczas działań wojny północnej. Dochodziło do rozbudowy kościoła Bożego Ciała w Gdańsku, co nastąpiło przez dodanie w latach 1688–1689 nawy bocznej i sprawiło, że zyskał on jedyny w Prusach plan zbliżony do litery „L". Prace zlecono budowniczemu Bartelowi Ranischowi, budowniczemu kościoła Zbawiciela w starej gdańskiej dzielnicy Zaroślak/Peterszawa[14]. W XVIII wieku, nowe kościoły luterańskie można policzyć

---

[8] M. Müller, *Społeczeństwo miejskie a tożsamość terytorialna w Prusach Królewskich około 1600 roku. Przyczynek do dziejów kształtowania się mniejszości niemieckiej w Europie środkowo-wschodniej*, w: *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 140 i nast.

[9] M. Józefczyk, op. cit., s. 200.

[10] P. Birecki, *Ratusze świątyniami protestanckimi na ziemi chełmińskiej*, w: *Kościół imienia żłóbka Chrystusa (Kripplein Christi) we Wschowie na tle procesu konfesjonalizacji w krajach Europy Środkowej,* Wschowa 2012, s. 153–170.

[11] P. Birecki, *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej*, Warszawa 2007, s. 68–73, 142–147, M. Józefczyk, op. cit., s. 120, 199.

[12] *Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreussen*, berab. von. M. Antoni, München 1993, s. 213.

[13] B. Schmid, *Die evangelische Pfarrkirche St. Georgen zu Marienburg*, Marienburg 1932, s. 5–10, W. Jedliński, *Dzieje kościoła i parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Malborku*, Malbork 1996, s. 32.

[14] W. G. Deurer, *Gdańsk i jego kościoły. Dokumentacja 56 istniejących i nieistniejących kościołów Gdańska*, Inowrocław 2003, s. 37 i n.

przysłowiowo na palcach jednej ręki. W tym stuleciu znowu na Żuławach stanęły fachwerkowe budynki kościelne w Boretach, Lipince, Palczewie i Kiezmarku, oraz jedyny okazały, murowany, choć bezwieżowy kościół ewangelicki w Toruniu[15]. Wyjątkiem na skalę europejską stał się niewielki kościół w Skarszewach, zbudowany w ciągu jednej nocy z 13 na 14 września 1741 r. i to dzięki materiałowi budowlanemu przywiezionemu pod ochroną z Gdańska na 131 wozach[16]. W 1798 r. powstał fachwerkowy kościół ewangelicki w Świerkach formalnie przynależący jeszcze do epoki nowożytnej, choć wzniesiony już po włączeniu Prus Królewskich w obręb królestwa pruskiego[17].

W Prusach Książęcych zupełnie inaczej niż w mieszczańskich Prusach Królewskich kształtowało się wyznanie luterańskie i jego substancja materialna. Tu, w utworzonym w 1525 r. pierwszym europejskim, luterańskim państwie, czyli w Prusach Książęcych kontrolę nad funkcjonowaniem istniejących już kościołów oraz budową i wyposażeniem nowych od razu przejęła władza książęca i arystokracja, na prowincji lokalna szlachta. Od razu też ogłoszono, że za jakiekolwiek zmiany we wnętrzach kościołów wiejskich odpowiadają sołtysi, co ostudziło domorosłych ikonoklastów[18]. Mieszczaństwo przyjęło też reformację za swoim władcą i zasadzie jedynie fundowało głównie nowe kościoły w rozwijającym się obszarowo Królewcu (kościoły dzielnic Tragheim czy Sackheim), który przez całą epokę nowożytną pozostawał dominującym w regionie południowego Bałtyku ośrodkiem rozwoju luteranizmu. W pozostałych kościołach miejskich tej części Prus korzystano niemal wyłącznie ze znajdujących się tu kościołów gotyckich i ich wyposażenia, które podobnie jak w Prusach Królewskich podlegało stopniowej wymianie. Średniowieczne, pokatolickie kościoły wiejskie, jak te w Sokolicy czy Łąbędniku były nadal centrami życia religijnego wsi, w których parafie ewolucyjnie, za sprawą zmiany księdza na luterańskiego pastora w połowie XVI wieku, weszły w skład sieci parafii luterańskich Prus Książęcych.

Nowe budowle kościelne powstawały przede wszystkim w XVII i XVIII wieku w dobrach prywatnych arystokracji, także reformowanej jak te w Kamieńcu Suskim, gdzie w latach 1716–1718 wzniesiono kościół wzorowany na słynnym kalwińskim kościele w Charenton[19]. Kilka nowych kościołów wzniesiono dla uciekinierów ewangelickich prześladowanych w austriackim Salzburgu, wykorzystując tradycyjne, lokalne formy architektoniczne: kościoły salowe z wieżą od strony zachodniej. Rzadko wznoszono kościoły na planach centralnych, jak kościół w Alt Lapinen, zbudowany w latach 1675–1703 na zlecenie Luizy Katarzyny de la Chièze przez męża Philippa de la Chièze, który wzorował się projektując pruski kościół na budyn-

[15] P. Birecki, *Z dziejów staromiejskiego kościoła ewangelickiego, obecnie kościoła katolickiego pw. Świętego Ducha w Toruniu,* Toruń 2013, s. 1 i n.

[16] P. Th. Schmidt, *Geschichte der Stadt Schöneck in Westpreußen und ihrer evangelischen Kirche*, Schöneck 1878, s. 27 i n., G. Borchers, *Aus der Geschichte der evang. Kirche in Schöneck*, w: *Berenter Kreisbot*, 6, 2006, s. 3.

[17] M. Józefczyk, op. cit., s. 26, 123–124, 140.

[18] J. Małłek, *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych*, w: *Opera Selecta*, op. cit., s. 284.

[19] J. Harasimowicz, *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter,* w: *Das Münster*, 1 (69), 2016, s. 7–8.

ku Mare Kerk w Lejdzie. W Norkitach należących do księcia Leopolda von Anhalt--Dessau w 1733 r. odbudowano kościół ewangelicki, który w nowym kształcie wzorowany był na kościele św. Jerzego w Dessau, skąd pochodzili osadnicy osiedlający się w pruskiej miejscowości[20].

O ile na prowincji Prus Królewskich wznoszono kościoły o konstrukcji szkieletowej, to w Prusach Książęcych powstawały stosunkowo liczne kościoły drewniane, z których do dzisiejszego dnia z liczby około 40 przetrwało stosunkowo niewiele budowli. Przyczyną ich zniszczenia były albo zwykłe zaprószenia ognia, ogień podkładany przez Tatarów operujących w Prusach podczas potopu szwedzkiego albo późniejsze rozbiórki i wznoszenie na ich miejscu murowanych budowli (jak w Różyńsku Wielkim czy Sarnowie). Tatarzy spalili jesienią 1656 r. m.in. kościoły w Świtajnie, w Mikołajkach, w Nakomiadach, czy w Wielbarku. W Cichach Tatarzy odstąpili od podpalenia kościoła (wieś już płonęła), patrząc na zachowaną figurę Matki Boskiej i myśląc, że są w kościele katolickim[21]. Do dziś przetrwały drewniane kościoły w Rychnowie (kopia kościoła w skansenie w Olsztynku), Ostrykole czy Wieliczkach[22].

WYPOSAŻENIE KOŚCIOŁÓW

Badając wyposażenie lokalnych kościołów luterańskich i analizując rolę obrazu w służbie reformacji w Prusach Królewskich i Książęcych nie należy spodziewać się spektakularnego przełomu w podejściu luteran do sztuki obrazowej. Ewolucyjna droga eliminacji obrazu z wnętrza kościelnego, nakreślona przez Marcina Lutra spowodowała stopniowe ograniczanie obecności obrazu w kościołach luterańskich zakończone znacznym, w stosunku do epoki nowożytnej spadkiem obrazów figuralnych w kościołach XIX wieku. Najważniejszym medium nowego wyznania okazał się przecież druk, który był głównym nośnikiem idei reformy Kościoła a potem nowożytnych konfesjonalizacji. Luterański, ostrożny stosunek do obrazu i jego nowej funkcji we wnętrzu kościelnym pomylony został początkowo przez ikonoklastów z chęcią jego zniszczenia. W obydwu częściach Prus doszło wprawdzie do wspomnianych wyżej aktów ikonoklastycznych, ale zostały one szybko zduszone, nie powodując większych strat w wyposażeniu kościołów. Te z czasem traktowane były jako pomniki świetności miast pruskich, w tym także znajdujące się w nich dzieła, jak ołtarz Mikołaja z Augsburga z kościoła Mariackiego w Gdańsku, poddawany konserwacjom w epoce nowożytnej. Ikonoklazm w Prusach, szczególnie w oczach potomnych mógł być postrzegany jako przełom, „oczyszczenie świątyni

[20] Ch. Papendick, *Der Norden Ostpreussens. Land zwischen Zerfall und Hoffnung. Eine Bilddokumentation,* Husum 2009, s. 241.

[21] Evangelische Zentralarchiv Berlin, *Chronik der Kirchengemeinde Eichmedien, Kreis Sensburg/Ostpreussen*, sygn. 507/4358, s. nn. W źródle informacja, że Tatarzy w Prusach Książęcych spalili łącznie 37 kościołów drewnianych.

[22] R. Dethlefsen, *Bauernhäuser und Holzkirchen in Ostpreussen*, Berlin 1911, s. 62.

Pana" przed przyjęciem nowej wiary, ale był w istocie antyklerykalnym epizodem w dziejach społeczności miejskich[23].

Mechanizm takich wystąpień był prosty: krewki ksiądz, jak Jakub Knade czy Johannes Amandus swymi kazaniami podburzali słuchaczy, którzy zaczynali atakować wyposażenie kościoła. W Gdańsku miano m.in. wlec po ulicach figurę św. Stanisława, kraść naczynia liturgiczne oraz zniszczyć część ołtarzy w kościołach miejskich. W Elblągu obrabowano klasztor dominikański i kpiono z duchowieństwa, w tym z biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera, którego rolę w prześmiewczym spektaklu odgrywał mężczyzna z pomalowaną na czarno twarzą i udający św. Maurycego, patrona duchownego[24]. W Braniewie miały miejsce ekscesy podczas mszy i profanacja naczyń liturgicznych[25] a w Toruniu najprawdopodobniej w ogóle nie doszło do niszczenia wyposażenia kościelnego. Opisane w jednej z toruńskich kronik miejskich wydarzenia niszczenia wyposażenia niezidentyfikowanego kościoła były jedynie symbolem oczyszczenia świątyni z katolickiego bałwochwalstwa[26].

W Prusach Książęcych akty ikonoklastyczne miały miejsce w Królewcu w dzielnicy Löbenicht w dniu 15 marca 1524 r. gdzie splądrowano klasztor franciszkański i pod wypływem kazań wspomnianego Johanna Amandusa[27]. Kolejne wystąpienia antyobrazowe, tym razem w Prusach Książęcych opisał ksiądz Jan Leo na początku XVII wieku pisząc, że miało tu dojść do kradzieży złotnictwa z kościołów przejętych przez luteran, profanacji rzeźb kultowych zmuszanych w Prabutach do konsumpcji alkoholu czy szat liturgicznych – kap i ornatów, którymi biskup pomezański Erhard von Queis, rezydujący w Prabutach, miał sobie wybić ściany jednego z pomieszczeń mieszkalnych tutejszego zamku[28]. Szybko uniemożliwiono jakiekolwiek wystąpienia przeciw obrazom, przejmując pełną kontrolę nad kościołami w obydwu częściach Prus, w których gotyckie wyposażenie, niemal nie zmienione przetrwało przez kolejne stulecia (czasem je modyfikowano jak np. przez

---

[23] K. Cieślak, *Kunst in einer konfessionell gespaltenen Stadt – Beispiel Danzigs*, w: *Kościół i sztuka pobrzeża Bałtyku*, op. cit., s. 189–207.

[24] J. Małłek, *Szkice z dziejów kościoła luterańskiego w Toruniu w okresie nowożytnym,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, Toruń 2012, s. 200.

[25] J. Leo, op. cit, s. 420–446, S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Prus królewskich w XVI–XVIII w.,* w: *Prusy Królewskie. Społeczeństwo, kultura, gospodarka 1454–1772*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 212.

[26] P. Birecki, *Sztuka luterańska*, op. cit., s. 91.

[27] S. Michalski, *Bilderstürme im Ostseeraum,* w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002, s. 228, tenże, *„Hölzer wurden zu Menschen". Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung* (…), hrsg. von M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4., Münster 2012, s. 148, S. Michalski, *Rywalizacja luterańsko-katolicko-kalwińska na przykładzie sztuk plastycznych w Gdańsku około 1600 roku,* w: H. Han. *Mistrz światła i nokturnu. Narodziny baroku w malarstwie dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Osowski, Pelplin 2008, s. 35.

[28] J. Leo, op. cit., s. 401–406, J. Małłek, *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, s. 239, P. Tschakert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte,* Bd. I, Leipzig 1890, s. 48.

dodanie cytatów biblijnych do scen z ołtarza w kościele Mariackim w Toruniu)[29]. Większość kościołów w Prusach Książęcych objęta została bezpośrednim patronatem książęcym, a początkowo bezpośrednią opiekę nad kościołami powierzono sołtysom. Wszelkie zmiany miano karać sądownie, stąd wymiana wyposażenia była niemal incydentalna, np. w kościele NMP w Kutach zalecono wymianę obrazu maryjnego na krucyfiks[30]. Gdański ikonoklazm skrytykował sam Marcin Luter w liście do mieszkańców miasta datowanym na 5 maja 1525 r., w którym wskazał, że za wszelkie zmiany w kościołach odpowiedzialna jest rada miejska a nie pospólstwo[31]. Polemikę na temat obrazu wsparły zwracające się przeciw obrazom traktaty toruńskich pastorów „De Indulgentiis" Johanna Regiusa oraz „Ultima Regia" i „Historia Antichristi" pióra Konrada Grasera Starszego. W Prusach Książęcych po przejściu Jana Zygmunta i Fryderyka Wilhelma I na kalwinizm śladów takiej polemiki jak na razie nie odnotowano[32].

Jasno sprecyzowane przez wittenberskiego reformatora oczekiwania wobec nowej roli obrazu we wnętrzu kościelnym spowodowały w istocie skostnienie ikonografii przedstawień obrazowych ołtarzy, ambon i chrzcielnic w obydwu częściach Prus. Powstał swoisty kanon ikonograficzny ołtarza architektonicznego, z *Ostatnią Wieczerzą* w predelli, *Ukrzyżowaniem* w części środkowej i ze *Zmartwychwstaniem* w zwieńczeniu czy ambony o konstrukcji ramowo-płycinowej wypełnionej malowidłami oraz rzeźbionymi lub malowanymi figurami Ewangelistów, Proroków czy Zbawiciela. Kanon ten spowodował, że przez cały okres nowożytny ikonografia najważniejszych elementów wyposażenia kościołów nie zmieniła się zasadniczo. Została ona zaprzęgnięta do służby katechetycznej opowiadającej głównie o historii zbawienia. Użyto do tego celu grafik – ilustracji *Biblii* autorstwa Lucasa Cranacha, Matthäusa Meriana oraz ulotnych grafik Jana i Aegidiusa Sadelerów, Hendricka Goltziusa, Martena de Vos, Cornelisa Corta, Crispijna de Passe czy Hieronimusa Wierixa, które kupowano na jarmarkach, u wydawców lub pozyskiwano podczas podróży np. do Niderlandów. Grafiki te najpierw zmodernizowały od strony formalnej twórczość wielu pruskich, głównie królewieckich malarzy, niosąc zupełnie nowe, w stosunku do średniowiecznych rozwiązania ikonograficzne, ale w 2. połowie XVII i w wieku XVIII spowodowały paradoksalnie ograniczenie ich inwencji twórczej. Poza tymi ograniczeniami pozostawało środowisko gdańskie i tacy artyści tacy jak Anton Möller, którego ewentualne inspiracje grafiką europejską nadal wymagają intensywnych badań[33].

Tematyka scen biblijnych wykorzystywana była przez wtajemniczonych do toczonej w kościołach i w ratuszach polemiki międzywyznaniowej, gdy na prze-

---

[29] A. von Troschke, *Die Cranach-Madonna im Dom zu Königsberg*, w: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreussen*, t. 11, 1937, s. 39–41.

[30] P. Tschakert, op. cit., s. 134. J. Małłek, *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych,* w: *Opera Selecta*, op. cit., s. 284.

[31] J. Małłek, *Rozwój reformacji na Pomorzu*, w: *Opera Selecta*, op. cit., s. 123.

[32] F. Skibiński, *Johann Regius i Konrad Graser Starszy o kulcie obrazów. Przyczynek do dziejów sztuki w nowożytnym Toruniu* w: *ZH*, T. LXXVI, 2011, s. 77–86.

[33] J. Tylicki, *Rysunek gdański ostatniej ćwierci XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Toruń 2005, s. 37–74.

łomie XVI i XVII wieku w Prusach Królewskich, głównie w Gdańsku doszło do dyskusji pomiędzy luteranami a kalwinistami na temat obecności obrazu w kościele. Przykładem są tu oczywiście elementy wyposażenia kościoła św. Jana (ambona i ołtarz), materializujące ten konflikt[34]. Za podobny głos, choć w sprawie podstawy dogmatycznej, uzasadniający chrzest dzieci możemy odnaleźć w dekoracjach stropu w Górsku, gdzie chrzest dziecka dokonywany przez Marcina Lutra, zestawiony z Dawidem pokonującym Goliata można uznać za uzasadnienie chrztu dzieci, jako argument skierowany do menonitów zasiedlających nadwiślańskie tereny wokoło miasta[35].

Ważną rolę w obydwu części Prus pełniły rolę portrety Lutra, wieszane w kościołach celem potwierdzenia ortodoksyjności Kościołów luterańskich regionu. Umieszczano je jako samodzielne wizerunki na ścianach kościołów Friedlandu, Mühlhausen, Sarnowa czy Wargen lub jako elementy składowe wyposażenia, jak w kościele św. Jerzego w Kętrzynie, w którym portrety Lutra i Melanchtona wpisane zostały w płyciny tutejszej ambony. Malowano je na bazie portretów pędzla Łukasza Cranacha, który wysłał do Prus Książęcych kilka portretów reformatorów (na zamku królewieckim znajdowały się dwa portrety Lutra: z 1526 r. i z książką w ręku z 1546 r.)[36]. W Prusach Królewskich podobnie bazą były obrazy cranachowskie, które znalazły się w gimnazjum toruńskim a ich kopie w kościołach w Górsku czy w kościele Bożego Ciała w Gdańsku[37].

W Prusach Królewskich, to głównie wysoko wykształcone mieszczaństwo we współpracy z pastorami kształtowało wnętrze kościoła. Fundowało ołtarze, ambony, prospekty organowe, empory i chrzcielnice w kościołach Gdańska, Elbląga, Torunia oraz w kościołach posiadłości wiejskich tychże miast (odpowiednio: Krzywe Koło, Koźliny i Steblewo, toruński Lubicz, Rogowo, Górsk oraz elbląski Próchnik, Kmiecin, Kępki, Marzęcino, Myszewo i Milejewo). Udział szlachty w kształtowaniu się ikonografii i wnętrza kościołów luterańskich był różny w obydwu częściach Prus. W Prusach Królewskich jest niemal niewidoczny, odwrotnie niż w Prusach Książęcych, w których sprawowała ona realną władzę i wraz z pastorami przekształciła znacząco wnętrze i wystrój kościołów luterańskich pod względem ich ikonografii, ale także uczyniła z nich prywatne nekropolie rodowe czy miejsce manifestacji swej pozycji społecznej. Główną rolę odgrywała tu heraldyka, która zagościła nie tylko na tradycyjnych obiektach identyfikacji stanowej kolatora kościoła, czyli na ławach patronackich, chorągwiach pogrzebowych i na płytach nagrobnych, ale znalazła się na elementach konstrukcyjnych ołtarzy (jak w Sokolicy, gdzie płaskorzeźbione herby umieszczono na gzymsach), bezpośrednio na malowidłach ołtarzowych (w predelli ołtarza w Szestnie herby ujęły scenę *Ostatniej Wieczerzy*) lub na konfesjonałach (jak w Barcianach czy Insterburgu – dziś w Bartoszycach). Wnętrza

[34] K. Cieślak, *Ambona z kościoła św. Jana w Gdańsku: przyczynek do twórczości Isaaka van den Blocke w Gdańsku*, w: *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, 25 (280), 1994, s. 35 i nast.

[35] M. Targowski, *Menonici w okolicach Torunia w XVI–XX w.,* w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, op. cit., s. 113 i nast.

[36] H. Ehrenberg, *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig – Berlin 1899, s. 40. Wymieniono tu inne wizerunki Lutra i Melanchtona.

[37] P. Birecki*, Sztuka luterańska*, op. cit., s. 287–288.

kościelne, jak to w Łabędniku koło Bartoszyc ozdobiono grupą herbów, wpisanych w dwa drzewa genealogiczne namalowane na licach empor ustawionych w nawie albo umieszczono je na stropie, jak w Łęgowie koło Kisielic, gdzie wyeksponowano herby rodziny von Polenz[38].

Podobnie epitafia zawieszane w nawach i prezbiteriach, portrety pastorskie i szlacheckie, spolia, ponad setka chorągwi pogrzebowych oraz pomniki grobowe sprawiły, że wnętrze kościoła ewangelickiego w Prusach Książęcych, prócz miejsca posługi duchowej stawało się panteonem lokalnej i ponadlokalnej władzy czy to świeckiej (funeralia i wyposażenie meblarskie wnętrza) czy pastorskiej (galerie portretów). Można wręcz odnieść wrażenie, że były to prywatne kościoły właścicieli ziemskich służące jej do gloryfikacji własnej osoby i rodu. Wnętrze kościoła w tej części Prus w drugiej kolejności stawało się miejscem manifestacji obecności duchownych w życiu parafiach, którą zaznaczały liczne portrety pastorów zawieszane głównie w prezbiteriach[39].

Ikonografia scen figuralnych, która znalazła się na tych wszystkich obiektach była zazwyczaj konserwatywna, czerpiąc poszczególne motywy z tekstów *Starego* i *Nowego Testamentu* i odwołując się do wątków soteriologicznych. Nowe, modernizujące ikonografię luterańską elementy ikonograficzne pojawiły się we wnętrzu kościelnym dopiero z XVII-wieczną emblematyką, jak na emporze kolatorskiej kościoła w Dąbrównie, w zespole dekoracji ław w kościele w Rodowie, w którym na początku XVIII wieku wykorzystano emblemy Charlesa Le Brun stworzone dla Ludwika XIV oraz w królewieckim kościele w dzielnicy Tragheim gdzie wykorzystano emblemy Daniela Cramera, pastora, którego emblemy odnaleźć można w Prusach Królewskich do dekoracji w Pruszczu Gdańskim[40]. Pojawiły się one również w dekoracji kraty chrzcielnicy z kościoła św. Jan w Gdańsku zbudowanej w latach 1669–1682, dekoracji ławy kolatorskiej w toruńskim kościele św. Jakuba z 1616 r.[41] oraz zespoły emblematów namalowanych na filarach w gdańskim kościele Mariackim powstały one w 1639 r., u Św. Trójcy w 1648 r., a u Św. Jana w 1664 r.[42].

Modernizację ikonografii związać można z pobożnością pietystyczną, gdzie nowe, emocjonalne i spersonalizowane spojrzenie na kontakt z Bogiem wyrażone m.in. w *Pia Desideria* jezuity Hermana Hugo, odnaleźć można w malowidłach znajdujących się do dziś w kościele w Starym Mieście k. Dzierzgonia (dekoracje wykonane przez Gottfrieda Haarhausena), oraz w Rodowie i u św. Jerzego w Bar-

---

[38] P. Birecki, *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817),* w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych.* T. 2 *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 103.

[39] K. Kodres, *Das Kirchengebäude: Privatprojekt des Gutbesitzers? Das Beispiel Estlands in der Frühen Neuzeit*, w: *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa*, hrsg. von J. Harasimowicz, Regensburg 2015, s. 271–282.

[40] *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, bearb. von A. Boetticher, H. VII, *Königsberg*, Königsberg 1897, s. 122–129.

[41] P. Birecki, *Sztuka luterańska*, op. cit., s. 242–245.

[42] K. Cieślak, *Über Emblematik in Danziger Kirchen und ihren kirchengeschichtlichen Hintergrund*, w: *Zwei hanseatische Städte. Bremen und Danzig im Laufe der Jahrhunderte*, hrsg. von A. Groth, Gdańsk 1994, s. 73–96.

toszycach (emblemy Heinricha Müllera z Rostocku?), czy w kościołach leżących w dalszym lub bliższym sąsiedztwie Królewca, jak w Mühlhausen, Rychnowie, czy Tapiawie, gdzie tworzył królewiecki malarz Gottfried Hinz odwołujący się w swych malowidłach do miłości człowieka do Boskiej mądrości, symbolizowanej przez Adama i Ewę. Dzieło Otto van Veena, *Amoris divini emblemata* z 1615 r. stało się kanwą dekoracji malarskich empory kościoła św. Jerzego w Pasłęku[43].

Warto wspomnieć, że w miastach Prus Książęcych nie powstały tak rozbudowane, świeckie programy ikonograficzne jak te na stropach w ratuszach Torunia czy Gdańska, co pozwala wysnuć wniosek, że intelektualny udział mieszczaństwa Prus Książęcych w tworzeniu sztuki religijnej poza kościołami był znikomy, a związaną z nim sztukę protestancką możemy połączyć tylko z wnętrzem kościelnym i to zazwyczaj z zabytkami funeralnymi. W obydwu częściach Prus niewidoczna pozostaje obecność fundatorów mieszkańców wsi we wnętrzach kościołów luterańskich. Wyjątkiem są tu Żuławy, gdzie główne wyposażenie wnętrza było elementem fundacji kolatorów kościoła, ale parafianie upamiętniali osoby zmarłe metalowymi plakietami funeralnymi albo nawet modelami okrętów będących swoistymi wotami za uratowanie z morskiej otchłani.

PODSUMOWANIE

Nowożytna sztuka luterańska w Prusach Królewskich związana była głównie z mieszczaństwem dużych miast pruskich, które tworząc Kościoły miejskie kształtowało wyposażenie tutejszych budynków kościelnych. Kościoły były ciągle przedmiotem dumy komun miejskich i obrony w razie zagrożenia kontrreformacyjnego. Pod koniec XVII wieku rektor Ulrich Schober dumnie pisał o kościołach toruńskich: „Tak więc kościoły i świątynie były wzięte w posiadanie nie przemocą, ani z własnej zuchwałości i śmiałości, ale z nadanych miastom nadań i indultów królewskich, a więc to, co przodkowie nasi wybudowali i na służbę Bożą ufundowali, po zmianie bezbożnych zwyczajów (…) jest przez nie użytkowane i zachowywane dobrym prawem, za zgodą ich królów i bez sprzeciwu przeciwnej strony". Gdańszczanie otwierali gościom szafę gotyckiego ołtarza Koronacji Marii w kościele Mariackim, dbając o niego i poddając niezbędnym pracom konserwatorskim[44].

Nasycenie budownictwem gotyckim oraz liczne działania wojenne w tym wojen szwedzkich czy III wojny północnej spowodowało, że nowe, murowane kościoły budowano stosunkowo rzadko. Powstawało znacznie więcej budowli z materiałów nietrwałych, których część nie zachowała się do dnia dzisiejszego. Tolerancja dla sprzętów pokatolickich spowodowała, że zmiana ikonosfery tychże kościołów na zgodną z doktryną ewangelicką była stopniowa. Skupiono się na budowie nowych

[43] J. Harasimowicz, *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 237, *Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области*, red. И. В. Кожевникова, Калининград 2012, s. 80 i n.

[44] M.G. Müller, *„Wywód w kwestii religijnej miast pruskich". Dokument do dziejów wyznania i polityki w Prusach Królewskich*, w: *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 176.

ołtarzy, ambon i chrzcielnic oraz ławek i empor przeznaczonych dla sprawnego odprawienia nabożeństwa a z kościołów, poprzez sztukę funeralną uczyniono miejsca reprezentacji i komemoracji stanu mieszczańskiego, o czym m.in. świadczy galeria licząca blisko 100 herbów, zawieszona w prezbiterium kościoła Mariackiego w Toruniu. Sztuka luterańska była obecna głównie w kościołach miast i ich domen, rzadziej w dobrach prywatnych luterańskiej szlachty, stanowiącej tylko niewielką część wśród katolickich reprezentantów tego samego stanu społecznego.

Z kolei w Prusach Książęcych decydujący w sprawach kościelnych głos arystokracji i szlachty sprawił, że aktywność mieszczan ograniczyła się do fundacji wyposażenia kościołów miejskich i do komemoracji najwyżej sytuowanych przedstawicieli tej warstwy społecznej. Szlachta luterańska w Prusach Książęcych uczyniła z kościołów ewangelickich miejsca wyłącznej reprezentacji swego stanu, „sprywatyzowała wnętrze kościelne" wypełniając je epitafiami, heraldyką, chorągwiami pogrzebowymi i rzadziej pomnikami grobowymi. Do tych ostatnich zaliczymy prócz okazałych nagrobków z katedry królewieckiej, uczestnika wiktorii wiedeńskiej Fryderyka von der Groeben z Łabędnika, także memorię jednego z kolonizatorów Afryki Otto Fryderyka von der Groeben z Kwidzyna. Odnosi się wrażenie, że lokalna szlachta traciła zainteresowanie kościołami, jeśli tylko były one wyposażone w odpowiednie sprzęty a wracał do nich w przypadku wykonania własnej komemoracji. Miejski kościół luterański w Prusach Królewskich stał się przede wszystkim „prywatną" przestrzenią mieszczańską a w Książęcych szlachecką. O ile w epoce średniowiecza komemoracja i reprezentacja stanowa utrwalała się niemal wyłącznie poprzez fundacje sakralne, to w epoce nowożytnej niemal w całości poprzez fundacje na wskroś świeckie. Dawne *sacrum,* paradoksalnie, na trwale połączyło się z *profanum*.

PRUSY KRÓLEWSKIE I KSIĄŻĘCE. DWA ŚWIATY SZTUKI LUTERAŃSKIEJ

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje wspólne korzenie sztuki protestanckiej w obu częściach Prus, szkicując proces przejmowania substancji materialnej Kościoła rzymskiego przez parafie katolickie przekształcane w parafie ewangelickie a następnie budowy nowych budynków kościelnych. Proces ten odbywał się w Prusach Królewskich pod kontrolą mieszczaństwa a w Prusach Książęcych pod kontrolą szlachty. Dominujące w pierwszych z wymienionych tu części Prus mieszczaństwo decydowało także o wyposażeniu kościołów miejskich i leżących w domenach oraz dbało o *status quo* luteranizmu i kalwinizmu, szczególnie podczas zdecydowanych działań kontrreformacyjnych szlachty polskiej. Jednocześnie mieszczaństwo i duchowieństwo protestanckie miało intelektualny wpływ na ikonografię sztuki obrazowej we wnętrzach kościelnych i świeckich. W drugiej części Prus przejęcie władzy nad strukturami kościelnymi przez dwór zluteranizowanego władcy Albrechta Hohenzollerna oraz przez szlachtę wykluczyły konflikty o kościoły z hierarchią katolicką. Jednocześnie pozwoliły na

bezpośrednią kontrolę nad parafiami i kościołami, czyniąc z wnętrz kościelnych niemal prywatne rodzinne panteony. Wpływ szlachty ograniczył wpływ mieszczaństwa i duchowieństwa na sztukę obrazową, której przekaz we wnętrzach kościołów wiejskich został niemal ograniczony do treści dydaktycznych. Mimo dominacji treści katechetycznych w obydwu częściach Prus pojawiły się także dekoracje malarskie, emblematyczne, związane z pobożnością pietystyczną.

ROYAL AND DUCAL PRUSSIA. TWO WORLDS OF LUTHERAN ART

SUMMARY

The article presents the common roots of Protestant art in both parts of Prussia, sketching the process of taking over the material substance of the Roman Church by Catholic parishes transformed into Protestant parishes and then building new church buildings. This process took place in Royal Prussia under the control of the townspeople and in Ducal Prussia under the control of the nobility. The citizens, dominating in the part of Prussia mentioned the first of here, was also decisive in furnishing urban and domain churches, and it cared for the status quo of Lutheranism and Calvinism, especially during the decisive activities of the Counter--Reformation Polish nobility. At the same time, the townspeople and Protestant clergy had an intellectual influence on the iconography of the art in ecclesiastical and secular interiors. In the second part of Prussia, the seizure of power over church structures by the court of the Lutheranized prince Albrecht Hohenzollern and the nobility ruled out conflicts over churches with the Catholic hierarchy. At the same time, they allowed for direct control over parishes and churches, making the church interiors almost private family pantheons. The influence of the gentry limited the influence of the townspeople and the clergy on pictorial art, the message of which in the interiors of rural churches was almost limited to didactic content. In spite of the domination of catechetical content in both parts of Prussia, painting and emblematic decorations related to piety have also appeared.

KÖNIGLICHES UND HERZOGLICHES PREUSSEN. ZWEI WELTEN DER LUTHERISCHEN KUNST

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die gemeinsamen Wurzeln der protestantischen Kunst in beiden Teilen Preußens vor und skizziert den Prozess der Übernahme der materiellen Substanz der römischen Kirche durch die Umwandlung katholischer Pfarreien in protestantische Pfarreien und den anschließenden Bau neuer Kirchengebäude. Dieser Prozess fand im königlichen Preußen unter der Kontrolle der Bürgerschaft und im herzoglichen Preußen unter der Kontrolle des Adels statt. Das Bürgertum, das in dem erstgenannten Teil Preußens dominierte, war auch

maßgeblich an der Ausstattung der Stadt- und Domänenkirchen beteiligt und sorgte für den Status quo des Luthertums und des Calvinismus, insbesondere während der entscheidenden Aktivitäten des gegenreformatorischen polnischen Adels. Gleichzeitig übten die Bürger und der protestantische Klerus einen intellektuellen Einfluss auf die Ikonographie der Kunst in kirchlichen und weltlichen Innenräumen aus. Im zweiten Teil Preußens schloss die Übernahme der Macht über die kirchlichen Strukturen durch den Hof des lutherischen Fürsten Albrecht Hohenzollern und den Adel Konflikte um Kirchen mit der katholischen Hierarchie aus. Gleichzeitig ermöglichten sie die direkte Kontrolle über Pfarreien und Kirchen, wodurch die Kirchenräume fast zu privaten Familienpantheons wurden. Der Einfluss des Adels begrenzte den Einfluss der Bürger und des Klerus auf die Bildkunst, deren Botschaft in den Innenräumen der ländlichen Kirchen fast ausschließlich auf didaktische Inhalte beschränkt war. Trotz der Dominanz katechetischer Inhalte in beiden Teilen Preußens sind auch Malereien und emblematische Dekorationen mit Bezug zur Frömmigkeit entstanden.

BIBLIOGRAFIA

Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, bearb. von A. Boetticher, H. VII, Königsberg 1897.

Birecki P., *Ratusze świątyniami protestanckimi na ziemi chełmińskiej*, w: *Kościół imienia żłóbka Chrystusa (Kripplein Christi) we Wschowie na tle procesu konfesjonalizacji w krajach Europy Środkowej,* red. P. Klint, M. Małkus, K. Szymańska, Wschowa 2012, s. 153–170.

Birecki P., *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej*, Warszawa 2007.

Birecki P., *Sztuka w służbie luteranizmu na terenie Prus Królewskich (1517–1772)*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych,* t. 1: *Tereny dawnych Prus Królewskich*, t. 1, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 49–86.

Birecki P., *Architektura i sztuka na terenie Prus Książęcych (1525–1657), Prus Brandenburskich (1657–1701) i Prus Wschodnich Królestwa Pruskiego (1701–1817),* w: *W 500-lecie Reformacji (1517–2017). Z dziejów kościołów ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych*, t. 2: *Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczkow, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 80–135.

Birecki P., *Z dziejów staromiejskiego kościoła ewangelickiego, obecnie kościoła katolickiego pw. Świętego Ducha w Toruniu,* Toruń 2013.

Borchers G., *Aus der Geschichte der evang. Kirche in Schöneck*, w: *Berenter Kreisbot*, 6, 2006, s. 3.

Cieślak K., *Ambona z kościoła św. Jana w Gdańsku: przyczynek do twórczości Isaaka van den Blocke w Gdańsku*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici" 25(280)/1994, s. 35–44.

Cieślak K., *Kunst in einer konfessionell gespaltenen Stadt – Beispiel Danzigs*, w: *Kościół i sztuka pobrzeża Bałtyku*, red. M. Woźniak, Toruń 1998, s. 189–207.

Cieślak K., *Über Emblematik in Danziger Kirchen und ihren kirchengeschichtlichen Hintergrund*, w: *Zwei hanseatische Städte. Bremen und Danzig im Laufe der Jahrhunderte*, hrsg. A. Groth, Gdańsk 1994, s. 73–96.

Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler West- und Ostpreussen, bearb. von. M. Antoni, München 1993.

Deurer W.G., *Gdańsk i jego kościoły. Dokumentacja 56 istniejących i nieistniejących kościołów Gdańska*, Inowrocław 2003.
Dethlefsen R., *Bauernhäuser und Holzkirchen in Ostpreussen*, Berlin 1911.
Ehrenberg H., *Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen*, Leipzig – Berlin 1899.
Harasimowicz J., *Der Kirchenbau im konfessionellen Zeitalter,* w: *Das Münster*, 1 (69), 2016, s. 7–8.
Harasimowicz J., *Die Brautmystik in der mitteleuropäischen Kunst der Frühen Neuzeit*, w: *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*, Regensburg 2017, s. 227–239.
Jedliński W., *Dzieje kościoła i parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Malborku*, Malbork 1996.
Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, *Synteza dziejów*, Malbork 2015.
Klemp A., *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku,* Gdańsk 1994.
Kodres K, *Das Kirchengebäude: Privatprojekt des Gutbesitzers? Das Beispiel Estlands in der Frühen Neuzeit*, w: *Protestantischer Kirchenbau der Frühen Neuzeit in Europa*, hrsg. von J. Harasimowicz, Regensburg 2015, s. 271–282.
Leo J., *Dzieje Prus,* tłum. bp. Józef Wojtkowski, Olsztyn 2008.
Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe Prus królewskich w XVI–XVIII w.,* w: *Prusy Królewskie. Społeczeństwo, kultura, gospodarka 1454–1772*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 204–264.
Müller M., *Społeczeństwo miejskie a tożsamość terytorialna w Prusach Królewskich około 1600 roku. Przyczynek do dziejów kształtowania się mniejszości niemieckiej w Europie środkowo-wschodniej*, w: *Zrozumieć polską historię*, Poznań 2012, s. 133–150.
Małłek J., *Szkice z dziejów kościoła luterańskiego w Toruniu w okresie nowożytnym,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, Toruń 2012, s. 199–210.
Małłek J., *Większości i mniejszości religijne w Prusach Książęcych,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, Toruń 2012, s. 273–294.
Małłek J., *Rozwój reformacji na Pomorzu*, w: *Opera Selecta*, vol. IV, Toruń 2012, s. 123.
Małłek J., *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych,* w: *Opera Selecta*, vol. IV, Toruń 2012, s. 229–240.
Памятники монументальной живописи восточной пруссии на территории калининградской области, red. И. В. Кожевникова, Калининград 2012.
Michalski S., *Bilderstürme im Ostseeraum,* w: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002, s. 223–238.
Michalski S., *„Hölzer wurden zu Menschen". Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524 und 1526*, w: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung* (…), hrsg. von M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Teil 4., Münster 2012, s. 147–162.
Michalski S., *Rywalizacja luterańsko-katolicko-kalwińska na przykładzie sztuk plastycznych w Gdańsku około 1600 roku,* w: H. Han. *Mistrz światła i nokturnu. Narodziny baroku w malarstwie dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Osowski, Pelplin 2008, s. 34–53.
Oliński P., *Pierwsze ślady reformacji w Toruniu,* w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, red. J. Kłaczkow, P. Oliński, W. Rozynkowski, Toruń 2017, s. 9–16.
Pawłowska P., *Monografia gminy ewangelickiej w Skórczu*, Skórcz 2007.
Schmid S., *Die evangelische Pfarrkirche St. Georgen zu Marienburg*, Marienburg 1932.
Schmidt P. Th., *Geschichte der Stadt Schöneck in Westpreußen und ihrer evangelischen Kirche*, Schöneck 1878.

Schramm G., *Reformacja w miastach Prus Królewskich. Przykład Gdańska, Elbląga i Torunia w latach 1517–1558,* w: *Polska w dziejach Europy środkowe*. Studia*,* Poznań 2010, s. 127–156.

Woźniak M., *Liturgische Gefäße der protestantischen Kirchen in Königlich Preußen*, w: *Kościół i sztuka pobrzeża Bałtyku. Kirche und Kunst im Ostseeraum*, Toruń 1998, s. 211–253.

Papendick Ch., *Der Norden Ostpreussens. Land zwischen Zerfall und Hoffnung. Eine Bilddokumentation,* Husum 2009.

Skibiński F., *Johann Regius i Konrad Graser Starszy o kulcie obrazów. Przyczynek do dziejów sztuki w nowożytnym Toruniu* w: *ZH*, T. LXXVI, 2011, s. 77–86.

Skibiński F., *Willem van den Blocke. Niderlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015.

Targowski M., *Menonici w okolicach Torunia w XVI–XX w.,* w: *Toruń. Miasto wielu wyznań*, Toruń 2017, s. 113–128.

Tylicki J., *Rysunek gdański ostatniej ćwierci XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, Toruń 2005.

Troschke von A., *Die Cranach-Madonna im Dom zu Königsberg*, w: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte von Ost- und Westpreussen*, t. 11, 1937, s. 39–41.

Tschakert P., *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte,* Bd. I, Leipzig 1890.

Pr. Cyril HIŠEM*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

AUS DER ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE VON KASCHAU

Schlüsselwörter: Kaschau, St. Elisabeth Kirche, Erlau, Katholiken, Protestanten, Diözese Kaschau

Keywords: Košice, St. Elisabeth Church, Jáger, Catholics, Protestants, Košice diocese

Słowa kluczowe: Koszyce, kościół św. Elżbiety, Eger, katolicy, protestanci, diecezja koszycka

EINFÜHRUNG

Seit der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts waren Zemplin, Scharosch und Abov im Machtbereich der Landesfürsten[1], ab 829 unter der Jurisdiktion des Bischofs von Passau. Die Missionstätigkeit im Gebiet der Donauslawen wurde seit den frühesten Zeiten von Missionaren aus dem Westen, aber auch aus dem Süden (Italien) und aus dem Südosten (Byzanz) ausgeübt[2].

Mit der Bischofsweihe des Methodius durch Papst Hadrian II. und seiner Erhebung zum Erzbischof im Jahr 869/870 wurde eine eigene kirchliche Organisation geschaffen, die zwei Erzpresbyterate auf dem Gebiet des heutigen Erzbistums Kaschau ((Košice) umfasste[3]. Nach der Auflösung Großmährens, wie auch in anderen Teilen Ungarns, übernahmen die Benediktiner die Verwaltung der Taufe und der Konfirmation. Um das Jahr 1000 wurde das Gebiet des Erzbistums Kaschau in das große Erzbistum Gran (Esztergom) eingegliedert[4].

---

* Pr. Prof. ThDr. Cyril Hišem PhD. – Professor für Kirchengeschichte, Dekan der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Ružomberok, Slowakei. E-mail: cyril.hisem@ku.sk ORCID: 0000-0002-0881-7897

[1] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804)*, Prešov: VMV 2004, S. 19.

[2] Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, Prešov: VMV 2006, S. 27.

[3] Ibidem, S. 27–28.

[4] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 28.

AUFBAU DER KIRCHENSTRUKTUR

Die Pfarrei und die Kirche in Kaschau sind bereits in der 2. Hälfte des 12. Jahrhundert, weil Kaschau im Verhältnis zu Barca, das ein wichtiges kirchliches Zentrum für die Ausbreitung des Christentums am Mittellauf des Hernad-Flusses war, an Bedeutung gewann[5].

Erstens, in der 1. Halbzeit. XIII. Jahrhundert – während der Herrschaft von König Andreas II. (1205–1235) – die Dominikaner kamen nach Košice. Sie bauten eine Kirche und ein Kloster der Jungfrau Maria und richteten eine Schule mit einer Bibliothek ein. Die Schule entwickelte sich vor allem nach der Schlacht von Mohatsch (1526) und war bis 1553 aktiv, als das Kloster zerstört wurde und die Dominikaner unter dem Einfluss der Reformation aus der Stadt vertrieben wurden[6]. Zwischen 1452 und 1455 fand eine radikale Reform des Klosters statt. Ihr Leiter war der Dominikanerprofessor der Universität Wien, Leonard Huntpichler aus Brixenthal. Dies wurde jedoch sowohl von einigen Mönchen als auch von den städtischen Behörden behindert[7].

Bereits im Jahr 1230 gab es einen Sakralbau, der das Herz von Kaschau bildete. Kaschau wurde in den Jahren 1241–1249 zur Stadt und am 13.4.1249 erließ König Béla IV. eine Charta über die Rechte der Einwohner von Kaschau. In Kaschau gab es eine Pfarrei und wahrscheinlich auch eine Pfarrkirche[8], obwohl eine Kirche mit dem Patronat der Heiligen Elisabeth bereits 1283 in einem Brief von Papst Martin IV erwähnt wurde.

Das Hospital der Armen des Heiligen Geistes, das der Kirche der Heiligen Elisabeth mit ihren Besitztümern in Kaschau angegliedert ist, wurde 1283 von den Johannitern aus dem Kloster Stuhlweißenburg erworben. Die Rechte der Bürger von Kaschau wurden durch königliche Dekrete gegen die Ansprüche der Johanniter geschützt[9].

Im Jahre 1290 stellte Bischof Andreas II. von Erlau in Anwesenheit des Kaschauer Pfarrers Arnold auf Bitten des Bürgermeisters und der Bürger eine Urkunde in Zips aus, mit der er den Kaschauer Pfarrer, seine Kirche und seine Gemeindemitglieder von der Jurisdiktion des Erzdiakons von Abaujvár ausschloss. Geistliche und rechtliche Angelegenheiten, die der Pfarrer mangels Zuständigkeit nicht regeln konnte, waren dem Bischof selbst vorbehalten. Diese direkte Unterordnung unter Bischof von Erlau (Jáger) zeugt von der einzigartigen Stellung des Pfarrers und der Gemeinde von Košice[10].

---

[5] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 28.

[6] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, Košice: KU TF 2009, S. 13.

[7] M. Čižmár, *Potridentské apoštolské vizitácie niektorých rehoľných rádov*, in: *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile*, hrsg. C. Hišem, P. Fedorčák, Prešov: VMV 2007, S. 202.

[8] J. Duchoň, *Košice na prelome tisícročí*, Košice: JeS 1998, S. 11; P. Zubko, *Náš Dóm – naše srdce*, in: *Dóm sv. Alžbety v Košiciach*, hrsg. A. Tkáč, Košice: Sáša 2000, S. 11.

[9] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, Prešov: VMV 2004, S. 73.

[10] M. Poláková, *Dóm sv. Alžbety,* in: *Dóm sv. Alžbety v Košiciach – národná kultúrna pamiatka*, hrsg. P. Čech, Košice: Obzor 1983, S. 29.

Im Jahr 1292 unterzeichnete derselbe Pfarrer von Košice, Arnold, eine Vereinbarung mit dem Jager-Kapitel, wonach er anstelle des Zehnten, den er und seine Nachfolger in Naturalien zu entrichten hatten, dem Kapitel jedes Jahr am Fest des heiligen Georg 15 Buda-Mark in Silber zahlen sollte[11].

Kaschau wurde 1347 von König Ludwig dem Großen zur freien Königsstadt ernannt. Der Sohn Karls des Großen, Karl Róbert der Große, gewährte den Bewohnern von Kaschau Privilegien, die nur die Bewohner von Ofen (Buda) hatten[12].

In den Jahren 1378/1380 kam es in Kaschau zu einem Brand, der auch die Pfarrkirche der Heiligen Elisabeth zerstörte. Das genaue Datum für den Bau der neuen Kirche ist nicht bekannt. Sie wurde wahrscheinlich um 1380 gegründet. Der Bau erfolgte in mehreren Etappen. Am Bau der Kirche waren die ungarischen Könige Sigismund (1387–1437) und Matthias (1458–1490) sowie die Bischöfe, der Heilige Stuhl, der Stadtrat und die Bürger der Stadt beteiligt[13].

Das wahrscheinlichste Jahr für den Bau der Kirche St. Antonius von Padua in Košice ist 1390. Laut einem Brief vom 9. März 1402 aus der Kanzlei von Papst Bonifatius IX. errichteten die Franziskaner im selben Jahr in Kaschau am Stadtrand eine Kirche, die dem Heiligen Nikolaus geweiht war. Das Kloster gehörte zur Kustodie von Gran (Esztergom)[14].

Am 31. März 1392 erließ König Sigismund ein Privileg, mit dem der Stadt Košice die Entscheidungsbefugnis in allen das Heilig-Geist-Spital in Košice betreffenden Angelegenheiten übertragen wurde[15].

Der Pfarrkirche St. Elisabeth wurde 1402 ein Ablass gewährt, da sie Reliquien des Blutes Christi enthielt[16].

In der ersten Halbzeit 15. Jahrhundert auch in Kaschau wurden viele Laienbruderschaften gegründet:

- 1487 – Bruderschaft des Altars der Jungfrau Maria.
- 1512 – Bruderschaft des Corpus Christi (Hl. Leichnam)[17].
- 1522 – Gesellschaft des Heiligen Rosenkranzes, Gesellschaften St. Sebastian und St. Michael[18].

Bei der Belagerung von Kaschau im Jahr 1491, während der Kämpfe um den ungarischen Thron, wurde die Pfarrkirche schwer beschädigt, obwohl sie noch nicht einmal fertiggestellt war. Mikuláš Kromphloz von Neutra (Nitra) wurde unter der

---

[11] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 41.

[12] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Košice: Teologický inštitút 2000, S. 5; C. Hišem, *Potridentská starostlivosť o klerikov na východe Slovenska*, in: *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*, hrsg. P. Zubko, Košice: Seminár sv. Karola Boromejského 2007, S. 58.

[13] Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, S. 39–41.

[14] C. Hišem, *Vizitácia kňazského seminára – kostol sv. Antona Paduánskeho*, in: *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile*, hrsg. C. Hišem, P. Fedorčák, Prešov: VMV 2007, S. 213.

[15] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 63.

[16] P. Zubko, *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, Prešov: VMV 2006, S. 27.

[17] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 84.

[18] É. Knapp, *Náboženské spoločenstvá v Košiciach v 17.–18. storočí*, in: *350. výročie Košickej univerzity*. hrsg. C. Hišem, Š. Eliáš, D. Fedorková, Prešov: VMV 2007, s. 32; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 94–95.

Aufsicht von Václav von Prag mit der Reparatur beauftragt[19]. Auch König Vladislav II. von Böhmen und Ungarn half mit, und die Stadt wandte sich um Hilfe an Papst Alexander VI., der in einem Schreiben von 1494 die Möglichkeit gewährte, einen vollständigen Ablass für diejenigen zu erhalten, die die Kirche am nächsten Mariä-Himmelfahrt-Fest besuchten und zur Renovierung beitrugen sowie die üblichen geistlichen Bedingungen erfüllten[20].

Im Jahr 1505 feierte Juraj Satmári, Bischof von Grosswardein (Oradea) und gebürtiger Kaschuer, die erste Messe im St. Elisabeth-Kirche zu Kaschauer. Da er zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum Priester geweiht war, bat er Papst Julius II. um einen Ablass für alle Anwesenden. Im Mai bestätigte ihn der Papst als Bischof, nachdem er aus der Verwaltung des Bistums Weissbrunn (Veszprém) ausgeschieden war, und erlaubte ihm, die Bischofsweihe von einem beliebigen katholischen Bischof mit zwei Mitkonsekratoren zu empfangen[21].

DIE ZEIT DER REFORMATION

Die Anfänge der Reformation in Kaschau werden mit dem Jahr 1519 in Verbindung gebracht, als Wolfgang Schustel hier zu arbeiten begann, die Stadt aber um 1526 aufgrund von Unstimmigkeiten mit dem Magistrat verließ. Ab 1522 wirkte der ebenfalls reformierte, aber der katholischen Lehre treue Johann Henckel als katholischer Pfarrer. 1531 bekannte er sich in Breslau (Wrocław) öffentlich zum katholischen Glauben und starb dort 1539 als Katholik[22].

Ferdinand I. erließ 1531 ein Anti-Reformationsdekret. Bischof Salaházy von Erlau ließ damals die Priester von Kaschau verhaften. Matej Bíró hat sich das größte Verdienst um die Reformation von Kaschau erworben. In Kaschau kam es auch unter den Reformatoren selbst zu Konflikten, und die Stadt begegnete der Verbreitung der Reformation mit der Todesstrafe[23].

Im Jahr 1536 kämpfte Štefan Zápolský um den ungarischen Thron, besetzte Kaschau und die deutsche Bevölkerung musste Kaschau verlassen. Die ungarische Bevölkerung gewann die Oberhand und die Reformation in der Stadt nahm eine calvinistische Richtung an. Der Prediger Štefan Sekeľ war der Hauptverfechter des Calvinismus[24].

Im Jahr 1549 wurde die evangelische Religion zur einzig erlaubten Religion in Kaschau. Die Katholiken wurden aller Kirchen beraubt und waren ohne Priester; auch die Dominikaner und Franziskaner verließen nach dem Brand vom 13. April

[19] Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, S. 39–41.

[20] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 92–93.

[21] Ibidem, S. 95.

[22] Vgl. D. Macák (hrsg.), *Život a dielo ThDr. Jozefa Pavloviča, zborník*. Košice: TF KUR 2008; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 102–103.

[23] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 103.

[24] Ibidem, S. 104.

1556 die Stadt[25]. Im Jahr 1578 verwandelte die Stadt die Dominikanerkirche Unserer Lieben Frau in Kaschau in ein Lebensmittellager[26].

Am 23. August 1549 waren Kaschau, Eperies (Prešov), Zeben (Sabinov), Bartfeld (Bardejov) und Leutschau (Levoča) die ersten in Ungarn, die ihr eigenes Glaubensbekenntnis – die *Confessio Pentapolitana* – annahmen. Dies öffnete den Weg für radikalere Glaubensbekenntnisse – die *Confessio Heptapolitana* im Jahr 1559 und im Jahr 1569 – die *Confessio Scepusiana*[27]. Alle drei haben das Augsburger Glaubensbekenntnis als Grundlage genommen[28]. In Kaschau griff die Stadtverwaltung als Schirmherrin der Kirchen auch in die Religionsgesetze ein. Die Stadt war lange Zeit dem Protestantismus verfallen und gewann leicht katholische Gläubige, die von ihren Geistlichen vernachlässigt wurden. Erst später bekannte sich der Magistrat auch zum Calvinismus. Zwischen den beiden protestantischen Konfessionen in der Stadt kam es jedoch zu Spannungen[29]. Die promulgierte Confessio Pentapolitana, die vom Rektor der Bartfeld-Schule, Leopold Stöckel, zusammengestellt wurde, stand in engem Kontakt mit Melanchthon. Grundlage waren das von Melanchthon ergänzte Bekenntnis und die Beschlüsse der Synode von Eperies im Jahr 1546[30].

Als Kaschau 1552 von Ferdinand I. zurückerobert wurde und die Deutschen in die Stadt zurückkehrten, kam es zu nationalen Auseinandersetzungen. Ferdinand I. erließ 1552 ein Ausgleichsmandat, aber die Situation musste durch das Militär beruhigt werden. Im Jahr 1553 plünderte angeblich ein Kaschau Bürgemeister das Dominikanerkloster und die Kirche[31].

Nach 1555 verbreitete sich der Calvinismus in Kaschau, als Anton Sentkirály dort als Prediger wirkte. Im Jahr 1557 wirkte hier Gregor Segedi, ursprünglich ein Franziskanermönch und Missionar[32].

Am 28. Mai 1559 befahl Kaiser Ferdinand I. dem General des oberungarischen Reichsheeres, Kaschau militärisch einzunehmen, nachdem die Benediktinerabtei in Zeplak (Krásná nad Hornádom) widerrechtlich von Protestanten besetzt worden war. Nach der Eroberung schenkte der Kaiser die Abtei am 25. Juli 1561 dem Jesuitenkolleg in Tyrnau (Trnava) und bestätigte diese Gründung am 1. Januar 1561; 1567 wurde sie auch von seinem Nachfolger Maximilian II. und 1568 vom apostolischen Nuntius in Ungarn bestätigt[33].

---

[25] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 12.

[26] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 119.

[27] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, Prešov: VMV 2003, S. 21–22; P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, in: *Kapituly kanonikov*, hrsg. P. Zubko, C. Hišem, Košice: *Katedra cirkevných dejín* TF KU 2003, S. 35.

[28] P. Fedorčák, *Prvé protestantské konfesie zo 16. storočia z územia Slovenska*, in: *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*, hrsg. P. Zubko, Košice: Seminár sv. Karola Boromejského 2007, S. 54.

[29] A. Harčar, *Nábožensko-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 6.

[30] P. Fedorčák, *Prvé protestantské konfesie zo 16. storočia z územia Slovenska*, S. 53.

[31] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 104.

[32] Ibidem.

[33] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 105.

Die Jesuiten unternahmen mehrere Versuche, sich in Kaschau niederzulassen. In den Jahren 1563–1604–1615[34]. Im Jahr 1563 besuchten der Jesuitenpater J. de Vittoria und seine Gefährten Kaschau und wirkten dort seelsorgerisch. Sie schlugen den Oberen vor, in der Stadt ein Kolleg zu errichten. Damals hatten die Katholiken nur eine Kapelle im so genannten Königshaus, wo der Hauptmann von Oberungarn wohnte[35].

Im Jahr 1565 wurde die *Camera Scepusiensis* (die Zips-Königskammer) vom Zips-Kapitel nach Kaschau verlegt. Der Präsident dieses Amtes war Bischof Nikolaus Micatius von Großkärnten. Zu dieser Zeit war auch ein Diözesanbischof aus Fünfkirchen (Pécs) in Kaschau, der wegen der Türkeninvasion hierher kam, und aus demselben Grund auch Mitglieder des Erlau-Kapitels[36].

Im selben Jahr ernannte König Maximilian Lazarus Schwendi zum Oberbefehlshaber in Kaschau. Mit seiner Hilfe erwarben die Calvinisten die St. Michaelskapelle und begannen 1566 einen ikonoklastischen Kampf. Bis dahin diente die Kapelle als militärischer Lagerraum[37].

BISCHOF VON ERLAU MIT DEM KAPITEL IN KASCHAU

Der erste Aufenthalt des Kapitels von Erlau in Kaschau 1597–1609[38]. Nach Artikel 38 des Pressburger Landtags sollte der Bischof von Jáger mit seinem Kapitel 1597 nach Kaschau umziehen, nachdem Erlau in die Hände der Türken gefallen war. Bischof Stefan Suhai als Vorsteher der königlichen Kammer blieb jedoch in Pressburg (Bratislava). Das Kapitel zog nach Kaschau ins Königshaus um. Auch Bischof Georg Zalatnoky von Fünfkirchen (Pécs) und Bichof Nikolaus Micatius von Grosswardein (Oradea), dessen Nachfolger in Zeiten der Not in der Prämonstratenserkirche in Leles oder Jossau blieben, kamen hierher. Im Jahr 1601 kamen der Jesuit Peter Pázmaň und Jakob Németi unter der Schirmherrschaft von Hauptmann Ferdinand González nach Kaschau. Er arbeitete dort bis 1602[39].

Am 5. Juni 1603 bat Bischof Suhai den Magistrat von Kaschau um die Erlaubnis, in der Kathedrale eine Trauerfeier für die verstorbene Königin Anna Maria abzuhalten. Der Stadtrat lehnte die wiederholte Bitte entschieden ab und der Bischof wandte sich an den Kaiser[40]. Auf Befehl des Kaisers reiste der Militärkommandant

---

[34] J. Dolinský, *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach a na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Prešov: VMV 2002, S. 17; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 19.

[35] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 105.

[36] A. Harčar, *Nábožensko-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 8.

[37] Ibidem, S. 6; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 116.

[38] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 33; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 20.

[39] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 105; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 22.

[40] Vgl. A. Harčar, *Historický význam protireformácie v Košiciach z roku 1604*, Budapešť: Spolok sv. Vojtecha v Uhorsku 1942; A. Harčar, *Nábožensko-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 8.

Johannes Jakob Barbiano, Graf von Belgiojoso, am 9. August 1603 von Prag nach Kaschau, um den Dom von Kaschau zu übernehmen[41]. Die Übernahme der Kathedrale und der Michaelskapelle von den Lutheranern fand am 8. Januar 1604 statt. Der Stadtrat mit dem Bürgermeister Johannes Bocati fügte sich widerwillig, aber dennoch. Der Bischof von Neutra (Nitra), Franziskus Forgáč, zelebrierte eine feierliche Heilige Messe in der Kathedrale in Kaschau und weihte sie zusammen mit der St. Michaelskapelle neu ein. An diesem Tag ließ der General die Stadt Bedingungen zur Vermeidung von Unruhen unterschreiben, woraufhin sich die Stadt verpflichtete, die Kirchen vom Kaiser zurückzufordern[42].

Bereits am 11. Januar 1604 war gegen das königliche Mandat verstoßen worden, das den Auftritt protestantischer Prediger verbot. Am 1. Februar 1604 ordnete Erzherzog Matthias in Wien an, dass Kaschau das damals verlassene Dominikanerkloster dem Bischof und dem Erlau-Kapitel zu übergeben habe[43].

Am 13. Oktober 1604 gewann Stefan Bocskai die kaiserlichen Hajduks auf seine Seite. Die Proklamation von Bocskai als Fürst von Siebenbürgen wurde von Exilanten unter der Führung von Bethlen vorbereitet, die in den Militärlagern von Zala Mohammed selbst lebten. Letztere ließ von Athname eine Anerkennungsurkunde ausstellen, die vom Sultan unterzeichnet wurde. Die türkischen Behörden bestätigten den fürstlichen Rang des Bocskais und entwarfen einen Plan für einen Aufstand. Als dieses Komplott aufflog, verließ der kaiserliche Befehlshaber Barbiano Kaschau und marschierte gegen die Aufständischen[44].

Andere Ereignisse sind zumindest **chronologisch** erwähnenswert:

25. Oktober 1604 – der kaiserliche Befehlshaber forderte die Öffnung der Tore von Kaschau, aber der Stadtrat stand zu diesem Zeitpunkt bereits unter dem Schutz von Bocskai[45].

27. Oktober 1604 – sieben Jesuiten verließen Kaschau wegen der herannahenden Rebellentruppen von Stefan Bocskai und zogen nach Bartfeld (Bardejov) auf das Gut von Paulus Rákoci (Schloss Makovica oberhalb von Zborov), und ihre Mission dauerte dort über 20 Jahre. Auf Einladung von Georg III. Druget gingen sie von hier aus auch in die Mission nach Homenau (Humenné)[46].

28. Oktober 1604 – Blažej Lipai, der wichtigste militärische Führer von Stefan Bocskai, besetzte Kaschau. Die Protestanten übernahmen die Kirchen von den Katholiken. Die ungarischen Protestanten öffneten die Tore der Stadt, und die Hajdus nahmen die Stadt ein und plünderten die Häuser der Katholiken und der deutschen protestantischen Stadtbewohner[47].

11. November 1604 – Fürst Stefan Bocskai von Siebenbürgen kam nach Kaschau, nachdem sich die besorgten Kaschauer nach erfolglosen Verhandlungen mit

---

[41] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 8.

[42] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 122.

[43] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 36.

[44] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 10–11.

[45] Ibidem, S. 11.

[46] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 123–124.

[47] Ibidem, S. 127–128.

König Rudolf II. an ihn gewandt hatten, und schenkte den Protestanten die St. Elisabeth-Kirche mit ihrer Kapelle und stellte zusammen mit dem eingeladenen Pfarrer Peter Alvinci den protestantischen Glauben für die nächsten Jahrzehnte wieder her[48].

Am 20. November 1604. – Bocskai empfing in Kaschau einen prächtigen türkischen Gesandten, und der Sultan nahm die ungarische Nation mit einem Protektionsbrief (Athname) unter seinen Schutz[49].

1615 – die Jesuitenmission in Kaschau wird wiederhergestellt[50].

1618 – die Jesuiten Stefan Pongrácz und Melchior Grodecz kamen nach Kaschau und erhielten die Erlaubnis, im Königshaus eine katholische Kapelle einzurichten. Unterstützt wurden sie bei ihrer seelsorgerischen Arbeit vom Kanoniker von Gran (Esztergom), Marcus Crisinus, dem Verwalter der Güter der ehemaligen Benediktinerabtei in Zeplak (Krásna nad Hornádom)[51]. Dem Militärkommandanten der Stadt, Andreas Dóczy, gelang es, sie zu holen[52].

1. September 1619 – die Familie Bethlen überfällt das Schloss und das Kloster in Jossau, wo der Bischof von Erlau residierte, obwohl der Sitz zu diesem Zeitpunkt leer war, und einige Tage später besetzen sie auch das Prämonstratenserkloster in Leles. Sie erreichten die Mauern von Kaschau, wo ihnen der protestantische Magistrat nach Verhandlungen erlaubte, die Stadttore zu öffnen[53].

3. September 1619 – rebellische Truppen unter der Führung von Georg Rákóczi erreichten die Stadtmauern von Kaschau und drangen nach Verhandlungen mit dem Stadtrat in die Stadt ein und nahmen drei katholische Priester (Kaschauer Märtyrer) und den Kommandanten Andreas Dóczy gefangen[54].

4. September 1619 – die Aufständischen von Gabriel Bethlen fallen in Kaschau ein. Die Priester Pongrácz, Grodecz und Crisinus befanden sich in der Kapelle des Königshauses, als die Soldaten sie stürmten. Bei dieser Gelegenheit schwor Bethlen vor dem Rat von Kaschau feierlich, die Stadt vor den Feinden zu schützen, zu denen auch die Katholiken gehörten[55].

7. September 1619 – in der Nacht vom 6. auf den 7. September wurden in Kaschau die Jesuiten Stefan Pongrácz und Melchior Grodecz zusammen mit dem Kanoniker Marcus Crisinus aus Gran (Esztregom) zum Märtyrer[56]. Die Jesuitenmission in Kaschau wurde erneut unterbrochen. Die Märtyrer von Kaschau starben, weil sie dem katholischen Glauben nicht abschwören wollten[57].

---

[48] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 23.

[49] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 11.

[50] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 174; E. Krapka, V. Mikula, *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, Ontario: Dobrá kniha 1990, S. 95; P. Zubko, P.: *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 31.

[51] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 31.

[52] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 12.

[53] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 131.

[54] A. Harčar, *Náboženskо-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 13.

[55] Zubko, P.: *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, s. 31.

[56] Vlg. C. Hišem C., *Causa der drei „Kaschauer Märtyrer*, *SE* XX(2019), S. 49–61.

[57] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 174, 206, 318; Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, S. 43; S. Stolárik, *Humenské kolégium a traja košickí mučeníci*, Humenné: MO MS 1995, S. 43–67.

18. Dezember 1629 – der Bischof von Erlau, Pfalzgraf Mikuláš Forgáč und der Rat der königlichen Zips-Kammer Gašpar Laski bitten im Auftrag Ferdinands II. um Jesuiten für Kaschau; auch Erzbischof Pázmaň unterstützt sie[58].

12. November 1631 – die Jesuiten kamen erneut nach Kaschau und richteten eine Residenz ein. Sie bildeten die Grundlage für die Gründung der Hochschule und der Universität im Jahr 1657. Die Jesuiten waren auch als Missionare in der Umgebung tätig[59].

16. Januar 1643 – König Ferdinand II. übergab per Dekret die Güter des Priorats von Myšľa für die pädagogische und rekatholisierende Tätigkeit der Jesuiten in Kaschau nach dem Tod des vorherigen Besitzers, Ján Čeh, Kanoniker von Jossau und Bischof von Fünfkirchen (Pécs)[60]. Die Einkünfte des Priorats dienten dann bis zur Auflösung des Ordens im Jahr 1773 dem Jesuitenkolleg, dem Gymnasium und der Universität von Kaschau. Eine Ausnahme bildete das Jahr 1647, als Georg Rákóczi das Kloster und die Kirche den Protestanten schenkte, sowie die Zeit des Aufstandes von Franz Rákóczi (1703–1711). Nach der Aufhebung des Ordens wurde der Titel des Priorats von den Diözesanpriestern getragen, und seine Güter wurden von den Inspektoren der ungarischen Hofkammer verwaltet[61].

14. April 1643 – Mikuláš Sečéni, der Rektor des Kollegs in Kaschau, übernahm das Myšľa-Priorat. Das Kloster in Nižná Mysľa ging in den Besitz der Jesuiten über[62].

1644 – Georg Rákóczi vertrieb katholische Priester aus der Umgebung von Vronau (Vranov) und Jesuiten aus Homenau (Humenné). Die Jesuiten verließen Kaschau im Februar 1644, kurz vor der Ankunft der Truppen[63].

13. März 1644 – der Stadtrat von Kaschau brach seinen Treueeid gegenüber dem katholischen König und nahm Rákóczi als seinen Herrn auf. Rákóczi feierte Ostern im calvinistischen Ritus und ernannte einen calvinistischen Prediger, Stefan Ceglédi, aus seinem persönlichen Besitz. Es war das erste Mal, dass diese Zeremonien in Kaschau öffentlich abgehalten wurden. Von diesem Zeitpunkt an kam es in der Stadt zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Calvinisten[64].

---

[58] J. Dolinský, *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach*, S. 17.

[59] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 174; P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho – zakladateľa Košickej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 23.

[60] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 55; J. Dolinský, *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach*, S. 17; P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho*, S. 24.

[61] P. Sedlák, *Prierez dejín Prepozitúry rehoľných kanonikov – premonštrátov v Nižnej Myšli*, in: *Kapituly kanonikov*, hrsg. P. Zubko, C. Hišem, *Košice*: *Katedra cirkevných dejín* TF KU 2003, S. 156.

[62] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 25; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 169.

[63] P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho*, S. 23; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 142.

[64] A. Harčar, *Nábožensko-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 13–14; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 21.

1645 – in Kaschau gab es keinen einzigen katholischen Priester, die Katholiken besaßen nicht einmal eine Kapelle. Pavlín Ján Vanovici arbeitete hier von Januar bis 2. Juni auf der Grundlage eines Sondermandats von Georg Rákóczi[65].

1647 – Kaiser Ferdinand III. billigte die Artikel des Pressburger Landtags, der dem Rat der Stadt Kaschau auch auftrug, sowohl den Calvinisten als auch den Katholiken Grundstücke für den Bau von Kirchen und Schulen zuzuweisen und die freie Ausübung der Religion zu gewährleisten[66].

31. Januar 1647 – dem Jesuitenkolleg in Kaschau wird um ein Konvikt erweitert. An diesem Tag stellte Zuzana Balassová die Gründungsurkunde des Konvikts aus und hinterlegte die Gründungsgebühr von 22 Tausend Goldmünzen[67].

Der zweite Aufenthalt des Erlau-Kapitels in Kaschau 1647–1699/1700[68]. Das Erlau-Kapitel kehrte wegen der Türkeneinfälle auf Anordnung des Pressburger Landtags und König Ferdinands 1649 von Jossau nach Kaschau zurück. Im Jahr 1650 erhielt es das Franziskanerkloster und die Franziskanerkirche. Das Kapitel blieb hier bis zu seiner Abreise 1699/1700, als es nach Erlau, das von den Türken befreit war, zurückkehren konnte[69]. Auf dem ungarischen Reichstag von 1649 wurde in Artikel 38 beschlossen, dass das Kapitel von Jossau nach Kaschau umziehen sollte. Sie war jedoch seit 1647 dort ansässig und nahm seit 1648 am Leben der Stadt teil[70].

1649 – die Protestanten gaben das Dominikanerkloster in Kaschau zurück[71].

23. August 1649 – Bischof B. Kišdy hinterlegte im Pressburg-Kapitel eine Stiftung von 30 Tausend Gulden für die Bedürfnisse des Kaschauer Priesterseminars des Heiligen Ladislaus, das nach seinem Tod „Kišdiánum" genannt wurde[72].

1650 – die Franziskaner kehrten nach Kaschau zurück. Nach einem Jahrhundert wurden die Kirche und das Kloster restauriert und der Verwaltung übergeben[73].

1650 – Ferdinand III. bestimmte ein königliches Haus für das Jesuitenkolleg in Kaschau[74].

29. April 1650 – auf Anordnung Ferdinands III. wurde die Franziskanerkirche in Kaschau an das Erlau-Kapitel übertragendem. Im Hauptschiff der Kirche befand sich ein Munitionslager für die Armee und im Kloster ein Schlafsaal für Soldaten[75].

5. Mai 1650 – durch ihre Entscheidung in Pressburg (Bratislava) spendete Zuzana Balass 30 Tausend Forint als Teil des Grundstocks für das Kloster Kaschau. Nach

---

[65] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 105; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 172–173.

[66] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 143.

[67] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 48.

[68] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, s. 37.

[69] Sedlák, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, s. 118.

[70] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 37.

[71] Ibidem, S. 39; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 25.

[72] P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho*, S. 22.

[73] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 128.

[74] J. Dolinský, *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach*, S. 17; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 19.

[75] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 23.

ihrem Wunsch sollte Ungwar (Užhorod) der Sitz des Klosters sein. Später überließ sie die Wahl dem Erzbischof[76].

13. Januar 1651 – mit Hilfe des Pfalzgrafen Pállfy und der Urkunde Ferdinands III. von damals kehrten die Franziskaner nach Kaschau zurück. *De facto* wurden sie in der zurückgegebenen Kirche und dem Kloster in Kaschau untergebracht, aber sie wurden erst 1668 vollständig bezogen. Zu Beginn nutzten sie die Kapelle in der Sakristei für ihre Gottesdienste. Die Kapelle wurde dem Heiligen Antonius von Padua gewidmet[77].

1654 – Benedikt Kišdy erhielt vom König die Genehmigung für das Kaschauer Jesuitenkolleg[78].

1654 – Ferdinand III. überließ den Jesuiten den Sitz des Militärhauptquartiers, wo das Seminar eröffnet wurde[79].

29. Dezember 1654 – Ferdinand III. bestätigt das Jesuitenkolleg in Kaschau. Er überließ den Jesuiten das königliche Haus für die Einrichtung des Kollegs. Hier wurden drei Priester zu Märtyrern. Die Schule war hier jedoch seit 1650 in Betrieb[80].

26. Februar 1657 – Bischof Benedikt Kišdy in Kaschau gründete die Universität (*studium generale*) nach deren materieller Ausstattung, die Gründungsurkunde wurde in Jossau ausgestellt[81]. Aus seinem geistlichen Testament geht hervor, dass er wollte, dass die *Universitas Cassoviensis* immer bestehen und im Falle einer Unterbrechung ihrer Tätigkeit in Kaschau wiederhergestellt werden sollte[82]. Bischof Kišdy unterzeichnete die Gründungsurkunde der Universität von Kaschau zu einer Zeit, als er wegen der Besetzung von Erlau durch die Türken in Kaschau und Jossau stationiert war. Die Universität entwickelte sich aus dem Jesuitengymnasium von 1650. Der Gründer widmete sich vor allem der Ausbildung von Klerus und Intelligenz für seine Diözese und Nordostungarn[83]. Die Idee, sie zu errichten, hatte bereits der Erzbischof von Gran (Esztergom), Peter Pázmaň. Durch verschiedene Transaktionen erwarb die Universität auch andere Liegenschaften, die nach der Auflösung der Jesuiten im Jahr 1773 in den Besitz des Studienfonds übergingen[84].

---

[76] Ibidem, S. 48.

[77] Ibidem, S. 23; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 140.

[78] P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho*, S. 23.

[79] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 25.

[80] A. Harčar, *Náboženskoo-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, S. 14; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 19; P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 39; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 25.

[81] J. Dolinský, *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach*, S. 18; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 23; I. Chalupecký, *Zlatá bula Leopolda I. z roku 1660*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 27; P. Zubko, *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, S. 28.

[82] A. Fabian, *Návrh na súčasné oživenie Katolíckej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 142.

[83] Vlg. Archív mesta Košice, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*, rkp.; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 170.

[84] M. Čižmár, *Reholný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 174–175; P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 39.

30. September 1657 – in Kaschau wurde das Königliche Konvikt für adlige Jugendliche eingeweiht[85].

1659 – Bischof Kišdy legte den Grundstein für ein Kleriker-Seminar in Kaschau und sorgte für dessen finanzielle Ausstattung[86].

2. März 1659 – Bischof Kišdy schrieb nach Kaschau, dass sowohl calvinistische als auch evangelikale Pfarrer die Sakramente friedlich feierten, so dass es auch katholischen Priestern erlaubt sein sollte, dies zu tun und nicht dafür inhaftiert zu werden[87].

29. September 1659 – Primas Georg Lippai stellte die Gründungsurkunde des Klosters in Pressburg (Bratislava) aus und bestimmte Kaschau zu seinem Zentrum. Das Statut überließ den Jesuiten die volle Autorität. In der Charta wurde auch festgelegt, dass das Kloster nach Tyrnau (Trnava) verlegt werden sollte, falls die Mönche Kaschau während des Krieges verlassen müssten[88].

24. April 1660 – Bischof Kišdy teilte dem König in einem Brief aus Wien mit, dass der Wiederaufbau des Gebäudes der Universität von Kaschau abgeschlossen sei und nur noch die Zustimmung des Monarchen zur Aufnahme der Tätigkeit fehle[89].

15. Juli 1660 – Bischof Kišdy wurde unter dem Hauptaltar der Franziskanerkirche in Kaschau, der damaligen Kathedralkirche der Erlau-Diözese, beigesetzt[90].

7. August 1660 – Kaiser Leopold I. vollendete die Gründung der Universität von Kaschau mit der Goldenen Bulle in Graz (Hradec)[91]. Die Schule war von großer Bedeutung für die Rekatholisierung in Nordungarn[92]. Die Universität wurde inkorporiert und mit den Universitäten in Wien und Graz (Hradec) verbunden. König Leopold I. bestätigte die Rechte und Privilegien der Universität von Kaschau durch der Goldene Bulle nach ihrer materiellen Sicherung. Er garantierte der Universität ihre akademischen Privilegien und Immunität[93].

1661 – die erste Graduierungsfeier an der Universität Kaschau[94].

4. Juni 1664 – Bischof T. Pálffy erließ die Gründungsurkunde des Priesterseminars in Kaschau und widmete es dem heiligen Ladislaus (es wurde auch der Name Kišdiánum verwendet). Die Einrichtung übernahm die Regeln des Wiener

---

[85] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 59.

[86] A. Konečný, *Edukácia v dnešnom košickom seminári na pozadí prierezu kňazskej formácie cirkvi*, in: *750. výročie cirkevnej organizácie na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, hrsg. C. Hišem, P. Sedlák, *Košice*: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského 1999, S. 14; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 170.

[87] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 40.

[88] C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, in: *750. výročie cirkevnej organizácie na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, hrsg. C. Hišem, P. Sedlák, *Košice:* Kňazský seminár sv. Karola Boromejského 1999, S. 51.

[89] P. Sedlák, *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho*, S. 24.

[90] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 27.

[91] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 174.

[92] P. Zubko, *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, S. 39–40.

[93] I. Chalupecký, *Zlatá bula Leopolda I. z roku 1660*, S. 30; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 170.

[94] S. Stolárik, *Filozofická fakulta Košickej univerzity v rokoch 1657–1773*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 57.

Pazmaneums. Hier wurden Priester für die Diözesen von Erlau, Grosswardein (Oradea), Tschanad (Čanad) und andere ausgebildet. Das Kišdiánum befand sich in der Elisabethstraße 2 (Mošdošiánum). Das Gebäude wurde bis 1760 für die Ausbildung von Klerikern der Diözese Erlau genutzt. Pálffy setzte also den Willen Kišdys um[95]. Das Priesterseminar wurde den Jesuiten unterstellt[96].

31. Mai 1665 – die Jesuiten gründeten in ihrer Kirche in Kaschau die *Congregatio Agoniae Christi*, ohne Alters- oder Geschlechtsbeschränkung[97].

1667 – Das Kapitel von Erlau wurde durch den Gesetzesartikel 19 ermächtigt, die Bürger von Kaschau zu bestrafen, die während des Aufstandes die Monstranzen, Kelche und Juwelen der Kirche der Heiligen Elisabeth beschlagnahmt hatten[98].

13. Mai 1668 – auf Befehl von Leopold I. verließ die Armee die Franziskanerkirche und das Kloster in Kaschau. Das Militärlager im Kirchturm der Franziskanerkirche in Kaschau wurde geschlossen und die Gottesdienste konnten in der gesamten Kirche abgehalten werden[99].

1670 – eine kleinere Marianische Kongregation existierte an der Universität von Kaschau; sie begann 1687 mit der regelmäßigen Aufnahme von Mitgliedern, auch wegen der Funktionsstörung der Universität (1682–1686) und später während des Tököli-Aufstandes von 1704–1710 und ihrer eingeschränkten Funktion. Sie hörte 1784 auf zu existieren[100].

15. Oktober 1671 – Kaiser Leopold I. beauftragte den Stadtrat von Kaschau, die Kathedrale den Katholiken, dem Bischof von Erlau und dem Kapitel zu übergeben[101].

25. November 1671 – Bischof Franziskus Leonhard Segedi von Erlau versöhnte die Kathedrale von Kaschau unter Beteiligung des Bischofs von Grosswardein (Oradea) und des Prepositus von Zips, Georg Baršoň, und des Jesuiten Matej Šambár[102].

1673 – König Leopold I. erließ ein Mandat zur Aufnahme von Katholiken in den Rat und die Institutionen der Stadt Kaschau[103].

---

[95] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 41; C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 49.

[96] G. Kočiš, *Výchovno-vzdelávací proces na Košickej univerzite v rokoch 1657–1773*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 37.

[97] É. Knapp, *Náboženské spoločenstvá v Košiciach v 17.–18. storočí*, S. 33.

[98] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 26.

[99] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 23; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 24.

[100] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 84; P. Zubko, *Mariánska kongregácia pri Košickej univerzite (1687–1784)*, in: *350. výročie Košickej univerzity*, hrsg. C. Hišem, Š. Eliáš, D. Fedorková, Prešov: VMV 2007, S. 217.

[101] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 151; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 24.

[102] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 151.

[103] C. Hišem, *Dejiny kňazského seminára v Košiciach (1918–1950)*, Prešov: VMV 2000, S. 73; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 55; C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 51; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 25.

27. März 1678 – das Bistum von Erlau wurde von Ferdinand Pálffy (1678–1680) verwaltet, der am 31. Oktober 1680 starb. Er wurde in Kaschau in der Jesuitenkirche beigesetzt. Er wohnte in Kaschau[104].

12. Mai 1678 – König Leopold I. unterzeichnete eine Schenkungsurkunde, durch die das Seminar von Kaschau das Eigentum an einem Grundstück in Hejce erhielt. Ursprünglich war es ein bischöfliches Territorium, aber während der Reformation ging es in den Besitz der königlichen Kammer über. Auf der Grundlage der Entscheidung des Bischofs waren in Hejce weiterhin neue Priester tätig[105].

1682 – die Calvinisten in Kaschau besetzten die Kapelle des Heiligen Michael wieder. Der Pfarrer von Kaschau legte bei der Čáki-Kommission Protest ein und der Streit zog sich über Jahrzehnte hin[106].

15. August 1682 – die Aufständischen von Imrich Tököli eroberten die Stadt Kaschau. An diesem Tag nahm Tököli den Katholiken die Kathedrale weg und übergab sie den Protestanten. Die Jesuiten und Franziskaner wurden aus der Stadt vertrieben. Sie verwüsteten das Jesuitenhaus, die Kirche und das Myšľa-Priorat. Er berief alle evangelischen Prediger und Lehrer aus dem deutschen Exil ein und stellte ihnen die Kirchen und Schulen wieder zur Verfügung, darunter auch die Kathedrale von Kaschau mit der Michaelskapelle[107].

19. August 1682 – die Vorgesetzten teilten dem Rektor der Universität Kaschau mit, dass sie alle nachts die Stadt verlassen und ihr Eigentum an Ort und Stelle lassen müssten. Die Jesuiten begaben sich unter der Aufsicht von Söldnern nach Eperies (Prešov) und suchten Zuflucht in einem Klosterhaus. Tököli wollte 30 Tausend Taler als Hilfe für die Armee finanzieren, die der Stadtrat von den Jesuiten verlangte, aber diese konnten nur die Hälfte davon bereitstellen. Die verlassenen Besitztümer der Jesuiten wurden dann von der Bevölkerung verstreut[108].

1685 – General Caprara marschierte mit der kaiserlichen Armee in Kaschau ein, und bald kehrten die Jesuiten und Franziskaner zurück. Der königliche Kommissar Sentivani gab die Kirchen gemäß den Gesetzen von 1681 im Januar 1687 an die Katholiken zurück, und sie wurden vom Bischof von Erlau, Georg Fenesi (1687–1699), wieder eingeweiht[109].

25. Oktober 1685 – Kaschau kapitulierte vor der kaiserlichen Armee und die Kathedrale wurde an die Katholiken zurückgegeben; auch die beschlagnahmten Monstranzen und Kelche wurden von der Stadt zurückgegeben[110].

1686 – Leopold I. erließ ein Dekret, das die Jesuiten nach Kaschau zurückrief[111].

---

[104] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157.
[105] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 43.
[106] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157.
[107] Ibidem, S. 155–156; P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 26.
[108] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 55.
[109] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157.
[110] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 26.
[111] C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 52.

1687 – nach den Protestanten erhielten die Franziskaner ihre Kirche in Kaschau zurück[112].

1687 – Wiederherstellung der Gemeinde Kaschauer-Dom[113].

5. Juli 1688 – wurde die kanonische Visitation der Kirche der Heiligen Elisabeth in Kaschau durchgeführt. Laut dem Bericht des Klosters Jossau vom 4. 6. 1692 hat das Kapitel von Erlau seine Pflichten ordnungsgemäß erfüllt und den Pfarrer eingesetzt[114].

1695 – Weihbischof von Erlau Andreas Pettes bat General Čáki, die Calvinisten aus dem Zentrum von Kaschau zu vertreiben und die Klosterkirche St. Michael gemäß dem 26. Artikel des Ödenburger (Sopron) Landtags von 1681 wegzunehmen. Der Bischof erklärte, dass die Kapelle zwar in den Händen der Calvinisten war, aber bereits vor dem Landtag von Ödenburg mit den Katholiken versöhnt und zu Ehren des Erzengels Michael geweiht worden war[115].

1696 – Graf Čáki bestimmt einen neuen Standort in Kaschau für eine calvinistische Kirche, ein Pfarrhaus und eine Schule in der Vorstadt[116].

1698 – nach einer Unterbrechung von über 140 Jahren kehren die Dominikaner nach Kaschau zurück[117].

1698 – am Ende des Jahres tilgt das Erlau-Kapitel alle Schulden der Stadt. Der Weggang des Kapitels aus Kaschau war wahrscheinlich kein einmaliges Ereignis und fand höchstwahrscheinlich 1699/1700 statt. Das Wirken des Kapitels und des Bischofs in Kaschau beeinflusste später sowohl den König als auch den Papst, Kaschau 1804 zum Sitz der neuen Diözese zu machen[118].

23. Oktober 1698 – die Ursulinen kamen nach Kaschau und trugen zum Aufbau des Schulwesens in der Stadt bei[119]. Im folgenden Jahr eröffneten sie die erste Grundschule in Kaschau und widmeten sich der Mädchenjugend. Bischof A. Szabó war der Wohltäter des Ordens. Das Kloster wurde 1858 und 1877 erweitert, um eine Volksschule, eine Bürgerschule und ein Mädcheninternat einzurichten, und 1860 wurde ein Lehrerinstitut eröffnet[120].

1699 – Bischof von Erlau Stefan Telekeši (1699–1715) kam nach mehr als 100 Jahren nach Erlau, baute die Kathedrale von Grund auf neu auf, führte ein Kapitel aus Kaschau ein und gründete 1709 ein kleines Priesterseminar in Erlau[121].

---

[112] C. Hišem, *Vizitácia kňazského seminára*, S. 214; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 25.

[113] Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, S. 124.

[114] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 26.

[115] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157.

[116] Ibidem.

[117] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157–158.

[118] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 27.

[119] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 202.

[120] Ibidem, S. 202–203.

[121] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach,* S. 26; *P. Sedlák, Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 165.

8. Juni 1701 – Brand im Zentrum der Jesuitenkirche in Kaschau; das Kollegium und das Ordenshaus, 40 weitere Gebäude, die Stadttore und 1 Stadtturm gingen in Flammen auf[122].

20. Oktober 1704 – Besetzung von Kaschau durch die Truppen von Rákóczi. Rákóczi erließ später ein Dekret, das die Zahl der Jesuitenprofessoren an der Universität Kaschau begrenzte. In den Jahren 1704 bis 1711 wurde die Zahl der Studenten stark reduziert[123].

1711 – der Aufstand von Rákóczi endet mit dem Friedensvertrag von Sathmar (Satu Mare). Kaiser Joseph I. (1705–1711) erklärte alle Beschlüsse von Rákóczi für null und nichtig. Erzdiakone, Domherren, Grundbesitzer und Grafschaften nahmen den Protestanten die ursprünglichen katholischen Kirchen weg und gaben sie den Katholiken zurück. In diesem Jahr übergaben die Kommissare auch die Kirchen und Stiftskirchen in Kaschau und Eperies (Prešov) an die Katholiken. Der Friede erkannte in der Frage des konfessionellen Zusammenlebens die Beschlüsse des Ödenburger (Sopron) Landtags aus dem Jahr 1681 an, wonach die Protestanten Religionsfreiheit im privaten Bereich und an bestimmten Orten und Kirchen genießen. Die bis dahin für die Jesuiten restriktiven Maßnahmen wurden aufgehoben, und die vertriebenen Brüder durften in das Kolleg zurückkehren[124].

1715 – in Kaschau wird die Jesuitenkongregation der Älteren Studenten der Himmelfahrt der Heiligen Jungfrau Maria gegründet[125]. Eine größere Kongregation von Theologen und Philosophen trennte sich von der kleineren Marianischen Kongregation an der Universität von Kaschau, deren Trennung am 2. Juli 1716 durch eine Bulle öffentlich gemacht wurde. Er hatte seine eigenen Präsidenten und Mitglieder und hörte 1784 auf, als kleinerer Verband zu existieren[126].

1720–1723 – Jesuiten waren für die Errichtung der Immaculata-Statue vor dem Gebäude der Universität von Kaschau verantwortlich, wo Litaneien gebetet wurden. An diesem Ort hatten zuvor Hinrichtungen stattgefunden[127].

1736 – die erste Synthese der Geschichte Ungarns wurde in Kaschau von Pater Samuel Timon veröffentlicht[128].

---

[122] C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 52.

[123] AMK, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*; G. Kočiš, *Výchovno-vzdelávací proces na Košickej univerzite v rokoch 1657–1773*, S. 36.

[124] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 56, 192; C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 53; P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 187–188.

[125] É. Knapp, *Náboženské spoločenstvá v Košiciach v 17.–18. storočí*, S. 34.

[126] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, s. 84; P. Zubko, *Mariánska kongregácia pri Košickej univerzite (1687–1784)*, S. 222.

[127] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 177; C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 54.

[128] P. Kollár, *Významné osobnosti profesorského zboru na Košickej univerzite a Kráľovskej akadémii*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 64.

1748 – der Senat von Kaschau schickt einen Brief an Bischof Barkóci in Erlau (Jáger), in dem er über die Übernahme der St.-Michael-Kapelle von den Kalvinisten spricht. Zu dieser Zeit feierten die Jesuiten dort bereits Gottesdienste[129].

1753 – die Universität Kaschau verliert nach diesem Jahr das Recht, Doktortitel zu verleihen[130].

1760 – Gräfin Szapáryová überließ den Jesuiten die benachbarten Häuser der Kaschauer Universität, in denen sich die Bibliothek und das Museum befanden[131].

28. März 1760 – das Konsistorium in Erlau (Jáger) beschloss auf seiner Sitzung, dass die Kaschauer Geistlichen aus dem Seminar in Kišdiánum nach Erlau umziehen sollten[132]. Bis zu diesem Jahr existierten die Seminare in Erlau und Kaschau Seite an Seite. Der Joachimsthaler Bischof Barkóczy schloss das Seminar in Kišdy, verkaufte das Gebäude und verwendete den Erlös für das Joachimsthaler Priesterseminar[133].

12. April 1760 – 27. Absolventen des Priesterseminars von Kaschau kommen zum Studium nach Erlau[134].

1764 – Beginn des Wiederaufbaus des beschädigten Franziskanerklosters in Kaschau[135].

20. Mai 1764 – der Provinzrat der Franziskaner in Kaschau änderte das Patronat der Kirche in das des Heiligen Antonius von Padua[136].

1770 – die praktische Verstaatlichung der kirchlichen Universitäten findet statt, die Mitglieder des Lehrkörpers der Universität Kaschau werden nicht mehr nur Jesuiten, sondern auch Diözesanpriester und Laien sein[137].

1773 – nach der Abschaffung der Jesuiten kam die Universität Kaschau unter staatliche Verwaltung und bestand unter dem Namen *Alma universitatis episcopalis* bis 1777, als sie im Einklang mit der aufklärerischen *Ratio educationis* zur Königlichen Akademie Kaschau als Teil der Universität Ofen (Buda) wurde. In pol. 19. Jahrhundert. Sie wurde in Akademie der Rechtswissenschaften umbenannt und 1921 wieder aufgelöst[138].

15. Oktober 1773 – nach der Auflösung des Ordens in Kaschau trat eine Sonderkommission zusammen, um die Nachlässe des Jesuitenkollegs zu liquidieren[139].

---

[129] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 157.

[130] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 63.

[131] Ibidem, S. 56.

[132] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 221.

[133] C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 54.

[134] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 221.

[135] C. Hišem, *Vizitácia kňazského seminára*, S. 214.

[136] Ibidem.

[137] S. Stolárik, *Filozofická fakulta Košickej univerzity*, S. 56.

[138] Štátny archív Košice, *Kráľovská právnická akadémia v Košiciach (1787 – 1913)*, Album sodalitatis majoris studiosorum sub titulo BMae Virg. Mariae Elisabeth visitantis erectae & confirmatae Cassoviae in Academico S.J. Collectio anno a partu virginis MDCCXVI; S. Stolárik, *Filozofická fakulta Košickej univerzity*, S. 58.

[139] P. Zubko, *Knižnica Košickej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000, S. 92.

29. Oktober 1773 – den Jesuiten wird die Jurisdiktion über die Universität Kaschau entzogen. Die Universität wurde weiterhin als bischöfliche *Alma universitatis episcopalis cassoviensis* betrieben[140].

1775 – ein weiterer Brand in Kaschau, bei dem die Pfarrkirche St. Elisabeth beschädigt wurde[141].

27. August 1777 – Maria Theresias *Ratio educationis* hebt die Universität von Kaschau (auch die Universität von Tyrnau) auf, so dass es nur noch eine königliche Universität in Ofen (Buda) gibt. In Ungarn wurden 5 königliche Akademien gegründet, in Kaschau die für den Kreis dieseits der Theiss (slow. Predtiský). Die *Ratio* legte auch die Anforderungen an die Bibliothek fest, die für Schüler und Lehrer gleichermaßen nützlich sein soll[142].

1788 – während der Herrschaft von Kaiser Joseph II. mussten die Franziskaner Kaschau verlassen[143].

1798 – das königliche Kloster in Kaschau wurde vom Monarchen Franz I. wiedererrichtet und 14 Jahre lang von dem Diözesanpriester Anton Bodenlos geleitet. Nach ihm wurden die Prämonstratenser von Jossau mit der Verwaltung der Kirche betraut[144].

Nach dem Tod von Bischof K. Esterházy ernannte Monarch Franz I. keinen neuen Bischof; die Vakanz trug zur Neuaufteilung des Bistums Erlau und dessen Erhebung zum Erzbistum sowie zur Gründung der Bistümer Kaschau und Sathmar (Satu Mare) bei. Nach dem Tod von Papst Pius VI. am 29. August 1799 spielte Franz I. eine wichtige Rolle bei der Wahl eines neuen Papstes und sorgte so für ein akzeptables Klima für die Teilung der Diözese Erlau. 1802 begann er, sich in dieser Hinsicht energisch einzusetzen[145]. Die Diözese Erlau hatte damals 353. Pfarreien, 66. Ortskapellen, 123. Kapellen[146].

Franz I. errichtete *de facto* das Bistum Kaschau und berief sich dabei auf die Rechte der katholischen Herrscher. Die Errichtung einer Diözese war das Vorrecht des Papstes, aber jede Institution, die in Ungarn errichtet wurde, musste mit ausreichendem Vermögen für ihren Betrieb ausgestattet sein. Ein königlicher Erlass von Franz I. sicherte die künftige Diözese Kaschau mit Stiftungen. Die ungarischen Könige beriefen sich auf das oberste Patronatsrecht, das dem ersten König von Ungarn, Stefan I., zuerkannt werden sollte. (1000/1–1038)[147].

---

[140] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 58; C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 54.

[141] Š. Lenčiš, *Katalóg Košickej arcidiecézy*, S. 39–41.

[142] C. Hišem, *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, S. 58; P. Zubko, *Knižnica Košickej univerzity*, S. 93; G. Kočiš, *Výchovno-vzdelávací proces na Košickej univerzite v rokoch 1657–1773*, S. 45.

[143] M. Čižmár, *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 128.

[144] Ibidem, S. 59.

[145] P. Zubko, *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, S. 36.

[146] P. Sedlák, *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva*, S. 243.

[147] P. Zubko, *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, S. 29, 114.

Die Diözese Kaschau wurde also am 9. 8. 1804 durch die päpstliche Bulle *In universa gregis Dominici cura* errichtet. Die Kirche der Heiligen Elisabeth in Kaschau wurde zur Kathedrale erhoben[148].

Mit der Gründung der Diözese wurde auch ein bischöfliches Priesterseminar eingerichtet, das aber wegen baulicher Veränderungen erst 1809 den Lehrbetrieb aufnahm. Die Pläne für die Errichtung des Priesterseminars in Kaschau wurden vom Kanonikus von Erlau, Stefan Fischer, und von Mikuláš Vécsey, dem Pfarrer von Sathmar (Satu Mare), ausgearbeitet[149].

AUS DER ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE VON KASCHAU (KOŠICE)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Existenz einer Pfarrkirche in Kaschau (Košice) kann bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts zurückverfolgt werden. Nach einem Brand in den Jahren 1378/1380 wurde die heutige St. Elisabeth-Kirche nach und nach errichtet. Nach und nach kamen auch Dominikaner und Franziskaner hierher. Die Reformation trat in Kaschau sehr früh auf. Bereits 1549 war die protestantische Religion die einzige in der Stadt erlaubte Religion. Nach 1555 verbreitete sich auch hier der Calvinismus. Nach dem Fall von Erlau (Jáger) und der Einnahme durch die Türken waren der Bischof von Erlau und sein Kapitel auch in Kaschau präsent. Auch die Jesuiten waren an der Stadt interessiert. Die Jesuiten Stefan Pongrácz und Melichior Grodecz sowie der Kanoniker Marcus Crisinus (Križin) Gran (Esztergom) starben hier den Märtyrertod. Am 26. Februar 1657 gründete Bischof Benedikt Kišdy in Kaschau eine Universität. Kaiser Leopold I. bestätigte sie am 7. August 1660 mit der *Goldenen Bulle* in Graz (Hradec). Die Universität bestand bis 1777. Die Diözese Kaschau wurde am 9. August 1804 mit der päpstlichen Bulle „In universa gregis Dominici cura" errichtet und die St.-Elisabeth-Kirche in Kaschau wurde in den Rang einer Kathedrale erhoben.

FROM THE OLDEST HISTORY OF THE CHURCH IN KOŠICE

SUMMARY

The existence of the parish church in Košice is dated to the second half of the 12th century. After a fire in 1378/1380, construction of the present St. Elisabeth's Church began. Gradually, Dominicans and Franciscans also came here. The Reformation appeared in Košice very early. Already in 1549, the Protestant religion was the only one allowed in the

[148] Ibidem, S. 27

[149] C. Hišem, *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, S. 63–70; A. Konečný, *Edukácia v dnešnom košickom seminári*, S. 14.

city. After 1555 Calvinism also spread here. After the fall of Erlau (Jáger) and its conquest by the Turks, the Bishop of Erlau and his Chapter were also present in Košice. The Jesuits were also interested in the town. Members of this community, Stefan Pongrácz and Melichior Grodecz, as well as the canon Marcus Crisinus (Križin) from Ostříhom (Esztergom) died a martyr‘s death here. On 26 February 1657 Bishop Benedict Kišdy founded a university in Košice. Emperor Leopold I confirmed this with a *Golden Bull* on 7 August 1660 in Graz. The diocese of Košice was established on 9 August 1804 by the Papal Bull „In universa gregis Dominici cura" and the church of St. Elisabeth in Košice was then elevated to the status of Cathedral.

Z NAJSTARSZEJ HISTORII KOŚCIOŁA W KOSZYCACH

STRESZCZENIE

Istnienie kościoła parafialnego w Koszycach jest datowane na drugą połowę XII wieku. Po pożarze w latach 1378/1380 rozpoczęto budowę obecnej świątyni pw. św. Elżbiety. Stopniowo także przybywali tu dominikanie i franciszkanie. Reformacja pojawiła się w Koszycach bardzo wcześnie. Już w 1549 r. religia protestancka była jedyną dozwoloną w mieście. Po 1555 r. rozprzestrzenił się tu również kalwinizm. Po upadku Egeru (Jáger) i jego zdobyciu przez Turków, biskup Egeru i jego kapituła byli obecni również w Koszycach. Miastem interesowali się także jezuici. Śmierć męczeńską ponieśli tu członkowie tej wspólnoty Stefan Pongrácz i Melichior Grodecz [Grodecki] oraz kanonik Marcus Crisinus (Križin) z Ostrzyhomia (Esztergom). 26 lutego 1657 r. biskup Benedykt Kišdy założył w Koszycach uniwersytet. Cesarz Leopold I potwierdził to *Złotą Bullą* 7 sierpnia 1660 r. w Graz. Uczelnia istniała do 1777 r. Diecezja koszycka została ustanowiona 9 sierpnia 1804 r. bullą papieską „In universa gregis Dominici cura" i wówczas kościół św. Elżbiety w Koszycach został podniesiony do rangi katedry.

BIBLIOGRAPHIE:

Archív mesta Košice, *Catalogus studiosorum Almae ac Episcopalis Academiae Cassoviensis Societatis Iesu*, rkp.

Čižmár M., *Pásli zverené im stádo – Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*, Prešov: VMV 2006.

Čižmár M., *Potridentské apoštolské vizitácie niektorých rehoľných rádov*, in: *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile*, hrsg. C. Hišem, P. Fedorčák, Prešov: VMV 2007.

Čižmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, Prešov: VMV 2004.

Dolinský J., *Počiatky jezuitského školstva v Košiciach a na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Prešov: VMV 2002.

Duchoň J., *Košice na prelome tisícročí*, Košice: JeS 1998.

Fabian A., *Návrh na súčasné oživenie Katolíckej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000.

Fedorčák P., *Prvé protestantské konfesie zo 16. storočia z územia Slovenska*, in: *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*, hrsg. P. Zubko, Košice: Seminár sv. Karola Boromejského 2007.

Harčar A., *Historický význam protireformácie v Košiciach z roku 1604*, Budapešť: Spolok sv. Vojtecha v Uhorsku 1942.

Harčar A., *Nábožensko-spoločenská situácia v Košiciach v polovici 17. stor.*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. *Sedlák*, *Košice*: Teologický inštitút 2000.

Hišem C., *Causa der drei „Kaschauer Märtyrer*, *SE* XX(2019), S. 49–61.

Hišem C., *Dejiny kňazského seminára v Košiciach (1918–1950)*, Prešov: VMV 2000.

Hišem C., *Kňazský seminár v Košiciach do roku 1918*, in: *750. výročie cirkevnej organizácie na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, hrsg. C. Hišem, P. Sedlák, *Košice*: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského 1999.

Hišem C., *Potridentská starostlivosť o klerikov na východe Slovenska*, in: *Prínos Tridentského koncilu pre Cirkev*, hrsg. P. Zubko, *Košice*: Seminár sv. Karola Boromejského 2007.

Hišem C., *Teologické vzdelávanie a výchova v Košiciach*, Košice: KU TF 2009.

Hišem C., *Vizitácia kňazského seminára – kostol sv. Antona Paduánskeho*, in: *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile*, hrsg. C. Hišem, P. Fedorčák, Prešov: VMV 2007.

Chalupecký I., *Zlatá bula Leopolda I. z roku 1660*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity,* hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000.

Knapp É., *Náboženské spoločenstvá v Košiciach v 17.–18. storočí*, in: *350. výročie Košickej univerzity*, hrsg. C. Hišem, Š. Eliáš, D. Fedorková, Prešov: VMV 2007.

Kočiš G., *Výchovno-vzdelávací proces na Košickej univerzite v rokoch 1657–1773*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Košice: Teologický inštitút 2000.

Kollár P., *Významné osobnosti profesorského zboru na Košickej univerzite a Kráľovskej akadémii*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, *Košice*: Teologický inštitút 2000.

Konečný A., *Edukácia v dnešnom košickom seminári na pozadí prierezu kňazskej formácie cirkvi*, in: *750. výročie cirkevnej organizácie na území dnešnej Košickej arcidiecézy*, hrsg. C. Hišem, P. Sedlák, *Košice*: Kňazský seminár sv. Karola Boromejského 1999.

Krapka E., Mikula V., *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, Ontario: Dobrá kniha 1990.

Kušnirakova I., *Šľachtický konvikt a kňazský seminár pri Košickej univerzite*, in: *350. výročie Košickej* univerzity, hrsg. C. Hišem, Š. Eliáš, D. Fedorková, Prešov: VMV 2007.

Lenčiš Š.: *Katalóg Košickej arcidiecézy,* Prešov: VMV 2006.

Macák D. (hrsg.), *Život a dielo ThDr. Jozefa Pavloviča*, zborník, Košice: TF KUR 2008.

Poláková Mária, *Dóm sv. Alžbety*, in: *Dóm sv. Alžbety v Košiciach – národná kultúrna pamiatka*, hrsg. P. Čech, Košice: Obzor 1983.

Sedlák P., *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804).* Prešov: VMV 2004.

Sedlák P., *Prierez dejín Prepozitúry rehoľných kanonikov – premonštrátov v Nižnej Myšli*, in: *Kapituly kanonikov,* hrsg. P. Zubko, C. Hišem, Košice: Katedra cirkevných dejín TF KU 2003.

Sedlák P., *Život a dielo biskupa Benedikta Kišdyho – zakladateľa Košickej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Košice: Teologický inštitút 2000.

Stolárik S., *Filozofická fakulta Košickej univerzity v rokoch 1657–1773*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Košice: Teologický inštitút 2000.

Stolárik S., *Humenské kolégium a traja košickí mučeníci*, Humenné: MO MS 1995.

Štátny archív Košice, *Kráľovská právnická akadémia v Košiciach (1787–1913)*, *Album sodalitatis majoris studiosorum sub titulo BMae Virg. Mariae Elisabeth visitantis erectae & confirmatae Cassoviae in Academico S.J. Collectio anno a partu virginis MDCCXVI*.

Zubko P., *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, Prešov: VMV 2006.

Zubko P., *Dejiny Košickej kapituly (1804–2001)*, Prešov: VMV 2003.

Zubko P., *Knižnica Košickej univerzity*, in: *340. výročie kráľovského potvrdenia Košickej univerzity*, hrsg. P. Sedlák, Košice: Teologický inštitút 2000.

Zubko P., *Mariánska kongregácia pri Košickej univerzite (1687–1784)*, in: *350. výročie Košickej* univerzity, hrsg. C. Hišem, Š. Eliáš, D. Fedorková, Prešov: VMV 2007.

Zubko P., *Pôsobenie Jágerskej kapituly v Košiciach*, in: *Kapituly kanonikov*, hrsg. P. Zubko, C. Hišem, Košice: Katedra cirkevných dejín TF KU 2003.

Zubko P., *Náš Dóm – naše srdce*, in: *Dóm sv. Alžbety v Košiciach*, hrsg. A. Tkáč, Košice: Sáša 2000.

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

KSIĄDZ PAWEŁ DZIUBIŃSKI [1894–1956] I JEGO „AUTOBIOGRAFIA"

Słowa kluczowe: ks. Paweł Dziubiński, diecezja lubelska, biografia

Keywords: Pr. Paweł Dziubiński, Lublin diocese, biography

Schlüsselwörter: Pr. Paweł Dziubiński, Diözese Lublin, Biographie

Ważniejsze osoby z otoczenia matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB (1859–1931), nie licząc jej krewnych, należały do różnych grup społecznych. Byli to: biskupi, księża diecezjalni, księża zakonni, siostry zakonne i osoby świeckie, a ich sylwetki zostały opisane[1]. Wymienione osoby, każda na swój sposób, wspierały m. Jadwigę Kuleszę w różnorodnych, często trudnych warunkach jej życia i działalności[2]. Do grupy tej należał obok Jadwigi Russanowskiej-Alexandrowicz[3] także ks. dr Paweł Dziubiński, prezbiter diecezji lubelskiej, który był protektorem sióstr wobec biskupa lubelskiego Mariana Leona Fulamna. Jako student prawa kanonicznego w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie posługiwał jako kapelan siostrom benedyktynkom przy via Nomentana 319. Znał więc dobrze m. Gabriel oraz m. Kuleszę.

---

* J.A. Kalinowska OSB – benedyktynka misjonarka, dr hab., em. prof. UWM w Olsztynie, neolatynista i historyk, autorka książek, artykułów naukowych i popularno-naukowych oraz haseł encyklopedycznych. E-mail: jadwigakalinowska@o2.pl

[1] Zob. J.A. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność m. Józefy Jadwigi Kuleszy OSB (1859–1931*) *Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedy6ktynek Misjonarek*, Olsztyn 1996, s. 129–133.

[2] Ważnym wydarzeniem w życiu s. Jadwigi J. Kuleszy OSB był jej pobyt w Rzymie, na wezwanie przez m. Kolumbę Gabriel OSB. Tam spotkała się ona z hrabiną Jadwigą Russanowską-Alexandrowicz. Zob. AKMK, *Akta Sióstr Benedyktynek (1913–1934*), rkps *Życiorys* [krótki] s. *Jadwigi Józefy Kuleszy OSB,* (zw. krakowskim dokumentem), który spisał w Krakowie,: 23 VII 1925 r. na przesłuchaniu w Kurii Metropolitalnej w Krakowie ksiądz kanonik Stanisław Domasik, zawiera dotychczas bliżej nie objaśniony fragment. „Potem pojechałam do Rzymu, powołana przez matkę Kolumbę [Gabriel], generalną przełożoną Benedyktynek Czynnych, via Nomentana 319 i tam zostałam przyjęta[?], a potem posłano mię [!] z Rzymu po kweście do Polski i Ukrainy"; zob. J.A. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach*, s. 107–108.

[3] J.A. Kalinowska, *Pani Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz i jej zasługi dla powstania oraz początkowego funkcjonowania Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych w Białej Cerkwi k. Kijowa*, *SE*, t. XIX, 2018, s. 79–106.

Rozumiał też problemy związane z założeniem placówki rzymskiego zgromadzenia w Lublinie. Jego osoba, a zwłaszcza autobiografia nie zostały dotychczas bliżej opisane, dlatego zostaną zaprezentowane w niniejszym artykule. Artykuł ten stanowi dopowiedzenie do opublikowanego rok temu tekstu autorki pt. *Placówki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych, utworzonych za życia m. Jadwigi Kuleszy (1859–1931)*[4].

I. ŹRÓDŁA DO BIOGRAFII KS. PAWŁA DZIUBIŃSKIEGO

Pełny życiorys ks. Pawła Dziubińskiego nie został dotychczas opublikowany drukiem. Nie odnajdujemy go w *Leksykonie duchowieństwa represjonowanego w PRL-u w latach 1945–1989*[5]. Skrócona wersja *Akt personalnych ks. Pawła Dziubińskiego* znajduje się w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Lublinie (= AKML)[6]. Wzmianki o życiu i działalności tego kapłana autorka znalazła również w dokumentach *Archivio Generale delle Suore Benedettine di Caritá, Roma* (= AGBC), szczególnie zaś w korespondencji m. Jadwigi Józefy Kuleszy z m. Kolumbą Janiną Gabriel z lat 1925–1926[7], a także w *Archiwum Ojców Zmartwychwstańców w Rzymie* (CR. R).

Dzięki życzliwości dr hab. Agaty Mirek, prof. KUL, w przygotowaniu dokładniejszego opisu życia ks. Dziubińskiego skorzystano jeszcze z dwóch ważnych pozycji. Najpierw z opracowania Waldemara Witolda Żurka SDB pt. *Salezjanie na Lubelskiej „Kalinie" Kronika 1927–1951* (Lublin 2018). W publikacji tej kilkakrotnie, szczególnie w przypisach, odnajdujemy szersze informacje o lubelskim księdzu. Drugim źródłem stało się opracowanie ks. Jarosława Marczewskiego[8] pt. P*ięć lat internowania. Biskup lubelski Marian Leon Fulman na plebanii kościoła kolegiackiego pw. św. Małgorzaty w Nowym Sączu (1940–1945).* Szkic ten przybliża osobę ks. Pawła Dziubińskiego w relacji do jego biskupa diecezjalnego[9]. Pomocą okazały się także „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie" (= *WDL*), które zdeponowane zostały w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" (obecnie Wydziału Teologii UWM) w Olsztynie. Chodzi zwłaszcza o egzemplarze

---

[4] A.J. Kalinowska, *Placówki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych*, *utworzonych za życia matki Jadwigi Kuleszy (1859–1931), SE*, t. XXI, 2020, s. 91–103.

[5] T. I i II, red. J. Myszor, J. Żurek, Warszawa 2003. Ks. Dziubiński figuruje natomiast w wykazie księży represjonowanych w czasie II wojny światowej jako duchowny diecezji lubelskiej. Zob. Wł. Szołdrski, *Martyrologia duchowieństwa polskiego pod okupacją niemiecką w latach 1939–1945,* Rzym 1965, s. 406.

[6] Wykorzystane w 1996 r.; trudno natomiast dostępne obecnie ze względu na stan zdrowia archiwistki!

[7] Zob. A.J. Kalinowska, *Prosto na krzywych liniach.* dz. cyt., s. 81, 83, 84, 86–88, 92. Pozycja ta oparta na wynikach osobiście przez autorkę wykonanej kwerendy w archiwach rzymskich.

[8] Dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Lublinie (=AAL) oraz rektor Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie (=MSDL).

[9] J. Marczewski, *Pięć lat internowania. Biskup lubelski Marian Leon Fulman na plebanii kościoła kolegiackiego pw. św. Małgorzaty w Nowym Sączu (1940–1945)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 34(2015) nr 2, s. 5–46. Za udostępnienie tej pozycji autorka (AJK) bardzo dziękuje s. A. Mirek.

podpisane ołówkiem „ks. Józef Drzazga”[10], zawierające także informacje o działalności ks. Dziubińskiego.

W trakcie przeprowadzanych kwerend archiwalnych okazało się, że do napisania dokładnego biogramu ks. Dziubińskiego najbardziej przydatny będzie, odczytany właściwie na tle ówczesnej epoki oraz po uwzględnieniu zasad chronologii, materiał rękopiśmienny, czyli protokoły przesłuchań księdza oraz ludzi z jego otoczenia, spisane przez funkcjonariuszy śledczych. Dokumentację tą odnaleziono dzięki pomocy dr. Leona Popka, naczelnika Oddziałowego Biura Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN (BUAD IPN) w Lublinie[11]. Podane w przypisach tytuły ustnych zeznań oskarżonego księdza wskazują w niżej oznakowanym kodeksie rękopiśmiennym AIPN-u na duże fragmenty tekstu życiorysu, z pamięci opowiadanego dokładnie, lecz nie zawsze chronologicznie. Dlatego też w prezentowanym artykule wpisano je w odpowiednich miejscach, zgodnie z chronologią wydarzeń, w nawiasach prostokątnych.

W materiale tym znalazły się zeznania ks. Dziubińskiego, dotyczące lat jego dzieciństwa i młodości oraz wieku dojrzałego, zgodnie z życzeniem każdego z przesłuchujących go (zasadniczo dwóch) śledczych Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie. Np. na okoliczność tzw. cudu w katedrze lubelskiej odbyło się przesłuchanie w dniu 22 lipca 1949 r. przeprowadzone przez oficera śledczego Bogdana Jelenia. Innym razem było to przesłuchanie prowadzone w dniu 1 października 1950 r. przez Wiktora Sawicza i dotyczyło: celów wyjazdów podejrzanego za granicę oraz miejsc, w których przebywał. Pytano też o czas i jego kontakty w owych miejscach z nowym otoczeniem. Wiązało się to zapewne z szukaniem odpowiedzi na ważne dla władzy komunistycznej pytania: kiedy powstał, skąd i od kogo pochodził kryptonim „[K.B.]”, kto mógł kierować sprawą i jakie było jej powiązanie z zagranicą. Chodziło tu o zamach na życie prezydenta PRL Bolesława Bieruta i marszałka Konstantego Rokossowskiego podczas ogólnopolskich uroczystości dożynkowych dnia 10 września 1950 r. w Lublinie[12]. Fakt zaaresztowania ks. Pawła Dziubińskiego oraz jego gospodyni siostry zakonnej Heleny Pawlikowskiej przez Wydział V WUBP w Lublinie, a także osadzenia ich w więzieniu śledczym w Warszawie (ul. Rakowiecka 37) w 1950 r. za rzekome podżeganie do

[10] Bp dr Józef Drzazga (1914–1978) – przybył z Lublina na Warmię w 1958 r. w związku z nominacją na biskupa pomocniczego diecezji warmińskiej. Sakrę biskupią przyjął 31sierpnia 1958 w katedrze we Fromborku. Biskup warmiński w latach 1972–1978; zob. A. Kopiczko, *Józef Drzazga*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 457–464.

[11] AIPN, Lu 012/124, t. 22, s. 66–76 i 208–210 ze 296. Są to materiały rękopiśmienne: 1) *Akta kontrolne śledztwa w sprawie nielegalnych zgromadzeń, związanych z wydarzeniami „cudu” w katedrze lubelskiej 3 VII 1949 r.*; 2) *Protokół przesłuchania* [*Lublin* 1 X 1950] *ks. P. Dziubińskiego, podejrzanego w sprawie organizowania* [rzekomego] *zamachu na B. Bieruta i K. Rokossowskiego* [przebywających w Lublinie na uroczystościach dożynkowych 10 IX 1950]. Dziękuję (AJK) panu dr. Leonowi Popkowi za użyczenie kopii odpowiednich materiałów archiwalnych.

[12] Por. tamże, *Plan śledztwa, IV. Podstawowe zagadnienia, podlegające wyjaśnieniu w toku śledztwa i zadania do wykonania*, s. 289–290 z 296.

zamachu na Bieruta odnotowany został w kilku raportach z 1951 r. do Departamentu Więziennictwa w Warszawie[13].

II. ZEZNANIA KS. DZIUBIŃSKIEGO

Zatrzymany przez funkcjonariuszy WUBP jako oskarżony i podejrzany o kierownictwo, zamachu na prominentów PRL-u, najpierw na przesłuchaniu w dniu 22 lipca 1949 r. ks. Paweł Dziubiński podał dokładny swój życiorys z pamięci (a więc nie zawsze według chronologii). Poniżej prezentujemy opracowany tekst tego życiorysu.

Dzieciństwo i młodość

„Urodziłem się w Zemborzycach k. Lublina. (Dopiero od r. 1975 większa część wsi Zemborzyce stanowi obszerną dzielnicę Lublina! – AJK.) dnia 11 maja 1894 r. Ojciec mój (Jan) był kowalem wiejskim, matka zaś (Agnieszka z d. Szymańska) pochodziła z rodziny chłopskiej. Rodzice mojego ojca Jana byli fornalami w majątku Zemborzyc" […], [„Siostra moja Kamila, po mężu Skawińska, licząca lat 47, zamieszkała w miejscowości: Wrotków, gmina Zemborzyce, pow. Lublin, ziemi nie posiada, jej mąż [N?] pracuje w Przedsiębiorstwie Budowlanym"][14].

„Po ukończeniu 7 lat życia, ojciec mój // oddał mnie do szkoły powszechnej w Zemborzycach. Po ukończeniu kilku oddziałów, przy pomocy starszych przygotowałem się do pierwszej klasy gimnazjum w Lublinie"[15]. [„Wyjaśniam, że w r. 1911 zmarł mój ojciec. Moje lata dziecięce były bardzo ciężkie, a następnie jeszcze bardziej pogorszyły się, kiedy zmarł mój ojciec. Następnie mój dom rodzinny rozleciał się (sic!). Matka [bowiem] moja z siostrą moją wyjechała do swojej rodziny, a mną zaopiekowali się dobrzy ludzie"][16].

---

[13] Zob. AIPN [Warszawa] Biuro Udostępniania, sygn. 012 83 845. Tytuł teczki: *Materiały dotyczące spraw sądowych i śledczych. Wykazy aresztowanych w latach 1945–1956*, s. 182, 225–226, 276 i 281 – z całego kodeksu, liczącego 445 stron. Hasło „Dziubiński Paweł" jest bardzo krótkie, opracowane na podstawie tego rękopisu przez Jerzego Myszora i Agatę Mirek, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL –u. Suplement,* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", t. 41 (2008), z. 1, s. 146. Dziękuję mgr lic. Iwonie Spałek, która wskazała mi ten tekst na początku kwerendy, a także: *Ogólny wykaz księży rzymskokatolickich*, *polskokatolickich, greckokatolickich, prawosławnych oraz ewangelickich*, t. I, cz. 1 (*A-J*) autorstwa Renaty Kulik i Henryka Kulik.

[14] Por. Przesłuchanie ks. Dziubińskiego w dniu 22 lipca 1949 r., tamże, s. 70 z 296 i dodatkowo dossier przy okazji przesłuchania tegoż z dn. 9 grudnia 1949 r. przez oficera śledczego Jerzego Szelast, tamże, s. 255 z 296. Jeżeli Kamila, siostra ks. Dziubińskiego, w 1949 r. miała 47 lat, to musiała urodzić się w 1902 roku.

[15] Nie było bowiem jeszcze w tym mieście szkoły średniej zw. Biskupiakiem, gdyż dopiero za rządów bp. Fulmana ją budowano (1923–1930/? r.), m.in. ze składek pieniężnych księży lubelskich.

[16] Właściwy i zgodny z poprawioną chronologią przedstawionych wydarzeń, jak podano we *Wstępie*, zapisany tekst mówiony w opracowaniu zaznaczono w nawiasach prostokątnych.

„W Lublinie ukończyłem 6 klas gimnazjum w Szkole Polskiej. Ze względu na to, że szkoła, do której uczęszczałem, nie miała praw państwowych, wyjechałem (więc) do Piotrogradu (!) w 1914 r., gdzie złożyłem w tamtejszym gimnazjum egzaminy i otrzymałem świadectwo, uprawniające mnie do wstąpienia do Seminarium Duchownego”.

[„Dodaję, że w 1914 r. byłem internowany przez Austriaków, pod zarzutem uprawiania szpiegostwa na rzecz Rosji”] „Po egzaminie w tymże roku powróciłem do Lublina i zapisałem się do Seminarium Duchownego. W r. 1918 jesienią umarła mi matka”[17].

Dnia 9 marca 1919 r. kleryk Paweł Dziubiński przyjął subdiakonat[18] i parę miesięcy później diakonat z rąk biskupa lubelskiego Mariana Leona Fulmana (1866–1945).

„W 1920 r. zostałem wyświęcony, [przez tegoż biskupa], na kapłana [w katedrze św. Jana Chrzciciela] w Lublinie[19].

Podróże zagraniczne

Tego roku [1920] jesienią zostałem też wysłany przez ks. bpa Fulmana na wyższe studia prawa kanonicznego [w Uniwersytecie Gregoriańskim] do Rzymu[20]. Po dwuletnim pobycie Rzymie (1920–1922) powróciłem do Lublina (ze stopniem licencjata) i tu pracowałem przez rok czasu jako sekretarz w Sądzie Biskupim w Lublinie. W 1923 r. z Lublina wyjechałem do płn. Francji, do miasta Lille[21], gdzie przez rok czasu uczęszczałem na Uniwersytet // katolicki oraz uczyłem dzieci Polaków, następnie opiekowałem się służbą domową (Polkami?). Wobec powyższego nie mogłem pogodzić studiów z pracą społeczną i odjechałem [za pozwoleniem biskupa lubelskiego] bezpośrednio do Rzymu na dokończenie tam studiów prawa kanonicznego.

W 1925 r. [po obronie doktoratu 22. czerwca] powróciłem do Lublina i przez biskupa Fulmana zostałem już tego roku [14 lipca] mianowany [administratorem, a za kilka lat] proboszczem parafii Św. Pawła w Lublinie. Stanowisko to zajmuję do dnia dzisiejszego, [czyli 22 lipca 1949 r.]”[22].

Więcej wiadomości na temat wyjazdów za granicę ks. P. Dziubińskiego oraz jego otoczenia znajdujemy w protokole przesłuchania w Lublinie przez oficera śledczego WUBP, Wiktora Sawicza w dniu 1 października 1950 roku. Ks. Dziubiń-

---

[17] Tamże; zob. przypis nr 9.

[18] *WDL*, 1919, nr 4, s. 125.

[19] Tamże.

[20] Tu trzeba zauważyć, że bp M.L. Fulman był wielkim protektorem nauki, szczególnie jako pierwszy wielki kanclerz KUL w Lublinie. Uważał bowiem, że „ jednym z największych i podstawowych zadań Kościoła w Królestwie Polskim jest podniesienie oświaty religijnej. Do tego w pierwszym rzędzie należy podniesienie umysłowości i wykształcenia u duchowieństwa (!)”. Zob. A. Murat, *Studia wyższe duchowieństwa lubelskiego, WDL*, R. XX, grudzień 1938, nr 12, s. 380–382.

[21] Lille – miasto, diecezja i siedziba katolickiego uniwersytetu oraz ośrodek polonijny w płn. Francji. Zob. K. Małysz, *Lille*, *EK* 10 (2004), k. 1072–1073.

[22] AIPN, Lu, 012/124, t. 22, s. 66–68 ze stron 296.

skiego potraktowano wtedy jako rzekomego inspiratora (niedoszłego) zamachu na życie prezydenta B. Bieruta i marszałka K. Rokossowskiego [= kryptonim „B.K."] podczas dorocznych dożynek w Lublinie 10 września 1950 roku[23].

Odpowiadając na pytania śledczego ks. Dziubiński zaznaczył, że przebywając [w Kolegium Polskim, przy Piazza Remuria] w Rzymie, w swym otoczeniu miał tylko kolegów, polskich księży [studentów]: „ks. Władysława Gorala, (1898–1921–1938–1945), późniejszego biskupa pomocniczego diecezji lubelskiej, zmarłego w obozie Sachsenhausen koło Berlina[24]; z diecezji krakowskiej, ks. J. Władysława Krzemienieckiego (1887–1910–1956)[25]; z diecezji płockiej, ks. Wacława Jezuska (1896–1920–1982)[26] i ks. Szydłowskiego oraz ks. Kowalińskiego, który już obecnie [tj. w 1950 r.] nie żyje oraz ks. Kubiaka z diecezji warszawskiej. Poza tymi ww. nazwiskami więcej nazwisk, nie pamiętam [!]"[27].

[Innym razem kontynuując swoje opowiadanie, mówił oskarżony ks. Paweł Dz.]: Wyjechałem z Polski do Francji, do miasta Lille, również na studia, aby tam zdobyć doktorat, a było to w jesieni 1923 r., lecz niedostateczna znajomość języka francuskiego nie pozwoliła mi prowadzić normalnie studiów i zdobyć [tam] doktoratu. Na moją prośbę biskup lubelski Fulman wysłał mnie po raz drugi do Rzymu na ukończenie studiów. Po otrzymaniu [dyplomu i tytułu] doktora w 1925 r. powróciłem do ojczyzny[28]".

W 1928 r. odbył się w diecezji lubelskiej pierwszy synod diecezjalny, w którym ks. Dziubiński, jako proboszcz parafii św. Pawła w Lublinie, brał czynny udział[29]. W 1934 r. został ustanowiony kanonikiem honorowym Kapituły Kolegiaty Zamojskiej, a w 1938 r. kanonikiem gremialnym Kapituły Katedry Lubelskiej[30].

---

[23] Zob. wyżej i tamże, s. 208–210, ze stron 296.

[24] Bp Władysław Goral – bp pomocniczy lubelski od 1938, osadzony przez Niemców w obozie Sachsenhausen i skazany na torturę zupełnej samotności, od 1999 r. błogosławiony Kościoła; zob. H. Misztal, *Goral Władysław*, *EK* 5(1989), k. 1294–1295.

[25] Ks. Jan W. Krzemieniecki – teolog, prawnik, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, osadzony w obozie Sachsenhausen i zwolniony w 1940, brał udział w tajnym nauczaniu do końca II wojny światowej; E. Wilemska*, Krzemieniecki Jan Władysław*, *EK* 9(2002), k. 1441–1942.

[26] Ks. Wacław Jezusek – na początku okupacji niemieckiej w czasie II wojny światowej po aresztowaniu biskupów płockich był łącznikiem pomiędzy nimi a duchowieństwem, od 1942 wikariusz generalny duchowieństwa i wiernych diecezji płockiej przebywających w Generalnej Guberni, wykładowca seminarium w Płocku; brał udział w Powstaniu Warszawskim; po wojnie organizator i profesor seminarium duchownego oraz kurii biskupiej w Płocku; zob. J. Duchniewski, *Jezusek Wacław, EK* 7(1997), k. 1442.

[27] AIPN, Lu 012/124, t. 22, s. 209 ze stron 296.

[28] Zob. wyżej przypis 17.

[29] *WDL*, s. 202–203. Pierwszy Synod Lubelski odbył się w dniach 25–27 września 1928 r.

[30] *Spis duchowieństwa lubelskiego 1939* r. s. 18 i s. 20, cyt. za: R.i H. Kulik, *Ogólny wykaz księży*, t. I. cz. 1 (*A-J*), s. 300; W opracowaniu Elżbiety Kosobudzkiej podane są następujące informacje o ks. Pawle Dziubińskim: kanonik honorowy lubelskiej kapituły katedralnej. W 1940 r. mianowany sędzią Sądu Biskupiego do spraw małżeńskich w drugiej instancji (sędzią przewodniczącym).

„W [1938 r.][31] w drugiej połowie maja, wyjeżdżałem z pielgrzymką z Polski do Budapesztu na Kongres Eucharystyczny (pod hasłem: „Eucharystia więzią miłości”)[32], gdzie przebywałem od dwóch do trzech tygodni. W tym roku [w listopadzie] wraz z biskupem lubelskim Fulmanem wyjeżdżałem także jako jego towarzysz[33], w pielgrzymce do grobów Apostołów (= *Ad limina Apostolorum*) i na audiencję u papieża w Rzymie, taka bowiem [pielgrzymka i audiencja] jest nakazana biskupowi prawem kanonicznym”[34]. [„Nadmieniam, że podczas moich wyjazdów za granicę państwa polskiego nie zawierałem znajomości z cudzoziemcami i nie utrzymywałem żadnych kontaktów”]. Ks. Dziubiński następnie zapytany, z kim obecnie utrzymuje korespondencję i dobre stosunki koleżeńskie, odpowiedział, że korespondencji z nikim nie prowadzi, a przychodzą do niego znajomi jego księża i jego domownicy i wyliczył kilku [tu jednak ich nie zapisano – AJK].

Na tym przesłuchanie zakończono i jak zwykle, prowadzący oraz przesłuchiwany (= rozmówca podejrzany – ks. dr P. Dziubiński) obaj podpisali własnoręcznie protokół[35].

Czas II wojny światowej

Odpowiedni materiał do przedstawienia tego fragmentu życiorysu ks. P. Dziubińskiego znajduje się w dalszym ciągu rękopiśmiennego protokołu jego zeznawania: dnia 22 lipca 1949 r. w Lublinie, przed ww. oficerem śledczym WUBP Bogdanem Jeleniem[36]:

„Po klęsce wrześniowej 1939 r. w dniu 9 listopada, zostałem podstępnie aresztowany przez gestapo i osadzony zostałem w więzieniu na Zamku w Lublinie. 25 grudnia tr. zostałem osądzony – skazany na karę śmierci z dwudziestu kilkoma towarzyszami.W dniu 26 grudnia 1939 r. zostaliśmy wyprowadzeni [z więzienia] celem egzekucji. Jednak wieczorem egzekucję odwołano i wróciliśmy do cel. Kto się przyczynił do naszego uwolnienia, nie wiem?

Po tym // fakcie siedziałem jeszcze [w więzieniu] do 15 marca 1940 r. i tego dnia zostałem zwolniony, z nakazem meldowania się w urzędzie gestapo dwa razy na tydzień, później raz na tydzień, a przy końcu meldowałem się raz na miesiąc, a ostatnio zostałem zwolniony z meldowania się”[37].

Od 1946 r. sędzia posynodalny oraz oficjał Sądu Biskupiego w Lublinie. W 1947 r. został członkiem Wydziału Duszpasterstwa Kurii Biskupiej w Lublinie. Był proboszczem parafii pw. św. Pawła w Lublinie. Zob. E. Kosobudzka, *Diecezja lubelska po II wojnie światowej oraz posługa biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego*, s. 202, za: https://www.polska1918–89.pl/pdf/diecezja-lubelska-po-ii-wojnie-swiatowej-oraz-posluga-biskupa-lubelski,4622.pdf (pobranie 11.08.2021).

[31] W rękopisie błędnie zapisano 1934 lub 1935 r.

[32] Zob. *Eucharystyczne Kongresy*, *EK* 4(1985), k. 1279.

[33] Księża z jego otoczenia nazywali go *praedilectus* – ulubieniec biskupa; zob. *Salezjanie na Lubelskiej „Kalinie”*, s. 98.

[34] Zob. *Codex Iuris Canonici Pii X pontificis maximi, iussu digestus Benedicti papae XV*, Romae, can. 341.

[35] Zob. AIPN Lu 012/124, t. 22, s. 210 z 296.

[36] Tamże, od s. 68–70 z 296.

[37] Tamże, s. 69 z 296.

„W roku 1941 gestapowcy przeprowadzili w moim mieszkaniu rewizję, szukając radia, ulotek, gazetek i broni. Rewizja została przeprowadzona w moim domu na skutek oskarżenia anonimowego, ale nic z tego nie znaleźli, więc zostałem na wolności.

Przez cały rok ukrywałem się, nie wracając do domu, bałem się bowiem nowego oskarżenia, że przechowuję Żydów i ułatwiam im ucieczki z getta, dając im metryki. Potwierdzić to mogą doktorowa Mendelbaum – matka [jako Maria Górka] i jej córka [Katarzyna Modrzewska"][38], Żydówki, – szczęśliwie przeżyły okupację – zamieszkałe [w Lublinie] przy ul. Bernardyńskiej nr 9".

Trzeba tu zaznaczyć, że 28 marca 1941 r. bp Fulman (zarządzając diecezją lubelską na odległość z miejsca swego internowania w Nowym Sączu) ustalił porządek zastępowania wikariusza generalnego, w przypadku, gdyby ten nie mógł wykonywać swoich obowiązków. Zastępcami zostali księża: Piotr Stopniak, Paweł Dziubiński i Feliks Szeleźniak[39].

„Ponownie powróciłem do Lublina późną jesienią 1941 r. i byłem tu do 1943 r. Znowu musiałem uciekać, ponieważ nakłaniało mnie gestapo do głoszenia kazań i odczytów przeciw komunizmowi. Uciekłem do Nowego Sącza, gdzie przebywałem przy księdzu // biskupie Fulmanie, pomagając mu w jego chorobie i starości[40].

„24 marca 1944 r. bp Fulman utracił nadzieję na powrót do Lublina i poczuł się gorzej, więc ustanowił ks. Pawła Dziubińskiego, najbardziej zaufanego w sprawach osobistych, swoim kapelanem i wykonawcą swego Testamentu. Zwolnił go z parafii św. Pawła w Lublinie, a koszty jego pobytu u biskupa miała pokrywać lubelska Kuria Biskupia"[41].

„Po wyzwoleniu [Nowego] Sącza [spod okupacji niemieckiej], w styczniu 1945 r. wraz z biskupem powróciłem do Lublina i objąłem [na nowo urząd proboszcza parafii] św. Pawła, gdzie przebywam [!] do dnia 21 lipca [19]49 r."[42].

Bp Marian Leo Fulman zmarł w Lublinie 18 grudnia 1945 r. Został pochowany w podziemiach katedry lubelskiej. Ks. dr Paweł Dziubiński ze swoich pieniędzy (6 850 zł) ufundował odpowiednio wygrawerowaną tablicę marmurową na grobie zmarłego biskupa [i zapewne wykonał jego polecenia, zawarte w Testamencie][43].

Sytuacja w Polsce po II wojnie światowej

Znany historyk prof. J. Friszke dokonał następującego opisu sytuacji Polski po II wojnie światowej: „Druga wojna światowa przyniosła Polsce niepowetowane straty. W 1945 r. przeważało w naszym kraju poczucie wielkiej klęski, gdyż ojczy-

[38] M. Jabłoński, J. Maciąg, H. Misztal, W. Zakrzewski, *Polacy z pomocą Żydom (diecezja lubelska 1939–1945)*, w: *W duchu i w prawdzie. Wybrane sylwetki kościoła lubelskiego (1805–2005*), red. H. Misztal, Lublin 2005, s. 508; cyt. za: *Salezjanie na lubelskiej „Kalinie"*, s. 191.

[39] J.R. Marczewski, *Pięć lat internowania*, s. 24.

[40] Tamże, więcej nt. ks. Dziubińskiego zob. na s.: 21, 36, 39.

[41] J.R. Marczewski, *Pięć lat internowania*, s. 26.

[42] AIPN Lu, 012/124, t. 22, s. 70, z 296.

[43] *WDL*, R. XXIII, marzec 1946, nr 3, s. 118.

zna nasza utraciła suwerenność. Związek Radziecki narzucił Polakom swój rząd i kontrolę nad życiem wewnętrznym kraju. Państwo nasze utraciło połowę terytorium, kraj leżał w gruzach, miliony obywateli zginęły. Dziesiątki tysięcy prawdziwych patriotów musiało się ukrywać w obawie przed sowieckimi represjami”[44]. Za najmniejsze bowiem przejawy ruchu oporu (a nawet za ich pozory) przeciwko ugruntowywaniu władzy ludowej w kraju, groziły represje ze strony funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (=UBP) oraz Wojskowych Sądów Rejonowych (=WSR). Aparat represyjny miał szerokie uprawnienia i dysponował doskonale rozwiniętą agenturą z licznymi grupami płatnych (z tzw. funduszu kościelnego) tajnych współpracowników na terenie całej Polski[45].

W tym właśnie niespokojnym powojennym czasie przygotowywano w Lublinie [uroczyste ogólnopolskie] dożynki na 10 września 1950 r. Na tę okoliczność zaproszono z Warszawy główne władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej: prezydenta RP, Bolesława Bieruta i marszałka Polski Konstantego Rokossowskiego. Zorganizowana grupa ludzi w Lublinie podjęła się w tym czasie dokonania terrorystycznego zamachu [pod kryptonimem „K.B.”], na życie tychże dostojników.

III. CHARAKTERYSTYKA STANU MATERIAŁÓW ŚLEDZTWA

Z planu śledztwa zapisanego przez śledczego chorążego J. Kozłowskiego we wskazanym wyżej kodeksie (pod datą 23 września 1950)[46] wynika, że najpierw ustalono listę podejrzanych, biorących udział w przygotowywaniu zamachu: „1. ks. Dziubiński Paweł – inspirator akcji [?], 2. Chudowolski Eugeniusz, 3. Dziewa Edward, 4. Nagrodzki Zbigniew, 5. Żminda Feliks /nieujęty/. Ponadto, w sprawie niniejszej zostali aresztowani: gospodyni ks. dr. P. Dziubińskiego: siostra zakonna Helena Pawlikowska i siedmioosobowa grupa z J. Kuryłą na czele. Rozpracowanie śledcze przygotowywanego zamachu zostało zapoczątkowane już 4 września tr. a pierwsze sygnały o tej przestępczej działalności otrzymano z terenowej sieci informacyjnej: meldunek ob. Langnera Jerzego Józefa, pozostającego na luźnym kontakcie służbowym z III Wydz. WUBP w Lublinie”[47].

„Przesłuchiwano kolejno z listy ww. wszystkich podejrzanych, chodziło tu przede wszystkim o właściwe ustalenie inspiratora lub rozkazodawcy zlecenia tego zamachu. Podejrzany Chudowolski Eugeniusz w zeznaniu swoim podawał różne wersje powstania myśli o zamachu: 1) myśl taka powstała u niego samorzutnie, 2) myśl taką poddał Dziewa Edward, 3) plan zamachu zrodził się podczas jego rozmowy z ks. Dziubińskim, 4) rozkaz przygotowania zamachu wydał ks. Dziubiński[48]. […] Na podstawie zeznania Chudowolskiego postanowiono przeprowadzić

[44] Por. A. Friszke, *Polska. Losy państwa i narodu 1939–1989*, Warszawa 2003, s. 104.

[45] Por. A.J. Kalinowska, *Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja Obrony Wiary i Ojczyzny” w powiatach elbląskim i kwidzyńskim w czasach PRL-u, SE* 12(2011), s. 93–108.

[46] Por. AIPN Lu 012/124, t. 22, s. 277–293, z 296.

[47] Tamże.

[48] Por. tamże, s. 278–279.

aresztowanie ks. Dziubińskiego, w związku z tym w dniu 9 września 1950 r. przeprowadzono rewizję w jego mieszkaniu, przy czym jego w domu nie było, wobec tego zatrzymano jedynie gospodynię Dziubińskiego, siostrę zakonną Pawlikowską Helenę, która po przesłuchaniu następnego dnia została zwolniona. Aresztowanie ks. Dziubińskiego nastąpiło nazajutrz po dniu święta dożynek (czyli 11 września 1950), przy czym on sam zameldował się telefonicznie u szefa WUBP"[49].

Śledczy chorąży J. Kozłowski w swoim dość obszernym planie śledztwa w znacznym stopniu skierował swoją uwagę na osobę ks. Dziubińskiego. Zaczął analizować uzyskane informacje na temat przeszłości podejrzanego. Według danych agenturalnych wywnioskował, że ks. Dziubiński w czasie okupacji niemieckiej był gorącym zwolennikiem lojalnego ustosunkowania się do władz okupacyjnych [?].

„W 1949 r. po przesłuchaniu przez WUBP w związku z akcją „cudu lubelskiego" został ks. Dziubiński zatrzymany, bo rzekomo udowodniono mu, że najął za pieniądze Moskala Stanisława do szerzenia propagandy o „cudzie w katedrze lubelskiej". Gdy tenże podczas śledztwa zmarł, śledztwo przeciw ks. Dziubińskiemu umorzono".

Do grona podejrzanych została też włączona gospodyni księdza Dziubińskiego s. Helena Pawlikowska, która podczas przesłuchania miała wyjaśnić kontakty księdza z projektantami niedoszłego zamachu, czyli akcją „K.B.". Jednak z jej wypowiedzi nic szczególnego nie wynikało.

Jak wspomniano wyżej, funkcjonariusze WUBP w Lublinie w 1950 r. osadzili ks. Dziubińskiego i s. Pawlikowską w więzieniu śledczym w Warszawie przy ul. Rakowieckiej 37. W aktach czytamy: […] „na drogę sądową tej sprawy nie skierowano, z uwagi na brak konkretnych dowodów"[50]. Nie wiadomo, jak długo ks. P. Dziubiński i s. H. Pawlikowska przebywali w tymże więzieniu. Z niżej zamieszczonego pisma (przypis 44) wynika, że w czasie do 1954 r. zostali już zwolnieni. Zachowało się tylko kilka wpisów w/w. aresztowanych w „Wykazach aresztowanych w latach 1945–1956"[51].

---

[49] Tamże, s. 282 z 296.

[50] Zob. AIPN, Lu (mps) 012/124, t. 22, III/ 6350, s. 260 z 296: Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie do Naczelnika Wydziału II WUBP w/m. L. dz. AB I–2094. Lublin 5 VIII 1954.„Ściśle tajne". Proszę o nadesłanie materiałów, znajdujących się w archiwum waszego Wydziału na (s!) ks. Dziubińskiego Pawła, syna. Jana, ur. 11V 1894 r.– proboszcza parafii św. Pawła, który [to proboszcz] w 1950 r. był aresztowany i przeciwko w.w. prowadzone było śledztwo, lecz na drogę sądową [jednak] sprawy nie skierowano z uwagi na brak konkretnych dowodów. [U dołu z prawej str. podpis] Naczelnik Wydziału II. Toma W. porucznik. [Adnotacja z lewej strony] Odbito w 2 egzemplarzach.: 1 egzem. – adresatowi, 2 egzemplarz ad acta, wyk. T.G.Cz. 3 IX 1954.

[51] AIPN, Wa, rkps, B U 01283 /845/ CD, Tytuł teczki: *Materiały dotyczące spraw sądowych i śledczych. Wykazy aresztowanych w latach 1945–1956*. Departament IV, stron 445. W wykazie aresztowanych księży, zakonników i zakonnic w roku 1950 na terenie woj. lubelskiego, pod datą wykazu: Lublin 3.11.1951 „ściśle tajne", figuruje nazwisko i imię ks. P. Dziubińskiego, data ur. [etc.] – adres przed aresztowaniem (s. 182), Urząd aresztujący Wydz. V WUBP w Lublinie. Następnie w *Raporcie do Departamentu Więziennictwa w Warszawie,* przy nazwisku ks. Dziubińskiego

Warto tu wspomnieć o gorliwości ascetycznej ks. Dziubińskiego, który jak zaznaczył w swym opracowaniu Żurek[52]: „Był członkiem Związku Kapłanów Dobrego Pasterza, zatwierdzonego przez Kurię biskupią lubelską, który zobowiązywał swoich członków-kapłanów do praktykowania rad ewangelicznych materialnego ubóstwa oraz bezwzględnego posłuszeństwa ordynariuszowi diecezji i swojemu seniorowi. Zrzeszeni kapłani nie posiadali prywatnej własności. Wszystkie ich dochody stanowiły wspólny ich majątek”. Z gorliwością łączyło się także rzetelne odprawianie co roku rekolekcji kapłańskich, o czym świadczą wzmianki w *WD*[53]. Wpływał to w dużej mierze na sposób duszpasterstwa księdza proboszcza w parafii św. Pawła w Lublinie, co objawiało się m.in. organizowaniem rekolekcji dla parafian, czy tez prowadzenia i formowania dużej grupy ministrantów.

Ksiądz kanonik dr Paweł Dziubiński zmarł 11 lipca 1956 r. Lublinie. Miał 62 lata. Uroczysty pogrzeb odbył się 13 lipca 1956 r. Ciało zmarłego kapłana złożono w grobie na rzymskokatolickim cmentarzu w Lublinie przy ul. Lipowej (dawna nekropolia). Na płycie nagrobnej jego pomnika wypisano:

Ś.P. KS. PAWEŁ DZIUBIŃSKI
DOKTOR PRAWA KANONICZNEGO
KANONIK KAPITUŁY LUBELSKIEJ
PROBOSZCZ PARAFII ŚW. PAWŁA W LUBLINIE
ZM. DNIA 11 LIPCA 1956 R. PRZEŻYWSZY LAT 62
REQUIESCAT IN PACE[54].

ZAKOŃCZENIE

Informacje na temat życia i działalności ks. Pawła Dziubińskiego wydobyte zostały w dużej większości z archiwów IPN w Lublinie i Warszawie. Niezwykłą wartość posiadają tu zwłaszcza materiały pochodzące ze śledztwa, prowadzonego w związku z jego oskarżeniem i aresztowaniem. Rzadko spotyka się tak szczegółową własną autobiografię, opowiedzianą w trudnych warunkach przesłuchania, na rozkaz śledczych, którzy byli w Polsce po II wojnie światowej przedstawicielami

(nr 4, s. 225) dodano jeszcze przyczynę osadzenia w więzieniu śledczym: z art. 1. par. 1, dekret z dn. 13.06.1945 (Podżeganie do gwałtownego zamachu na PR. tow. Bieruta). Tamże (pod nr 14 na s. 226) figuruje: Pawlikowska Helena, siostra zakonna, betanka (?), ur. 23.10.1902 r., gospodyni księdza proboszcza Pawła Dziubińskiego, adres przed aresztowaniem na plebanii: Lublin, ul. Bernardyńska 5, osadzona w więzieniu śledczym na podstawie ww., także (podżegała do zamachu na prezydenta tow. Bieruta). Ponadto na s. 276 wpisany jest ks. P. Dziubiński pod nr 24 jw., jak również s. Helena Pawlikowska na s. 281, pod nr 121.

[52] *Salezjanie na lubelskiej „Kalinie”*, s. 191.

[53] Np. *WDL*, VI 1946, s. 232–233, grupa II, dnia 15–18 VII 1946, pod nr 17 zapisany ks. Dziubiński. *WDL*, IX–X 1949, s. 233. 9–12, rekolekcje kapłańskie w serii II (17–20 VII 1950), s. 376. *WDL* rok XXVI, nr 4 kwiecień 1949 r., s. 211: *Działalność* i *Kronika Koła Ministrantów przy parafii św. Pawła w Lublinie*, które istniało już od dawna, a na czas wojny zaprzestało swej działalności. Po skończonej wojnie reaktywował to koło ks. W. Chromiak, było wtedy 60 ministrantów. Po odejściu tego księdza kierownikiem tegoż koła został ks. Stanisław Sawecki.

[54] Napis odczytany z pomnika na cmentarzu w Lublinie przy ul. Lipowej 2 XI 2020.

sowieckiego reżimu. Z opowieści osadzonego w więzieniu księdza uzyskujemy obrazy z jego dzieciństwa, młodości, czasu studiów, a zwłaszcza jego pracy duszpasterskiej. Poruszające jest tutaj świadectwo dotyczące czasu II wojny światowej: aresztowania przez gestapo, osadzenia na lubelskim zamku, wyznaczonej karze śmierci i ocaleniu. Godna naśladowania jest jego postawa wobec Żydów. Z zeznań wyłania się też obraz księdza, który jest osobą bliską bp. Fulamowi, w jego chorobie i starości. Po wojnie kapłan ten doświadczył szykan od władzy komunistycznej w związku z oskarżeniami o przygotowanie zamachu na Bieruta i Rokossowskiego, co wiązało się z aresztowaniem i osadzeniem go w więzieniu. Trzeba mocno podkreślić, że w prowadzonym śledztwie, w zeznaniach ks. Dziubińskiego, ze zrozumiałych względów nie było (co zeznający z pewnością czynił świadomie), żadnej wzmianki o jego posłudze duszpasterskiej w latach 1920–1922, czyli w okresie studiów w Rzymie, wobec zgromadzenia Suore Benedettine di Caritá, ani też o wsparciu, jakiego udzielił siostrom benedyktynkom w 1926 r. w Lublinie[55].

KSIĄDZ PAWEŁ DZIUBIŃSKI [1894–1956] I JEGO „AUTOBIOGRAFIA"

STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł przybliża postać ks. dr. Pawła Dziubińskiego, kapłana diecezji lubelskiej, prawnika, proboszcza parafii pw. św. Pawła w Lublinie (1925–1955). Należał on do grona osób wspierających matkę Jadwigę J. Kuleszę OSB i jej starania w założeniu placówki sióstr w Lublinie w 1926 roku. Jego pełna biografia nie została dotychczas opublikowana. W jej przygotowaniu dopomogły dokumenty odnalezione w archiwach w Lublinie i Rzymie, a także cenne opracowania (Żurek, Marczewski). Najcenniejszym źródłem okazał się jednak materiał rękopiśmienny, czyli protokoły z przesłuchań ks. Dziubińskiego, spisane przez śledczych w czasie jego aresztowania i osadzenia w więzieniu. Materiał ten odczytany na tle ówczesnej epoki oraz po uwzględnieniu zasad chronologii określić możemy jako autobiografię ks. Pawła Dziubińskiego.

PRIEST PAWEŁ DZIUBIŃSKI [1894–1956] AND HIS „AUTOBIOGRAPHY"

SUMMARY

The article presents the figure of Father Dr. Paweł Dziubiński, priest of Lublin diocese, lawyer, parish priest of St. Paul's parish in Lublin (1925–1955). He belonged to the group of people who supported Mother Jadwiga J. Kulesza OSB and her endeavours to establish a nunnery in Lublin in 1926. His full biography has not yet been published. Documents found

[55] Zob. J.A. Kalinowska OSB, *Placówki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych*, s. 96–97.

in the archives in Lublin and Rome, as well as valuable studies (Żurek, Marczewski) have helped in its preparation. However, the most valuable source turned out to be the manuscript material, that is the interrogation reports of Fr Dziubiński, written down by the investigators at the time of his arrest and imprisonment. This material read against the background of the epoch and after taking into account the principles of chronology can be defined as the autobiography of Father Paweł Dziubiński.

PRIESTER PAWEŁ DZIUBIŃSKI [1894–1956] UND SEINE „AUTOBIOGRAPHIE“

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Figur des Geistlichen Paweł Dziubiński vor, eines Priesters der Diözese Lublin, Juristen und Pfarrers der St. Paulus-Kirchengemeinde in Lublin (1925-1955). Er gehörte zur Gruppe von Menschen, die Mutter Jadwiga J. Kulesza OSB und ihre Bemühungen um die Gründung eines Nonnenklosters in Lublin im Jahr 1926 unterstützten. Seine vollständige Biografie ist noch nicht veröffentlicht worden. Dokumente, die in den Archiven in Lublin und Rom gefunden wurden, sowie wertvolle Studien (Żurek, Marczewski) haben bei der Vorbereitung der Biografie geholfen. Als wertvollste Quelle erwies sich jedoch das handschriftliche Material, d. h. die Vernehmungsprotokolle von Dziubiński, die von den Ermittlern zum Zeitpunkt seiner Verhaftung und Inhaftierung niedergeschrieben wurden. Dieses Material, gelesen vor dem Hintergrund der Zeit und unter Berücksichtigung der Prinzipien der Chronologie, können wir als Autobiographie von Paweł Dziubiński definieren.

BIBLIOGRAFIA

Źródła niedrukowane:

AIPN, Lu 012/124, t. 22, rkps

Akta kontrolne śledztwa w sprawie nielegalnych zgromadzeń, związanych z wydarzeniami „cudu”, w katedrze lubelskiej, 3 lipca 1949 r. Przesłuchanie ks. dra Pawła Dziubińskiego 22 VII 1949 r.

Protokół przesłuchania z dnia 1 X 1950 r. ks. dra Pawła Dziubińskiego, podejrzanego w *sprawie* (rzekomego) *organizowania zamachu na prezydenta B. Bieruta i marszałka K. Rokossowskiego* podczas dożynek w dniu 10 IX 1950.

Plan śledztwa, IV. Podstawowe zagadnienia, podlegające wyjaśnieniu w toku śledztwa i zadania do wykonania.

AIPN, Wa rkps, 012 83845, tytuł teczki: *Materiały dotyczące spraw sądowych i śledczych. Wykazy aresztowanych w latach 1945–1956*, Departament IV.

Urząd aresztujący w Lublinie: Wydział V WUBP. Następnie w Raporcie do Departamentu Więziennictwa w Warszawie przy nazwisku ks. Dziubińskiego (nr 4. S. 225) dodano przyczynę osadzenia w więzieniu śledczym z art. 1. parag. 1. Dekretu z 13.06.1945 (podżeganie do gwałtownego zamachu na prezydenta Bieruta) etc.

Źródła drukowane

Kalinowska A.J., *Prosto na krzywych liniach. Życie i działalność m. Józefy Jadwigi Kuleszy OSB (1859–1931*) *Założycielki Zgromadzenia Sióstr Benedy6ktynek Misjonarek*, Olsztyn 1996.

Opracowania

Duchniewski J., *Jezusek Wacław*, *EK* 7(1997), k. 1442.

Friszke A., *Polska – Losy państwa i narodu 1939–1989*, [Warszawa 2003], s. 104.

Jabłoński M., Maciąg J., Misztal H., Zakrzewski W., *Polacy z pomocą Żydom (diecezja lubelska (1939–1945)*, w: *W duchu iw prawdzie. Wybrane sylwetki kościoła lubelskiego (1805–2005),* red. H. Misztal, Lublin 2005.

Kalinowska A.J., *Ks. Antoni Jagłowski. Życie i działalność, (1891–1974),* Olsztyn 2016.

Kalinowska A.J., *Jerzy Kawka (Barycki) i jego nielegalna organizacja „Konfederacja obrony wiary i Ojczyzny" w powiatach elbląskim i kwidzyńskim w czasach PRL,* „Studia Elbląskie", XII (2011), s. 93–108.

Kalinowska A.J., *Pani Jadwiga Russanowska-Alexandrowicz i jej zasługi dla powstania oraz początkowego funkcjonowania Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych w Białej Cerkwi koło Kijowa*, „Studia Elbląskie", t. XIX (2018), s. 79–106.

Kalinowska A.J. *Placówki Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Czynnych, utworzone za życia m. Jadwigi Kuleszy (1859–1931),* „Studia Elbląskie" t. XXI (2020), s. 91–103.

Kopiczko A., *Józef Drzazga*, w: *Poczet biskupów warmińskich,* red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 457–464.

E. Kosobudzka, *Diecezja lubelska po II wojnie światowej oraz posługa biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego*, za: https://www.polska1918–89.pl/pdf/diecezja-lubelska-po-ii-wojnie-swiatowej-oraz-posluga-biskupa-lubelski,4622.pdf (pobranie 11.08.2021).

Małysz K., *Lille*, *EK* 10 (2004), k. 1072–1073.

Marczewski J., *Pięć lat internowania. Biskup lubelski Marian Leon Fulman na plebanii kościoła kolegiackiego pw. św. Małgorzaty w Nowym Sączu 1940–1945*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 34(2015) nr 2, s. 5–46.

Misztal H., *Goral Władysław*, *EK* 5(1989), k. 1294–1295.

Murat A., *Studia wyższe duchowieństwa lubelskiego*, *WDL.*R. XX grudzień 1938, nr 12, s. 380–382.

Myszor J, Mirek A.*, Paweł Dziubiński*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL-u. Suplement*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" t. 41(2008), z. 1, s. 146. Na podstawie AIPN, Wa, Biuro Udostępniania, sygn. 01283 845; tytuł teczki: *Materiały dotyczące spraw sądowych i śledczych. Wykazy aresztowanych w latach 1945–1956*, etc.

Salezjanie na Lubelskiej „Kalinie" 1927–1951. Kronika, opr. W.W. Żurek, Lublin 2018.

Szołdrski Wł. CSsR, *Martyrologia duchowieństwa polskiego pod okupacją niemiecką, w latach 1939–1945,* Rzym 1965.

Ks. Krzysztof BIELAWNY*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

PARAFIA EWANGELICKO-AUGSBURSKA W SZCZYTNIE W LATACH 1945–1969

Słowa kluczowe: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Diecezja Mazurska, Szczytno, ks. Jerzy Sachs, ks. Alfred Jagucki, ks. Henryk Ćmok

Keywords: Evangelical-Augsburg Church, Masurian Diocese, Szczytno, Rev. Jerzy Sachs, Rev. Alfred Jagucki, Rev. Henryk Ćmok

Schlüsselwörter: Evangelisch-Augsburgische Kirche, Masurische Diözese, Ortelsburg (Szczytno), Jerzy Sachs, Alfred Jagucki, Henryk Ćmok

Zakończenie II wojny światowej dokonało ogromnych zmian w byłych Prusach Wschodnich. Dokonały się niepowtarzalne zmiany polityczne, narodowościowe, konfesyjne i społeczne. Północna część byłych Prus Wschodnich w wyniku traktatów międzynarodowych przypadła w udziale ZSRR, a południowa Polsce. Szczytno, leżące w południowej części Prus Wschodnich, znalazło się w granicach Polski. Miasto powiatowe, zamieszkałe do 1945 r. przede wszystkim przez ludność niemiecką wyznania luterańskiego, po 1945 r. zmieniło swe oblicze narodowościowe i konfesyjne. Przybywali na ten teren po 1945 r. Polacy z sąsiednich Kurpi i Mazowsza, wyznania rzymskokatolickiego.. Z każdym rokiem ubywało wyznawców Kościoła luterańskiego, wyjeżdżali do Niemiec Zachodnich.

POCZĄTKI DUSZPASTERSTWA PARAFIALNEGO W SZCZYTNIE PO 1945 ROKU

Pierwszym powojennym duszpasterzem w Szczytnie był ks. Jerzy Sachs. Warto tu nadmienić, że ks. Sachs pochodził z rodziny pastorskiej z długimi tradycjami[1].

---

* Ks. Krzysztof Bielawny – ksiądz archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor historii Kościoła w WSD Elbląg; wykładowca w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Elblągu (2007–2014), dyrektor Archidiecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Gietrzwałdzie (1999–2019), autor licznych publikacji o tematyce teologicznej i historycznej, zwłaszcza o sanktuarium maryjnym w Gietrzwałdzie. E-mail: krzysztof.bielawny@wp.pl

[1] Zob. T. Wegner, *Ród Sachsów*, „Kalendarz Ewangelicki" (dalej *KE*) 1997, R. 111, s. 201–205. Ks. Jerzy Sachs był czwartym z kolei w rodzinie pastorem. I tak: 1) ks. Samuel Bogumił Sachs

Pracę w Szczytnie rozpoczął 30 listopada 1945 r.[2]. Posługa duszpasterska wymagała od ks. Jerzego wielkiego wysiłku, obszar duży, teren mało znany, ponadto nowa rzeczywistość społeczno-polityczna, a także konfesyjna.

Tak wspomina ks. J. Sachs swój pierwszy przyjazd do Szczytna: „(…) tuż przed wyjazdem do Szczytna, rzecz jasna wagonem towarowym, otrzymałem. (...) dokument, który stwierdza, że za wiedzą władzy jadę na teren powiatu Szczytno. (...) Przed dworcem w Szczytnie stał czołg – jakże koszmarne wspomnienie. Droga do Starostwa, dokąd przede wszystkim miałem się udać, prowadziła obok kościoła. Był otwarty. Ołtarz obdarty z szat, na ołtarzu nic. Nieczysto, brud. Krzyż przewrócony, lichtarze połamane! Nie zapomnę wrażenia, jakie na mnie zrobił obraz przedstawiający świętego Piotra. Wierzyłem wtedy, że mnie Bóg nie opuści. Obraz ten i jego prawda wspierają mnie stale. Trzeba być wiernym i wpatrzonym w Jezusa. Między ołtarzem i ławkami stał stół. Jak się okazało, zza niego głosił Mazur, gromadkarz Bogumił Kompa, Słowo Boże (po tym znów był Gottlieb, ale nie przy mnie). Naprzeciw kościoła spalona plebania superintendenta, w głębi dworskie plebanie księży. Jedna zupełnie zniszczona, druga ewentualnie do remontu. Wszedłem tam i zapłakałem. Ale przecież nie od plebanii zaczyna się praca księdza". I dalej: „Ojciec mój, proboszcz w Turku i konsenior przedwojennej diecezji kaliskiej, oddał dla Szczytna jeden komplet szaty ołtarzowej i na ambonę. Była to szata zielona. Zabrałem naczynia liturgiczne, zeszyty, ołówki i wszystko, co było potrzebne do urządzenia kancelarii"[3]. W liście do rodziców w przeddzień wigilii Bożego Narodzenia, 23 grudnia 1945 r., pisał o pierwszym swym nabożeństwie w kościele w Szczytnie, zaznaczając, że było bardzo mizerne, wiernych niewielu, śpiew słaby, a wierni, którzy byli w świątyni, śpiewali po niemiecku[4].

Nominacje na duszpasterza ludności polsko-ewangelickiej ks. J. Sachs otrzymał 27 listopada 1946 r. na podstawie *Zasadniczego Prawa Wewnętrznego* z rąk ks. prezesa Konsystorza ks. dra Jana Szerudy, zastępcy biskupa. Posługę duszpasterską ks. Sachs pełnił w Szczytnie, Szymanach Dużych, Rańsku, Targowie, Trelkowie, Małych Jerutach, Gawrzyjałce, Lipowcu, Nowej Wsi, Rozogach i z filjałami w Klo-

urodził się 29 lutego 1800 r. w Rawiczu, a zmarł 8 maja 1849 r. w Przedeczu. Był proboszczem w Wieluniu, w Warszawie i w Przedeczu. 2) ks. Adolf Sachs urodził się 21 lipca 1839 r. w Wieluniu, a zmarł 18 maja 1896 r. w Wierzbołowie (dawna gubernia suwalska, obecnie Republika Litewska), tam też był przez całe swe życie księżowskie proboszczem. 3) ks. Leon Jan Sachs urodził się 27 października 1877 r. w Wierzbołowie, a zmarł 23 czerwca 1947 r. w Turku. Był proboszczem w Stawiszynie i w Turku. 4) ks. Jerzy Sachs urodził się 24 marca 1911 r., a zmarł 4 stycznia 1977 r. w Kaliszu. Proboszczem był w Szczytnie i Kaliszu. Protoplastą rodu był Samuel Gottlieb Sachs, sukiennik z Rawicza. Ks. Jerzy Sachs był jego praprawnukiem. Warto tu także nadmienić, że ks. J. Sachs był siostrzeńcem bpa Juliusza Burschego. Zob. E. Jóźwiak, *Kawałek nieba w sobie – w 25. rocznicę śmierci ks. Jerzego Sachsa*, Zwiastun 2002, nr 2 z 27 I.

[2] Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej APO), syg. 444/110, Pismo do Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski z dnia 30 listopada 1945 r., s. 47–46; Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008, s. 79–82.

[3] Zob. J. Sachs, *Wspomnienia Mazurskie* (fragmenty) *i listy do Rodziców*, *KE* 1995, R. 109, s. 268–269.

[4] Ibidem, *List do Rodziców* z 23 grudnia 1945 r., *KE* 1995, R. 109, s. 272. Por. A. Kossert, *Między dwiema tradycjami. Trudna historia Kościoła ewangelickiego na Mazurach po roku 1945*, „Borussia" 1998–1999 nr 17, s. 122. (s. 113–137).

nie, Spychowie[5] i w Wielbarku. Do zadań ks. Jerzego należała: „(...) opieka religijno-duszpasterska nad współwyznawcami, prowadzenie parafii oraz objęcie majątku (ruchomego i nieruchomego) i zawiadywanie nim przy pomocy rad kościelnych"[6].

Niebawem, po uzyskaniu pożyczki od Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie ks. Sachs odbudował zniszczoną plebanię, Warunki do mieszkania i pracy były godne. Pod koniec września 1947 r. ks. senior E. Friszke informował ks. Sachsa, że: „(...) Konsystorz Kościoła naszego liczy na ratalne spłaty zwrotnej pożyczki, udzielonej na remont plebanii w Szczytnie"[7]. Jednak spłata zaciągniętego długu nie była łatwa. Ks. Sachs 3 października 1947 r. poinformował ks. seniora E. Friszke[8], że spłata pożyczki będzie zależała od zbiorów zboża na ziemi parafialnej[9].

W styczniu 1948 r. ks. Sachs wraz z duchownym baptystą zorganizował *Tydzień Modlitwy*[10], informował ks. seniora diecezji mazurskiej, że: „(...) zacząłem u siebie w sali i trzeba było ściany *rozsunąć,* bo się ludziska nie mieścili"[11]. Warto tu nadmienić, że ruch ekumeniczny zapoczątkowano w Kościele ewangelickim[12]. Praca duszpasterska w Szczytnie i okolicy wymagała od ks. Sachsa dobrego zdrowia i wysiłku fizycznego. Każdego dnia odwiedzał swe parafie i zbory oddalone o kilka czy kilkanaście kilometrów. W liście skierowanym do swego kolegi Janka pisał 20 stycznia 1948 r.: „(...) jestem w kursie i jeżdżę. Byłem w Gawrzyjałkach, wczoraj cały dzień w Romanach, jutro znów tam na nabożeństwo, czwartek Trelkowo, Rańsk, niedziela rano tu, a o 12 naboż. kom. w Gawrzyjałce". Jednym z większych problemów duszpasterskich wśród Mazurów był brak śpiewników w języku polskim. Toteż ks. Sachs zapytywał swych kolegów pracujących na Śląsku, czy mają kancjonały z pieśniami polski, które by przydały się dla ludności ewangelickiej[13].

---

[5] Zob. K. Bielawny, *Sacrum i profanum na przykładzie luterańskich kościołów jubileuszowych w Prusach Wschodnich*, *SE* 2017, t. XVIII, s. 152.

[6] Archiwum Diecezji Mazurskiej w Olsztynie (dalej ADMO), Teczka 2, Pismo ks. dra J. Szerudy do ks. J. Sachsa, z 27 XI 1946 r.; Por. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 111.

[7] ADMO, Teczka nr 6, Pismo ks. E Friszke do ks. J. Sachsa, z 30 IX 1947 r.

[8] Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 74–77.

[9] ADMO, Teczka nr 3, Pismo ks. J. Sachsa do ks. seniora E. Friszke, z 3 X 1947 r. W piśmie ks. Sachsa czytamy: „(...) uprzejmie donoszę, że w poruszonej sprawie spłaty pożyczki na remont plebanii w Szczytnie nie mogę w tej chwili dać dokładnej i wiążącej odpowiedzi. Jak większość rolników tak i mnie dotknęła klęska nieurodzaju na uprawianej przestrzeni ziemi kościelnej. Trudno mnie przeto natychmiast odpowiedzieć, jaką sumę będę w stanie w tym roku zwrócić, ponieważ nie omłóciłem zboża i z kolei nie oddałem pożyczki siewnej. Dopiero w końcu października będę wiedział, jaką sumą dysponuję po spłaceniu kosztów uprawy i przeróbki. W obliczeniach moich w sprawie spłaty długu brałem też pod uwagę należny parafiom czynsz dzierżawny. Nieuregulowana jeszcze sprawa własności ziemi kościelnej nasuwa duże trudności w uzyskaniu należności; dotychczas nie zdołałem uzyskać należności za miniony okres. Niemożność dania zdecydowanej i pozytywnej odpowiedzi jest dla mnie tym więcej przykra, że jak ks. Senior zaznaczył, od spłacenia rat zależy egzystencja wielu parafii i ich przewodników".

[10] Wraz z duchownym z Kościoła baptystów ks. Sachs w styczniu organizował modlitwy o jedność chrześcijan. Obecnie chrześcijanie gromadzą się w swych świątyniach na wspólnych modlitwach w *Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan.*

[11] ADMO, Teczka nr 2, List ks. J. Sachsa do ks. R. Friszke, z 9 I 1948 r.

[12] Zob. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 29–34.

[13] ADMO, Teczka nr 3, List ks. J. Sachsa do Janka, z 20 I 1948 r.

W roku 1950 ks. Sachs obsługiwał dwanaście parafii[14], a mianowicie: Szczytno, Małe Jerutki, Gawrzyjałkę[15], Rozogi ze stacjami kaznodziejskimi w Farynach i Klonie, parafię w Nowej Wsi, Lipowiec, Szymany Duże, Trelkowo ze stacją kaznodziejską w Nowych Kiejkutach, parafię w Targowie, Rańsku, Opaleńcu i Wielbarku[16]. W roku szkolnym 1950/51 regularne nabożeństwa dla dzieci odbywały się tylko w Szczytnie. W pracy duszpasterskiej ks. Sachsa wspomagało trzech pracowników, którzy pod nieobecność prowadzili szkółki niedzielne w parafii, m.in. ks. Wilim Jelonek-Missol[17]. Na naukę do szkółki niedzielnej w Szczytnie uczęszczało regularnie 73 dzieci. Lekcje religii odbywały się w szkole podstawowej nr 2, na katechizację uczęszczało 154 uczniów. Ks. Jerzy tygodniowo uczył 22 godziny. W kilku parafiach istniały chóry m.in. w Szczytnie, Rańsku, Rozogach, Nowej Wsi i w Gawrzyjałce. Poza tym w Gawrzyjałce i w Rańsku funkcjonowały małe orkiestry puzonistów[18].

Z końcem 1950 r. do pomocy w pracy duszpasterskiej i katechetycznej w parafii w Szczytnie skierowano absolwenta studiów teologicznych Pawła Kubiczka. Pracy było bardzo dużo. Tym bardziej, że ks. proboszcz J. Sachs w tym czasie przebywał w więzieniu, oskarżony o działalność szpiegowską[19]. Więzienie opuścił w połowie 1951 r.[20]. W czasie nieobecności ks. Sachsa w parafii opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował od grudnia 1950 r. do połowy lutego 1951 r. ks. Emil Kowala[21], zaś od drugiej połowy lutego do czerwca 1951 r. ks. Rudolf Mrowiec[22]. Niebawem po powrocie z więzienia ks. J. Sachsa zmuszono do opuszczenia Szczytna. Tak też się stało[23]. Dnia 1 października 1951 r. przekazał protokołem wszelkie agendy parafii ewangelicko-augsburskich Szczytna, Lipowiec, Gawrzyjałek, Trelkowa, Małych Jerutek, Targowa[24], Nowej Wsi, Rozogów, Rańska, Dużych Szyman i Wielbarka na ręce ks. seniora diecezji mazurskiej E. Friszke, z powodu braku nominacji nowego administratora[25]. W latach 1946–1951w parafii w Szczytnie służyła pomocą dusz-

[14] Zob. *Wspomnienie – Śp. Ks. Jerzy Sachs, KE* 1978, R. 91, s. 51–54.

[15] Zob. K. Bielawny, *Dzieje ludności luterańskiej i rzymskokatolickiej w Gawrzyjałkach na Mazurach w XX stuleciu*, Nurt 2015, R. 49, s. 193–210.

[16] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. E. Friszke do ks. J. Sachsa, z 23 IX 1950 r.

[17] Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 81.

[18] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. J. Sachsa do Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z 15 X 1950 r.

[19] Zob. E. Jóźwiak, *Człowiek modlitwy i miłości*, w: *Dziękczynienie za moc krzyża w 100-lecie urodzin ks. konseniora Jerzego Sachsa*, Pszczyna 2011, s. 17.

[20] Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 81.

[21] Ibidem, s. 111.

[22] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. R. Mrowca do ks. E. Friszke, z 16 III 1951 r.

[23] Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Białymstoku (dalej IPN Bi), syg. 0089/1175/2, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (dalej WUBP) w Olsztynie, Wyciąg z opisanej części raportu za okres od 1 IX 1951 r. do 1 X 1951 r.

[24] Zob. K. Bielawny, *Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Dźwierzutach*, Olsztyn 2013, s. 63–79; Por. Tenże, *Dzieje parafii luterańskiej w Świętajnie – na Mazurach po 1945 r.*, w: Veritas Christi Liberat, pod. red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 430–441.

[25] ADMO, Teczka nr 2, Protokół zdawczo-odbiorczy odnośnie do agend parafii w Szczytnie, z 1 X 1951 r. Ks. E. Friszke przyjął: księgę chrztów, obejmującą wszystkie parafie, z zapisami od

pasterską Elfrida Klas z domu Nistal[26], a w latach 1947–1951 kościelnym w parafii był Karol Możdzien[27].

METODYŚCI W SZCZYTNIE I OKOLICY

Niebawem po zamieszkaniu w Szczytnie ks. Sachs zaniepokoił się próbą podjęcia pracy duszpasterskiej przez duchownych Kościoła metodystycznego[28] przy trzech kościołach w okręgu duszpasterskim Szczytno. Warto nadmienić, że w pierwszej połowie czerwca 1945 r. Kościół metodystyczny podjął starania o pozyskanie nieruchomości „po metodystach niemieckich" na Mazurach. Podsekretarz stanu dr Żaruk Michalski 11 czerwca 1945 r. wystosował m.in. do Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski, Jakuba Prawina pismo z prośbą, by: „(...) budynki te wraz z kaplicami oddać w posiadanie należycie upełnomocnionym przedstawicielom Kościoła Metodystycznego w Polsce"[29]. Superintendent Kościoła metodystycznego K. Najder 7 grudnia 1945 r. skierował pismo do Ministerstwa Ziem Odzyskanych z prośbą o przekazanie świątyń wraz z plebaniami po Kościele ewangelicko-unijnym Kościołowi metodystycznemu w Szczytnie, Szymanach i w Pasymiu[30]. Informacja ta niepokoiła duchownego Kościoła ewangelicko-augsburskiego J. Sachsa. W liście do swego kolegi pisał: „(...) nasi *ludzie* metodyści posiadają b. swoistą etykę – może oni słusznie postępują, a my błądzimy – co okazało się w następującym fakcie. Do Starosty w Sz.[czytnie] przyszło pismo z Wojew. Wydz. Społ. Polit., skierowane na skutek zapytania Min. Ziem Odz., w sprawie kościołów i plebanii w: Pasymiu, Szczytnie i Szymanach, o przyznanie których do ministerstwa wystąpili metodyści. Jeszcze zrozumiałbym sprawę Pasymia, bo – moim zdaniem – głupio sprawa wygląda. Siedział tam kazn. met., wpuścili go – trzeba ponosić konsekwencje. Ale w Szczytnie czy Szymanach siedzę od 3 miesięcy pracuję i teraz się to robi? Odpowiednie pismo Starosta wysłał, ale jak smutno świadczy o *żywotności prawdziwego chrześcijaństwa* podobny sposób podejścia do sprawy"[31]. Nie powiodło się

23 XII 1945 r. do 30 IX 1951 r.; księgę ślubów, księgę pogrzebów, teczkę korespondencji urzędowej (trzy zeszyty za lata 1946–1951), teczkę zawierającą listy wyborców wszystkich parafii, spisy parafian (31 zeszytów), teczki finansowe, wykazy komunikantów za lata 1946–1951, wykazy konfirmowanych za lata 1946–1951, cztery księgi zawierające wydanie aktów parafialnych i pieczęcie parafialne.

[26] Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie (dalej APE-AwSz), Teczka nr 2, Pismo ks. A. Tschirschnitza do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych w Olsztynie, z 27 VII 1992 r.

[27] APE-AwSz, Teczka nr 3, Pismo ks. P. Kubiczka, z 19 V 1987 r.

[28] ADMO, Teczka nr 3, list ks. J. Sachsa do ks. E. Friszke, z 13 III 1946 r.

[29] Zob. K. Urban, *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000, s. 43.

[30] Ibidem, s. 46.

[31] ADMO, Teczka nr 2, List ks. J. Sachsa do Kolegi, z 13 III 1946 r.

jednak metodystom objęcie planowanych świątyń w Szczytnie i okolicy[32]. W piśmie z 14 czerwca 1946 r. superintendent K. Najder do Ministerstwa Ziem Odzyskanych informował władze centralne w Warszawie, że praca Kościoła metodystycznego na Mazurach została nieco zmieniona, zaznaczając, że w Szczytnie i Szymanach pracują duchowni Kościoła ewangelicko-augsburskiego[33]. Ostatecznie, metodyści nie podjęli pracy duszpasterskiej w tym rejonie Mazur[34].

KS. ALFRED JAGUCKI W SZCZYTNIE 1951–1963

Na wakujące stanowisko proboszcza w Szczytnie swą kandydaturę zgłosił m.in. ks. Karol Jadwiszczok[35] z Wrocławia. W liście skierowanym do ks. seniora diecezji mazurskiej ks. E. Friszke, sugerował wykorzystanie swego urlopu na zapoznanie się z pracą na Mazurach. Mimo wielu chęci, ks. Jadwiszczok nie został nowym duszpasterzem w Szczytnie[36].

Nowym administratorem od 30 listopada 1951 r. parafii Szczytno, Targowo, Trelkowo ze stacjami kaznodziejskimi w Nowych Kiejkutach, Rańsku, Szymanach Dużych, Wielbarku, Rozogach, Gawrzyjałce, Małych Jerutkach, Nowej Wsi, Lipowcu i Opaleńcu został mianowany ks. Alfred Jagucki z Sorkwit[37]. Parafię Sorkwity ks. Alfred opuścił z końcem lutego 1952 r.[38]. Po wyborze na proboszcza Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie przez zgromadzenie parafialne 7 listopada 1954 r.[39], ks. A. Jagucki uchwałą Konsystorza z 14 grudnia 1954 r. został zatwierdzony na proboszcza parafii w Szczytnie[40].

W styczniu 1952 r. absolwent teologii Paweł Kubiczek prosił ks. seniora E. Friszke o wystawienie upoważnienia dla kilku parafian, którzy zobowiązali się do pomocy katechetycznej. Prosząc o misję do katechizacji, tak ich scharakteryzował: „(...) są to ludzie, którym można zaufać. Bez ich pomocy trudno sobie wyobrazić

---

[32] We wrześniu 1946 r. w Pasymiu Kościół rzymskokatolicki liczył 1736 wiernych, a Kościół ewangelicki − 1759. Natomiast Kościół metodystyczny nie miał swych wyznawców. Mimo to pod koniec 1945 r. świątynię przejął duchowny Kościoła metodystycznego kaznodzieja Jan Checzkiewicz; Zob. APO, WdsW, syg. 444/115, Pismo Starostwa Powiatowego w Szczytnie do Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie z 24 IX 1946 r.

[33] Zob. K. Urban, *Luteranie i metodyści*, s. 50–51.

[34] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. O. Wittenberga i ks. J. Szczecha do ks. bpa J. Szerudy w Warszawie z dnia 1 III 1946 r.; Zob. K. Bielawny, *Kościół metodystyczny na Mazurach po II wojnie światowej*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu, pod. red. J. Kłaczkowa*, Toruń 2009, s. 477–502.

[35] Zob. B.M. Janowski, *Księża Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Dodatek okolicznościowy*, Warszawa 2004, s. 80.

[36] ADMO, Teczka nr 6 i 9, Pismo ks. K. Jadwiszczoka do ks. E. Friszke, z 12 IX 1951 r.

[37] Ibidem, Teczka nr 2, Protokół zdawczo-odbiorczy, z 30 XI 1951 r.

[38] Ibidem, Teczka nr 6, Pismo ks. E. Friszke do P. Kubiczka, z 30 I 1952 r.

[39] Ibidem, Teczka nr 2, Protokół zgromadzenia parafialnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie, z 7 XI 1954 r.

[40] Ibidem, Teczka nr 6, Uchwała Konsystorza, z 14 XII 1954 r.; Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 83.

regularną pracę”[41]. Upoważnienie do prowadzenia katechez mieli otrzymać: Emma Stopianka, Gustaw Tański, Fryc Sodtański i Jan Rama[42]. Jednak ks. senior diecezji mazurskiej,. E. Friszke, zaznaczył w piśmie z 30 stycznia 1952 r., że: „(...) w myśl § 81 p. 1 e działu III uchwalonego na Synodzie dnia 18 listopada 1951 r. udzielanie upoważnień do nauczania religii należy do ks. Biskupa. Wprawdzie chodzi w danym przypadku o osoby, które na okres przejściowy mają pomagać przy nauce przedkonfirmacyjnej, ale wolałbym, by i w tej sprawie zwrócono się do ks. Biskupa. Należy przy tym bliżej scharakteryzować w podaniu wymienione osoby określeniem ich kwalifikacji”[43]. Ponadto ks. Friszke dodał, że nowy wniosek o udzielenie pozwolenia na nauczanie powinien wyjść od nowego administratora parafii ks. A. Jaguckiego[44].

W 1953 r., w okresie letnim, w Szczytnie przeprowadzono remont dachu i wieży kościoła parafialnego, część środków finansowych parafia otrzymała z Wydziału Kultury PWRN z Olsztyna[45]. Za co swą wdzięczność wyraził ks. A. Jagucki i Rada Parafialna w Szczytnie. W roku następnym wyremontowano organy, brakujące części przywieziono z innych kościołów. I tak, z Trelkowa drewniane piszczałki, z Biskupca Warmińskiego resztki metalowych piszczałek i z Nowej Wsi piszczałki drewniane[46].

W dniu 14 marca 1954 r. odbyły się wybory rady parafialnej[47]. Początkowo lista kandydatów do nowej rady parafialnej zawierała 32 nazwiska. Po weryfikacji kandydatów druga lista kandydatów zawierała 24 nazwiska[48]. Parafia liczyła 433 osoby uprawnione do głosowania[49]. Wybory do Prezydium Rady odbyły się 5 kwietnia 1954 r. Przewodniczącym został ks. A. Jagucki, wiceprzewodniczącym Henryk Krawczyk, sekretarzem Kurt Lorenz, skarbnikiem Małgorzata Sauden, kasjerem Kurt Mossakowski i członkiem rady parafialnej Gustaw Brosch[50].

W dniach 27–30 maja 1954 r. w parafii odbyła się ewangelizacja, nabożeństwa prowadził ks. Jan Niewieczerzał, z Kościoła ewangelicko-reformowanego[51]. Warto

---

[41] ADMO, Teczka nr 6, Pismo P. Kubiczka do ks. E. Friszke, z 10 I 1952 r.

[42] Ibidem, Pismo P. Kubiczka do ks. E. Friszke, z 10 I 1952 r.

[43] Ibidem, Teczka nr 2, Pismo ks. E. Friszke do P. Kubiczka, z 30 I 1952 r.

[44] Ibidem.

[45] APE-Awsz, Księga I, Protokół RPE-A, z 26 II 1954 r.

[46] Ibidem, Protokół, z 10 X 1954 r.

[47] Ibidem, Protokół, z 7 III 1954 r.

[48] Ibidem, Protokół, z 14 III 1954 r. Ostateczna lista kandydatów do rady parafialnej w Szczytnie zawierała nazwiska z różnych miejscowości, a mianowicie: Gustaw Brosch z Roman, Henryk Krawczyk ze Szczytna, Wilhelm Makowka z Leman, Kurt Lorenz ze Szczytna, Reinhold Michel z Zielonki, August Dylewski ze Szczytna, Wilhelm Rozowski z Dybówka, Małgorzata Sauden ze Szczytna, Gustaw Pieczonka ze Szczycionka, Wilhelm Podsiadły ze Szczytna, Otton Wieczorek z miejscowości Płozy, Otton Krawczyk z Prusowego Borku, Wilhelm Kendziora z Sędańska, Henryk Kremenik z Wesołego Gruntu i pozostali ze Szczytna, Jan Rutkowski, Walter Niewiara, Wilhelm Blask, Karol Lux, Rudolf Steffan, Herbert Trzaska, Eugeniusz Stiller i Paweł Bok.

[49] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 14 III 1954 r.

[50] Ibidem, Protokół, z 5 IV 1954 r.

[51] Ibidem, Protokół, z 19 V 1954 r.

nadmienić, że od czasu ewangelizacji w parafii wprowadzono „wg dawniejszego zwyczaju dzwonienie jednym dzwonem podczas modlitwy Pańskiej”[52].

Od końca listopada 1954 r. ks. Piotr Rodkiewicz, dziekan Kościoła prawosławnego z Olsztyna, przez kilka miesięcy korzystał z gościnności braci luteran[53] i odprawiał nabożeństwa dla swych wiernych w sali parafialnej w Szczytnie[54]. W nabożeństwach uczestniczyło kilkunastu parafian Kościoła prawosławnego.

Uroczysta instalacja ks. A. Jaguckiego w urząd proboszczowski w parafii w Szczytnie odbyła się 23 stycznia 1955 r. w obecności wielu duchownych i licznie zgromadzonych wiernych[55]. W niedzielę Trójcy Świętej, 6 czerwca 1955 r. w parafii w Szczytnie odbyła się konfirmacja, poprzedzona tygodniem ewangelizacyjnym, w którym uczestniczyły siostry diakonisy ze Śląska[56], a także siostry z Mrągowa, Rynu i Węgorzewa[57]. Uroczystości konfirmacyjne uświetnił swą obecnością chór parafialny z Nawiad[58].

W 1956 r. delegatami do zgromadzenia diecezjalnego diecezji mazurskiej z parafii Szczytno byli: Lorenz Kurt, Marta Lorkowska[59], Heinz Rogalla, Emil Mazuch i Wilhelm Podsiadły[60]. W czasie miesięcznej nieobecności ks. A. Jaguckiego w sierpniu 1956 r., opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował ks. H. Ćmok i ks. T. Bogucki[61].

Wydarzenia październikowe w 1956 r. na nowo obudziły w wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Mazurach potrzebę używania w liturgii języka niemieckiego. Często kierowano prośby do swych duszpasterzy o kazania i śpiew w języku niemieckim[62]. Tak też było w parafii Szczytno. Ks. A. Jagucki informował seniora diecezji mazurskiej E. Friszke, że: „(...) parafianie domagają się wyraźnie śpiewu w języku niemieckim, domagają się także kazań w języku niemieckim”. I dalej: „(...) są jednostki, które w ogóle nie znają języka polskiego i jest znaczna

---

[52] Ibidem, Protokół, z 19 V 1954 r. W kościołach rzymskokatolickich małe dzwonki (sygnaturki) dzwoniły w czasie wypowiadanych słów konsekracji chleba i wina. Zwyczaj używania jednego dzwonu w czasie modlitwy Pańskiej w kościołach ewangelickich na Mazurach zupełnie zanikł.

[53] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 8 VIII 1954 r. Rada Parafialna 8 sierpnia 1954 r. podjęła uchwałę, w której czytamy: „Parafia może okresowo, na podstawie umowy o wynajęcie obiektu, oddać do użytkowania kaplicę cmentarną, w której jest potrzebny tylko mały remont. Do chwili zakończenia remontu kaplicy, nabożeństwa zboru prawosławnego mogą się odbywać w sali parafialnej w godzinach wolnych od nabożeństw naszego zboru”.

[54] ADMO, Teczka nr 6, Pismo ks. A. Jaguckiego do dziekana Kościoła prawosławnego P. Rodkiewicza, z 22 XI 1954 r.

[55] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 9 I 1955 r.

[56] Ze Śląska na tydzień ewangelizacyjny do Szczytna przybyła s. Jadwiga Kunert i s. Danuta Gerke, wieloletnia przełożona diakonatu. Zob. J. Kisza-Bruell, *Matka Przełożona Siostra Diakonisa Danuta Gerke*, Cieszyn 2004; E. Gajdacz, *Śp. Matka Przełożona – Danuta Wanda Gerke, KE* 1998, R. 112, s. 100–103.

[57] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 24 IV 1955 r.

[58] Ibidem, Protokół, z 22 V 1955 r.

[59] Przez wiele lat uczyła dzieci i młodzież w szkółce niedzielnej. Zob. A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole*, Olsztyn 2004, s. 105.

[60] ADMO, Teczka nr 6, Pismo ks. A. Jaguckiego do ks. seniora E. Friszke, z 27 I 1956 r.

[61] Ibidem, Teczka nr 10, Pismo ks. E. Friszke do ks. A. Jaguckiego, z 13 VII 1956 r.

[62] Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 267.

liczba, która słabo włada językiem polskim. Starsze pokolenie, które nie chodziło do polskiej szkoły, ma duże trudności w czytaniu tekstu polskiego, stąd trudności przy śpiewie z polskich śpiewników. Żądanie śpiewu w języku niemieckim jest powszechne. (…) W chwili obecnej jest wielkie wrzenie i wprowadzenie pewnych zmian językowych, w pierwszym rzędzie śpiewu w języku niem. spowodowałoby pewne uspokojenie, dałoby poczucie swobody i wolności". Kończąc pismo, ks. Jagucki zaznaczył, że Mazurzy byli ponownie „u siebie w domu"[63]. Choć pod koniec lat pięćdziesiątych XX stulecia ks. Jagucki apelował do swych parafian, by śpiew i liturgię sprawować w j. polskim. Wielu parafian nie akceptowało j. polskiego w liturgii kościelnej[64].

Ks. A. Jagucki w czasie swego duszpasterzowania troszczył się o dobre wychowanie dzieci i młodzieży. W roku 1957, w porozumieniu z seniorem diecezji mazurskiej, ks. E. Friszke wysłał ze swej parafii na trzymiesięczny kurs pracowników młodzieżowych w Minneapolis Hannę Dilewską[65]. Od 14 czerwca 1957 r. ks. A. Jagucki otaczał opieką duszpasterską także wiernych parafii Kobułty i Rasząg[66].

W 1957 r. kościół ewangelicki w Szczytnie wymagał remontu, choć w sprawozdaniu o nieruchomościach przynależących do parafii odnotowano, że był w stanie dobrym. Ponadto do parafii przynależała plebania murowana w stanie dobrym, dom parafialny, stodoła, 6 ha ziemi ornej i 8 ha łąk. W zarządzie parafii były także cmentarze w kilkunastu miejscowościach, m.in. w Szczytnie, Romanach, Rumach, Lemanach[67]. Na cmentarzu w Szczytnie późną jesienią 1957 r. i wczesną wiosną 1958 r. przeprowadzono remont kaplicy cmentarnej. Prace remontowe przeprowadził H. Krawczyk[68]. Uroczystego poświęcenia odremontowanej kaplicy dokonał ks. bp A. Wantuła 21 września 1958 r.[69].

Smutnym wydarzeniem dla ks. A. Jaguckiego i wielu wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Mazurach były wyjazdy dawnych mieszkańców do Niemiec Zachodnich. ks. Jagucki w sprawozdaniu z pracy duszpasterskiej informował radę parafialną: „(...) w 1957 r. dużo osób opuściło parafię ze względu na wyjazd za granicę". Relacjonował dalej, że: „(…) pomimo dużego upływu ludzi, liczba komunikantów wzrosła. Frekwencja na godzinach młodzieżowych nie zmniejszyła się,

---

[63] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. A. Jaguckiego do ks. E. Friszke, z 15 XII 1956 r.

[64] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 21 III 1960 r.

[65] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. A. Jaguckiego do ks. bpa K. Kotuli, z 9 II 1957 r. H. Gilewska, córka Augusta i Marty z domu Jorga. Urodziła się 2 IX 1934 r. w Szczytnie, w roku 1956 ukończyła Liceum Ogólnokształcące w Szczytnie. Od roku 1950 prowadziła szkółkę niedzielną, a także była aktywnym członkiem chóru parafialnego i grupy młodzieżowej. W 1952 r. brała udział w kursie dla pracowników szkółki niedzielnej w Tabicie, zaś w 1956 r. uczestniczyła w kursie ewangelizacyjno-misyjnym w Miechowicach. Zob. A. Jagucki, *Trzydzieści lat później*, Gazeta Ewangelicka 2002, nr 11/12, s. 14–15.

[66] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 4 VIII 1957 r.

[67] ADMO, Teczka nr 2, Wykaz użytkowanych obiektów kościelnych parafii w Szczytnie, z 10 X 1957 r.

[68] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 3 XI 1957 r.

[69] Ibidem, Protokół, z 31 VIII 1958 r.

chór kościelny oraz puzonistów istnieje również dzięki dobrej pracy dyrygenta pana Broschka”[70].

W dniu 15 kwietnia 1958 r. ks. A. Jaguckiego wybrało zgromadzenie diecezjalne ewangelicko-augsburskiej diecezji mazurskiej na przewodniczącego komisji ewangelizacyjno-misyjnej. Ponadto do komisji zostali wybrani: ks. E. Busse, ks. H. Ćmok, Napierski, Jaergerthal i Bekker. Po zatwierdzeniu komisji ewangelizacyjno-misyjnej przez Konsystorz Kościoła ewangelicko-augsburskiego w PRL uchwałą z dnia 27 maja 1958 r.[71], ks. senior diecezji mazurskiej E. Friszke przesłał 14 czerwca 1958 r. pismo, w którym czytamy: „(...) życzę tejże Komisji obfitego błogosławieństwa Bożego na tak ważnym odcinku życia kościelnego. Proszę tę pracę rozpocząć w tej ufności, że poparta ona zostanie przez księży i szerokie rzesze naszych wiernych – ku chwale Boga, na pożytek Kościoła i ku zbawieniu tych, którzy są jeszcze żywymi członkami”[72].

Niezrozumiałe było dla wielu duszpasterzy i wiernych ograniczanie działalności duszpasterskiej Kościoła poprzez nakładanie wysokich czynszów na nieruchomości kościelne, a także zajmowanie ich na inne cele. Tak też było w parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie. Przewodniczący PRN w Szczytnie J. Pietrzykowski pismem z dnia 31 VII 1959 r. informował parafię, że: „(...) w dniu 12 VIII 1959 r. o godzinie 13-tej nastąpi protokolarne objęcie nieruchomości położonej w Szczytnie będącej dotychczas w administracji tamt. parafii i prosi o wyznaczenie na dzień ten osoby upoważnionej do przekazania tej nieruchomości”. Kończąc pismo, informowano, że Prezydium MRN w Szczytnie naliczy odpowiedni czynsz za użytkowanie budynków mieszkalnych przez parafię[73]. Warto tu nadmienić, że nieruchomości należące przed 1945 r. do niemieckich kościelnych osób prawnych w myśl art. 2 dekretu z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich[74] na Ziemiach Odzyskanych z mocy samego prawa przeszły na własność skarbu państwa.

Niebawem po nałożeniu dość wysokiego czynszu na nieruchomości parafialne, ks. proboszcz A. Jagucki informował Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsbusrkiego w PRL w Warszawie, że parafia poza kościołem i kaplicą mieszczącą się w domu parafialnym, użytkuje także plebanię z ośmioma izbami, dom parafialny, budynek gospodarczy i ogród o powierzchni 0,75 ha. Za powyższe nieruchomości parafia była zobowiązana miesięcznie płacić około 1400 zł. Powyższa suma była niemożliwa do uiszczenia. Warto tu dodać, że wszystkie były własnością parafii, plebanię odbudowano w 1947, budynek gospodarczy wybudowano zaraz po zakończeniu II wojny światowej, dom parafialny odbudowano w 1953 r. a garaż w 1959 r.[75].

---

[70] Ibidem, Protokół, z 16 III 1958 r.

[71] ADMO, Teczka nr 2, Wyciąg z protokołu zgromadzenia diecezjalnego, z 15 IV 1958 r.

[72] Ibidem, Teczka nr 1, Pismo ks. seniora E. Friszke do ks. A. Jaguckiego, z 14 VI 1958 r.

[73] Ibidem, Teczka nr 2, Pismo Przewodniczącego Prezydium MRN w Szczytnie do Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie, z 31 VII 1959 r.

[74] Dz.U. 1946 r., Nr 13, poz. 87.

[75] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. A. Jaguckiego do Konsystorza Kościoła E.A. w PRL w Warszawie, z 22 II 1960 r.

Mimo wielu przeciwności ze strony władz komunistycznych, wierni, wraz ze swym duszpasterzem, podejmowali wiele inicjatyw. Wczesną wiosną 1959 r. powołano Komitet Remontu Kościoła w Szczytnie. W skład Komitetu weszli: inż. Emil Leyk, Fryderyk Plotzki, Juliusz Maciej, Friedrich Brzeziński, Heinz Badorek i Lothar Puzicha[76].

Od 15 maja 1960 r. członkami rady parafialnej w Szczytnie byli: Ewald Wieczorek, Artur Rozowski, Gustaw Brosch, Herbert Badorek, Heinz Rogalla, Reinhold Michel, Helmut Kerstan, Ryszard Kopka, Wilhelm Makowka, Kurt Mossakowski i Lothar Puzicha. Zaś na zastępców wybrano sześć osób, a mianowicie: Gustawa Gaciocha, Alfreda Zamorskiego, Karola Rogallę, Wilima Bratka, Reinholda Padberga i Hermana Bollmana. W skład komisji rewizyjnej weszli: Emil Leyk, Inga Cypinska, Jan Kalinowski i Urszula Trzaska[77].

W ostatnich dniach maja 1961 r. konfirmowanych było w Szczytnie 78 osób i 50 osób w filjałach i stacjach kaznodziejskich. Zaś w dniach 4–10 czerwca br. odbył się Tydzień Ewangelizacyjny, w którym uczestniczyli m.in. ks. bp Karol Kotula, ks. Lucjan Steinhagen, ks. Henryk Ćmok, ks. Jan Gogółka. W tymże roku zorganizowano także 10-lecie konfirmacji, wybrano Komitet Organizacyjny, w którego skład weszli: Jan Rogala – przewodniczący, Inga Cypinska, Ilsa Lorentz, Ruta Kownacka, Lothar Puzicha i Ryszard Kopka[78]. Parafia w Szczytnie w 1961 r. wspomogła także parafię w Kurkach, przekazując 150 szt. piszczałek organowych[79]. Dar ten pozwolił wyremontować ks. J. Otelli[80] zniszczone organy w świątyni w Kurkach.

Delegatami z okręgu wyborczego parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie i zboru w Trelkowie do Zgromadzenia Diecezjalnego Diecezji Mazurskiej zostali wybrani 27 maja 1962 r. trzej delegaci: Kurt Lorenz, Lothar Puzicha i Emil Sontapski, wszyscy mieszkający w Szczytnie[81]. Delegatów świeckich do Zgromadzenia Diecezjalnego Diecezji Mazurskiej zatwierdził Konsystorz uchwałą z dnia 7 czerwca 1962 r.[82]. Warto tu nadmienić, że w połowie roku 1962 ks. senior A. Jagucki sporządził dokładny wykaz parafii w diecezji mazurskiej z liczbą wiernych. Ks. senior

---

[76] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 15 III 1959 r.

[77] ADMO, Teczka nr 2, Protokół Zgromadzenia Parafialnego parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie, z 23 V 1960 r. w sporządzonym protokole czytamy: „(…) Lista wyborców obejmuje 517 nazwisk członków parafii, w Zgromadzeniu wzięło udział 53 członków mających czynne prawo wyborcze. Rada parafialna sporządziła, zasięgając opinii członków parafii listę kandydatów na członków Rady Parafialnej obejmującą 18 nazwisk. (…) Wynik obliczenia głosów przedstawia się wg protokołu skrutacyjnego następująco: 1. Herbert Badorek, Rudka 44 głosów; 2. Herman Bollman, Szczytno – 12; 3. Wilim Bratka, Piecuchy – 14; 4. Gustaw Brosch, Romany – 45; 5. Gustaw Gacioch, Zedansk – 22; 6. Helmut Kerstan, Pr. Borek – 38; 7. Ryszard Kopka, Szczytno – 37; 8. Kurt Lorenz, Szczytno – 41; 9. Wilhelm Makowka, Lemany – 36; 10. Reinhold Michel – 41; 11. Kurt Mossakowski, Szczytno – 36; 12. Reinhold Padberg, Szczycionek – 14; 13. Lothar Puzicha, Szczytno – 29; 14. Heinz Rogalla, Romany – 43; 15. Karol Rogalla, Szczytno – 18; 16. Artur Rozowski, Dębówko – 43; 17. Ewald Wieczorek, Płozy – 46; 18. Alfred Zamorski, Lemany – 22”.

[78] APE-AwSz, Księga I, Protokół, z 14 V 1961 r.

[79] Ibidem, Protokół, z 10 IX 1961 r.

[80] ADMO, Nominacje, Pismo ks. biskupa A. Wantuły do ks. J. Otello z dnia 24 maja 1961 r.

[81] Ibidem, Teczka nr 2, Protokół Zgromadzenia Parafialnego Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie, z 7 VI 1962 r.

[82] Ibidem, Teczka nr 4, Pismo Prezesa Konsystorza, z 7 VI 1962 r.

projektował nowy podział administracyjny parafii w diecezji mazurskiej. W tym czasie diecezja mazurska liczyła 24 parafie liczące łącznie 21 370 wiernych[83].

Ks. A. Jagucki w sierpniu 1963 r. otrzymał propozycję objęcia parafii ewangelicko-augsburskiej w Cieszynie. Podjęcie decyzji nie było łatwe. Tyle lat przepracowanych na Mazurach, pośród wiernych, którzy dzielili radości i smutki w okresie powojennym. Swą decyzję o podjęciu zmiany parafii ogłosił radzie parafialnej 4 listopada 1962 r.[84]. Przyjaciel ks. Alfreda, ks. J. Otello, proboszcz z Nidzicy starał się nakłonić ks. Alfreda do pozostania na Mazurach[85]. Jednak nie zmieniło to decyzji ks. Alfreda.

---

[83] APE-AwSz, Księga II, Wykaz parafii w diecezji mazurskiej w 1962 r. Ks. Jagucki projektował likwidacje kilku parafii, włączając je jako filjały albo stacje kaznodziejskie do innych okręgów duszpasterskich. I tak, w parafii Mrągowo mieszkało 2120 wiernych, zaś w filjał w Użerankach z 200 wiernymi planowano dołączyć do parafii w Mrągowie, łącznie parafia by liczyła 2320 wiernych, z parafii Sorkwity projektowano odłączyć Kobułty przyłączając do parafii w Biskupcu, parafia miała liczyć 1220 wiernych. Z parafii w Rynie projektowano odłączyć filjał w Użerankach, parafia ryńska liczyłaby 1260 wiernych, parafia w Giżycku liczyła 1340 wiernych, w Nidzicy 1140, w Rańsku 1120, w Pasymiu 1140, do parafii Szczytno planowano dołączyć okręg duszpasterski w Dźwierzutach, parafia Szczytno liczyłaby 1420 wiernych, w parafii Nawiady mieszkało 960 wiernych, w Kętrzynie 930, w Mikołajkach 870 (?), w Olsztynie, 780, w Wielbarku 789, Świętajnie 760, zaś z parafii w Biskupcu reszelskim planowano odłączyć Dźwierzuty, a przyłączyć Kobułty, ostatecznie parafia Biskupiec liczyłaby 730 wiernych, parafia w Ostródzie 700 wiernych, w Ukcie 660, w Rozogach 620, w Węgorzewie 570, w Mańkach 560, w Piszu 480, do parafii w Działdowie planowano dołączyć parafie w Prabutach i Mikołajkach Pomorskich, łącznie parafia liczyłaby 430 wiernych (?), do parafii w Wydminach planowano dołączyć Olecko i Ełk łącznie byłoby 430 wiernych albo do parafii w Zalewie projektowano dołączyć Prabuty i Mikołajki Pomorskie, co w rezultacie dałoby 308 wiernych. Zmiany były konieczne z powodu zmniejszającej się liczby wiernych w poszczególnych okręgach duszpasterskich spowodowanych najczęściej wyjazdami do Niemiec Zachodnich.

[84] APE-AwSz, Księga II, Protokół, z 4 XI 1962 r.

[85] Zob. A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole*, s. 156–157. We wspomnieniach ks. Jagucki tak wspomniał tamten czas, „Nie byłem jednak zdecydowany, widząc reakcje moich parafian i słysząc ostrą replikę ks. Otelli, który przemawiał w imieniu innych mazurskich księży. Czekałem na jakiś znak. Ale gdy wziąłem jeszcze raz do ręki pismo biskupa naszego Kościoła, uznałem je za taki wystarczający znak. Ks. biskup prof. dr Andrzej Wantuła, napisał pod datą 5 października 1963 roku: «Droga kościelna księdza po ordynacji, która miała miejsce w Warszawie, rozpoczęła się w polskiej parafii ewangelickiej w Łodzi u boku ówczesnego biskupa naszego Kościoła, księdza doktora Karola Kotuli». Ks. bp Wantuła w dalszej części listu pisał o pracy duszpasterskiej ks. A. Jaguckiego przede wszystkim na Mazurach, doceniając jego trud i poświęcenie. W dalszej części listu widnieje: „(…) rozliczne były stanowiska, które Ksiądz w tym okresie piastował: rozliczne też jednostki, którymi administrował. Ostatnie miejsce postoju na ziemi mazurskiej wyznaczył Bóg Księdzu w Szczytnie, gdzie w 1954 r. powołał Księdza zbór na swego proboszcza i duszpasterza. W 1959 roku powołany został Ksiądz na urząd zwierzchniego włodarza całej Diecezji Mazurskiej, na urząd seniora. Na urząd ten wniósł Ksiądz ze sobą to, co GO zawsze cechowało w kościelnej pracy: głębokie umiłowanie sprawy Pana, oddanie się jej całym sercem i duszą, gorliwość, sumienność, dobra wolę, zapał i wierność swemu powołaniu”.– Ks. biskup kontynuował laudacje na cześć księdza seniora A. Jaguckiego list słowami: „(…) w całej swej dotychczasowej pracy dał się Ksiądz Senior poznać jako troskliwy, gorliwy, energiczny i wierny duszpasterz. Duszpasterskie dary zostały nam dane z góry. Ksiądz w te dary został obficie wyposażony przez Pana Kościoła. Poruczonych mu talentów Ksiądz nigdy nie zakopywał, przeciwnie – ubogacał nimi przez wszystkie swoje lata służby nie tylko swoich parafian i wiernych Diecezji mazurskiej, lecz również szersze zastępy wiernych całego naszego Kościoła”.

Przed opuszczeniem Mazur, pracownicy tajnej policji politycznej sporządzili raport o ks. Alfredzie w którym czytamy: „(…) urodził się 21 marca 1914 r. w Kramniku, gm. Wiżajny, w pow. suwalskim. Syn Gustawa i Wandy z domu Kierut. Po ukończeniu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego w 1938 r. został ordynowany na wikariusza Polskiej Parafii Ewangelickiej w Łodzi, gdzie pracował jako nauczyciel religii do lipca 1939 r., a od lipca do sierpnia 1940 r. pełnił obowiązki administratora parafii ewangelicko-augsburskiej w Wiżajnach. We wrześniu 1940 r. został wcielony do służby sanitarnej w armii niemieckiej. Od lutego 1941 r. do lutego 1943 r. był tłumaczem w Strassburgu oraz w Offenburgu. W marcu 1943 r. ponownie powrócił do służby sanitarnej, którą pełnił w izbach chorych w Salonikach, w Belgradzie, Zagrzebiu i w Austrii. W kwietniu 1945 r. dostał się na terenie Austrii do niewoli amerykańskiej, z której po kilku miesiącach został zwolniony i w sierpniu 1945 r. wrócił do kraju. We wrześniu 1945 r. został skierowany do pracy duszpasterskiej na teren województwa olsztyńskiego. Od 1954 r. był proboszczem parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie. W listopadzie 1958 r. został wybrany Seniorem Diecezji Mazurskiej, której siedzibą było Szczytno”[86].

KS. HENRYK ĆMOK – NIESTRUDZONY DUSZPASTERZ

Na posiedzeniu rady parafialnej w Szczytnie 4 sierpnia 1963 r., obecnemu na niej ks. Ćmokowi, radni zaproponowali kandydowanie na urząd proboszcza. Ks. Ćmok odrzekł: „(...) Jak to będzie wola Boga najwyższego i gdyby ks. senior miał naprawdę odejść, to on nie ma nic przeciwko temu, aby przyjąć na siebie odpowiedzialność za parafię szczytnowską”. Ks. Ćmok dodał, że jest zobowiązany wobec parafii Wielbark, bo w czasie studiów otrzymywał z parafii wielbarskiej stypendium. Ponadto opiekował się ewangelikami mieszkającymi w Łomży i Przasnyszu. Na zakończenie posiedzenia radni podjęli uchwałę, że „(…) z chwilą odejścia ks. prob. Jaguckiego należy pisemnie się zwrócić do władz kościelnych, aby zatwierdziły kandydaturę ks. Ćmoka na proboszcza parafii w Szczytnie, jak również z powodu trudności komunikacyjnych o przydzielenie ks. Ćmokowi samochodu służbowego, ponieważ poszczególne punkty odprawiania nabożeństw będą wtedy bardzo rozległe”[87]. Jednak na kolejnym posiedzeniu rady parafialnej, 1 września 1963 r., ks. A. Jagucki poinformował zebranych, że projektowane jest, by w parafii Szczytno nadal była siedziba seniora diecezji mazurskiej, ale będzie to zależało od decyzji Naczelnej Rady Kościoła[88]. Ostatecznie tak się stało, że plany ks. Jaguckiego nie powiodły się[89].

Dnia 23 września 1963 r. rada parafialna parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie zwróciła się do Konsystorza Kościoła ewangelicko-augsburskiego w PRL na podstawie uchwały z dnia 22 września 1963 r. z prośbą o ogłoszenie

[86] APO, PWRN w Olsztynie, Wydział do Spraw Wyznań, Pismo z 13 VIII 1963 r.; Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 56.

[87] APE-AwSz, Księga II, z 4 VIII 1963 r.

[88] Ibidem, z 1 IX 1963 r.

[89] Zob. K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 56–57.

wakansu na stanowisku proboszcza w parafii w Szczytnie[90]. Kilka dni później, 26 września 1963 r., prezydium NRK powzięło uchwałę: „(…) ogłosić wakans na stanowisku proboszcza parafii w Szczytnie z terminem do dnia 30 listopada 1963 r.”[91]. Podjęto także drugą uchwałę, w której zlecono tymczasowe pełnienie urzędu administratora parafii w Szczytnie ks. Henrykowi Ćmokowi[92].

Po kilku miesiącach, 19 stycznia 1964 r., zgromadzenie parafialne ewangelicko-augsburskiej parafii w Szczytnie dokonało wyboru na proboszcza dotychczasowego administratora ks. H. Ćmoka[93]. Warto podkreślić, że poza ks. Ćmokiem nie było innej kandydatury na stanowisko proboszcza w Szczytnie[94]. Konsystorz wybór zatwierdził 25 kwietnia 1964 r.[95].

Ks. H. Ćmok poza pracą duszpasterską w parafii i pobliskich zborach brał czynny udział w ogólnopolskich spotkaniach ewangelizacyjno-misyjnych. Przez kilka pierwszych dni lipca 1965 r. uczestniczył w Tygodniu Ewangelizacyjno-Misyjnym w Dzięgielowie[96].

W roku szkolnym 1965/66 ks. Henryk uczył lekcji religii w dziesięciu punktach katechetycznych, m.in. w Szczytnie w kaplicy ewangelickiej w budynku parafialnym, w Trelkowie w kościele ewangelickim, w Rudce w salce katechetycznej w mieszkaniu prywatnym u Helmuta Adamowskiego, w Księżym Lasku w kościele ewangelickim, w Zieleńcu Dużym w prywatnym domu u Kreugera, w Wielbarku w kaplicy ewangelickiej w budynku plebanijnym, w Opaleńcu w kościele ewangelickim, w Rogu w kaplicy ewangelickiej w prywatnym budynku u Adama Wyska, w Wesołowie w prywatnym mieszkaniu u Reinholda Papajewskiego i w Szymanach w kościele ewangelickim. Warto tu nadmienić, że ks. Ćmok zawarł umowę o pracę na prowadzenie punktów katechetycznych z Przewodniczącym PRN w Szczytnie[97].

---

[90] ADMO, Teczka nr 2, Pismo parafii ewangelicko-augsburskiej w Szczytnie do Konsystorza Kościoła ewangelicko-augsburskiego w PRL, z 23 IX 1963 r. Pod pismem podpisał się sekretarz M. Lorkowska i kurator G. Brosch.

[91] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. dra A. Wantuły do Rady Parafialnej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie, z 28 IX 1963 r.

[92] Ibidem, Pismo ks. dra A. Wantuły do ks. H. Ćmoka w Wielbarku, z 28 IX 1963 r. L. dz. 2285/63.

[93] Ibidem, Protokół Zgromadzenia Parafialnego Ewang.-Augsb. Parafii w Szczytnie, z 19 I 1964 r. W protokole m.in. czytamy: „(...) Zgromadzeniu przewodniczy Senior Diecezji, ks. Edward Busse z Mrągowa. Po zmówieniu modlitwy Przewodniczący Zgromadzenia zarządził wybór Prezydium, do którego powołano: na sekretarza: Marta Lorkowska; na asesorów: Gustaw Brosch; Ewald Wieczorek i Henryk Krawczyk. (…) Lista wyborców zamyka się cyfrą 318 uprawnionych do głosowania, z tego obecnych jest 111. następnie przewodniczący stwierdził, ze na liście kandydatów jest tylko jedna osoba, a mianowicie ks. Henryk Ćmok z Wielbarka. (…) Za wyborem ks. Henryka Ćmoka na stanowisko Proboszcza Parafii Ewang.-Aubsburskiej w Szczytnie padło 111 głosów ważnych”.

[94] APE-AwSz, Księga II, z 27 X 1963 r.; z 8 XII 1963 r.

[95] ADMO, Teczka nr 2, Uchwała Konsystorza, z dnia 25 IV 1964 r.

[96] Ibidem, Pismo ks. H. Ćmoka do ks. konseniora P. Kubiczka, z 25 VI 1965 r. Na czas nieobecności w parafii ks. Ćmoka zastępował ks. Jan Krzywoń ze Świętajna a także ks. Henryk Szreder z Rozóg.

[97] ADMO, Teczka nr 2, Pismo ks. H. Ćmoka do Przewodniczącego PRN w Szczytnie, z 27 VIII 1965 r.

Zaś w roku szkolnym 1969/70 ks. Henryk uczył w dziewięciu punktach katechetycznych religii[98].

Posługę duszpasterską ks. H. Ćmok w parafii Szczytno pełnił do końca 1969 r. w pierwszych dniach stycznia 1970 r. opuścił Polskę. Wyjechał do Niemiec gdzie, jako proboszcz pełnił posługę duszpasterską w parafii w Ennepetal w Nadrenii. Zmarł 1 listopada 2007 r.[99].

ZAKOŃCZENIE

Okres powojenny wymagał ogromnego hartu ducha od pierwszych duszpasterzy posługujących w Kościele luterańskim w Szczytnie i okolicznych parafiach. Z każdym rokiem piętrzyły się trudności. Przede wszystkim ze strony władz komunistycznych, które postrzegały bardzo często działalność pastorów jako wrogą działalność na rzecz krajów imperialistycznych. Pierwszy luterański powojenny duszpasterz w Szczytnie oskarżony o działalność szpiegowską spędził w więzieniu kilka miesięcy. Kolejną trudnością i bolączką duchownych luterańskich były malejące parafie w liczbę wiernych z powodu emigracji do Niemiec Zachodnich. Ks. Sachs obsługiwał kilkanaście parafii, podobnie ks. A. Jagucki i H. Ćmok. Byli pionierami duszpasterstwa luterańskiego w Szczytnie i okolicznych parafiach po II wojnie światowej.

PARAFIA EWANGELICKO-AUGSBURSKA W SZCZYTNIE W LATACH 1945–1969

STRESZCZENIE

Wraz z końcem II wojny światowej w Prusach Wschodnich przestał funkcjonować Kościół ewangelicko-unijny. Prawnym spadkobiercą stał się Kościół ewangelicko-augsburski w Polsce. Od 1945 r. w parafii luterańskiej w Szczytnie duszpasterzowali duchowni narodowości polskiej. Pierwszym proboszczem parafii był ks. Jerzy Sachs, pochodzący z wielopokoleniowej rodziny pastorskiej. Duszpasterzował w Szczytnie w latach 1945–1951. Kolejnym duszpasterzem był ks. Alfred Jagucki. Do Szczytna przybył z Sorkwit. Poza pracą duszpasterską w parafii pełnił urząd seniora diecezji mazurskiej w latach 1958–1963. Ks. Henryk Ćmok, był kolejnym duszpasterzem luterańskiej parafii w Szczytnie. Posługiwał siedem lat.

[98] Ibidem, Pismo ks. H. Ćmoka do Przewodniczącego PRN w Szczytnie, z 1 IX 1969 r.

[99] Zob. *Zmarł ks. Henryk Ćmok*, https://old 2020.luteranie.pl/, (dostęp: 14.04.2021 r.)

EVANGELICAL-AUGSBURG PARISH OF SZCZYTNO, 1945–1969

SUMMARY

After the end of World War II, the Evangelical-Union Church ceased to exist in East Prussia. The Evangelical-Augsburg Church of Poland became its legal heir. Since 1945, the Lutheran parish of Szczytno was pastored by priests of Polish nationality. The first pastor of the parish was Rev. Jerzy Sachs, who came from a multi-generational pastoral family. He ministered in Szczytno from 1945 to 1951. The succeeding pastor was Rev. Alfred Jagucki. He came to Szczytno from Sorkwity. Besides his pastoral work in the parish, he held the office of senior minister of the Masurian Diocese from 1958 to 1963. Rev. Henryk Ćmok served as the successive pastor of the Lutheran parish in Szczytno. He held the ministry for seven years.

DIE EVANGELISCH-AUGSBURGISCHE KIRCHENGEMEINDE IN ORTELSBURG IN DEN JAHREN 1945–1969

ZUSAMMENFASSUNG

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs hörte die evangelisch-augsburgische Kirche in Ostpreußen auf zu existieren. Die evangelisch-augsburgische Kirche in Polen wurde ihre Rechtsnachfolgerin. Seit 1945 wurde die lutherische Gemeinde in Ortelsburg (Szczytno) von Pfarrern polnischer Nationalität geleitet. Der erste Pfarrer der Gemeinde war Jerzy Sachs, der aus einer seit Generationen bestehenden Pastorenfamilie stammte. Er war von 1945 bis 1951 Pfarrer in Ortelsburg und sein Nachfolger war Alfred Jagucki. Er kam aus Sorquitten nach Ortelsburg. Neben seiner seelsorgerischen Tätigkeit in der Kirchengemeinde hatte er von 1958 bis 1963 das Amt des Oberpfarrers der masurischen Diözese inne. Der Seelsorger Henryk Ćmok war der nächste Pfarrer der lutherischen Gemeinde in Ortelsburg. Er diente sieben Jahre lang.

BIBLIOGRAFIA

Źródła Archiwalne

Archiwum Diecezji Mazurskiej w Olsztynie
Teczka nr 1 – Parafia ewangelicka w Opaleńcu i Wielbarku (1954–1956)
Teczka nr 2 – Parafia ewangelicka w Szczytnie
Teczka nr 3 – Parafia ewangelicka w Rozogach (1947–1977)
Teczka nr 4 – Pisma Rady Diecezjalnej z lat 1956–1979
Teczka nr 5 – Pisma biskupa diecezji mazurskiej ks. R. Bażanowskiego w latach 1992–2005
Teczka nr 6 – Dokumentacja ks. E. Friszke z lat 1946–1956
Teczka nr 7 – Parafia ewangelicka w Świętajnie

Teczka nr 8 – Pisma różne z lat 1945–1992
Teczka nr 9 - Teczka ks. P. Kubiczka (1965–1991)
Teczka nr 10 – Dokumentacja ks. A. Jaguckiego z lat 1952–1964

Archiwum Państwowe w Olsztynie

Akta Urzędu Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski (1945–1950)
KW PZPR, Wydział Administracyjny
– Informacje dotyczące mniejszości narodowościowej za lata 1949–1969
– Informacje dotyczące kleru za lata 1948–1974
PWRN w Olsztynie, Wydział do Spraw Wyznań
– Akta Kościoła ewangelicko–augsburskiego za lata 1945–1980
– Akta Kościoła metodystycznego za lata 1945–1978
Urząd Wojewódzki w Olsztynie

Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie

Księga A, protokoły parafii ewangelicko-augsburskiej (Rańsk, Rybno, Targowo)
Księga I – protokoły Rady Parafialnej Zgromadzenia Parafialnego (Szczytno) z lat 1954–1962
Księga II – protokoły Rady Parafialnej (Szczytno) z lat 1962–1963
Księga III – protokoły parafii w Szczytnie z lat 1974–1991
Teczka nr 1 – Pisma różne z lat 1991–1992
Teczka nr 2 – Dokumentacja Parafii z lat 1992–1995
Teczka nr 3 – Korespondencja z lat 1979–1991
Teczka nr 4 – Pisma z lat 1984–1994

Instytut Pamięci Narodowej w Białymstoku

Materiały z rozpracowania kleru rzymskokatolickiego na terenie pow. Szczytno (1948–1963)

Opracowania

Bielawny K., *Dzieje ludności luterańskiej i rzymskokatolickiej w Gawrzyjałkach na Mazurach w XX stuleciu*, Nurt 2015, R. 49, s. 193–210.
Bielawny K., *Dzieje parafii luterańskiej w Świętajnie – na Mazurach po 1945 r., w: Veritas Christi Liberat*, pod. red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 430–441.
Bielawny K., *Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Dźwierzutach*, Olsztyn 2013.
Bielawny K., *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008.
Bielawny K., *Kościół metodystyczny na Mazurach po II wojnie światowej*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, pod. red. J. Kłaczkowa, Toruń 2009, s. 477–502.
Bielawny K., *Sacrum i profanum na przykładzie luterańskich kościołów jubileuszowych w Prusach Wschodnich*, *SE* 2017, t. XVIII, s. 139–156.
Gajdacz E., *Śp. Matka Przełożona – Danuta Wanda Gerke, KE* 1998, R. 112, s. 100–103.
Jagucki A., *Mazurskie dole i niedole*, Olsztyn 2004.
Janowski B.M., *Księża Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Dodatek okolicznościowy*, Warszawa 2004.
Jóźwiak E., *Człowiek modlitwy i miłości*, w: *Dziękczynienie za moc krzyża w 100-lecie urodzin ks. konseniora Jerzego Sachsa*, Pszczyna 2011.
Jóźwiak E., *Kawałek nieba w sobie – w 25. rocznicę śmierci ks. Jerzego Sachsa*, Zwiastun 2002, nr 2 z 27 I.
Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986.
Kisza-Bruell J., *Matka Przełożona Siostra Diakonisa Danuta Gerke*, Cieszyn 2004.

Kossert A., *Między dwiema tradycjami. Trudna historia Kościoła ewangelickiego na Mazurach po roku 1945*, „Borussia" 1998–1999 nr 17, s. 113–137.
Sachs J., *Wspomnienia Mazurskie* (fragmenty) *i listy do Rodziców*, *KE* 1995, R. 109, s. 267–274.
Wegner T., Ród Sachsów, *KE* 1997, R. 111, s. 201–205.
Wspomnienie – Śp. Ks. Jerzy Sachs, *KE* 1978, R. 91, s. 51–54.
Urban K., *Luteranie i metodyści na Mazurach 1945–1957. Wybór materiałów*, Kraków 2000.
Zmarł ks. Henryk Ćmok, https://old2020.luteranie.pl/, (dostęp: 14.04.2021 r.).

S. Łucja Irena JAWORSKA CSC*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

ZGROMADZENIE SIÓSTR ŚW. KATARZYNY I JEGO *REGUŁA*

Słowa kluczowe: siostry św. Katarzyny (katarzynki), bł. Regina Protmann, *Reguła*

Keywords: Sisters of St. Catherine, Blessed Regina Protmann, *Rule*

Schlüsselwörter: Katharinenschwestern, Selige Regina Protmann, *Ordensregel*

W różnych okresach historii oraz w rozmaitych miejscach świata Bóg powołuje do istnienia wspólnoty zakonne, które są wyraźną odpowiedzią na potrzeby czasów. Czyni to za pomocą ludzi, pobudzonych specjalną łaską, którzy podejmują trud organizacji nowych instytutów życia konsekrowanego[1]. Są oni niejako narzędziami w rękach Bożej Opatrzności. Do takich postaci należy bł. Regina Protmann (1552–1613)[2], założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Mija 450 lat od chwili powołania do życia tej wspólnoty, dlatego artykuł niniejszy jest próbą przybliżenia jej dziejów i zasad funkcjonowania.

I. POCZĄTKI ZGROMADZENIA

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy sięga swymi początkami drugiej połowy XVI stulecia. Powstało ono w 1571 r. w Braniewie[3] na

* S. mgr lic. Łucja Irena Jaworska CSC – katarzynka, magister licencjat prawa kanonicznego. E-mail: lucjawor@wp.pl

[1] Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego. Perfectae caritatis,* 28 X 1965, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*, Kraków 2003, 1.

[2] Dokładna data narodzin R. Protmann nie jest znana. Nie podał jej także anonimowy autor biografii, napisanej wkrótce po jej śmierci (†1613 r.) – ok. roku 1616. Zob. A. Boenigk, *Regina Protmann und die Kongregation der Schwerstern von der hl. Katharina*, Braunsberg 1933, s. 14. Przyjęcie 1552 r. za datę urodzin Reginy Protmann pochodzi z inskrypcji umieszczonej w prawym górnym rogu jej portretu pośmiertnego, namalowanego w roku jej śmierci. Zapis zawiera liczbę przeżytych lat (*61 lat*) oraz datę śmierci: *18 styczeń 1613 r*. Por. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Olsztyn 1998, s. 53, przyp. 20.

[3] Braniewo, najstarsze miasto warmińskie, było pierwszą stolicą diecezji warmińskiej. Jedno z największych 12 miast tej diecezji odgrywało w historii ważną rolę. Położone na dawnym szlaku handlowym, wiodącym wzdłuż Zalewu Wiślanego. Pierwszą wzmiankę o nim podaje traktat pokojowy z Prusami, tzw. dzierzgoński, z 7 lutego 1249 r. Zob. F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte,* Braunsberg 1934, 3; S. Achremczyk, A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 16 n.; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu,* Olsztyn 2003, s. 9.

Warmii, w wyniku przemian zachodzących w Kościele po Soborze Trydenckim[4]. Zrodziło się z twórczego impulsu Ducha Świętego, który prowadził drogą Ewangelii 19-letnią mieszkankę tego miasta Reginę Protmann, inspiratorkę nowej formy zakonów żeńskich, łączących kontemplację z działalnością apostolsko-czynną. Jej życie i działalność przypadły na szczególnie trudny okres zarówno dla Braniewa, jak i dla całego Kościoła warmińskiego.

Uwarunkowania społeczno-polityczne i eklezjalne

Szerzący się już wcześniej w Europie protestantyzm znalazł podatny grunt na terytorium Warmii. Za rządów księcia Albrechta idee reformatorskie zaczęły swobodnie przenikać do miast i wiosek warmińskich. Książę Albrecht Hohenzollern (1511–1525), ostatni Wielki Mistrz Krzyżacki, zrzucił habit zakonny i przyjął luteranizm. Dnia 10 kwietnia 1525 r., już jako władca świecki, złożył królowi polskiemu Zygmuntowi Staremu hołd na rynku krakowskim[5]. Odtąd, jako Książę Prus Wschodnich, w myśl zasady *cuius regio eius religio*, narzucał swoim poddanym wyznanie luterańskie[6]: zamieniał kościoły katolickie na ewangelickie zbory, usuwał z parafii księży katolickich, likwidował klasztory, niszczył kaplice, figury świętych, krzyże przydrożne, zabronił pielgrzymek do miejsc słynących łaskami[7].

Przed definitywnym przyjęciem luteranizmu uratowała Warmię antyreformacyjna postawa biskupów: Maurycego Ferbera (1523–1537), Jana Dantyszka (1538–1548), Tiedemanna Giese (1548–1549), a szczególnie kardynała Stanisława Hozjusza (1551–1579), uczestnika Soboru Trydenckiego (1545–1563) i jego następcy, biskupa Marcina Kromera (1512–1589)[8]. Kardynał Stanisław Hozjusz z wielką gorliwością wdrażał potrydencką odnowę Kościoła, rozpoczynając tym samym religijno-moralne i kulturalne odrodzenie diecezji warmińskiej. Usilnie zabiegał o reformę obyczajów duchowieństwa i wiernych[9], dlatego w 1564 r. sprowadził do Braniewa jezuitów. Kluczowym zadaniem ich działalności na Warmii miało być

[4] Por. J. Hochleinter, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000, s. 77–82; *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Rzym 1990, art. 17.

[5] Na ten temat zob. K. Górski, *Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego,* Wrocław 1977, s. 204–205. Por. M. Bogucka, *Hołd Pruski*, Warszawa 1982, s. 93–95; B. Kumor, *Protestancka reformacja na ziemiach polskich*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, II/2, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań–Warszawa 1974, s. 51.

[6] Por. J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959, s. 61; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia,* s. 34.

[7] Na ten temat zob. J. Kolberg, *Ermland im Kriege des Jahres 1520*, *ZGAE* 15(1904), s. 553; F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte,* s. 94–95; A. Rogalski, *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956, s. 159–160; J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, s. 61–62; J. Małłek, *Dwie części Prus. Studia z dziejów Prus Książęcych i Prus Królewskich w XVI–XVII wieku*, Olsztyn 1987, s. 163–169.

[8] Por. B.G. Śliwińska, *Kościół na Warmii w okresie odnowy trydenckiej,* w: *Dzieje Zgromadzenia,* s. 17–50. Zob. wydanie ustawy Ferbera w opracowaniu A. Szorca, *Warmiensia. Wilkierze warmińskie*, *SW* 21(1984), s. 18–34; J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, s. 108, A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991),* Olsztyn 1991, s. 36.

[9] Por. J. Korewa, *Sprowadzenie jezuitów do Polski,* „Nasza Przeszłość" 20 (1964), s. 18–19.

utrzymanie katolicyzmu w Braniewie, a także w całej diecezji[10] oraz podniesienie poziomu naukowego i religijnego młodzieży[11]. Dla zrealizowania tych celów powołał do życia w Braniewie kolegium jezuickie dla młodzieży świeckiej (1565), zwane od jego imienia *Collegium Hosianum*, a także założył w tym mieście, pierwsze na ziemiach polskich seminarium duchowne (1565), którego kierownictwo powierzył jezuitom[12]. W 1578 roku w mieście powstał również alumnat papieski[13].

Działalność dwóch wielkich postaci: kardynała Stanisława Hozjusza i jego następcy, Marcina Kromera, stała się inspiracją dla wielu młodych ludzi, którzy umocniwszy się w prawdach wiary katolickiej wstępowali na drogę powołania kapłańskiego i zakonnego.

W tej duchowej atmosferze Kościoła wzrastała i dojrzewała do wielkich zadań młoda braniewianka, wywodząca się z patrycjuszowskiej rodziny Regina Protmann. Do dziewiętnastego roku życia pozostawała ona przy rodzicach. Wychowana w głębokiej wierze, dzięki której rodzina Protmannów wytrwała w katolicyzmie mimo naporu reformacji, wyniosła z domu rodzinnego zdrowe zasady moralne i gruntowną wiedzę religijną. Jej biograf pisze, że prowadziła przez ten czas życie typowe dla mieszczańskiej rodziny[14]. „Odznaczała się przy tym urodą, bystrością umysłu, mądrością i roztropnością, pragnęła imponować współtowarzyszkom zabaw oraz być przez nie podziwianą”[15]. Z pewnością utrzymywała też żywe kontakty z działającymi w Braniewie, od 1565 r., jezuitami. Należała do Sodalicji Mariańskiej, założonej w Braniewie przez pracujących tam jezuitów[16]. Od najmłodszych lat pozostawała pod ich kierownictwem duchowym. W ten sposób ożywiona wówczas atmosfera religijna Braniewa i rozwój różnych form działalności jezuitów oddziaływały na uformowanie osobowości Reginy i ukształtowanie jej silnej postawy[17]. Domniemany biograf Reginy o. Engelbert Keilert[18], który znał ją osobiście, uważa owo odkrycie

---

[10] Zob. J. Korewa, *Sprowadzenie jezuitów*, s. 46. Por. S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet Biskupów Warmińskich,* Olsztyn 1994*,* s. 105–112.

[11] W *Hosianum* kształcono tylko chłopców. Zob. M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 11. Por. J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. I: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, tłum. W. Baranowski, M. Bednarz, Kraków 1969, s. 425–435; W. Kilian, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772, SW* 22–23(1985–1986), s. 117.

[12] Por. J. Korewa, *Z dziejów diecezji warmińskiej, w XVI w. Geneza braniewskiego Hozjanum,* Poznań–Warszawa–Lublin 1964, 132; J. Obłąk, *O początkach kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie,* w: *SW*, 5 (1968) 6–8.

[13] Por. J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, s. 75; J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, s. 425–435; A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne Hosianum*, *Zarys dziejów*, Olsztyn 1995, s. 7–69; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 11; S. Achremczyk, *Braniewo i jego mieszkańcy w czasach nowożytnych*, *SW* 40 (2003), s. 404.

[14] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana*, Grottaferrata (Roma) 1979, s. 17.

[15] Tamże.

[16] Zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polskich i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 629.

[17] Por. T. Podgórska, *Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka, SW* 40(2003), s. 419.

[18] Podstawowym źródłem poznania życia młodej braniewianki jest anonimowa biografia, która ukazała się w Krakowie w dziesięciolecie śmierci Reginy (1623 r.). Przypuszczalnym autorem dzieła, które ukazało się drukiem w języku niemieckim, był jezuita, o. Engelbert Keilert (1565–1622), spowiednik (zob. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann,* s. 30, przyp. 23) i kierownik duchowy późniejszych lat Reginy (zob. T. Clagius*, Linda Mariana sive de Beata virgines Lindensi,* Coloniae 1659, s. 227).

powołania i charyzmatu za szczególny dar łaski. W biografii o niej napisał: „Kiedy światło łaski Bożej zaczęło promieniować w sercu Reginy, poznała marność uciech światowych, poczuła do nich wstręt i niechęć. Wówczas została rozpalona ogniem miłości do Boga, swego Pana, co wyraźnie wynika z modlitwy własnoręcznie przez nią napisanej"[19]. Wtedy też pewnie zrozumiała, że miłość ku Bogu polega na pełnieniu Jego woli. Postanowiła upodobnić się do Jezusa, zmieniając styl swego życia. Pragnęła ofiarnie służyć umiłowanemu nade wszystko Bogu w bliźnich, okazywać im życzliwość, szacunek i miłość[20].

W latach 1571–1572 nawiedziła Warmię epidemia dżumy, która zbierała śmiertelne żniwo wśród ludności[21]. Zaraza osiągnęła swój punkt kulminacyjny na przełomie tych lat[22]. Kościół włączył się wówczas bardzo ofiarnie w dzieło niesienia pomocy potrzebującym[23].

Widząc cierpienie ludzkie, spowodowane straszliwą zarazą, Regina nie tylko modlitwą, lecz także czynem pragnęła przychodzić z pomocą biednym. W takich okolicznościach rozpoczęła wraz z kilkoma towarzyszkami posługę wśród chorych i umierających swojego miasta. Fakt ten odnotował anonimowy biograf Reginy: „prawdziwe świadectwo jej wielkiej miłości mogą dać chorzy i biedni, do których w każdej chwili spieszyła z wielkim poświęceniem (…). Jakże często opatrywała im rany. Ostatnim gestem (o wielka miłości) był pocałunek. Klękała przed chorym i całowała otwarte rany"[24]. Był to początek nowej drogi, szukania Boga w codzienności obecnego zwłaszcza w potrzebującym pomocy człowieku. Autor *Żywota* napisał o niej: „Gdy to nowe światło, podobne do gwiazdy porannej, wzeszło i ukazało się, pociągnęło

[19] Pragnienie ściślejszego zjednoczenia z Bogiem wyraziła w następującej modlitwie: „O Panie i Boże mój, zrań grzeszne serce moje ognistą strzałą miłości Twej, która wszystko przewyższa, abym nie miała upodobania w żadnym stworzeniu, lecz tylko w Tobie jedynie, Boże mój i Panie. Daj mi taką miłość, abym się cała spaliła i w Tobie rozpłynęła. Jezu mój najukochańszy, tylko Ty bądź w sercu moim i przyjmij mnie do Serca Swego, abym już tylko Tobie podobać się mogła na wieki. Jezu mój słodki, o Panie i Boże mój, ach kiedyż ja będę miłować Cię doskonale? Kiedy ja Ciebie obejmę, Oblubieńcze mój najmilszy, w ramionach mej duszy niegodnej i w Sercu Twym odpocznę na wieki? O Panie Jezu, słodyczy duszy mojej, Oblubieńcze serca mego, ach, abym mogła z czystej miłości ku Tobie pogardzać sobą i światem całym. Ach, aby dusza moja z miłości ku Tobie stopniała jak wosk od słońca i z Tobą się zjednoczyła, o Panie i Boże mój" (*Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 18).

[20] Por. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia,* 58.

[21] Epidemię w latach 1571–1572 scharakteryzował jeden z ojców jezuitów, pisząc w liście do generała zakonu: „Obleciał mnie strach przed śmiercią zwłaszcza z dwóch powodów. Pierwszy to ten, że gdy po skończeniu się mojego urzędu podróżowałem po Mazowszu, Prusach i Litwie, to nie znalazłem prawie żadnego miasta czy też wioski, gdzie nie byłoby zarażonych, leżących całymi tygodniami (…). Opuszczone są również miasta dawniej ludne, zwłaszcza dwa takie spotkałem, gdzie była masa zmarłych. Z ludzi niektórzy nie dawali znaku życia. Bydło błąkało się bez pasterza" (Por. B. Natoński, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce (1564–1580),* w: J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, s. 455.

[22] Por. A. Walawender, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1450–1568*, t. I: *Zjawiska meteorologiczne i pomory*, Lwów 1932, s. 92–94; A. Boenigk, *Regina Protmann,* s. 22; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia,* s. 59, przypis 54.

[23] Por. A. Walawender, *Kronika klęsk elementarnych*, s. 92–94; A. Boenigk, *Regina Protmann,* s. 22.

[24] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 34.

za sobą inne dziewice, powiększając grono służebnic Chrystusowych, pragnieniem jej serca było służyć wyłącznie Bogu w oderwaniu od wszystkiego, co światowe"[25].

Regina postanowiła całkowicie poświęcić się Bogu i ludziom. Opuściła więc bogaty dom rodzinny i z dwiema dziewczętami zamieszkała najpierw u pewnej pobożnej wdowy, a potem w ubogim domu przy dawnej ulicy Kościelnej, dając w ten sposób początek nowej rodzinie zakonnej[26]. Otrzymany w spadku od rodziny dom stał się pierwszą siedzibą Zgromadzenia, które Regina Protmann założyła w 1571 roku w Braniewie[27]. Tu, w rodzinnym mieście, rozpoczęła ona życie całkowitego oddania się Bogu i Jego najświętszej woli. Było to życie modlitwy, pokuty i miłości bliźniego. Swoją młodą wspólnotę powierzyła opiece św. Katarzyny Aleksandryjskiej, Dziewicy i Męczennicy, patronki kościoła parafialnego w Braniewie. Od jej imienia wywodzi się nazwa Zgromadzenia[28].

Życie pierwszych katarzynek było pełne ofiar i wyrzeczeń. „Udziałem ich [pisze biograf] stało się wielkie ubóstwo, głód i zimno (…). Bieda była początkowo bardzo wielka"[29]. Mimo to wspólnota Reginy powiększała się z roku na rok. W 1578 r. była tak liczna, że nie mogła pomieścić się w budynku, który „był bardzo zniszczony i groził zawaleniem"[30]. Zainteresowała się tym rada miasta, która podziwiając zaangażowanie sióstr na rzecz najbiedniejszych, poczuła się zobowiązana do przyjścia im z pomocą. O pomyślnie rozwijającym się dziele powiadomiła biskupa Marcina Kromera, który z wielką troską i życzliwością zaopiekował się młodym Zgromadzeniem. Polecił on zburzyć, na jego koszt, stary walący się dom po beginkach[31] i wybudować nowy oraz połączyć go przez tylną ścianę z domem sióstr.

Dzieło Reginy Protmann i jej duchowy testament

Regina dostrzegała potrzebę włączenia się w nurt reform Kościoła potrydenckiego, który cały swój wysiłek skierował ku odnowie i pogłębieniu życia religijnego ówczesnych katolików. Pobudzona aktywnością dydaktyczno-edukacyjną jezuitów kolegium braniewskiego, roztoczyła opiekę nad dziećmi i młodzieżą żeńską, co uwieńczyła założeniem szkoły dla dziewcząt w konwencie braniewskim[32]. Pragnęła bowiem umożliwić im naukę czytania i pisania, gdyż uważała to za rzecz konieczną dla każdego człowieka. „Czymś nowym i niesłychanym w owych czasach, lecz bardzo mądrym i roztropnym, było założenie przez Reginę, w jej konwencie w Braniewie, szkoły dla dzieci i młodzieży żeńskiej. Chciała w ten sposób wpajać miłość

[25] Tamże, s. 21. Por. Syr. 50,6.

[26] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 19; J. Grunenberg, *Die Congregation der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina*, Braunsberg 1868, s. 5; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 13.

[27] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 19.

[28] Por. tamże, 24; J. Grunenberg *Die Congregation*, s. 4–7; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina,* Siegburg 1955, s. 59; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 13.

[29] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 19–20.

[30] *Tamże*, 20.

[31] Por. J. Wyrozumski, *Beginki i Begardzi w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne" 35(1971), s. 7.

[32] Por. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia,* s. 74.

i bojaźń Bożą w młode serca, a przy tym udostępnić naukę czytania i pisania, co jest niezbędne i niezwykle korzystne dla rozwoju chrześcijańskiej wspólnoty. Młodzież, bowiem i dzieci zaniedbane w nauce i wychowaniu, [mówiła] wzrastają jak drzewa karłowate lub dziczki w lesie i przynoszą całemu społeczeństwu tylko szkody wielkie i nieszczęścia"[33]. Regina pragnęła uczyć dziewczęta prawd wiary i moralności, aby umocnić je w wierze katolickiej i ustrzec przed wpływami innowierców.

Reginę cechowało głębokie życie wewnętrzne. Wielkim nabożeństwem pałała do Najświętszego Sakramentu, którego kult stanowił centrum jej życia. Jezusa Eucharystycznego przyjmowała trzy razy w tygodniu: we wtorek, czwartek oraz w niedzielę, a nadto i w święta[34]. Żywiła szczególną cześć i nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, z czym łączyła dziecięcą miłość do Najświętszej Maryi Panny[35]. Wszystko, co miało związek ze sprawowaniem kultu Bożego i przyczyniało się do wzrostu Jego chwały, uczyniła przedmiotem troski swojej wspólnoty. Odznaczała się szczególnym umiłowaniem Kościoła i Jego spraw. Dbała o szaty liturgiczne i przygotowywała świece dla świątyń. Żadne przeszkody nie zdołały osłabić jej żarliwości w dążeniu do obranego celu. Jej biograf napisał: „Godnym pochwały jest zarządzenie przez Reginę i zlecenie swemu Zgromadzeniu tego, by wszystkie siostry, bez wyjątku, zajmowały się pracą ręczną i były gotowe zaopatrywać domy Boże w ornaty, alby, obrusy ołtarzowe, korporały oraz troszczyć się o wszystko, co konieczne jest dla sprawowania służby Bożej"[36]. Wspólnie ze swoimi siostrami gorliwie uczestniczyła w życiu liturgicznym kościoła parafialnego i była bardzo zżyta z rodziną parafialną.

Regina, w głębokiej trosce o chorych i pozbawionych opieki przyjęła podstawowe założenie, że jej Zgromadzenie w przeciwieństwie do innych, działać będzie również poza klauzurą. To otwarcie się na potrzeby innych wypływało u niej z jej wielkiego zjednoczenia z Bogiem[37]. Według opinii biografa, Regina została porwana w nurt miłości Bożej[38] specjalną łaską Bożą, pod wpływem, której okazywała wielkie męstwo w przeciwnościach życia, „Gdy powiedziano jej, że ktoś jest do niej wrogo nastawiony, nienawidzi jej, prześladuje i szydzi, odpowiadała z łagodnością: (…) módlmy się za niego, będę mu dobrze czynić"[39].

Zlecone jej przez Boga posłannictwo wypełniała w duchu głębokiego zawierzenia Stwórcy i zdania się na Jego wolę: *Jak Bóg chce*[40] – to dewiza jej życia, tak często przez nią powtarzana, która też stała się dewizą Zgromadzenia.

---

[33] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 22–23.

[34] Por. F. Hipler, *Regina Protmann und die ermlandischen Convente*, „Pastoralblatt" 5(1883), s. 53; K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny na Warmii w latach 1583–1613*, *SW* 22–23(1985–1986), s. 76.

[35] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 18, 28–29, 38–39; I.J. Krause, *Maryjność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny*, w: *Posłaniec Warmiński,* Olsztyn 1982, 125–128; B.G. Śliwińska, *Regina Protmann*, w: *Marienlexikon,* St. Ottilten 1993, s. 342.

[36] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 23.

[37] „Z wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem, przez modlitwę i rozmyślanie zbawczych tajemnic, wynikał jej bezpośredni udział w potrzebach bliźnich" (*Konstytucje CSC*, 14).

[38] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 18.

[39] Tamże, 32.

[40] Tamże, 33. Por. A. Boenigk, *Regina Protmann,* 14.

Z troską kierowała założoną przez siebie wspólnotą zakonną. Zajęła się formacją duchową, a przede wszystkim kształtowaniem serc i postaw sióstr. Utrzymywała karność i porządek. Wprowadziła jednakowy styl życia dla wszystkich sióstr[41]. Za radą i przy pomocy księży jezuitów napisała pierwszą *Regułę* dla swego Zgromadzenia, która była bardziej kontemplacyjna niż czynna, przeniknięta bojaźnią i miłością Bożą[42].

Celem powstałej wspólnoty sióstr katarzynek, podobnie jak i innych zgromadzeń zakonnych, była specjalna służba Chrystusowi Panu. Opierała się ona na Jego radach ewangelicznych, co pociągało za sobą oderwanie się od życia świeckiego. Nie wykluczało to jednak świadczenia pomocy i miłości względem bliźnich[43].

Matka założycielka zleciła też siostrom swojego zgromadzenia trzy formy apostolstwa charyzmatycznego: opiekę nad chorymi i biednymi, wychowanie i kształcenie dziewcząt oraz życie i pracę w Kościele i dla Kościoła[44]. Siostry przyjęły te zadania i realizowały przez kolejne stulecia, aż do dziś włącznie.

Młode Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny, gorliwie realizując charyzmat wyznaczony przez Matkę Reginę oraz darzone życzliwością władz kościelnych i społeczności miejskiej, szybko się rozwijało. Wkrótce na terenie diecezji warmińskiej zostały założone trzy nowe wspólnoty sióstr (Lidzbark Warmiński, Orneta, Reszel)[45], które zajęły się głównie nauczaniem i wychowywaniem dziewcząt[46].

„Regina, świadoma swej odpowiedzialności z bojaźnią rozważała słowa Salomona i mawiała sobie w duchu: „Regino, będziesz nazwana założycielką Zgromadzenia św. Katarzyny, zostałaś jego najwyższą przełożoną, włożyłaś na siebie ciężkie jarzmo (…), pełnisz urząd, z którego będziesz musiała zdać surowy rachunek wobec innych. Stąd pozostało ci jedynie czuwać nad sobą"[47]. Jako przełożona

[41] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 22.

[42] Por. J. Wojtkowski, *Duchowość Zgromadzenia, SW* 22–23(1985–1986), s. 61.

[43] Na ten temat pisze biograf: „Mądrość Boża sprawiła, że w tej diecezji przez tę dziewicę Reginę powstało coś nowego i pożytecznego dla Kościoła, a mianowicie, takie zgromadzenie dziewic zakonnych, które oprócz trzech ślubów wiecznej czystości, dobrowolnego ubóstwa i doskonałego posłuszeństwa, zobowiązało kontaktować się z ludźmi i pomagać im opieką duchową i materialną poza klasztorem, odwiedzanie we własnych mieszkaniach w dzień i w nocy chorych i udręczonych oraz okazać im miłość, dać im kierownictwo i pomoc z największą gorliwością" (*IV Rada Plenarna CSC, I spotkanie sióstr pracujących w formacji. Dokument końcowy,* Rzym 1992, s. 38). Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann,* s. 22; II *Reguła z 1602 r*., art. 22. Zob. K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny*, s. 86–87, s. 103.

[44] Por. J. Krause, *Charyzmatyczna osobowość Służebnicy Bożej Reginy Protmann*, w: *IV Rada Plenarna CSC*, s. 39; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 16.

[45] Nowe klasztory Sióstr Katarzynek powstały: w Ornecie w 1586 r., w Lidzbarku Warmińskim w 1587 r. i w Reszlu w 1593 r. Por. A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, ZGAE* 4(1869), s. 376–378; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern*, 91–93; B.G. Śliwińska*, Dzieje Zgromadzenia*, 78–94; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* 18.

[46] Por. G. Matern, *Aus der Geschichte des Heilsberger Katharinenkloster,* „Ermländisches Kirchenblatt" 34–36(1937), s. 448–479. Zob. E.M. Wermter, *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann (†1613)*, *ZGAE* 2(1975), s. 121–129.

[47] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 28.

generalna[48], Regina odznaczała się nieprzeciętnym zmysłem organizacyjnym, praktycznym spojrzeniem na życie oraz czułą miłością[49]. Doskonale zrelacjonował to naoczny świadek jej życia w biografii pisząc: „Znała zewnętrzne obyczaje i umiała się zachować wobec wszystkich wysoko i nisko postawionych społecznie. Mowa jej była życzliwa, uprzejma, pokorna, wyrozumiała i stanowcza. W prowadzeniu korespondencji nawet z osobami wysoko postawionymi w hierarchii kościelnej czy świeckiej: prałatami, biskupami, czy szlachcicami wykazywała taką jasność umysłu i sprawność w pisaniu, że można ją stawiać na równi z pracownikami kancelarii wykształconymi w sztuce pisania"[50].

Regina Protmann przeżyła 61 lat, w tym 42 lata w poświęceniu się Bogu, pełniąc urząd przełożonej swego Zgromadzenia. Krótko przed śmiercią, nie zważając na stan zdrowia i ostrą zimę, wybrała się z wizytacją do istniejących konwentów[51]. Podróż tę opłaciła utratą zdrowia. Ostatnie osiem tygodni przeleżała w łóżku, znosząc z wielką cierpliwością i zrozumieniem swoje cierpienia[52]. Po otrzymaniu sakramentu namaszczenia chorych zmarła w opinii świętości 18 stycznia 1613 r. Jej ciało złożono w kościele jezuitów w Braniewie[53]. O śmierci Reginy pisał w swoim liście kondolencyjnym, skierowanym do sióstr z Braniewa, ówczesny biskup warmiński Szymon Rudnicki (1604–1621)[54].

Matka Regina pozostawiła po sobie trwały ślad w pamięci jej współczesnych. Swoim duchowym córkom, których liczba wynosiła ponad 50 sióstr[55] i z którymi tyle lat przeżyła i pracowała, pozostawiła cenne pouczenia ascetyczne[56]. Wiele z nich nie utraciło do dziś swej aktualności. Wielką wagę przywiązywała do modli-

---

[48] Urząd ten w Zgromadzeniu Sióstr Katarzynek powstał w 1602 r. z chwilą wejścia w życie *Drugiej Reguły* zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską. Przyczyną był rozkwit liczbowy sióstr młodej wspólnoty i powstawanie nowych placówek Zgromadzenia w większych miastach diecezji. Por. F. Hipler*, Regina Protmann*, s. 54–55; K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny*, s. 91.

[49] Por. G. Bellgardt, *Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina zur die Erziehung der Mädchen,* Berlin 1931, s. 11; K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny,* s. 75.

[50] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 41.

[51] Por. A. Boenigk, *Regina Protmann*, 20; K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny,* 77.

[52] Por. F. Hipler*, Regina Protmann und die ermlandischen Convente,* 56.

[53] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 43, przyp. 50; H. Schmauch, *Die Grabstatte der Regina Protmann,* „Unsere Ermländische Heimat" 7(1961), s. 7–8.

[54] „Wielebne i Drogie Siostry, śmierć waszej świątobliwej przełożonej generalnej Reginy przejęła nas bólem i smutkiem. Przyjmijcie od nas z tego powodu wyrazy szczerego współczucia. Trzeba zawsze zgadzać się z wolą Bożą, przyjmując za dobre wszystko, co od Niego otrzymujemy, a dla niej zmarłej prośmy o wiekuiste szczęście. Chcąc zaś wam dać dowód wielkiej naszej miłości, jaką żywimy do was wszystkich, prosimy, abyście zawsze widziały w nas i miały, swojego ojca" (S. Rudnicki, *Biskup warmiński do sióstr w Braniewie*, w: AAWO, sygn. A10. Tekst polski w: *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 61); F. Hipler*, Regina Protmann und die ermlandischen Convente*, 56.

[55] Por. H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern*, 117; F. Hipler*, Regina Protmann und die ermländischen Convente,* 57.

[56] Np: „doskonałość wymaga wiele trudów, [należy] unikać przesadnych trosk, nie poddawać się zniechęceniu, znosić cierpliwie utrapienia życia ziemskiego, lękać się nawet najmniejszego grzechu" (F. Hipler*, Regina Protmann und die ermländischen Convente*, 56).

twy, która nierozerwalnie wiąże się z pobożnością[57]. Często długie godziny, zatopiona w modlitwie, trwała na kolanach przed Najświętszym Sakramentem w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Swoje wątłe ciało biczowała i używała dyscypliny[58]. Modlitwa w życiu Reginy nie była tylko środkiem jej własnego uświęcenia, lecz miała także charakter wyraźnie apostolski. Świadczą o tym choćby zawarte w niej intencje: pragnienie oddalenia wojny oraz niebezpieczeństw od Kościoła i ojczyzny, nawrócenia grzeszników i inne[59]. Odnośnie do pielęgnowania ducha modlitwy i cichego znoszenia przeciwności wewnętrznych, skierowała do sióstr swoje pisemne pouczenie: „Modlitwa duszy bojącej się Boga, która wytrwale znosi smutek i przygnębienie jest Panu Bogu milsza, aniżeli modlitwa duszy pełnej słodkich uczuć, która nie doznaje wewnętrznych doświadczeń. Albowiem Królestwo Niebieskie zdobywa się gwałtem[60]. Podobnie na większą pochwałę zasługuje ten, kto łódkę swą prowadzi naprzód wśród trudów i niebezpieczeństw, pod prąd, pod wiatr i pod fale, aniżeli ten, kto żegluje z prądem i wiatrem"[61].

Krótko przed śmiercią, Matka Regina napisała siostrom własnoręcznie swoje matczyne napomnienia i pouczenia, które do dnia dzisiejszego stanowią jej duchowy testament, dla wszystkich sióstr Zgromadzenia:

„Jest to moim pokornym i matczynym upomnieniem dla was, moje kochane siostry, byście zawsze przed Panem Bogiem, naszym najukochańszym Oblubieńcem Jezusem Chrystusem, a także przed wszystkimi ludźmi wiernie trwały w karności, skromności, pokorze, prawdziwej cierpliwości, w doskonałym posłuszeństwie i chrześcijańskiej miłości. Uczcie się, ukochane siostry, umartwiać w sobie nie tylko te bardzo szkodliwe, ale także i wszystkie małe, drobne i nieuporządkowane pożądania, które mogą zaszkodzić waszemu powołaniu i stanowi, a mianowicie: nieuporządkowane rozmowy, podejrzliwe, próżniacze myśli, lenistwo i pusty śmiech. Pilnie się o to starajcie, byście nie tylko między sobą realizowały siostrzaną miłość, ale byście z każdym człowiekiem żyły w pokoju. A Bóg dobry będzie was we wszystkim wspomagał i będzie wam błogosławił"[62].

Regina Protmann wobec innowacji życia zakonnego

Pluralizm form życia zakonnego ma swoje źródło w życiu Jezusa Chrystusa i Jego dziele. Wyrósł wśród pierwotnych gmin chrześcijańskich, które, inspirowane przykładem ewangelicznym uczniów Jezusa[63], tworzyły wspólnoty oparte na silnej więzi modlitewnej i życiu w jedności dóbr i wzajemnej miłości[64]. Z grona tych wspólnot zaczęły już od II w. wyłaniać się gorliwsze jednostki, które chcąc wierniej

[57] Na ten temat zob. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, rozdział III. *O nadzwyczajnych cnotach i darach, jakimi Regina została obdarzona*, 27–36. Por. A. Boenigk, *Regina Protmann,* 11.

[58] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 30.

[59] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 32–33.

[60] Por. Mt 11,12.

[61] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 33. Por. F. Hipler*, Regina Protmann*, 53.

[62] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, 42.

[63] Por. Mk 1,16–20; 2,14; Łk 9,59n; Mt 8,19n.

[64] Por. Dz. 2,42–47; 4,32–35.

naśladować Pana, oddalały się do miejsc samotnych, by w ciszy i skupieniu poświęcić się ustawicznej modlitwie i surowej pokucie[65].

Liczne próby reformy i odrodzenia życia zakonnego, które pojawiły się w XV wieku wyzwoliły w wielu klasztorach twórcze siły, pozwalające im przetrwać burzliwy okres reformacji i na nowo rozkwitnąć bogactwem swego życia monastycznego. W przekonaniu władz kościelnych ówczesnego czasu, jedyną drogą, którą kroczyć mogły niewiasty, pragnące wieść życie według rad ewangelicznych, był klasztor z jego surową klauzurą[66] i ślubami uroczystymi[67]. W zakonach tego typu akcentowano głównie kontemplację jako naśladowanie Chrystusa, oddającego się modlitwie na Górze[68]. Podstawowym obowiązkiem ich członkiń była zatem kontemplacja rzeczy Bożych oraz ustawiczne zjednoczenie z Bogiem w modlitwie, zwłaszcza liturgicznej. Oddawanie chwały Bogu poprzez udział w eucharystycznej Ofierze Chrystusa i odprawianie świętego oficjum w chórze oraz życie w odosobnieniu, pokucie i ascezie, to istotne rysy realizacji apostolskiego wymiaru powołania mniszki[69].

Na Warmii, w czasach Reginy Protmann, istniały jedynie wspólnoty beginek, które stanowiły pośrednią formę życia zakonnego pomiędzy stanem świeckim a zakonnym. Opierały się one na *III Regule* św. Franciszka z Asyżu, przeznaczonej dla ludzi świeckich. W tym czasie beginki wymierały, nie miały bowiem nowych powołań, a istniejąca braniewska wspólnota beginek nie wykazywała działalności apostolskiej. O istnieniu beginek w Braniewie wspominają akta miejskie z 1438 r., jak również kościelne akta wizytacyjne z 1565 r.[70]. Reginie nie odpowiadał taki ideał życia.

Na terenie diecezji warmińskiej Regina Protmann nie zetknęła się z klauzurowym modelem zakonów żeńskich, gdyż Warmia nie posiadała doświadczeń w tym zakresie. Wychowana w atmosferze kontrreformacji i pod bezpośrednim wpływem jezuitów z kolegium braniewskiego, odczuwała potrzebę włączenia się w dzieło reform potrydenckich. Misję tę spełniała, realizując właściwe naturze kobiecej zadania w Kościele. Jej służba Bożej sprawie i dobru Kościoła łączyła ascezę i kontemplację z bezpośrednim pełnieniem miłosierdzia chrześcijańskiego. Zintegrowaniem tych dwóch podstawowych czynników Regina, natchniona przez Boga, dokonała

---

[65] Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I: *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 165; J.B. Bar, *Rozwój życia zakonnego, rys historyczno-prawny*, w: *Apostolskie posłannictwo zakonów,* red. L. Balter, Poznań 1987, s. 13–14; B.G. Śliwińska*, Dzieje Zgromadzenia*, s. 62.

[66] Początki klauzury zakonnej sięgają czasów św. Cezarego biskupa z Arles (502–542), reformatora dyscypliny kościelnej w Galii. W Kościele powszechny obowiązek przestrzegania klauzury wprowadził papież Bonifacy VIII bullą *Periculoso* z 1298 r. Zaś zwyczaj stosowania krat w zakonach klauzurowych pochodzi od świętego Dominika. Po raz pierwszy wprowadził on ten obowiązek w założonym przez siebie w 1206 r. klasztorze dominikanek w Prouille (płd. Francja). Por. B.G. Śliwińska*, Dzieje Zgromadzenia*, s. 66–68. Zob. J. Kałowski, *Ewolucja prawodawstwa kościelnego dotyczącego instytutów zakonnych o ślubach prostych,* „Prawo Kanoniczne" 34/3–4(1991), s. 78–79.

[67] Na temat ślubów uroczystych we współczesnym prawodawstwie kościelnym zob. *KPK 1983*, kan. 1192 § 2.

[68] Por. Mt 14,23.

[69] Por. B.G. Śliwińska*, Czterechsetlecie Papieskiej Aprobaty Reguły Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (1602–2002), SW* 40(2003), s. 407–408.

[70] Por. Kopia dokumentu kard. Stanisława Hozjusza: przekazanie kościołowi parafialnemu w Braniewie opuszczonego domu po beginkach, w: AAWO, sygn. AB, B 1a, k. 243. Zob. J. Grunenberg, *Die Congregation*, s. 4.

przełomu w dotychczasowym systemie strukturalnym zakonów żeńskich. Stworzyła wspólnotę niewiast o nieznanym dotąd profilu kontemplacyjno-czynnym, ukierunkowanym na potrzeby ówczesnego świata[71]. Regina przezwyciężyła tradycję modelu zakonów żeńskich o ścisłej klauzurze i ślubach uroczystych, wprowadzając nowe struktury. Pragnęła łączyć kontemplację z działalnością apostolską. W ten sposób życie Reginy i towarzyszek stało się kontemplatywne i równocześnie czynne. Było to dzieło nowatorskie z punktu widzenia celów apostolskich, których nie można było realizować w klauzurze[72]. Ścisła klauzura uniemożliwiłaby opiekę nad chorymi po domach i nauczanie dziewcząt poza klasztorem, ponadto wykluczyłaby niesienie pomocy służbie liturgicznej w świątyniach[73]. W odróżnieniu od innych zakonów, nie przyjęła także żadnej z uznanych przez Kościół reguł klasycznych[74], lecz stworzyła własne normy prawne (*Regułę*)[75]. Odrzuciła praktykę składania ślubów uroczystych, zobowiązujących mniszki do klauzury papieskiej i modlitwy brewiarzowej w „chórze"; wprowadziła natomiast zwyczaj zachowania klauzury zwykłej, biskupiej i składania ślubów prostych[76], a więc bez obowiązku ścisłego odosobnienia, by móc oddawać się działalności wychowawczej i dobroczynnej[77]. Zewnętrznym tego wyrazem było odejście od dystansującej klasztor kraty i zerwanie z praktyką podziału sióstr na chóry[78].

Pionierskie dzieło Reginy Protmann zyskało uznanie i poparcie władz miejskich i kościelnych. Papieskie zatwierdzenie *Reguły* Sióstr Katarzynek było równoznaczne z autorytatywnym uznaniem istnienia w Kościele nowego typu zakonów żeńskich o charakterze kontemplacyjno-czynnym[79]. Jan Paweł II o niej powiedział: „Błogosławiona Regina Protmann, pochodząca z Braniewa założycielka Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, oddała się całym sercem dziełu odnowy Kościoła na przełomie XVI i XVII w. Jej działalność, płynąca z umiłowania Pana Jezusa ponad wszystko, przypadła na czasy po Soborze Trydenckim. Czynnie włączyła się w posoborową reformę Kościoła, wielkodusznie pełniąc pokorne dzieła miłosierdzia. Założyła zgromadzenie, które łączyło kontemplację Bożych tajemnic z opieką nad chorymi w ich domach oraz z nauczaniem dzieci i młodzieży żeńskiej. Szczególnie wiele uwagi poświęciła duszpasterstwu kobiet. Zapominając o sobie, bł. Regina dalekowzrocznym spojrzeniem obejmowała potrzeby ludu i Kościoła[80]. Hasłem jej

[71] Na ten temat zob.: *Konstytucje CSC,* 11, 14; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia,* s. 71–72; M. Paciuszkiewicz, *Andrzej Bobola,* Kraków 2000, s. 17–18.

[72] Por. *Positio super virtutibus Reginae Protmann*, Roma 1992, 367, 1.

[73] Por. Tamże 331; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 15.

[74] Terminem tym określano reguły zakonodawców: Bazylego z Kapadocji (kon. IV w), Augustyna z Hippony (354–430), Benedykta z Nursji (480–547) i Franciszka z Asyżu (1182–1226).

[75] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 21–22.

[76] Zob. *Reguła z 1602 r.* art. 6. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku określa mniszki jako zakonnice *o ślubach uroczystych*, albo jeśli z natury rzeczy lub z kontekstu nie wynika inaczej, zakonnice, których śluby z ustanowienia są uroczyste, lecz z zarządzenia Stolicy Apostolskiej w niektórych miejscach są proste (kan. 488, § 7). Por. *KPK* 1983, kan. 1192, 2. Z uwagi na skutki prawne ślub jest uroczysty lub prosty czyli zwyczajny (F. Bogdan, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988, s. 80).

[77] Zob. *Reguła* z 1583 r., art. 4, 9–11, 14 n., 19, 21.

[78] Por. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia*, s. 62–71.

[79] Por. tamże, s. 72.

[80] Zob. *Konstytucje CSC*, 10.

życia stały się słowa: *Jak Bóg chce*. Żarliwa miłość przynaglała ją do pełnienia woli Ojca, na wzór Syna Bożego. Nie lękała się podejmować krzyża codziennej służby, dając świadectwo Chrystusowi Zmartwychwstałemu"[81].

Reguła podstawą formacji w założonym instytucie zakonnym

„Aby Chrystusowi Panu wiernie służyć" – to myśl przewodnia, zgodnie z którą Matka Regina napisała *Pierwsze Reguły* dla sióstr swojej małej wspólnoty[82]. Chcąc nadać nowo rozwijającej się wspólnocie prężność duchową i scalić ją wewnętrznie, ułożyła dlań pierwsze przepisy, normujące całokształt życia oddanego Bogu w stanie zakonnym. Obejmowały one szczegółowe dyrektywy dotyczące życia duchowego i praktyk pobożnych oraz podejmowanych prac charytatywno-apostolskich[83]. Jej biograf odnotował: „Regina oświecona światłem Ducha Świętego, rozumiała, że żadną miarą obejść się nie można bez karności, domowego porządku, dobrych ustaw i *Reguły*, (…) wprowadziła do domu *Regułę* i porządek dnia. Określiła i wyznaczyła czas na modlitwy, na rachunek sumienia, na milczenie i rozmowy oraz na pracę ręczną"[84]. Z zachowaniem ustaw, które wprowadziła do swojej wspólnoty, wiązała głębokie nadzieje na trwałość i pomyślny rozwój swojego dzieła[85]. Była też otwarta na znaki czasu[86], gdzie poprzez wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem oraz słuchanie inspiracji Ducha Świętego zrozumiała konieczność bezpośredniego udziału w potrzebach ludzi, w życiu Kościoła i we wszystkich wydarzeniach swojej epoki[87].

Jakkolwiek ustalone przez Reginę Protmann normy posiadały charakter tylko prywatny, gdyż nie uzyskały jeszcze zatwierdzenia kościelnego, to jednak odegrały one decydującą rolę w dziejach Zgromadzenia. Pod ich wpływem dokonała się wewnętrzna integracja i ustabilizowanie duchowych postaw wspólnoty, co z kolei

[81] Jan Paweł II, *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na Placu J. Piłsudskiego w Warszawie*, (13 czerwca 1999), *OsRomPol* 20/8(1999), s. 74–76.

[82] Por. *Konstytucje CSC,* art. 90.

[83] Por. B.G. Śliwińska, *Geneza i rozwój norm prawnych, SW* 22–23(1985–1986), s. 27–28.

[84] *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann,* 22. Por. B.G. Śliwińska, *Geneza i rozwój norm prawnych,* s. 27.

[85] Na ten temat wypowiedział się Ks. Arcybiskup E. Piszcz: „Matka Regina jest wspaniałym świadkiem Chrystusowej Prawdy, Chrystusowej Miłości, Chrystusowego Miłosierdzia (…). To ona dała świadectwo również przez to, że chcąc czynić dobro trzeba umieć dostrzec, że ktoś tego dobra potrzebuje. I ona umiała dostrzec tych ludzi, a ponieważ miała głębokie przeświadczenie, że dobro jest zaraźliwe – gromadziła wokół siebie innych jeszcze ludzi dobrej woli, inne współsiostry – i w ten sposób z tego maleńkiego Braniewa wyrosło potężne Zgromadzenie, które dzisiaj jest i w naszej ojczyźnie i w Brazylii i w Afryce, w Niemczech, [na Litwie, Białorusi i w Rosji,] i we Włoszech – wszędzie tam, gdzie ludzie są potrzebujący, biedni, chorzy – tam wszędzie to, co było duchowością Matki Reginy, rodzi poprzez siostry wspaniałe owoce prawdziwego świadectwa o Chrystusie" *(Homilia wygłoszona dnia 20.06.1999 r. na poświęcenie Kościoła w Gronowie dek. Braniewo*, „Łącznik Zgromadzenia" Grottaferrata 1(2000), s. 37). Zob. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 24–25. Por. B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia*, s. 73.

[86] „Zjawiska, które z uwagi na swoją powszechność i częstotliwość znamionują daną epokę, i poprzez które wyrażają się potrzeby i aspiracje ludzkości" (J. Gogola, *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002, s. 11, przyp. 1). Por. M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 15.

[87] *Konstytucje CSC*, 14. Por. M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* s. 15.

umożliwiło jej zdobycie statusu zakonnego. *Reguła,* będąc dziełem Założycielki, stała się podstawą i oparciem dla późniejszej, zatwierdzonej oficjalnie przez Kościół[88]. Wieloaspektowość zadań zawarła Regina w *Regule* z 1583 r. i z 1602 r., które przekazała swojemu Zgromadzeniu jako dziedziczną własność.

Reguła poświęciła wiele miejsca życiu religijnemu, szczególnie modlitwie sióstr[89]. Wyraźnie określiła zakres działalności Zgromadzenia, uwzględniając przede wszystkim miłość Chrystusa i bliźniego, zwłaszcza cierpiącego i potrzebującego pomocy[90]. Nie zapomniano też w niej o trosce obejmującej piękno i ozdobę świątyń[91].

Treść tej *Reguły*, zwanej kromerowską, zawarta jest w 29 artykułach spisanych na 12 kartach pergaminowych w języku niemieckim[92]. Pierwszych 6 artykułów traktowało o organizacji i władzy we wspólnocie, zaś pozostałe regulowały szczegółowo porządek dzienny, określały rodzaje modlitw na poszczególne dni tygodnia, uczęszczanie do kościoła, przystępowanie do sakramentów świętych, dyscypliny, kary za przewinienia itp[93]..

Rozwój Zgromadzenia i wynikający stąd wzrost liczby konwentów, wskazał na pewne luki w *Regule*. Jakkolwiek *Reguła* z 1583 r. normowała w zasadniczych zrębach pionierskie dzieło Matki Reginy, odzwierciedlając tym samym jego strukturę, to jednak w praktycznym życiu okazała się niewystarczająca. Problem ten dostrzegła sama Matka Regina i dlatego przedłożyła prośbę o dokonanie uściśleń i zmian ówczesnemu biskupowi warmińskiemu Piotrowi Tylickiemu (1600–1604)[94]. Ustosunkował się on życzliwie do przedstawionych mu kwestii i przy współpracy kompetentnych osób dokonał postulowanych poprawek; niektóre z artykułów wyjaśnił, inne uzupełnił czy wręcz dodał, dostosowując ich treść do uchwał Soboru Trydenckiego[95].

II. TROSKA BISKUPÓW WARMIŃSKICH O FORMACJĘ SIÓSTR KATARZYNEK

W dniu 24 listopada 1978 r. papież Jan Paweł II zwrócił się do przełożonych generalnych zakonów męskich z następującym przesłaniem: „Hierarchia kościelna, podążając skwapliwie za natchnieniem Ducha Świętego, przyjmuje reguły przedło-

[88] *Pierwsza Reguła*, zatwierdzona przez bpa Marcina Kromera 18 marca 1583 r., *Druga Reguła* – przez bpa Piotra Tylickiego oraz nuncjusza papieskiego Klaudiusza Rangoniego 12 marca 1602 r.

[89] Zob. *Reguła z 1583 r*., art. 1, 9–15.

[90] Por. tamże, art. 19, 24.

[91] Por. *Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann*, s. 23. Por. K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny,* s. 87.

[92] Oryginał *Reguły* z 1583 roku znajduje się w AGKath, Grottaferrata – Rzym.

[93] Por. *Reguła z 1583 r.,* art. 6–8, 11, 17–18; K. Pączkowski, *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny,* 86; B.G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia*, s. 100.

[94] Bp Piotr Tylicki – od 1595 roku biskup chełmiński; został biskupem warmińskim 5 czerwca 1600 roku; biskupstwo objął jednak dopiero w kwietniu 1601 r. W 1604 r. otrzymał biskupstwo kujawskie, a w 1607 r. diecezję krakowską. Zob. T. Oracki, *Biskup Piotr Tylicki*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej XV–XVIII w.,* t. 2 (*L-Ž*), red. T. Oracki, Olsztyn 1988, s. 192–193. Por. J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, s. 110.

[95] Por. *Prolog do Reguły z 1602 r.*

żone przez znakomitych mężów i niewiasty, a następnie dokładniej uporządkowane oficjalnie zatwierdza; autorytetem swoim czujnym i pomocnym wspiera Instytuty ustanowione tu i ówdzie dla budowania Ciała Chrystusowego, aby wzrastały i rozwijały się w duchu założycieli"(KK 45)[96].

Od początku swego istnienia Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny angażowało się w popierane przez Kościół dzieło niesienia pomocy potrzebującym i tym samym zakorzenione było w sercu Kościoła.

Kanoniczne zatwierdzenie Zgromadzenia i nowicjatu

Po upływie 12 lat cichej pracy młodej wspólnoty z chorymi i przy kościele parafialnym, zwróciła ona na siebie uwagę ówczesnego rządcy diecezji, biskupa Marcina Kromera. Po podjęciu szeregu decyzji, zmierzających do zabezpieczenia egzystencji materialnej i rozwoju duchowego Sióstr, biskup zatroszczył się także o stabilność duchową Zgromadzenia i uregulowanie statusu prawnego. 18 marca 1583 r. dokonał on urzędowego zatwierdzenia *I Reguły* Instytutu. Dnia 1 czerwca tegoż roku, biskup Kromer osobiście przybył do klasztoru sióstr, by uroczyście wręczyć Matce Reginie i jej współsiostrom zatwierdzoną przez siebie *Regułę*[97]. W wygłoszonej konferencji, zachęcił siostry do pobożności, wzajemnej akceptacji oraz wierności przepisom *Reguły*[98]. Ponadto ustanowił nowicjat i zarządził, aby wszystkie siostry, mimo iż złożyły już pierwsze śluby zakonne, zgodnie z postanowieniami *Reguły* i za jego zgodą, „rozpoczęły od tego dnia rok próby"[99]. Po jego upływie te, które pozostaną wierne swemu powołaniu na zawsze, miały przywdziać habit zakonny i złożyć profesję wieczystą[100]. Wszystkie siostry poddały się tej próbie i złożyły śluby na ręce biskupa.

Od kandydatek do klasztoru wymagano ukończenia 12 lat życia, postawy nacechowanej pobożnością oraz miłością Boga i bliźnich[101]. Każda z nich zobowiązana była do odbycia roku próby (nowicjatu), celem powzięcia ostatecznej decyzji, co

[96] Jan Paweł II, *Przemówienie do generalnych przełożonych zakonów męskich,* 24 listopada 1978, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje,* Poznań – Warszawa 1984, s. 18.

[97] Por. *Positio super virtutibus Reginae Protmann*, s. 323.

[98] Por. K. Pączkowski, *Powstanie i organizacja Zgromadzenia,* 86; M.Ł. Krebs, *Wpływ beatyfikacji,* 18. Zob. Kopia: *Marcin Kromer biskup warmiński, dokonuje erekcji kanonicznej Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy,* w: AAWO sygn. AB A4, k. 237v., (tłum. na j. polski bp J. Wojtkowski);

[99] Tamże.

[100] Por. tamże.

[101] „(…) należy przyjmować do tego konwentu tylko panny, które ukończyły co najmniej dwunasty rok życia i nie szukając życiowych przyjemności lub dobrego utrzymania, ze szczególnej miłości do Boga i z pobożności pragną chętnie zobowiązać się i zachować dobrowolne ubóstwo, stałą czystość i posłuszeństwo oraz z miłości do Chrystusa, (któremu wyłącznie chcą poślubić siebie i swoje dziewictwo) chcą duszę swoją poskramiać i życie umartwiać przez post, modlitwę, czuwanie, biczowania i inne chrześcijańskie ćwiczenia" (*I Reguła – 1583,* art. 1). *Synod trullański* (692 r.) wymagał ukończenia dziesiątego roku życia jako dolnej granicy wieku wstąpienia do klasztoru (Kan. 40). Por. B.G. Śliwińska, *Geneza i rozwój norm prawnych,* 40.

do dalszych losów swego życia[102]. Po upływie wskazanego czasu biskup lub jego oficjał dokonywał obłóczyn oraz przyjmował oficjalnie ślubowanie, którego treść znajduje się w *Regule,* art. 4.

Modyfikacja i papieska aprobata *Reguły*

Dotychczasową *Regułę,* odnowioną i poszerzoną, przystosowaną do ducha czasu i potrzeb zgromadzenia zatwierdził bp Piotr Tylicki w Wilnie 12 marca 1602 r.[103]. Tegoż dnia, również w Wilnie, dekretem nuncjusza apostolskiego Klaudiusza Rangoniego (1559–1612), *Reguła* otrzymała zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej[104].

W nowej wersji *Reguły* zwrócono większą uwagę na przygotowanie do stanu zakonnego; podniesiono o 4 lata wiek kandydatek[105], o przyjęciu decydować miały wszystkie siostry tego domu. Kandydatki nadal obowiązywał rok próby w nowicjacie, po którym składały śluby wieczyste[106]. Podniesiono ważność zagadnienia ślubów, a zwłaszcza ślubu ubóstwa[107]. Cała *Reguła* pod każdym względem była tak przemyślana, że ponad dwa wieki przetrwała bez zmian.

Zarządzenia biskupów warmińskich

Po śmierci Matki Założycielki († 1613) Zgromadzenie wkroczyło w nowy etap swoich dziejów. Kształtowały się one pod wpływem wydarzeń politycznych następnych stuleci oraz ich odczuwalnych skutków. W związku z tym w XIX wieku zaszła potrzeba modyfikacji, uzupełniana i dostosowywana *Reguły* do zmieniających się warunków życia i działalności Zgromadzenia.

Znaczne trudności w tym względzie pojawiły się już po rozbiorach Polski, kiedy to Warmia została włączona do Prus. Wówczas istnienie Zgromadzenia, szkół przyklasztornych było wciąż zagrożone. Z tego też powodu, biskupi warmińscy czuli się zobowiązani do wydania nowych zarządzeń i uzupełnień do dotychczasowej *Reguły,* według której siostry żyły.

Bp Józef Hohenzollern (1808–1836), dnia 19 września 1827 r. wydał nowe przepisy dotyczące przyjmowania członkiń do Zgromadzenia oraz kształcenia no-

---

[102] Por. *I Reguła – 1583 r.,* art. 2.

[103] Oryginał *Reguły* zatwierdzonej przez bpa Piotra Tylickiego 12 marca 1602 r. w Wilnie znajduje się w Archiwum Generalnym w Grottaferrata – Rzym (AGKath.).

[104] Oryginał Dekretu Stolicy Apostolskiej podpisany przez Nuncjusza Apostolskiego Klaudiusza Rangoniego dnia 12 marca 1602 r. w Wilnie znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Sygn. Eb 97.

[105] Por. *Reguła* z 1602 roku, art. 1.

[106] Por. Tamże, art. 2, 5–6. Śluby mogą być *czasowe i wieczyste* z tym, że czasowe zmierzają do wieczystych, a tam gdzie według własnego prawa odnawia się je stale, łączą się z wolą odnawiania ich na zawsze przez składających (Por. F. Bogdan, *Prawo zakonów,* 81). Zob. *KPK* 1983, kan. 657 § 1.

[107] Por. *Reguła* z 1602 roku, art. 7–8. Zob. J. Wojtkowski, *Duchowość Zgromadzenia,* 63 art. 7–8.

wicjuszek[108]. Zgodnie z jego zarządzeniem, do Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny mogły być przyjmowane tylko takie kandydatki, które miały predyspozycje pedagogiczne oraz określony w zarządzeniu zakres wiedzy. Przed przyjęciem do nowicjatu musiała aspirantka zdać egzamin przed osobą duchowną, pełniącą funkcję kierownika w szkole zakonnej[109]. Program nauczania, oprócz formacji duchowej i religijnej, przewidywał przyswojenie przez nowicjuszki wiedzy potrzebnej do nauczania w szkole przyklasztornej[110].

W tym czasie przyjmowanie kandydatek do Zgromadzenia utrudniały także drobiazgowe przepisy rządu pruskiego. Każda kandydatka wstępująca do klasztoru, musiała uzyskać zgodę władz państwowych po uprzednim spełnieniu wymaganych warunków: musiała mieć ukończony 24 rok życia; umieć czytać i pisać; podać, jaki posag wnosi do klasztoru; dostarczyć zaświadczenie lekarskie, że jest niezdolna do życia małżeńskiego[111]. W tym trudnym okresie do Zgromadzenia wstąpiło zaledwie kilka dziewcząt.

Szereg nowych zarządzeń i uzupełnień do *Reguły* Zgromadzenia wniósł następca biskupa J. Hohenzollerna, biskup Józef Ambroży Geritz (1847–1867)[112]. Wydał dnia 15 listopada 1853 r. tzw. *Uzupełnienia i wyjaśnienia do poszczególnych artykułów II Reguły*[113], opracowane przy współpracy przełożonej generalnej Apollonii Stuhrmann. Kolejne zarządzenia tegoż biskupa dotyczyły formacji w nowicjacie tzn. urządzenia wspólnego nowicjatu i seminarium nauczycielskiego w Braniewie[114]. Dotychczas bowiem każdy konwent posiadał własny nowicjat. Wiosną 1859 r., po trzyletnim przygotowaniu, powstał w Braniewie wspólny nowicjat. Jednakże początkowo został on zorganizowany głównie dla przyszłych sióstr nauczycielek, a pozostałe kandydatki nadal odbywały nowicjat w konwencie, do którego wstąpiły[115]. Dnia 22 stycznia 1859 r. biskup Geritz wydał dla wspólnego nowicjatu w Braniewie tzw. *Statuty prowizoryczne*, a w 1861 r. *Dodatek* do tychże statutów[116]. Statuty te obejmowały: I – ustalenia ogólne, II – domowe zachowanie nowicjuszki, III – ćwiczenia ascetyczne oraz IV – kształcenie nowicjuszki[117].

Nowicjat kończył się zdaniem egzaminu i otrzymaniem świadectwa[118]. Po ukończeniu nowicjatu w Braniewie, nowicjuszka wracała do swojego konwentu i po otrzymaniu zezwolenia biskupa, składała śluby zakonne. Po kilku latach, oko-

---

[108] Por. Kopia, *Marcin Kromer, biskup warmiński uposaża konwent Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w Braniewie,* w: APSK, sygn. ZG-D-2, 109. Zob. też A.I. Mozoła*, Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w Diecezji Warmińskiej w latach 1772–1870*, *SW* 35(1998), s. 533–534.

[109] Por. tamże.

[110] Por. tamże, s. 532–541.

[111] Por. *Das Jungfrauen Convent zu Braunsberg 1813–1834,* w: AAWO, sign. AB II J3,

[112] Zob. J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, 125.

[113] Zarząd Generalny CSC, *Organizacja Zgromadzenia,* w: APSK, sygn. ZG-A-a-14 (oryginał dokumentu znajduje się w Braniewie).

[114] Por. Zarząd Zgromadzenia CSC, *Formacja nowicjatu,* w: APSK, sygn. ZG-B-b-1. Zob. A.I. Mozoła, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny,* 535–540.

[115] Por. *tamże.*

[116] Por. Zarząd Zgromadzenia CSC, *Nowicjat,* w: APSK, sygn. ZG-B-b-2; *Konstytucje CSC,* 94.

[117] Por. *Hausbuch des Jungfrauen Convents zue Braunsberg. Anno 1615* w: ZG D-2, 148–154.

[118] Por. A.I. Mozoła, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny,* 537.

ło 1869 r., powstał w Braniewie jeden wspólny nowicjat dla wszystkich nowicjuszek[119].

Po śmierci biskupa Geritza dalszą aktualizacją norm prawnych w Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny zajął się biskup Filip Krementz (1867–1885).Wydał on szczegółowe przepisy dotyczące wyboru przełożonej generalnej oraz jej praw i obowiązków. Dostosował też niektóre artykuły *Reguły* do obowiązujących wówczas przepisów prawnych oraz do ówczesnych wymagań czasu[120]. Odnośnie do nowicjatu zarządził, aby był on wspólny dla wszystkich nowicjuszek i trwał dwa lata[121]. Przed przyjęciem do nowicjatu i dopuszczeniem do ślubów, przełożona generalna [miała] zasięgnąć zdania całej rady generalnej[122].

Owocem długoletniej rewizji *Reguły* przez ówczesnych biskupów warmińskich, przy współudziale przełożonych generalnych powstała *III Reguła* Zgromadzenia, która w pierwszej wersji została zatwierdzona przez biskupa warmińskiego Filipa Krementza w uroczystość św. Józefa, dnia 19 marca 1871 r. we Fromborku[123]. Nie została jednak wysłana do Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia z powodu trwających wówczas prześladowań religijnych, tzw. *Kulturkampfu*. Pomimo to, wszystkie siostry zachowały odtąd tę odnowioną *Regułę*[124]. Ponadto w 1888 r. zostało wydane *Dyrektorium duchowne dla Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny*[125], zawierające bardzo dokładne wyjaśnienia niektórych artykułów reguły, m.in. o ślubach, o życiu wspólnotowym i o nowicjacie.

III. TRUDNOŚCI W SZKOLNICTWIE I FORMACJI POWODOWANE PRZEZ WŁADZE PAŃSTWOWE

Wkrótce po zatwierdzeniu przez biskupa F. Krementza *III Reguły,* rozpoczął się na Warmii tzw. *Kulturkampf* (1871–1878), czyli „walka o kulturę", która była skierowana przeciwko Kościołowi katolickiemu, a na terenie Prus także przeciw polskości[126]. Siostry zostały usunięte ze szkół, pensjonatów i sierocińców[127]. W 1874 r. zlikwidowano seminarium nauczycielskie sióstr św. Katarzyny w Braniewie[128]. Zgromadzeniu ponownie groziła likwidacja. Siostry zaangażowały się wówczas w prace charytatywne. Zgromadzenie przetrwało dzięki pracy pielęgniarskiej, jak

[119] Por. *Kronika* w: APSK, rkps.

[120] Por. B.G. Śliwińska, *Geneza i rozwój norm prawnych,* 34.

[121] Por. tekst nowej wersji *Reguły*, wydany drukiem w Leipzig 1871, 5–6.

[122] Por. F. Hipler, *Regina Protmann und die ermländischen Convent,* 54–55.

[123] Por. tamże, 54–55.

[124] Zob. *Konstytucje CSC*, 94.

[125] Po raz pierwszy *Dyrektorium duchowne* zostało wprowadzone w 1872 r. Było ono wydane drukiem w 1888 r. w Braniewie, a następnie w latach 1913 i 1939.

[126] Na ten temat zob. J. Umiński, *Porewolucyjny rozrost wolnomyślicielstwa i niewiary* w: *Historia Kościoła,* t. II, Opole 1960, 390. Por. J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej,* 69–70.

[127] Por. G. Bellgardt, *Die bedeutung der Kongregation*, 27–33; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern*, 164.

[128] Por. G. Bellgardt, *Die bedeutung der Kongregation*, 27–36; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern*, 161–165.

również opiece nad rannymi żołnierzami w szpitalach polowych[129]. Nie wolno jednak było przyjmować kandydatek do klasztoru, a nowicjuszkom, które przyszły do nowicjatu, nie wolno było złożyć ślubów zakonnych. Mogły to uczynić dopiero po 9 latach. Zostały więc zatrudnione do różnych prac w Zgromadzeniu, a te, które ukończyły seminarium nauczycielskie, pracowały w stroju świeckim jako wychowawczynie i nauczycielki w sierocińcach: w Braniewie, Ornecie i Lidzbarku Warmińskim oraz w prywatnej szkole katolickiej w Królewcu; od 1877 r. także w szkole katolickiej w Helsinkach i od 1882 r. w sierocińcu w Sankt Petersburgu[130].

W 1880 r., po nawiązaniu kontaktów papieża Leona XIII z rządem pruskim, Bismarck zaczął powoli odwoływać dekrety antykościelne. I tak 9 maja 1882 r. nowicjuszki sióstr katarzynek, które w 1873 i 1874 r. rozpoczęły nowicjat, mogły złożyć śluby zakonne. Natomiast wiosną 1883 r. z okazji jubileuszu 300-lecia istnienia Zgromadzenia, władze pruskie zezwoliły na przyjęcie 10 kandydatek[131].

IV. REFORMA I AKTUALNY STAN PRAWA WŁASNEGO DOTYCZĄCEGO FORMACJI W NOWICJACIE

Od samego początku swego istnienia aż do definitywnego uznania, czyli nadania Zgromadzeniu pełnej osobowości prawnej przez Stolicę Apostolską, Zgromadzenie musiało pokonywać liczne trudności zarówno ze strony ustawodawstwa kościelnego, jak i świeckiego. Wiązało się to z jednolitym i konsekwentnym postępowaniem Stolicy Apostolskiej wobec instytutów o ślubach prostych, co – jak wiadomo z ogólnych zasad prawnych – stanowi jedno ze źródeł prawa[132].

Reforma prawodawstwa własnego

Udoskonaleniem dotychczasowych norm prawnych, wydawanych przez biskupów Warmii na przestrzeni trzech ostatnich wieków, stała się trzecia *Reguła* Zgromadzenia. Ks. biskup J. Wojtkowski stwierdza, że „Podobnie jak poprzednie, [była ona] bardziej kontemplacyjna niż czynna, ale odmiennie od dwu poprzednich bardziej opierała się na pociągającej miłości Bożej, niż napełniającej lękiem Bożej sprawiedliwości”[133]. Po wniesieniu następnych licznych i szczegółowych uwag, wynikłych z nowych rozporządzeń kościelnych i trudności politycznych ze strony rządu pruskiego, *Reguła* ta otrzymała, dekretem Kongregacji Biskupów i Zakonni-

[129] Por. A. Boenigk, *Regina Protmann und die Kongregation*, 41–42.

[130] Zob. *Hausbuch des Jungfrauenconvents zue Braunsberg,* w: APSK, sign. ZG-D-2, 170–174. Por. A. Boenigk, *Regina Protmann und die Kongregation*, 41–42; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern,* 161–165.

[131] Zob. *Hausbuch des Jungfrauenconvents zue Braunsberg,* w: APSK, sign. ZG-D-2, 170–174. Por. A. Boenigk, *Regina Protmann und die Kongregation*, 41–42; H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern,* 161–165.

[132] Zob. J. Kałowski, *Ewolucja prawodawstwa kościelnego dotyczącego instytutów zakonnych o ślubach prostych,* „Prawo Kanoniczne” 34/3–4 (1991), s. 90–92.

[133] J. Wojtkowski, *Duchowość Zgromadzenia*, 64.

ków, aprobatę Stolicy Apostolskiej 23 maja 1903 r.[134]. Chociaż ta zmieniona wersja *Reguły* nie wniosła wiele nowych ustaw, gdyż za fundament jej przyjęto podobnie, jak poprzednio, *Reguły* z czasów Założycielki, zwłaszcza *Regułę* z 1602 r., to jednak powrót do źródeł okazał się w niej bardziej radykalny. Obok własnego uświęcenia bardzo mocno podkreślona w niej została troska o zbawienie innych. Początkowo dominującą pozycję miało zajmować wychowanie młodzieży. Po *Kulturkampfie* zarówno praca wychowawcza jak i pielęgniarska stawiane były na równi. Odnośnie do formacji w nowicjacie, zwrócono większą uwagę na dobre przygotowanie nowicjuszek do stanu zakonnego. W sposób szczególny zaakcentowano aktywne życie wewnętrzne i wspólnotowe. Dwuletni nowicjat poprzedzony został półrocznym postulatem. Przed przyjęciem do nowicjatu, postulantka zobowiązana była odprawić 10-dniowe rekolekcje święte i po rozważnej decyzji spowiednika odbyć spowiedź generalną z wcześniejszego życia[135].

Po wejściu w życie *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ogłoszonego przez papieża Benedykta XV w 1917 r., *Reguła* Zgromadzenia musiała być dostosowana do nowego prawa kościelnego. Przed zatwierdzeniem jej przez Stolicę Apostolską, dnia 25 listopada 1932 r., została przeanalizowana i uzupełniona. Tę nową wersję nazwano po raz pierwszy w Zgromadzeniu *Konstytucjami.* W kronice Domu Generalnego odnotowano, że Siostry odczuły różnicę w treści jak i w formie między poprzednią a nową[136]. W nowych przepisach szczególnie dużo miejsca poświecono formacji początkowej[137].

Przełomowym wydarzeniem dla całego Kościoła był Sobór Watykański II (1962–1965), który zwrócił uwagę na potrzebę odnowy życia zakonnego. W sposób szczególny sprawie tej poświęcone zostały: VI. rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. „Główna rola w odnowieniu i przystosowaniu życia zakonnego przypada samym instytutom zakonnym, które będą je przeprowadzać przez Kapituły Generalne…, [ona bowiem] posiada prawo wprowadzenia na próbę zmiany pewnych przepisów *Konstytucji*" – mówi dokument[138].

W Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny Dz. i M. taka nadzwyczajna Kapituła Generalna odbyła się w dniach od 25 września do 31 października 1968 r., w Domu Generalnym w Grottaferrata k. Rzymu. W czasie jej obrad zostały opracowane

[134] Oryginał *Reguły* zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską 23 V 1903 r. znajduje się w Archiwum Prowincjalnym Sióstr św. Katarzyny w Münster, kopia w: APSK w Braniewie.

[135] Por. *Reguła* z 1903 r., rozdz. 5, oraz *Suplement do objaśnienia Reguły*, pkt III.

[136] Por. *Konstytucje CSC*, 96.

[137] Podkreślono w nich między innymi: w *art. 31: „*Miłość Boga jest celem Zgromadzenia"; w *art. 34:* „codzienna Komunia św. zalecana jest już w postulacie z zalecaniem spowiedzi generalnej u progu nowicjatu, którego zakończeniem są ośmiodniowe rekolekcje", w *art. 49*: „Formacja w nowicjacie polega na rozmyślaniach, stałej modlitwie, pouczeniu o ślubach, ćwiczeniu w cnotach, pogłębieniu wiadomości religijnych przez konferencje", w: *art. 57*: „ponownych ośmiodniowych rekolekcjach przed ślubami ubóstwa, czystości i posłuszeństwa". Por. J. Wojtkowski, *Duchowość Zgromadzenia*, 65.

[138] Paweł VI, Motu proprio *Normy i przepisy wykonawcze do dekretów Soboru Watykańskiego II.* Eclesiae sanctae, 6.08.1966, 1–2, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*, Kraków 2003.

i uchwalone *tymczasowe Statuty* dla całego Zgromadzenia, oparte na *Piśmie Świętym*, dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz *Regule* Zgromadzenia z 1602 r.[139].

Zwrócono wówczas uwagę na formację w nowicjacie, aby była ona „ściśle złączona z pouczeniem biblijnym, teologicznym, liturgicznym i pastoralnym. Należy też wprowadzić nowicjuszki w umiejętność szukania Chrystusa przez dogłębne rozważania Słowa Bożego, aktywne uczestniczenie w misterium Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii i modlitwie brewiarzowej"[140]. Należy też uczyć nowicjuszki życia na wzór Chrystusa w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. *Statuty* te miały charakter eksperymentalny i obowiązywały do następnej Kapituły Generalnej zwyczajnej (1971 r.). W czasie jej obrad zostały opracowane nowe Konstytucje Zgromadzenia z uwzględnieniem wniosków i propozycji nadesłanych przez wszystkie prowincje Zgromadzenia. Oprócz *Konstytucji*, obowiązujących tylko „ad Experimentum" do następnej Kapituły[141], każda prowincja opracowała *własne Statuty* przystosowując je do warunków danego kraju.

W czasie obrad kolejnej Kapituły Generalnej (1977 r.) były wnikliwie przeanalizowane propozycje i uwagi sióstr dotyczące dokumentu „ad Experimentum". Następne, nowo opracowane *Konstytucje*, zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską dnia 18 stycznia 1978 r., lecz tylko na dziesięć lat, ponieważ w niedługim czasie miał być opublikowany nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*, do którego należało dostosować także *Konstytucje* Zgromadzenia.

Ostatecznej redakcji *Konstytucji* Zgromadzenia dokonano w czasie obrad Kapituły Generalnej zwyczajnej (29 sierpnia – 3 października 1989 r.) w Domu Prowincjalnym w Münster. „W tym bogatym w łaski czasie przeanalizowano i rozważono życzenia i propozycje sióstr oraz wspólnot wszystkich prowincji. Po długiej i wnikliwej rewizji, *Konstytucje* zostały przepracowane i dostosowane do zmieniających się znaków czasu oraz do nowego Prawa Kościelnego"[142]. W ten sposób opracowane dokumenty te otrzymały definitywną aprobatę Kościoła, w dniu18 marca 1990 r., w czasie pontyfikatu papieża Jana Pawła II[143].

ZAKOŃCZENIE

Troska Stolicy Apostolskiej o formację osób zakonnych stale się rozwija. Jej przejawem były np. dokumenty wydawane przez Kongregację Zakonów i Instytutów Świeckich. W 1990 r. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego opublikowała obszerny dokument dotyczący formacji w instytutach zakonnych pt. *Potissimum institutioni*[144]. Zawarte w nim

[139] Zob. *Konstytucje, CSC,* 97.

[140] Zob. *Statuty Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dz. i M. ułożone i zatwierdzone przez nadzwyczajną Kapitułę Generalną,* Grottaferrata – Rzym, 1968, s. 15–16.

[141] Zob. *Konstytucje CSC,* 97.

[142] Tamże, 99.

[143] Por. tamże.

[144] Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych. Potissimum institutioni*, 2.02.1990.

przepisy zobowiązywały poszczególne instytuty zakonne do momentu opracowania własnego *ratio.* W myśl tej instrukcji odbyło się w 1992 roku nadzwyczajne spotkanie Zarządu Generalnego z przełożonymi prowincjalnymi i siostrami formatorkami, podczas którego opracowano *ratio fundamentalis – Wytyczne dotyczące formacji do życia zakonnego i formacji ciągłej w Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy.*

Tak więc, w Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny sprawy formacji zakonnej oparte są na Ewangelii Jezusa Chrystusa i regulowane przepisami prawa powszechnego[145] oraz przepisami prawa własnego, do którego należą: postanowienia *Konstytucji* z 1990 r., własne *ratio*[146], a także *Statuty prowincjalne*[147] i postanowienia Kapituły Generalnej[148]. Bardzo ważną rolę w procesie formacji spełnia żywot (biogram) i testament Założycielki oraz Jej wskazania[149].

ZGROMADZENIE SIÓSTR ŚW. KATARZYNY I JEGO REGUŁA

STRESZCZENIE

Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (siostry katarzynki) sięga swymi początkami drugiej połowy XVI stulecia. Powstało ono w 1571 r. w Braniewie (niem. Braunsberg) na Warmii (niem. Ermland), w wyniku przemian zachodzących w Kościele po Soborze Trydenckim. Jego założycielką jest bł. Regina Protmann (†1613), która w nowo utworzonej wspólnocie sióstr połączyła kontemplację z działalnością apostolsko-czynną. Pierwsza *Reguła* zgromadzenia powstała dzięki wsparciu jezuitów, działających w Braniewie od 1565 roku, za aprobatą ówczesnych biskupów warmińskich (Marcin Kromer, Piotr Tylicki). W kolejnych wiekach, a zwłaszcza w XX w., te zasady życia wspólnotowego były modyfikowane, przede wszystkim ze względu na myśl Soboru Watykańskiego II.

[145] M.in.: *KPK 1983, Lumen gentium, Perfectae caritatis, Renovationis causa, Dimensio contemplativa, The renewal of religious life, Redemptionis donum, Vita consecrata, Potissimum institutioni, Attenta alle condizioni.*

[146] *Wytyczne dotyczące formacji do życia zakonnego i formacji ciągłej w Zgromadzeniu Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, opracowane na IV Radzie Plenarnej i I Spotkaniu Sióstr Formatorek, 19–23.09.1992 r. oraz zatwierdzone przez Przełożoną Generalną, Grottaferrata 22.12.1992 r.

[147] Zarząd Generalny CSC*, Statuty Prowincji Polskiej,* Grottaferrata – Roma 20.01.1994 r.

[148] *Postanowienia Kapituły Generalnej*, opracowane na 36 Kapitule Generalnej, Grottaferrata 05.09–05.10.2001, s. 95–101.

[149] Por. Zarząd Generalny CSC, *Wytyczne do formacji początkowej i permanentnej,* Grottaferrata 2000, s. 2.

THE CONGREGATION OF THE SISTERS OF SAINT CATHERINE AND ITS *RULE*

SUMMARY

The Congregation of the Sisters of St Catherine the Virgin and Martyr (Sisters of St Catherine) dates back to the second half of the 16th century. It was founded in 1571 in Braniewo (ger. Braunsberg), in Warmia (ger. Ermland), as a result of changes taking place in the Church after the Council of Trent. Its founder was Blessed Regina Protmann (†1613), who combined contemplation with apostolic activity in the newly established community of sisters. The first Rule of the congregation was drafted with the support of the Jesuits, who had been active in Braniewo since 1565, with the approval of the then Warmian bishops (Marcin Kromer, Piotr Tylicki). In the following centuries, and especially in the 20th century, these principles of community life were modified, mainly due to the thought of the Second Vatican Council.

DIE KONGREGATION DER SCHWESTERN DER HEILIGEN KATHARINA UND IHRE *REGEL*

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kongregation der Schwestern der Heiligen Katharina der Jungfrau und Märtyrerin (Katharinenschwestern) geht auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zurück. Jahrhunderts zurück. Sie wurde 1571 in Braunsberg (heute Braniewo) in Ermland gegründet, als Folge der Veränderungen in der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ihre Gründerin war die selige Regina Protmann († 1613), die in der neu gegründeten Schwesterngemeinschaft Kontemplation mit apostolischer Tätigkeit verband. Die erste Regel der Kongregation wurde mit Unterstützung der Jesuiten, die seit 1565 in Braunsberg tätig waren, und mit Zustimmung der damaligen ermländischen Bischöfe (Marcin Kromer, Piotr Tylicki) ausgearbeitet. In den folgenden Jahrhunderten und insbesondere im 20. Jahrhundert wurden diese Grundsätze des Gemeinschaftslebens vor allem aufgrund der Überlegungen des Zweiten Vatikanischen Konzils geändert.

BIBLIOGRAFIA

Achremczyk S., Marchwiński R., Przeracki J., *Poczet Biskupów Warmińskich,* Olsztyn 1994.

Achremczyk S., Szorc A., *Braniewo*, Olsztyn 1995.

Bellgardt G., *Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina zur die Erziehung der Mädchen,* Berlin 1931.

Boenigk A., *Regina Protmann und die Kongregation der Schwerstern von der hl. Katharina*, Braunsberg 1933.

Bogdan F., *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988.

Bogucka M., *Hołd Pruski*, Warszawa 1982.
Brodrick J., *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. I: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, tłum. W. Baranowski, M. Bednarz, Kraków 1969.
Buchholz F., *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte,* Braunsberg 1934.
Clagius T.*, Linda Mariana sive de Beata virgines Lindensi,* Coloniae 1659.
Eichhorn A., *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, ZGAE* 4(1869), s. 1–470.
Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polskich i Litwy 1564–1995, opr. L. Grzebień, Kraków 1996.
Górski K., *Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego,* Wrocław 1977.
Grunenberg J., *Die Congregation der hl. Jungfrau und Martyrin Katharina*, Braunsberg 1868.
Hausbuch des Jungfrauenconvents zu Braunsberg, Anno 1615. Scriptum per Michaelem Aschermann Wormdittensem notarium cancellariae aepiscopatus Varmiensis [do 1752 r.]: sygn. ZG-D-1 [fotokopie] w: Archiwum Generalne Sióstr św. Katarzyny w Grottaferrata.
Hipler F., *Regina Protmann und die ermländischen Convente*, „Pastoralblatt" 5(1883), s. 49–60.
Hochleinter J., *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000.
Hümmeler H., *Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina,* Siegburg 1955.
Jan Paweł II*, Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na Placu J. Piłsudskiego w Warszawie* (13 czerwca 1999), „L'Osservatore Romano" wersja polska 20/8(1999), s. 74–76.
Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje,* Poznań–Warszawa 1984.
Kałowski J., *Ewolucja prawodawstwa kościelnego dotyczącego instytutów zakonnych o ślubach prostych,* „Prawo Kanoniczne" 34/3–4(1991), s. 75–103.
Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy, zatwierdzone przez Kongregację ds. Instytutów Życia konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 18.03.1990, Rzym 1990.
Kolberg J., *Ermland im Kriege des Jahres 1520*, *ZGAE* 15(1904), s. 209–390.
Korewa J., *Sprowadzenie jezuitów do Polski,* „Nasza Przeszłość" 20(1964), s. 13–49.
Kilian W., *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772,* „Studia Warmińskie" 22–23(1985–1986), s. 113–134.
Krebs M.Ł., *Wpływ beatyfikacji Matki Reginy Protmann na rozwój jej kultu,* Olsztyn 2003.
Kumor B., *Protestancka reformacja na ziemiach polskich*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, II/2, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań–Warszawa 1974, s. 43–70.
Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, Rzym 1990.
Małłek J., *Dwie części Prus. Studia z dziejów Prus Książęcych i Prus Królewskich w XVI–XVII wieku*, Olsztyn 1987.
Matern G., *Aus der Geschichte des Heilsberger Katharinenkloster,* „Ermländisches Kirchenblatt" 34–36(1937), s. 448–479.
Mozoła A.I.*, Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w Diecezji Warmińskiej w latach 1772–1870*, „Studia Warmińskie" 35(1998), s. 503–546.
Obłąk J., *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959.
Oracki T., *Biskup Piotr Tylicki*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej XV–XVIII w.,* t. 2 (*L-Ż*), red. T. Oracki, Olsztyn 1988, s. 192–193.
Pączkowski K., *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny na Warmii w latach 1583–1613*, „Studia Warmińskie" 22–23(1985–1986), s. 71–111.

Piszcz E., *Homilia z okazji poświęcenia Kościoła w Gronowie dek. Braniewo* 20.06.1999, „Łącznik Zgromadzenia“ Grottaferrata1(2000), s. 36–37.
Podgórska T., *Regina Protmann wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka,* „Studia Warmińskie” 40(2003), s. 417–428.
Schmauch H., *Die Grabstatte der Regina Protmann,* „Unsere Ermländische Heimat“ 7(1961), s. 7–8.
Szorc A., *Warmiensia. Wilkierze warmińskie*, „Studia Warmińskie” 21(1984), s. 18–34.
Szorc A., *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991),* Olsztyn 1991.
Śliwińska B.G., *Czterechsetlecie Papieskiej Aprobaty Reguły Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (1602–2002),* „Studia Warmińskie” 40 (2003), s. 407–416.
Śliwińska B.G., *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Olsztyn 1998.
Śliwińska B.G., *Geneza i rozwój norm prawnych,* „Studia Warmińskie“ 22–23(1985–1986), s. 25–38.
Rogalski A., *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956.
Walawender A., *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1450–1568*, t. I: *Zjawiska meteorologiczne i pomory*, Lwów 1932.
Wermter E.M., *Quellen zur Geschichte der ersten Katharinenschwestern und ihrer Gründerin Regina Protmann (†1613)*, *ZGAE* 2(1975), s. 121–129.
Wojtkowski J., *Duchowość Zgromadzenia,* „Studia Warmińskie” 22–23(1985–1986), s. 59–69.
Wyrozumski J., *Beginki i Begardzi w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 35(1971), s. 7–22.
Żywot Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy, napisany przez wiarygodnego kapłana, Grottaferrata (Roma) 1979.

Pavlo BARDOVSKYI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

BAZYLIANIE WŚRÓD STUDENTÓW BRANIEWSKICH W XVII–XVIII WIEKU

Słowa kluczowe: Braniewo (Braunsberg), szkolnictwo, Alumnat Papieski, bazylianie

Keywords: Braniewo (Braunsberg), education, Papal Alumnate, Basilians

Schlüsselwörter: Braniewo (Braunsberg), Bildung, Päpstliche Alumnat, Basilianer

Ключові слова: Бранєво (Браунсберг), шкільництво, Папський Алюмнат, васильяни

1. SZKOLNICTWO W NOWOŻYTNYM BRANIEWIE

Katolickie szkoły w Braniewie, prowadzone przez jezuitów, powstały dzięki działalności kardynała Stanisława Hozjusza. Celem tego ośrodka edukacyjnego było zasilenie Kościoła katolickiego na Warmii, gdzie pozycje protestantów były coraz mocniejsze. W Braniewie równolegle istniały: gimnazjum, seminarium diecezjalne oraz założone w 1578 r. seminarium papieskie (Alumnat Papieski), w którym studiowali alumni przeznaczeni do pracy misyjnej w krajach niekatolickich, głównie w Skandynawii.

Program edukacyjny gimnazjum zakładał pięcioletni kurs szkoły średniej oraz studium filozofii i teologii. Od wszystkich innych jezuickich placówek oświatowych gimnazjum braniewskie wyróżniało to, iż uczono tu w języku niemieckim. Z tego powodu szlachta i magnateria coraz chętniej wysyłała do Braniewa swoich synów[1].

Erygowanie seminarium diecezjalnego odbyło się 7–8 lipca 1565 r. w Lidzbarku Warmińskim na mocy dokumentu wydanego przez biskupa Stanisława Hozjusza.

---

* Pavlo Bardovskyi – studia licencjackie odbył w Czarnomorskim Uniwersytecie Narodowym im. Petra Mohyły w Mikołajowie (Ukraina). Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej obronionej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego pt. „Bazylianie wśród studentów braniewskich w XVII–XVIII wieku" (promotor ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki). Autor jest pracownikiem Biblioteki Narodowej w Warszawie (Zakład Katalogowania Dziedzinowego). E-mail: mrbardovskyi@gmail.com

[1] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, Olsztyn 2000, s. 58; A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991, s. 95; S. Achremczyk, *Warmia*, Olsztyn 2000, s. 169.

Seminarium duchowne w Braniewie powstało 21 sierpnia 1565 r. ale *de facto* swoją działalność rozpoczęło dwa lata później w dniu św. Katarzyny 25 listopada 1567 r.[2].

Alumnat Papieski zaczął swoje funkcjonowanie na mocy decyzji nuncjusza apostolskiego Antonio Possevino, który 14 lutego 1578 r. przybył do Braniewa, w celu założenia alumnatu dla studentów ze Skandynawii i Rusi. Alumnat miał zapewnić warunki do nauczania cudzoziemcom, którzy po powrocie do ojczyzn mieli tam wspierać pozycję Kościoła katolickiego. W tym samym czasie założono podobny zakład w czeskim Ołomuńcu. Funkcjonowanie obu ośrodków odbywało się zgodnie z regulaminem papieża Grzegorza XIII z 1578 r. Na potrzeby obu alumnatów, w Braniewie i Ołomuńcu, papież wyznaczył stałą kwotę 2400 dukatów w złocie, z upływem czasu ta suma wzrastała. Dobrodziejką alumnatu była Katarzyna Jagiellonka, która w 1580 r. ufundowała stypendia dla dwóch Szwedów. Później przeznaczyła jeszcze 10 tysięcy talarów dla pięciu kolejnych studentów. Sprawę tę wspierał też jej mąż Jan III Waza, który w 1578 r. wręczył nuncjuszowi Possevino 20 tysięcy skudów[3].

W Alumnacie Papieskim w Braniewie w latach 1578–1798 wykształciło się około 1580 studentów. Z tej liczby 158 absolwentów było bazylianami. Dokładna liczba uczniów jest znana dzięki wydanym przez Georga Lühra matrykułom, które kończą się numerem 1580. W rzeczywistości studentów było znacznie mniej. Nieprawidłowości w liczbie alumnów były spowodowane błędną numeracją matrykuł, które kilkakrotnie przepisywano. W efekcie ta sama osoba mogła być wpisywana kilkakrotnie. Tak mogło się zdarzyć w przypadku Józefa Jurkiewicza, wpisanego pod numerem 1266 i 1401. Według Rafała Zielonki w alumnacie studiowało 1381 osób. O tym, że alumnat miał charakter znanej placówki oświatowej o skali międzynarodowej świadczy fakt, iż wśród jego studentów byli Niemcy, Szwedzi, Duńczycy, Szkoci, Rosjanie, Polacy, Białorusini i Ukraińcy. Początkowo siedziba alumnatu zajmowała dwa małe budynki, ale z rozwojem zakładu i zwiększeniem się liczby studentów podjęto decyzję o nabyciu jeszcze jednej kamienicy[4].

System nauczania alumnów w Braniewie wzorował się na kolegiach rzymskich. Szczególną uwagę w kształceniu kapłanów zwracano na treści, które miały się przydać alumnom w procesie rekatolicyzacji w krajach, gdzie w przyszłości mieli pracować. Program studiów obejmował dużą liczbę przedmiotów humanistycznych, filozoficznych i teologicznych. Przedmioty niereligijne były wykładane w celu nauczenia prowadzenia polemiki z protestantami i prawosławnymi. W 1600 r. alumnat przeniesiono do kamienicy znanej jako *Steinhaus*. Na frontonie znajdował się napis fundacji Grzegorza XIII, tiara i klucze papieskie, które miały symbolizować przyna-

---

[2] J. Wiśniewski, *Powołanie do istnienia i rozwój Seminarium Duchownego w Diecezji Warmińskiej*, *SE* 15, 2014, s. 25; A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej...*, op. cit., s. 68; A. Szorc, *Kolegium Jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626*, Olsztyn 1998, s. 49; A. Kopiczko, *Seminaria duchowne w Polsce. Spór o pierwszeństwo*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 45–52.

[3] A. Kalinowska, *Antonio Possevino SJ w twórczości literackiej pisarzy*, Kraków 2012, s. 476; R. Zielonka, *Losy studentów Alumnatu Papieskiego w Braniewie w XVI i XVII wieku*, *KMW* 3 (297), Olsztyn 2017, s. 409, 410, 412.

[4] S. Achremczyk, *Warmia*, op. cit., s. 172; R. Zielonka, *Losy studentów Alumnatu...*, op. cit., s. 413.

leżności zakładu do alumnatu. Seminarium papieskie w Braniewie zostało zlikwidowane w 1798 r. Ten ośrodek edukacyjny, w którym wykształciła się tak duża liczba alumnów może być uważany za główne centrum kontrreformacji w Polsce, wpływające na stosunki międzywyznaniowe w krajach nadbałtyckich, ale też na Rusi[5].

2. SYSTEM EDUKACJI BAZYLIAŃSKIEJ

Rozwój szkolnictwa, który był jednym z głównych zadań bazylianów, w 1605 r. zapoczątkował metropolita kijowski Welamin Rutski, gdy ogłosił plan reformowania szkół zakonnych, polegający na zjednoczeniu systemu Kościoła wschodniego z łacińskim. W 1613 r. metropolita uzyskał pozwolenie od króla Zygmunta III na zakładanie szkół z greckim, łacińskim, cerkiewnosłowiańskim, ruskim oraz polskim językiem nauczania. W 1615 r. papież Paweł V swoim przywilejem zrównał szkoły bazyliańskie z jezuickimi. Program przewidywał początkową naukę w placówkach stopnia niższego, które istniały przy monasterach w Połocku, Krasnymborze, Żyrowicach, Borunach, Czerei, Białej, Mohylewie, Chełmie itd. W takich szkołach uczono pisania, czytania oraz podstaw łaciny i języka cerkiewnosłowiańskiego. W tych szkołach głównie uczyli się zakonnicy – nowicjusze, rzadko świeccy. Drugi stopień kształcenia odbywał się w placówkach prowadzących studia teologiczne oraz filozoficzne, w których uczyła się młodzież mieszczańsko-szlachecka. Takie szkoły istniały w Mińsku, Nowogródku, Chełmie oraz innych miastach. W wymienionych placówkach mnisi uczyli się języka cerkiewnosłowiańskiego, czytania i komentowania pism patrystycznych oraz początków nauk wyzwolonych – od infimy do retoryki włącznie. W tych szkołach naukę pobierała też młodzież innych narodowości, zwłaszcza rzymskokatolicka polska[6].

Najwyższy stopień wykształcenia zdobywano w kolegiach i alumnatach zagranicznych. Dekret papieski z 2 grudnia 1615 r. fundował 4 miejsca dla uczniów bazyliańskich w Kolegium Greckim w Rzymie oraz 18 stypendiów w kolegiach zagranicznych na okres dwóch lat. Jezuici ze swojej strony zarezerwowali dla bazylianów po kilka miejsc w swoich kolegiach w Kaliszu, Pułtusku, Nieświeżu oraz 2 miejsca w Braniewie[7].

Brak informacji źródłowych nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy nauka mnichów unickich w alumnacie braniewskim różniła się od nauki pozostałych uczniów? Brakuje też danych jak było zorganizowane ich życie w tej placówce edukacyjnej oraz w jaki sposób odbywała się formacja duchowa mnichów tradycji wschodniej. Nie wiadomo też czy jezuici opiekowali się bazylianami tak samo jak i pozostałymi seminarzystami. Niewątpliwie ważną kwestią jest w jakiej mszy uczestniczyli bazylianie w Braniewie, łacińskiej odprawianej przez jezuitów czy

[5] J. Wiśniewski, *Edukacja misjonarzy dla krajów protestanckich w Alumnacie Papieskim w Braniewie (1579–1798)*, „Nurt SVD" (2), 2016. s. 45, 46.

[6] M. Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Wrocław 1986, s. 30.

[7] M. Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie...*, op. cit., s. 31; J. Wiśniewski, *Edukacja misjonarzy dla krajów protestanckich...*, op. cit., s. 45.

w obrządku bizantyjsko-ruskim. Jedyne co wiadomo na temat życia codziennego bazylianów w Braniewie to fakt, że mieli oni pewne „specjalne uprawnienia" i mieszkali w oddzielnym pomieszczeniu gmachu alumnatu[8].

3. ALUMNI BAZYLIAŃSCY W BRANIEWIE

W matrykułach braniewskich zapisano informacje o 35 bazylianach, którzy w latach 1695–1769 studiowali w Alumnacie Papieskim. W międzywojennym wydaniu matrykuł G. Lühra odnotowano 156 bazylianów. Z katalogu bazylianów, ułożonego przez Dmytra Błażejowskiego wynika, że w Braniewie studiowało 158 zakonników. Warto zaznaczyć, że w alumnacie jeszcze przed zawarciem Unii Brzeskiej studiowali prawosławni studenci obrządku kijowskiego. Od daty erygowania alumnatu w 1578 r. do przyjęcia Unii Brzeskiej w 1596 r. naukę w Braniewie pobierało 10 Rusinów[9].

Wyborem i wysyłaniem studentów do Braniewa zajmował się metropolita kijowski, a od 1686 r. tę funkcję przejęły władze zakonu. W systemie edukacji unickiego duchowieństwa, Alumnat Papieski w Braniewie zajmował najważniejsze miejsce po Kolegium Greckim w Rzymie i Kolegium Wileńskim. Od lat siedemdziesiątych XVII w. bazylianie regularnie przybywali na studia do Braniewa, aż do zamknięcia tej placówki edukacyjnej w 1798 r.

Studenci przyjeżdżali na studia z odstępem 1–2, czasami 3–4 lata. Pięcioletnia przerwa miała miejsce tylko jeden raz, w latach 1690–1695. Najczęściej bazylianie przybywali w małych grupach po 2–3 osoby, dwukrotnie na raz przybyło 4 mnichów, w 1751 r. i 1755 r.

Obecność bazylianów w alumnacie nosiła charakter prawie ciągły, pobyt ich został przerwany tylko 5 razy. Te przerwy można podzielić na dwa rodzaje, krótkie (do 4 lat), które raczej miały charakter naturalny bądź osobisty oraz dłuższe, spowodowane sytuacją polityczną w kraju. Do pierwszej grupy można odnieść okresy 1630–1631, 1679–1681, 1691–1695. Do drugiej należą dłuższe okresy, kiedy bazylianie nie przybywali do Braniewa z powodu wojen toczących się na terenie metropolii kijowskiej. Mowa tu o latach 1654–1660 oraz 1663–1677. Od pierwszego pojawienia się bazylianów w Alumnacie Papieskim w 1609 r. do jego zamknięcia w 1798 r. bazylianie byli w nim nieobecni tylko przez 27 lat[10].

Dostępne są informacje o pochodzeniu terytorialnym 130 alumnów. Według klucza pochodzenia, studentów można podzielić na 2 grupy, tych o których są informacje o pochodzeniu etnicznym (np. Rusin, Litwin) oraz tych, przy nazwiskach któ-

---

[8] R. Zielonka, *Losy studentów Alumnatu...*, op. cit., s. 422.

[9] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798*, Braunsberg 1925, s. 1; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of central and western Europe (1576–1983)*, Rome 1984, s. 29, 30; W. Zawadzki, *Absolwenci gimnazjum jezuickiego w Braniewie w szeregach duchowieństwa zakonnego*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 157–194.

[10] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

rych podano pochodzenie terytorialne (np. Ostrog, Żyrowice). Niekiedy informacje o pochodzeniu terytorialnym alumnów są nieprecyzyjne lub bardzo ogólnikowe (np. Mińsk lub Susza, woj. bełskie lub Wołyń, Dubno ok. Równego lub Węgry). Dość częstą praktyką było wpisywanie w miejscu pochodzenia danych o pochodzeniu etnicznym i terytorialnym (np. Litwin, Nowogródek; Litwin, ok. Mścisława; Litwin, WKL). O niektórych alumnach nie ma wyczerpujących informacji o pochodzeniu, dlatego często można spotkać się ze skrótem „ok." oznaczającym okolice (np. ok. Przemyśla, ok. Mścisława, ok. Równego)[11].

Ze źródeł można wnioskować, że 42 alumnów było Rusinami, 35 – Litwinami, 13 – Polakami, 2 – Czechami, oraz jeden Prusak, Austriak, Galicyjczyk i Subsylvanus. „Subsylvanus" z języka łacińskiego oznacza rozpowszechniony na Rusi Czerwonej toponim Podhaj Podhajce, Podhajczyki, Podhajki itd. Jedna z takich wiosek leży nad rzeką Ikwą w powiecie dubieńskim na południowym zachodzie od Dubna, która była własnością unickiego klasztoru żydyczańskiego, skąd pochodził niejeden absolwent braniewski[12].

W Wilnie lub na Wileńszczeźnie urodziło się 11 alumnów. W polu „pochodzenie" 5 alumnów wpisano WKL, czyli Wielkie Księstwo Litewskie. Na Wołyniu urodziło się 14 alumnów, z nich 3 w Łucku, po 1 w Ostrogu, Milostiwie, Obyczy oraz jeden w diec. włodzimierskiej. Na ziemi przemyskiej urodziło się 9 alumnów: 3 bezpośrednio w Przemyślu, 3 na terenie diec. przemyskiej, 2 w okolicach Przemyśla oraz 1 w Walawie. W woj. nowogródzkim urodziło się 7 alumnów: 3 w Nowogródku, 2 w Żyrowicach oraz jeden w Słonimie. W woj. połockim urodziło się 4 alumnów, jeden z nich bezpośrednio w Połocku. We Lwowie przyszło na świat 4 alumnów. Na Chełmszczyźnie urodziło się 3 alumnów, jeden z nich bezpośrednio w Chełmie. W woj. kijowskim urodziło się 2 alumnów, z czego jeden bezpośrednio w Kijowie. Na Podlasiu urodziło się 3 alumnów. Po jednym studencie pochodziło z Mazowsza, Warmii, Żmudzi, Rusi Czerwonej, Podola, Węgier, Korony, woj. bełskiego, Martinopolisy (Słowacja), Mińska lub Suszy, Pińska, Wilk, Połtawy, Jarosława, okolic Mścisława, Grodna i Lublina[13].

Ciekawym materiałem do analizy są informacje o przedmiotach, które studiowali bazylianie w Braniewie. Takie dane zachowały się o 95 studentach. „Najpopularniejszymi" naukami wśród bazylianów w Braniewie były teologia i filozofia. Teologię studiowało 46 uczniów, z nich 7 uczyło się teologii moralnej, 2 teologii scholastycznej i jeden uczył się teologii spekulatywnej. Filozofię studiowało 25 uczniów. Syntaksę studiowało 11 uczniów, humanistykę – 10 uczniów, gramatykę – 8 uczniów, retorykę – 3 uczniów, prawo kanoniczne – 2 uczniów, historię Kościoła – jeden uczeń, poetykę – jeden uczeń, logikę – jeden uczeń.

---

[11] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

[12] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, t. VIII: *Perepiatycha – Pożajście*, Warszawa 1887, s. 384; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

[13] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62;

Bazylianie braniewscy studiowali też na zagranicznych uczelniach. W Kolegium Greckim w Rzymie – naukę odbyło 11 studentów. Dwie osoby studiowały w Kolegium św. Bartłomieja w Pradze. Po jednej osobie studiowało w Kolegium Urbanum przy Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie, w Wiedniu oraz Ołomuńcu[14].

Od połowy XVII w. w matrykułach zaczęły pojawiać się informację o językach, którymi posługiwali się alumni z Braniewa. Wśród bazylianów takie informację są o 40 studentach. Wszyscy oni znali język łaciński i polski, natomiast znajomością języka ruskiego mogło pochwalić się 38 osób, chociaż jeden z nich znał tylko podstawy ruskiego[15]. Oprócz tego wielu bazylianów, a dokładnie 12, biegle mówiło po niemiecku, ponieważ niemiecki był obowiązkowym językiem wykładowym w Alumnacie Papieskim. Po francusku mówiło trzech studentów, po grecku – jeden[16].

Dostępne są informacje o wieku 135 chłopców w momencie wstąpienia do alumnatu. Średnio student – bazylianin, podejmujący studia w Alumnacie Papieskim w Braniewie miał 22,8 lat. Najmłodszy student w momencie rozpoczęcia nauki miał 15 lat, a najstarszy 35 lat. Jeżeli chodzi o czas trwania studiów bazylianie uczyli się w Braniewie średnio przez 3–4 lata. Najkrócej przez niecały miesiąc, najdłużej przez 7 lat[17].

4. KARIERY KOŚCIELNE BAZYLIANÓW WYEDUKOWANYCH W BRANIEWIE

a. Metropolici

Zdecydowana większość bazylianów, którzy studiowali w Alumnacie Papieskim w Braniewie miała zagwarantowane wysokie miejsce w hierarchii zakonnej lub strukturach kościelnych. Prędzej czy później każdy bazylianin obejmował jakiś wysoki urząd cerkiewny. Niektórym nawet udało się osiągnąć najwyższe miejsce w hierarchii Kościoła ruskiego – urząd metropolity kijowskiego. Ten urząd pełniło trzech absolwentów alumnatu braniewskiego.

Pierwszym studentem braniewskim, który objął katedrę kijowską był Rafał Korsak herbu Kotwica lub Korczak. Do kościelnej kariery Rafała Korsaka przyczyniło się jego pokrewieństwo z metropolitą kijowskim Józefem Weliaminem Rutskim, do którego ten w młodości trafił na wychowanie po przedwczesnej śmierci rodziców. Autorytet wujka metropolity miał być dość silny skoro Rafał, który pierwotnie po-

[14] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

[15] W matrykułach język ruski wpisywano skrótem: „sclav".

[16] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178.

[17] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…,* op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

dobnie jak jego zmarli rodzice był kalwinem, przeszedł na katolicyzm[18]. Korsak studiował w Kolegium Zamoyskim, szkole jezuickiej w Nieświeżu oraz Akademii Wileńskiej. W latach 1618–1620 studiował filozofię w Braniewie, po czym wstąpił do zreorganizowanego zakonu bazylianów i w 1620 r. przyjął święcenia diakonatu. W latach 1620–1621 kontynuował studia w Kolegium św. Bartłomieja w Pradze. Następnie w latach 1621–1624 studiował teologię w Kolegium Greckim w Rzymie, gdzie po ukończeniu nauki otrzymał święcenia kapłańskie. Korzystając z pobytu w Rzymie złożył w Stolicy Apostolskiej kilka dokumentów o unii na prawosławnym Wschodzie oraz zachęcił do działalności prounijnej zakon karmelitów.

Po studiach, wiosną 1625 r. wrócił do Wilna do klasztoru św. Trójcy, gdzie podjął posługę jako kapłan i zakonnik. W 1626 r. został archimandrytą klasztoru wileńskiego oraz protoarchimandrytą zakonu bazylianów w prowincji litewskiej. W tym samym roku został biskupem tytularnym halickim oraz pomocnikiem metropolity kijowskiego. W 1631 r. dostał nominację na koadiutora kijowskiego. Od 1632 r. łączył urząd koadiutora z urzędem biskupa pińsko-turowskiego. W 1633 r. w związku z opozycją prawosławnych wobec unii, kierowaną przez metropolitę kijowskiego Piotra Mohyłę, metropolita wysłał Korsaka do Rzymu, aby ten bronił praw unitów. Wraz z tym Korsak miał za zadanie przyspieszyć proces kanonizacji męczennika połockiego Jozafata Kuncewicza. Otrzymawszy wsparcie papieża Korsak wyjechał do Warszawy, gdzie wiosną 1636 r. przekazał listy papieskie królowi i prymasowi. Dnia 5 lutego 1637 r. zmarł metropolita Rutski, a Rafał Korsak jako jego koadiutor, po papieskim zatwierdzeniu 23 maja 1637 r., objął katedrę kijowską. Metropolita Korsak zmarł podczas pobytu w Rzymie w 1640 r., tam też został pochowany[19].

Następnym absolwentem braniewskim na unickiej katedrze kijowskiej był Gabriel Kolenda Herbu Bełty. Urodził się w 1606 r. na Wileńszczyźnie w białoruskiej szlacheckiej rodzinie pisarza wileńskiego Jana i Marii. W 1625 r. wstąpił do nowicjatu zakonu bazylianów w Byteniu. W latach 1627–1630 kontynuował studia w Braniewie, w latach 1633–1634 w Wiedniu, do 1636 r. studiował w Kolegium Greckim w Rzymie. Po powrocie był archimandrytą w Berezweczach, gdzie wykazał się jako dobry administrator. Odebrał szlachcie dobra klasztorne, które ta bezprawnie zawłaszczyła. Doceniając te osiągnięcia metropolita Antoni Selawa w 1652 r. mianował Kolendę na koadiutora smoleńskiego. Metropolita Selawa zmarł w 1655 r. Przed swą śmiercią chciał nominować Kolendę na koadiutora kijowskiego, ale ze względu na trudną sytuację polityczną w kraju nie mógł zwołać synodu.

W 1655 r. Kolenda został arcybiskupem smoleńskim po Selawie (który jednocześnie był metropolitą kijowskim oraz arcybiskupem smoleńskim). Wobec zagrożenia moskiewskiego Kolenda musiał opuścić swoją katedrę biskupią, zabierając relikwie św. Jozafata. Dopiero w 1656 r. król przyznał Kolendzie prawo admini-

---

[18] Najpierw w obrządku łacińskim, w kolegium jezuickim w Nieświeżu, potem w greckim.

[19] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 74; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 54, 82, 120; D. Blažejovskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, Romae 1990, s. 250; G.C. Мудрий, *Нарис історії церкви в Україні, Рим – Львів* 1995, s. 196; I. Назарко, *Київські та Галицькі митрополити: біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962, s. 43; *Енциклопедія історії України*, T. 5, Київ 2008, s. 188; *Вялікае княства Літоўскае* T. 2, Мінск 2007, s. 137; *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego...*, op. cit., t. 1, s. 106; *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego...*, op. cit., t. 5, s. 242.

strowania dobrami metropolitalnymi. Wszyscy biskupi uniccy uznawali Kolendę za nowego metropolitę i sam Gabriel Kolenda starał się, żeby jak najszybciej objąć ten urząd. W związku z tym wysłał do Stolicy Apostolskiej innego absolwenta braniewskiego – Jakuba Suszę, gorliwego biskupa chełmskiego, który miał wesprzeć jego starania o nominację metropolitalną u papieża. Episkopat unicki, nuncjusz papieski i Kongregacja Rozkrzewiania Wiary zwracali się do Kolendy w różnych sprawach jak do metropolity, choć oficjalnie używali zwrotu „administrator metropolii kijowskiej i całej Rusi". Papież Aleksander VII przyjął argumenty Suszy i mianował Kolendę metropolitą kijowskim. Oficjalną przysięgę Kolenda złożył na ręce nuncjusza Piniatelli 13 września 1665 r. Msza koronacyjna w krakowskiej katedrze, za poleceniem króla, była odprawiana w obrządku bizantyjsko-ruskim. Kolenda domagał się dopuszczenia biskupów unickich do senatu, lecz król dopuścił tylko jego. Metropolita Kolenda zmarł 11 lutego 1674 r. w Supraślu, a pochowano go w Połocku[20].

Trzecim metropolitą kijowskim i zarazem absolwentem alumnatu braniewskiego był Filip Felicjan Wołodkowicz herbu Radwan. Urodził się 6 czerwca 1697 lub 1698 r. w Nowosiółkach lub Bukowicach na Wileńszczyźnie, w bogatej staroruskiej szlacheckiej rodzinie stolnika mińskiego Dominika Alojzego i Teresy Janiszewskiej. Filip Felicjan Wołodkowicz wstąpił do zakonu bazylianów w młodym wieku. W dniu 6 września 1722 r. został przyjęty do alumnatu braniewskiego, gdzie studiował do 25 października 1724 r. Nie ukończył jednak edukacji z powodu choroby, której lekarze nie mogli uleczyć ze względu na „zły wpływ powietrza". Po powrocie z Braniewa Wołodkowicz został przełożonym klasztoru i szkoły we Włodzimierzu, a następnie ihumenem klasztoru w Lublinie. W 1730 r. dostał nominację na archimandrytę dubieńskiego i dermańskiego. Rok później został biskupem chełmskim i bełskim. Jako biskup w 1735 r. odrestaurował katedrę chełmską. W 1753 r. metropolita Hrebnicki mianował Wołodkowicza swoim następcą, oficjalne ta procedura wymagała zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską i króla. Otrzymawszy jednak pozytywne opinie od biskupa pińskiego Jerzego Bułhaka i lwowskiego Leona Szeptyckiego Stolica Apostolska miała zastrzeżenia co do moralności Wołodkowicza – zarzucano mu korupcję. Po objęciu koadiutorii Wołodkowicz dostał od metropolity Hrebnickiego prawo do administracji dekanatu brasławskiego oraz prawo do zarządzania częścią metropolii, obejmującą 32 dekanaty na terytorium Ukrainy wraz z dochodami z tych dóbr i opłatami od podległych mu kapłanów. W zamian Wołodkowicz miał wypłacać Hrebnickiemu 6 tysięcy talarów rocznie. Ponadto Wołodkowicz za koadiutorię metropolii łącznie zapłacił 1000 czerwońców (denarów węgierskich) na rzecz kanclerza Jerzego Mniszcha. Przekazał również pieniężną gratyfikację w sumie 180 czerwońców osobom związanym z nuncjaturą w Warszawie. Oprócz tego nuncjuszowi przekazał 6 koni „do kolaski". Ostatecznie przy wsparciu Maksymiliana Ryłły w 1755 r. papież wydał zgodę na nominację Wołodkowicza, prawdopodob-

[20] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 82; D. Blažejovskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church…*, op. cit., 251; С. Мудрий, *Нарис історії церкви...*, op. cit., s. 221, 222; І. Назарко, *Київські та Галицькі митрополити...*, op. cit., s. 51, 52, 54, 56; С. Іваненко-Коленда, *Митрополит Київський...*, op. cit., s. 132; *Енциклопедія історії України*, op. cit., s. 528; *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego...*, op. cit., t. 5, s. 156.

nie z powodu interwencji nieznanych środowisk polskiej szlachty. W 1762 r. metropolita Hrebnicki zmarł, po nim katedrę metropolitalną objął Filip Wołodkowicz[21].

Kolejny absolwent alumnatu braniewskiego nie był metropolitą, ale został mianowany koadiutorem kijowskim. Był to Pachomiusz Woyna-Orański herbu Kościesza, który urodził się pod koniec XVI w. w prawosławnej wołyńskiej rodzinie Michała Woyny-Orańskiego oraz Teodory Kysyliwny. W 1618 r. Pachomiusz wstąpił do zakonu bazylianów. Od roku 1619 studiował filozofię w Alumnacie Papieskim w Braniewie, a w latach 1624–1626 pobierał naukę w Kolegium Greckim w Rzymie. Po powrocie na Wołyń przekonał krewnych do przejścia na unię. Swoją karierę kościelną rozpoczął jako nominowany archimandryta wileński. W 1632 r. został wyznaczony na archimandrytę żydyczyńskiego, a już w 1633 r. stracił urząd z powodu przekazania klasztoru prawosławnym. W 1634 r. został administratorem klasztoru żydyczyńskiego. W 1637 r. P. Woyna-Orański był mianowany biskupem pińsko-turowskim. Od 1639 r. był protoarchimandrytą zakonu bazylianów. W latach 1640–1652 r. pełnił funkcję archimandryty kobryńskiego, a w latach 1652–1653 koadiutora kijowskiego. Zmarł w Pińsku w 1653 r., zamęczony przez Kozaków[22].

Podsumowując, urząd metropolity pełnili: Rafał Korsak 1637–1640, Gabriel Kolenda (od 1656 jako administrator) 1665–1674, Felicjan Filip Wołodkowicz 1762–1778. Z 16 metropolitów kijowskich, sprawujących posługę w okresie od zawarcia Unii Brzeskiej w 1696 r., do ostatniego rozbioru Rzeczypospolitej w 1795 r. około 20% było bazylianami. Pachomiusz Woyna-Orański natomiast dostał godność koadiutora kijowskiego, ale pełnił ją tylko rok (1652–1653), ze względu na przedwczesną śmierć męczeńską.

b. Arcybiskupi, biskupi i protoarchimandryci

Jeżeli chodzi o niższe stopnie w hierarchii kościelnej, można dostrzec o wiele więcej osób, które obejmowały urzędy arcybiskupa, biskupa lub generała zakonu bazylianów, w tradycji wschodniej – protoarchimandryty. Arcybiskupami, pomijając metropolitów wymienionych wyżej, byli: Andrzej Kwaśniński-Złoty, Michał Paszkowski, Metrofan Sokoliński-Drucki, Marcjan Białłozor, Jerzy Malijewski, Sylwester Pieszkiewicz, Michał Grotus (Tarnawski), Mihuniewicz Polikarp, Wawrzyniec Sokoliński Drucki, Antoni Tomiłowicz-Lebecki – łącznie 10 absolwentów braniewskich. Biskupami byli: Atanazy Pakosta, Paweł Owłóczyński, Prokop Chmielowski, Jakub Jan Susza, Benedykt Ślepowron Gliński, Antonin Żółkiewski, Filip Felicjan

[21] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 135; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 59; D. Blažejovskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church…*, op. cit., 253, 254; D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce – Lublin 2013, s. 22, 43, 66–67, 350; D. Wereda, *Biskupi unickiej diecezji włodzimiersko–brzeskiej w XVIII wieku*, Szkice Podlaskie 9, 61–75 2001, s. 70; С. Мудрий, *Нарис історії церкви...*, op. cit., s. 255; І. Назарко, *Київські та Галицькі митрополити...*, op. cit., s. 102; *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego...*, op. cit., t. 9, s. 413.

[22] *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego...*, op. cit., t. 7, s. 125; D. Blažejovskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church…*, op. cit., 250; *Cathalogus venerabilum Fratrum Ord. S. Patris Nostri Basilii Magni* http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12111&from=publication& (dostęp 22.10.2019).

Szumborski – w sumie 7 osób. Trzech absolwentów Alumnatu Papieskiego w Braniewie: Stefan Martyszkiewicz-Busyński, Józef Pietkewicz, Joachim Spendowski było archimandrytami zakonu bazylianów bez święceń wyższych.

Byli studenci Alumnatu w Braniewie w miarę szybko awansowali w strukturach kościelnych. Absolwenci po ukończeniu studiów czekali na nominacje średnio około 15 lat, najkrócej Rafał Korsak i Marcjan Białozor, odpowiednio 2 i 5 lat. Najdłużej awansu oczekiwali Metrofan Sokoliński-Drucki oraz Filip Felicjan Szumborski, odpowiednio 35 i 33 lata. Od razu po ukończeniu studiów absolwenci, o których wiadomo z materiałów źródłowych, dostawali urzędy w strukturze administracyjnej zakonu, zajmowali się duszpasterstwem lub edukacją. Ci, którzy potem awansowali na biskupów, prawie od razu po studiach dostawali archimandrię, najczęściej w Wilnie, Kobryniu, Dubnie, Berezweczach lub Dermaniu. Józef Pietkewicz i Sylwester Pieszkiewicz po studiach otrzymali urząd prokuratora zakonnego w Rzymie a Justyn Libicz dostał urząd prokuratora zakonnego w Warszawie. Wawrzyniec Kaparski był sekretarzem metropolity oraz doradcą kongregacji św. Trójcy. Inni obejmowali stanowiska duszpasterskie w poszczególnych klasztorach w Połocku, Mińsku, Łucku, Goszczy, Nowogródku. Jeszcze inni mnisi po studiach dostawali stanowiska profesorskie w bazyliańskich placówkach edukacyjnych we Włodzimierzu, Goszczy, Szarogrodzie, Lubarze. Absolwenci braniewscy wykładali retorykę, filozofię, poetykę, elokwencję oraz język niemiecki (najprawdopodobniej ze względu na szczególny nacisk na naukę niemieckiego w Braniewie)[23].

Wśród absolwentów Alumnatu Papieskiego w Braniewie, którzy należeli do zakonu bazylianów było 6 protoarchimandrytów zakonu, 3 archimandrytów wileńskich, 3 archimandrytów kobryńskich, 3 archimandrytów żydyczańskich, 2 archimandrytów dubieńsko-dermańskich, po jednym absolwencie było archimandrytą w Mińsku, Czerei, Byteniu, Berezweczach, Mirze, Uniowie, Kaniowie, Poczajowie, Tadulinie i Nowosiółkach, Połocku. Po jednym bazylianinie było ihumenami w: Lublinie, Dobromilu, Torokanach, Zamościu, Pogonie, Humaniu, Biloliwie, Kamieńcu Podolskim, Szczeplotach i Zamościu. Jeden bazylianin był ihumenem drohobyckim, jeden nilczeńskim, jeden podhoreckim, jeden protoihumenem uniowskim. Jeden był przełożonym w klasztorze św. Zofii w Połocku, jeden namiestnikiem klasztoru we Włodzimierzu oraz jeden przełożonym Ławry Poczajowskiej. Absolwenci braniewscy obejmowali również stanowiska funkcyjne w zakonie, np. jeden był prowincjałem prowincji litewskiej, jeden został wybrany protokonsultorem zakonu dla prowincji litewskiej, jeden został wybrany sekretarzem zakonu dla prowincji koronnej. Jednego wybrano prowincjałem prowincji świętopokrowskiej, jeden pełnił funkcję sekretarza zakonu bazylianów, jeden był protokonsultorem zakonu, jeden konsultorem prowincji Opieki NMP oraz jeden skarbnikiem monasteru lwowskiego[24].

---

[23] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

[24] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 64–178; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 53–62.

5. ABSOLWENCI BRANIEWSCY W STRUKTURACH ZAKONU BAZYLIAŃSKIEGO

Pozaklasztorne życie mnichów chrześcijaństwa wschodniego początkowo ograniczało się do niezbędnego minimum. Zakonnicy skupiali się na prowadzeniu ascetycznego trybu życia i nie podejmowali działań edukacyjnych lub duszpasterskich. W podobny sposób funkcjonowały prawosławne klasztory metropolii kijowskiej przed Unią Brzeską i reformą zakonu bazylianów. Reforma zakonu bazylianów, inspirowana jezuitami i przeprowadzona na początku XVII w. przez metropolitę Rutskiego zmieniła podejście zakonu do pozaklasztornego świata. Od tej pory zakonnicy aktywnie uczestniczyli w życiu Kościoła i społeczeństwa. Rutski w swoim manifeście z 1606 r. o reformie cerkwi ruskiej i szerzeniu unii z Kościołem katolickim przypisywał mnichom wiodącą rolę, mieli oni prowadzić pracę duszpasterską wśród ludu, co miało na celu zwiększyć liczbę wiernych Kościoła grekokatolickiego oraz podnieść stopień życia religijnego mieszkańców metropolii kijowskiej[25].

Większość bazyliańskich klasztorów, erygowanych w XVII–XVIII w., miała status parafii. W 1748 r. w prowincji litewskiej z 68 klasztorów tylko 8 nie było parafialnymi. W 1774 r. 94 monastery z 144 miały prawa parafialne. Bazylianie sprawowali działalność też w parafiach diecezjalnych będąc zastępcami lub pomocnikami proboszczów. Bazylianie obsługiwali kaplice szlacheckie, byli kapelanami i spowiednikami sióstr bazylianek oraz zajmowali się innymi różnymi sprawami. Jednym z ważniejszych zadań było kaznodziejstwo, przy każdym klasztorze parafialnym było po jednym lub kilku kaznodziejów. W klasztorach w Żyrowicach i Chełmie, gdzie znajdowały się łaskami słynące ikony, było po 10 kaznodziejów, w Poczajewie było ich aż 20. W Żyrowicach kaznodzieją był Jozafat Liskiewicz, absolwent Alumnatu braniewskiego. Poczajewskim kaznodzieją w latach 1775–1777 był też Jozafat Makarewicz, a w latach 1775–1777 Bonifacy Chomikowski. W innych klasztorach działalność kaznodziejską sprawowali Marcjan Białłozor, Teofanes Kolbieczyński, Onufry Bratkowski, Joachim Spendowski, Ignacy Szymkiewicz, Ambroży Kalinowski, Jozafat Liskiewicz[26].

Szczególną uwagę zwracano na działalność misyjną. Misjonarzem mógł zostać tylko mnich, który ukończył 2 lata nauki filozofii i 4 lata teologii. Misjonarze stanowili osobną grupę bazylianów. Często po 8 latach działalności protoarchimandryta nadawał im tytuł doktorski. Przedstawiciele tej grupy brali udział w posiedzeniach kapituły generalnej. Oprócz nauki uniwersyteckiej przyszli misjonarze uczęszczali na wyspecjalizowane kursy misjonarstwa, prowadzone przez doświadczonych

---

[25] І. Патрило, *Нарис історії Васильян 1743–1839*, „Нарис історії Василіянського чину святого Йосафата" Т. 48, Рим 1992 s. 233.

[26] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 94, 120, 147, 150, 157, 164, 171, 173; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 56, 58, 60, 61, 62; І. Патрило, *Нарис історії Васильян...*, op. cit., s. 234–235; М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Васильянського чина XVII–XX ст.*, Рим 1979, s. 166; D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej...*, op. cit., s. 52; М. Баўтовіча, *Полацкія пакутнікі*, Полацак 2000. http://pawet.net/library/history/bel_history/bautovich/002/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D1%86%D0%BA%D1%96%D1%8F_%D0%BF%D0%B0%D0%BA%D1%83%D1%82%D0%BD%D1%96%D0%BA%D1%96.html (dostęp 26.10.2019).

misjonarzy. Pierwsze lata po zdaniu egzaminów takie osoby spędzały pod opieką starszych misjonarzy, którym dawali do sprawdzenia swoje kazania. Cały proces formacji misjonarzy był zapisany w podręczniku „Metoda misji zakonu bazylianów". Każdy kapłan był przypisany do pewnego klasztoru w okolicach którego ten prowadził katechezy. Takie misje katechetyczne nieraz trwały po kilka tygodni i obejmowały obszary całych dekanatów, a w misjach uczestniczyło do 20 tysięcy wiernych obu obrządków. Wśród byłych studentów braniewskich misjonarzami byli Onufry Bratkowski, Jozafat Makarewicz oraz Bonifacy Chomikowski[27].

Bazylianie szkolili nie tylko duchowieństwo, ale także młodzież świecką. Pierwszy nowicjat w kongregacji litewskiej otworzono w 1613 r., tuż po zreformowaniu zakonu przez metropolitę Rutskiego w Byteniu. Drugi nowicjat powstał w Berezweczu w 1748 r. W drugiej połowie XVIII w. władze zakonu pozwalały na zakładanie dodatkowych nowicjatów w większych klasztorach jak np. w Wilnie czy Chełmie. W prowincji ruskiej do 1772 r. istniały nowicjaty w Dobromilu i Poczajowie, później też w Białymstoku. Pierwsze studia filozoficzno-teologiczne kongregacja litewska rozpoczęła w pierwszej połowie XVII wieku w Żyrowicach i najprawdopodobniej w Krasnym Borze, które co prawda nie trwały zbyt długo. Bazyliańskie szkoły osiągnęły szczyt rozwoju po Kapitule Dubieńskiej w 1743 r., kiedy doszło do zjednoczenia litewskiej i ruskiej kongregacji w jedną. W 1750 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała rozporządzenie, aby w każdej prowincji były po dwa domy nauki filozofii i teologii, ale w krótkim czasie powstało ich znacznie więcej. W prowincji litewskiej w 1748 r. oprócz Żyrowic studia filozoficzne prowadzono także w Połocku, a teologiczne w Wilnie. Później teologii zaczęto uczyć także w Połocku oraz Ławrzyszewie, a filozofię wykładano w Witebsku oraz Chełmie, ponadto w Onufreju pojawiły się studia retoryki[28].

Prowincja ruska w 1748 r. miała studia filozoficzne we Lwowie, retoryki uczono w Goszczy. Natomiast w 1773 r. studia teologiczne prowadzono we Lwowie, Kamieńcu i Ławrowie, filozoficzne w Terebowli, Zagajcach-Łucku i Zamościu, a retoryki uczono w Białymstoku, Milcze i Satanowie. Dla mniej utalentowanych kandydatów do kapłaństwa istniały dwuletnie studia w Tarnopolu, Satanowie i Kamieńcu, po których seminarzyści dostawali święcenia „*ad chorum*" bez prawa spowiedzi i głoszenia kazań. Zgodnie z konstytucją z 1791 r. na retoryce oprócz łaciny uczono niemieckiego oraz francuskiego, a na filozofii – matematyki. Na studiach teologicznych uczono języka hebrajskiego, *Pisma Świętego* oraz prawa kanonicznego. Podczas nauki teologii moralnej uczono języka starocerkiewnosłowiańskiego oraz języków narodowych. Istniały też takie przedmioty jak: sztuka, geometria, arytmetyka, geografia, historia oraz ekonomia. Seminaria duchowne na szeroką skalę zaczęto erygować na początku XVIII w. Przed tym bazyliańskie seminaria istniały dość krótko, w Wilnie w latach 1601–1604 oraz Mińsku w 1653–1654. W 1720 r. bazylianie założyli seminarium we Włodzimierzu. W 1743 r. powstało seminarium w Sierżniu, a w 1769 r. w Chełmie. Edukacja przyszłych bazylianów odbywała się

[27] G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars…*, op. cit., s. 150, 157, 164; B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, op. cit., s. 257, 258; D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students…*, op. cit., s. 61; І. Патрило, *Нарис історії Васильян...*, op. cit., s. 236–237.

[28] І. Патрило, *Нарис історії Васильян...*, op. cit., s. 239–240.

również w Buczaczu i Humaniu. Po kasacie zakonu jezuitów w 1773 r., bazylianie prowincji litewskiej prowadzili Alumnat Papieski w Wilnie aż do jego ostatecznego zamknięcia w 1799 r.[29].

W XVIII w. bazylianie zaczęli prowadzić szeroką działalność edukacyjną skierowaną do młodzieży świeckiej. Pierwsze kolegia dla osób świeckich powstały we Włodzimierzu i Żyrowicach. Do końca stulecia bazylianie prowadzili ponad 20 takich ośrodków edukacyjnych – 9 na terenie prowincji litewskiej i 10 w prowincji ruskiej. Po 1775 r. istniały tylko 2 szkoły w Ławrowie i Drohobyczu. W takich kolegiach wykładało od 4 do 7 profesorów. Program nauczania był taki sam jak w kolegiach prowadzonych przez jezuitów i pijarów, aczkolwiek w niektórych program wzbogacono o naukę języka niemieckiego i francuskiego. Najwięcej uczniów było w kolegium w Barze i Szarogrodzie, odpowiednio po 800 i 600 osób, w pozostałych liczba studentów wahała się od 200 do 500[30].

Większość młodzieńców pochodziła ze stanu szlacheckiego, ale duży procent uczniów stanowili synowie księży, którzy przygotowywali się do kapłaństwa oraz mieszczanie. W 1773 r. szkoły parafialne w prowincji litewskiej istniały przy każdym trzecim klasztorze, natomiast w prowincji ruskiej prawie przy każdym. Tego rodzaju szkoły nie były duże i liczba uczniów rzadko przewyższała 20 osób. Program nauki był dość słabo rozbudowany, uczono pisania i czytania w językach ruskim i polskim, katechizmu, śpiewu, początków arytmetyki i łaciny. W trzech klasztorach w Kurlandii uczono języka łotewskiego. Kapituła dubieńska z 1743 r. i rozporządzenie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1750 r. o erygowaniu domów nauki teologii i filozofii rozpoczęły złoty okres rozwoju szkolnictwa bazyliańskiego. Dlatego o działalności edukacyjnej absolwentów braniewskich źródła wspominają głównie po 1750 r. Przed tym tylko Felicjan Filip Wołodkowicz, tuż po ukończeniu studiów w Braniewie około 1724 r., był przełożonym klasztoru i szkoły we Włodzimierzu, która znalazła się w rękach bazylianów po 1720 r.[31].

W 1754 r. rektorem kolegium we Włodzimierzu był Ignacy Uliński. We Włodzimierzu profesorem infimy, a później prefektem, był Ambroży Kalinowski, lecz nie wiadomo w jakim konkretnie okresie. Podobnie brakuje danych o latach działalności Ignacego Szymkiewicza, który przez rok był profesorem języka niemieckiego w Brześciu oraz o Jozafacie Liskiewiczu, który był prefektem w Byteniu przez 4 lata. Najwięcej – łącznie 6 absolwentów braniewskich odnotowano w kolegium w Lubarze. W tym mieście Domecjan Janowski w latach 1770–1772 pełnił funkcję rektora kolegium. Pafnucy Kuchalski w latach 1774–1775 był profesorem retoryki i poetyki, w 1777–1778 profesorem filozofii oraz w latach 1777–1779 pełnił funkcję prefekta. W latach 1773–1774 regensem konwiktu był Bonifacy Chomikowski. W latach 1775–1777 wicerektorem oraz profesorem języka niemieckiego był Auksenty Dubnicki. Hieroteusz Lesieniecki w latach 1775–1777 był profesorem

[29] Ibidem, s. 240, 241.

[30] І. Патрило, *Нарис історії Васильян...*, op. cit., s. 243, 244; С. Мудрий, *Нарис історії церкви...*, op. cit., s. 255; І. Назарко, *Київські та Галицькі митрополити...*, op. cit., s. 102.

[31] Ibidem.

retoryki i poetyki, a w latach 1778–1780 profesorem filozofii. W latach 1776–1777 Atanazy Spendowski był magistrem infimy[32].

W Goszczy wykładało trzech byłych alumnów braniewskich. W latach 1750–1751 r. Onufry Bratkowski wykładał retorykę. W latach 1766–1767 prefektem oraz profesorem retoryki był Gimnazy Lewicki. W latach 1775–1776 te stanowiska piastował wspomniany Leon Demkowicz. Trzech braniewskich bazylianów było wykładowcami w Humaniu. W latach 1772–1774 ihumenem i rektorem kolegium był Herakliusz Teteruchowicz. Leon Demkowicz w latach 1776–1777 pełnił funkcję profesora retoryki i poetyki, a w latach 1777–1779 prefekta oraz profesora filozofii, następnie w latach 1780–1781 funkcję prefekta oraz profesora teologii moralnej. Eustachy Kulczycki w latach 1776–1777 był magistrem infimy, a w latach 1777–1778 magistrem gramatyki[33].

W Szarogrodzie w latach 1757–1762 obowiązki rektora kolegium pełnił Onufry Bratkowski. Domecjan Janowski w latach 1755–1756 był prefektem oraz profesorem retoryki i poetyki. Joachim Spendowski w lipcu 1758 r. został rektorem łuckiego klasztoru Podwyższenia Krzyża Pańskiego. Jozafat Makarewicz w r. 1770 podpisał się jako profesor teologii oraz skarbnik monasteru lwowskiego. Gimnazy Lewicki w 1773 r. został odnotowany jako profesor teologii w monasterze w Trembowli. W 1775 był profesorem teologii w Kamieńcu. Lewicki w 1775 r. wydał kalendarz, który zawierał daty świąt, teorie astronomiczne Mikołaja Kopernika, dekrety i bulle papieskie. Filip Felicjan Szumborski zajmował się prywatnym nauczaniem w rodzinie Antoniego Rajewskiego w latach 1797–1802. W okresie 1802–1804 pełnił funkcję profesora teologii w seminarium w Chełmie. W latach 1804–1811 wrócił do nauczycielstwa prywatnego w rodzinach Antoniego Rajewskiego, Wojciecha Węglińskiego oraz Antoniego Nieprzeckiego[34].

---

[32] B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, op. cit., s. 52, 85, 161, 257, 281, 443, 451, 457, 458, 471, 481, 487, 488, 491, 492, 493, 494; М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Васильянського чина...*, op. cit., s. 99, 164, 166; *Spis duchownych kościoła unickiego część 3 z 7* s. 10, 93. http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12443&from=&dirids=1&ver_id=12486&lp=3&QI=!${query.QueryId} (dostęp 19.01.2020); *Spis duchownych kościoła unickiego część 6 z 7* s. 68. http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12446&from=&dirids=1&ver_id=12489&lp=4&QI=!${query.QueryId} (dostęp 19.01.2020).

[33] B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, op. cit., s. 372, 382, 484, 486, 489; Ю. Стецик, *Ченці–педагоги уманських василіанських шкіл (1769–1774 рр.)*: біографічний огляд, „ЕМІНАК Науковий щоквартальник" №2 (14), Київ – Миколаїв, 2016, s. 24.

[34] М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Васильянського чина...*, op. cit. s. 157; B. Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej...*, op. cit., s. 83, 372, 382, 481, 489; P. Ślaza, *Konflikt wokół funkcjonowania kapituły katedralnej greckokatolickiej diecezji chełmskiej w okresie rządów biskupa Filipa Felicjana Szumborskiego (1830–1851)*, *Конфлікти і примирення крізь призму віри* Львів 2009, s. 130.

Tabela I. Bazyliańscy absolwenci szkół w Braniewie w XVII–XVIII w.

Imię i nazwisko	**Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne**	**Lata studiów w Braniewie**	**Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie**	**Inne informacje**	**Informacja źródłowa w matrykułach Lühra**
Rafał Badowski		**1681–1682**			**nr 877**
Semen Baranowicz	Wilno	**1633–1635**			**nr 621**
Atanazy Bazylewicz	1696–? Polak, diec. przemyska / Lwów	**1718–1722**			**nr 1114**
Hedeon Bejner	1711–? Żmudź	**1735–1741**			**nr 1202**
Marcjan Michał Białłozor	1629–1707 Litwin	**1649–(>1653)**	Koad. piński; 1665–1697 bp piński; 1697–1707 abp połocki	Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 727**
Teofan Bieda	1626–?	**1646–?**			**nr 693**
Fabijan Blażewicz	1697–? Litwin	**1719–1725**			**nr 1121**
Joachim Bobrowicz	1750–1777 Austriak	**1775–1777**		Zm. w trakcie studiów w Braniewie	**nr 1492a**
Maurycy Bocewicz	1651–? Rusin	**1677–?**			**nr 862**
Onufry Jerzy Bratkowski	1722–1790 Polak, ok. Przemyśla	**1745–1750**	Kaznodzieja we Lwowie; wikariusz w Krechowie, Uniowie; rektor kolegium w Szarogrodzie; ihumen w Dobromilu; protoihumenem dwukrotnie prowincjał koronny; archimandryta w Uniowie; misjonarz		**nr 1261**
Jozafat Brażyc	1635–? Wilno	**1661–1663**	Rektor w Chełmie, Mińsku, Połocku, Witebsku		**nr 786**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Gerwazy Brzozowski	1703/1705–? woj. Nowogródzki, Żyrowice / ok. Wlodzimierza	**1731–1735**			**nr 1178**
Innocenty Bukłajewski	1734–? diec. piltyńska	**1753–1755**			**nr 1394**
Benedykt Butaryn	1731–? Nowogródek	**1751–1753**			**nr 1386**
Genadiusz Chmielnicki	Rusin	**II–III 1611**		Od 17 III 1611 student Kolegium Wileńskiego	**nr 414**
Prokop Chmielowski	1603–1644 Mazowsze / Chmielewo	**1620–(>1627)**	Archimandryta w Dubnie; wykładał we Włodzimierzu; adm. łucki; 1652–1664 bp przemysko-sambirski	Z urodzenia katolik rzymski; studiował w Kolegium św. Bartłomieja w Pradze	**Brak matrykuły;** *Kyivan rite students* **s. 55, 120;** *Hierarchy of the Kyivan Church,* **s. 272**
Helasij Chodakowski	1759–? Wołyń	**1781–1783**			**nr 1516**
Bonifacy Chomikowski	1736–? Kamieniec Podolski	**1766–1770**	Kaznodzieja w Poddubcach; regens konwiktu, kaznodzieja w Lubarze; misjonarz w Krzemieńcu; kaznodzieja w Poczajewie; ihumen w Zbarażu; kaznodzieja, penitencjariusz we Lwowie		**nr 1450**

Sylwester Daniszewski	1724–? Wilno	**1747–1751**	Pracował misyjnie w Serbii i Bułgarii; Negocjował pytanie unii Serbskiego Prawosławnego Kościoła z patriarchą Gabrielem I; fundator grekokatolickiej szkoły przy monasterzu Morača		**nr 1267**
Paulin Dembski	?–1656 Rusin	**1633–?**			**nr 619**
Leon Demkowicz	1747–1824 Wołyń	**1771–1774**	Profesor retoryki, poetyki w Humaniu; prefekt, profesor retoryki w Goszczy; profesor retoryki, poetyki, filozofii, teologii moralnej, prefekt w Humaniu; przełożony Ławry Poczajowskiej		**nr 1477**
Sozont Dodoszyński	1703–? Rusin	**1726–1733**			**nr 1157**
Meletij Doroszkowski	1665–? Litwin	**1685–?**			**nr 900**
Herman Drobyszewski	1664–? Litwin	**1687–?**			**nr 906**
Ambroży Druhowyna	1652–? Rusin	**1677–1680**			**nr 863**
Josafat Dubieniecki	1613–? Rusin	**1644–1646**			**nr 691**
Auksenty Dubnicki	1738/1740–? Dubno / Węgry	**1767–1771**	Wicerektor, profesor jęz. niemieckiego w Lubarze; ihumen w Uhornykach		**nr 1457**
Jakym Dydkowski	1768–? Polak	**1790–1792**			**nr 1554**
Adrijan Fabricius	1673–? Warmia	**1696–1697**			**Brak matrykuły;** *Kyivan rite students* **s. 58**
Theodosius	Rusin	**1611–?**			**nr 425**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Hilarion Gajewski	1752–? Kijów	**1773–1776**			**nr 1480**
Metody Gieldyński	1623–?	**1647–1648**			**nr 711**
Teodozjusz Goyrzewski	1749–? Wołyń	**1771–1774**			**nr 1474**
Polikarp Grekowicz	Wilno	**1631–1633**			**nr 606**
Josyf Grodzycki	1622–?	**1644–1647**			**nr 692**
Atanazy Gross	1718–? Prusak	**1743–1747**			**nr 1246**
Michał Grotus (Tarnawski)	1670–1718 Litwin, woj. połockie	**1695–1700**	1714–1718 abp smoleński		**nr 1002**
Ignatius	Rusin	**1609–1610**			**nr 411**
Teofil Jaborowski	1625–1650	**1647–1650**		Zm. w Braniewie podczas studiów	**nr 712**
Marcin Jamuntowicz	1680–? Wilno	**1704–1710**			**nr 1050**
Jozafat Janicki	1758–?	**1782–1785**			**nr 1520**
Domecjan Janowski	1724–1780 Przemyśl	**1751–1755**	Prefekt, profesor retoryki i poetyki w Szarogrodzie; ihumen w Łucku; rektor w Lubarze; konsultor prowincji koronnej; ihumen Ławry Poczajowskiej; ihumen monasteru w Kamieńcu Podolskim		**nr 1387**
Josafat	Rusin	**1621–?**			**nr 505**
Antin Jotko	1703–? Litwin	**1729–1732**			**nr 1167**

Hieronymus Jodziewicz	1761/1762–? Litwin	**1786–1789**	Profesor w Berezweczach, Wilnie; sprawował posługę kapłańską w Żyrowicach, Włodzimierzu		**nr 1539**
Józef Jurewicz	1736–? Rusin, Ruś Czerwona	**1755–1761**			**nr 1401**
Józef Jurkiewicz	1720–? Wilky, woj. połockie	**1747–1751**			**nr 1266**
Ambrosius Kalinowski	1768–? Litwin	**1781–1783**	Profesor elokwencji w Żyrowicach; kaznodzieja, prefekt we Włodzimierzu		**nr 1518**
Wawrzyniec (Laurenty) Kaparski	1674–1715 Roksolańczyk, Wołyń / Chełmszczyzna	**1696–1700**	Sekretarz metropolity; doradca kongregacji litewskiej; ihumen monasteru w Połocku		**nr 1007**
Mateusz Karpelenius	1602–? Martinopolitanus Sclavo (Słowacja)	**1627–1630**			**nr 601**
Nikodem Karpiński	1718–? Rusin	**1737–1743**	Dr teologii; prowincjał prowincji litewskiej		**nr 1214**
Teofanes Kolbieczyński	1674–1705 Litwin	**1698–1704**	Kaznodzieja monasteru w Połocku	Zginął z rąk cara Piotra I poprzez odcięcie głowy na ołtarzu św. Josafata podczas „Mordu bazylianów w Połocku” 11 VII 1705	**nr 1017**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Gabriel Kolenda	1606–1674 Litwin, Wileńszczyzna	**1627–1630**	Archimandryta w Berezweczach; 1655–1674 abp smoleński; 1664–1674 adm. łucki; m. kijowski 1665–1674	Studiował w Wiedniu; Kolegium Greckim w Rzymie. Z polecenia króla Michała Wiśniowieckiego prowadził mszę koronacyjną w krakowskiej katedrze w obrządku bizantyjsko-ruskim	**nr 604**
Abraham Koloskiewicz	Rusin	**1651–?**			**nr 738**
Innocenty Koncewicz	1753–? Polak	**1775–1778**			**nr 1493**
Teodozjusz Koniaczewski	1696–? Polak diec. przemyska / lwowska	**1718–1722**	Prowincjał prowincji litewskiej; protokonsultor prowincji litewskiej; ihumen monasteru w Byteniu; pierwszy protokonsultor zakonu		**nr 1115**
Konstanty	Rusin	**1621–?**			**nr 504**
Izaak Kopijewicz	1605–? Litwin, Nowogródek	**1627–?**		Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 603**
Gerasym Korsak	1599–? Rusin	**1614–?**			**nr 446**
Paweł Korsak	1599–? Litwin	**1618–?**			**nr 495**

Rafał Mikołaj Korsak	1598/1601–1640 Litwin, Nowogródek	**1618–1619**	Archimandryta wileński, kobryński, żydyczański; protoarchimandryta zakonu; 1626–1632 bp tytularny halicki; 1631–1637 koad. kijowski; 1632–1637 bp piński; 1637–1640 m. kijowski	Z urodzenia kalwin; Studiował w Kolegium św. Bartłomieja w Pradze; Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 494**
Teodor Kossanowski	Rusin	**1631–?**			**nr 605**
Justyn Kozaczenko	1688–? Litwin	**1708–1714**			**nr 1063**
Mateusz Kozaczenko	1681–? Litwin	**1702–1708**			**nr 1034**
Konstanty Kozłowski	1710–? Litwin, ok. Oszmian	**1732–1736**			**nr 1186**
January Krasskowski	1732–? Połtawa / woj. podlaskie	**1755–1759**			**nr 1400**
Pafnucy Kochalski	1740–? Obycz na Wołyniu	**1763–1766**	Profesor retoryki, poetyki, filozofii, prefekt w Lubarze		**nr 1442**
Eustachy Kulczycki	1750/1756–? Polak	**1778–1781**	magister infimy, gramatyki w Humaniu		**nr 1510**
Markel Kupiński	1702–? Chełmszczyzna	**1722–1728**			**nr 1133**
Andrzej Kwaśniński-Złoty	1599–1665 Rusin	**1618-(>1624)**	Archimandryta czerejecki; 1640–1654 abp smoleński; 1654–1665 adm. pińsko-turowski	Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 478**
Laurentius	Rusin	**1619–?**			**nr 498**
Hieroteusz Lisieniecki	1749–? Rusin, woj. ruskie	**1771–1774**	Profesor retoryki, poetyki, filozofii w Lubarze		**nr 1476**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Paschazy Leszynski	1742–? Przemyśl	**1763–1767**	Prokurator prowincji litewskiej		**nr 1441**
Gimnazy Lewicki	1739–? Łuck	**1762–1766**	Magister infimy w Lubarze; prefekt, profesor retoryki, poetyki w Goszczy; profesor filozofii w Szarogrodzie; profesor teologii w monasterze w Trembowli; profesor teologii spekulatywnej w Kamieńcu Podolskim		**nr 1433**
Justyn Libicz	1736–1775 Walawa ok. Przemyśla	**1759–1763**	Prokurator warszawski		**nr 1418**
Józef Liskiewicz	1715–? Polak	**1741–1745**	Kaznodzieja w Nowogródku, Boruni; wikariusz, kaznodzieja w Żyrowicach; prefekt w Byteniu; ihumen mo-nasteru w Wolnej, Derewie; wikariusz w Połocku; archimandryta monasteru w Tadulinie; wikariusz w Boruni; wikariusz w Leszczu; ihumen w Nowosiółkach; pensjonariusz w Żyrowicach		**nr 1230**
Hedeon Łukasiewicz	1701–? Rusin, Łuck	**1722–1726**			**nr 1137**
Dyodor Makarewicz	1656–? Rusin	**1686–1690**			**nr 903**
Jozafat Makarewicz	1731–1776 Rusin, Przemyśl	**1755–1759**	Profesor teologii, skarbnik monasteru we Lwowie; kaznodzieja w Poczajo-wie; misjonarz w Krzemieńcu		**nr 1404**
Macharius	Rusin	**1611–1615**			**nr 426**
Atanazjusz Malicki	1754–? Polak	**1789–1792**			**nr 1549**

Georgius Malijewski	1636–1696 Pińsk	**1661–1663**	1690–1696 abp smoleński	Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 787**
Andrzej Manastyrski	1763–? Galicyjczycy	**1784–1787**			**nr 1526**
Stefan Martyszkiewic-Busyński	1630–1697 Rusin	**1651–1653**	1679–? protoarchimandryta zakonu	Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 732**
Innocenty Mazanecki	1731–? Przemyśl	**1751–1755**			**nr 1385**
Polikarp Mihuniewicz	1679–1747 Litwin	**1743–1747**	1743–1747 protoarchimandryta kongregacji litewskiej	1747 † nominowany na abpa smoleńskiego	**nr 1022a**
Krzysztof Milenkiewicz		**1639–1643**			**nr 663**
Bernard Minkiewicz	1679–? Litwin, WKL	**1700–?**			**nr 1023**
Józef Morgulec	1733–1786 Rusin, Milostiw, woj. wołyńskiego	**1755–1758**	Sprawował posługę kapłańską w katedrze Włodzimierskiej, Chełmie, Bełzie, Owróczu, Lawrzyszowie, Podhorcach; wykładał teologię scholastyczną we Lwowie, ihumen monasteru w Szczeplotach i Zamościu; protokonsultor zakonu; prowincjał prowincji ruskiej; protoarchimandryta zakonu		**nr 1403**
Ściepan Moszkowski	1762–? Polak	**1788–1790**			**nr 1545**
Ambroży Nahuiewski	1686–? diec. przemyska	**1711–1714**			**nr 1078**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Gedeon Odrowski	1659–? Litwin	**1678–?**			**nr 869**
January Ogurcewicz	1661–1729 Litwin, Wilno	**1682–?**	Ihumen monasteru w Wilnie; archimandryta dermański i dubieński	1698 zawiązał relacje z pewną szlachcianką z których urodziła się córka. Około 1713 wrócił do zakonu	**nr 896**
Barlaam Olekszyc	1688–? Polak, Lublin	**1714–1718**			**nr 1097**
Józef Oleszkiewicz	1724–? Litwin	**1756–1761**			**nr 1405**
Teofil Olszenica	1595–?	**1614–1617**			**nr 449**
Józef Ostaszewski	1696–? Rusin, diec. włodzimierska	**1714–1718**			**nr 1098**
Paweł Owłóczyński	1600–1649 Rusin	**1620–?**	Archimandryta uniowski, kobryński; 1637–1649 koad. przemysko-sambirski		**nr 499**
Atanazy Pakosta	?–1625 Rusin, Wilno	**1609–1611**	Archimandryta miński; 1619–1625 bp chełmski	Był pierwszym bazylianinem który studiował w Braniewie	**nr 410**
Olympius Paszkiewicz	1720–1780 Polak	**1743–1747**			**nr 1245**
Genadiusz Paszkowicz	1712–? Litwin	**1735–1739**			**nr 1205**

Michał Paszkowski	1618–1670 Rusin	**1633–1635**	Archimandryta kobryński; 1666–1670 abp smoleński		**nr 620**
Izajasz Perecki	1606–? Rusin	**1635–1638**			**nr 631**
Józef Petkiewicz	1758–? Litwin	**1784–1787**			**nr 1525**
Adrian Pidbereski	1596–? Rusin	**1615–1619**		Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 457**
Sylwester Pieszkiewicz	1670–1715 Rusin, woj. nowogródzkie	**1690–?**	prokurator bazylianów w Rzymie; 1710–1715 abp połocki		**nr 911**
Józef Pietkewicz	?–1708 Rusin	**1653–?**	prokurator bazylianów w Rzymie; protoarchimandryta zakonu		**nr 742**
Sylwester Pietrowicz	1691–? Rusin	**1716–1719**			**nr 1105**
Piotr (Petrus)	1595–? Rusin	**1616–1619**			**nr 465**
Chrysotej Powstański	1684–? Litwin	**1707–1712**			**nr 1058**
Benedykt Prycharewicz	1620–?	**1637–?**			**nr 639**
Flawian Rogowski	1740–? Podlasie	**1761–1765**	Ihumen monasteru w Torokaniach		**nr 1429**
Izydor Rogowski	1744–? Lwów	**1767–1771**			**nr 1454**
Klementiusz Ruski	Polak	**1633–1636**			**nr 618**
Ludwik Serwatowski	1653–? Polak	**1682–1686**			**nr 898**
Hieronim Siderowski	1713–1735 Polak	**1733–1735+**		Zm. w trakcie studiów w Braniewie	**nr 1193**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Hippolyt Sienkiewicz	1710–? Litwin	**1735–1740**			**nr 1021**
Hyacinthus Sierkiewicz	1659–? Litwin	**1678–?**			**nr 870**
Józef Sierociński	1764–? Polak	**1787–1789**			**nr 1540**
Tomasz Slosarewicz	1763–?	**1789–1790**			**nr 1547**
Hilarion Sniatyński	1770–? Polak	**1793–1797**			**nr 1563**
Metrofan Mikołaj Sokoliński-Drucki	1616–1690 Rusin	**1635–1636**	1671–1690 abp smoleński	Z urodzenia kalwin	**nr 632**
Wawrzyniec (Laurenty) Leon Sokoliński-Drucki	1681–1727 Litwin, woj. połockie / Wilno	**1700–1703**	Kapelan papieski; 1719–1727 abp smoleński; archimandryta onufrejski i pustyński; archimandryta monasteru św. Borysa i Gleba w Połocku; prowadził działalność duszpasterską na terenie Rosji wśród prawosławnych.	Był wnukiem brata abpa smoleńskiego Metrofana Sokolińskiego i *„koligatem”* bpa łuckiego Józefa Wyhowskiego. Kolegium Greckim w Rzymie dra teologii	**nr 1022**
Józef Soltan	?–1638	**1637–1638+**		Zm. w trakcie studiów w Braniewie	**nr 649**
Atanazy Spendowski	1754–? Wołyń	**1777–1780**	Magister infimy w Lubarze; ihumen monasteru w Łucku		**nr 1502**

Józef Joachim Spendowski	1723–1772 Polak, Wołyń	**1745–1751**	Kaznodzieja katedry łuckiej; wikariusz katedry, sędzia duchowy eparchii łuckiej; wikariusz monasteru łuckiego; ihumen monasteru w Zamościu; rektor monasteru łuckiego; sekretarz zakonu bazylianów; protokonsultator prowincji koronnej; archimandryta kaniowski; ihumen monasteru biloliwskiego; tymczasowy protoarchymandryta zakonu; ihumen monasteru milczeńskiego		**nr 1260**
Teodozjusz Starkiewicz	1739–? Chełm	**1765–1768**			**nr 1446**
Innocenty Stefanowicz	Litwin, Wilno	**1682–1685**			**nr 897**
Iwan Strumylo	1756–? Litwin	**1782–1785**			**nr 1521**
Aureliusz Sulatycki	1755–? Litwin	**1778–1781**			**nr 1509**
Jan Jakub Susza	1604/1610–1687 Rusin, Mińsk/Susza	**1627–1630**	Sprawował posługę kapłanską w Nowogródku, Żyrowicach, Chełmie; 1652–1687 bp chełmski	Krewny m. kijowskiego Leona Kiszki, Studiował w kolegium w Pułtusku; Ołomuńcu gdzie uzyskał tytuł doktora; uczestniczył w dyskusjach o Unii Hadziackiej	**nr 602**
Benedykt Suszyński	1753–? Litwin	**1775–1778**			**nr 1495**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Filip Felicjan Szumborski	1771–1851 Polak, Ostrog	**1793–1797**	Praktykował prywatne nauczanie w rodzinie Antoniego Rajewskiego, Wojciecha Węglińskiego oraz Antoniego Nieprzeckiego; profesor teologii w seminarium w Chełmie; 1830–1851 bp chełmski		**nr 1564**
Teodozjusz Szuyski	1737–? Słonim, woj. nowogródzkie	**1759–1763**	Ihumen w Drohobyczu		**nr 1417**
Ignacy Szycyk Zaleski	1653–>1687 Litwin, Wilno	**1677–1679**	Kaznodzieja w Różanej		**nr 864**
Ignatus Szymkiewicz	1750/1752–1802 Inflanty	**1777–1780**	Kaznodzieja i profesor języka niemieckiego w Brześciu		**nr 1503**
Benedykt Ślepowron-Gliński	1618–1679	**II–IX 1639**	Archimandryta kobryński; 1666–1679 bp włodzimiersko-brzeski,		**nr 662**
Dionizy Tarnowski	1701–? Rusin, woj. kijowskie	**1725–1731**			**nr 1150**
Sozont Teodorowicz	Litwin	**1712–1716**			**nr 1086**
Jerzy Herakliusz Teteruchowicz	1733/1736–1774 Jarosław woj. ruskie	**1758–1762**	Sprawował posługę kapłańską w Krzemieńcu, Szarogrodzie; ihumen klasztoru w Pogonie; ihumen i rektor kolegium w Humaniu		**nr 1414**
Ananiasz Tęczyński	1693–? Polak, diec. krakowska	**1718–?**			**nr 1116**

Konstanty Toloczko	1690–? Litwin, Grodno	**1711–1717**			**nr 1074**
Alexander Toman	1715/1717–? Czech (Moravus)	**1741–1745**	Wikariusz w Mińsku, ihumen w Mirze, sprawował posługę kapłańską w miejscowości Czerlona, Werchy; pensjonariusz w Chełmie		**nr 1229**
Antoni Tomiłowicz-Lebecki	1675–1745 Roksolańczyk, Łucku	**1704–1711**	Protoarchimandryta bazylianów; 1736–1745 abp smoleński		**nr 1051**
Erasmus Tykocki	1599–? Rusin	**1628–1630**			**nr 497**
Apolinary Tyszkowski	1703/1706–? Żyrowice / Chełmszczyzna	**1731–1735**			**nr 1179**
Ignacy Uliński	1710–? Rusin, woj. Bełskie / Wołyń	**1732–?**	Rektor kolegium we Włodzimierzu		**nr 1185**
Gelasij Wojna	1622–? Rusin	**II–IX 1639**			**nr 665**
Izydor Wołkowicz	1727–? Lwów	**1751–1755**	Kaznodzieja w Wicynie, Krasnopuszczy, Podhorcach, Poczajowie, Białymstoku, Milcach, Łucku, Zachorowie, Barze, Lwowie, Dobromilu; penitencjariusz w Krechowie i Satanowie		**nr 1388**
Felicjan Filip Wołodkowicz	1697/1698–1778 Nowosiółki / Bukowice na Wileńszczyźnie	**1722–1724**	Namiestnik klasztoru i szkoły we Włodzimierzu; ihumen w Lublinie; archimandryta dubieński i dermański; 1731 bp chełmski; archimandryta żydyczyński i owrucki; 1753 koad. kijowski		**nr 1132**

Imię i nazwisko	Data, miejsce urodzenia i/ lub pochodzenie etniczne	Lata studiów w Braniewie	Urzędy w Kościele unickim lub w zakonie	Inne informacje	Informacja źródłowa w matrykułach Lühra
Julian Woronicz	1697–? Litwin, woj. połockie	**1725–1731**			**nr 1151**
Pachomiusz Woyna-Orański	1599–1653 Rusin	**1619–?**	Archimandryta wileński, żydyczyński; 1637–1653 bp pińsko-turowski; protoarchymandryta bazylianów; archimandryta kobryński; 1652–1653 koad. kijowski	Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie, Zm. w Pińsku w 1653 wskutek „znęcań kozaków”	**nr 496**
Zacharias	Rusin	**1618–1619**			**nr 477**
Tadeusz Zakrewski	1619–?	**1639–1643**			**nr 664**
Necephorus Zartoruski (Zarzowsky)	1594–? Subsylvanus	**1614–1617**		Studiował w Kolegium Greckim w Rzymie	**nr 450**
Stanisław Zekkert	1715–? Czech (Moravus)	**1739–1743**			**nr 1226**
Jozafat Zypowski	1747–? Polak, Korona	**1769–1772**	Ihumen klasztoru podhoreckiego		**nr 1467**
Antonin Żółkiewski	1662–1702 Polak, Łuck	**1684–1687**	1697–1702 bp piński	Był spokrewniony z Janem III Sobieskim, Kolegium Urbanum przy Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie dr filozofii	**nr 899**

Źródło:

• G. Lühr, *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798*, Braunsberg 1925.
• D. Blažejovskyj, *Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of central and western Europe (1576–1983)*, Rome 1984.
• D. Blažejovskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, Romae 1990.

BAZYLIANIE WŚRÓD STUDENTÓW BRANIEWSKICH W XVII–XVIII WIEKU

STRESZCZENIE

Braniewo nazywano *„Atenami Północy”,* było to jedno z niewielu miejsc w Rzeczypospolitej, gdzie można było otrzymać bardzo dobre wykształcenie. W ramach realizacji działalności szerzenia katolicyzmu na północ i wschód od początku XVII wieku w Braniewie zaczęli pobierać naukę mnisi greko-katolickiego zakonu bazylianów. Bazylianie zajmowali się działalnością misyjną i edukacyjną głównie wśród Rusinów, ale także Polaków i Litwinów. Wśród studentów Alumnatu Papieskiego w Braniewie, który istniał w latach 1578–1798, bazylianie stanowili dość sporą liczbę, ponad 10%. Poza faktem, iż byli oni obecni w tej placówce edukacyjnej, o ich losach wiadomo niewiele. Celem artykułu jest omówienie problematyki pochodzenia i studiów studentów bazyliańskich w Braniewie oraz ich dalszych losów wśród duchowieństwa greko-katolickiego.

BASILIANS AMONG BRANIEWO STUDENTS IN XVII–XVIII CENTURIES

SUMMARY

Braniewo was called the “Athens of the North”, it was one of the few places in the Polish-Lithuanian Commonwealth where students could get an excellent education. Monks of the Greek-Catholic Basilian Order began to study in Braniewo from the beginning of the 17th century. That was a part of the implementation of spreading Catholicism to the north and east. Basilians were mainly engaged in missionary and educational activities among the Ruthenians, but also among the Poles and Lithuanians. Within the students of the Papal Alumnate in Braniewo, which existed in the years 1578–1798, Basilians constituted a considerable amount of all students – over 10%. Apart from the fact that they were present in this educational institution, not much is known about their fate. The aim of the article is to discuss the issues of the origin and studies of Basilian students in Braniewo and examine their further fate among the Greek Catholic clergy.

BASILIANER UNTER DEN BRAUNSBERGER STUDENTEN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

Braunsberg war als *„Athen des Nordens"* bekannt; es war einer der wenigen Orte in Polen, an dem man eine sehr gute Ausbildung erhalten konnte. Im Rahmen der Verbreitung des Katholizismus im Norden und Osten wurden ab Anfang des 17. Jahrhunderts Mönche des griechisch-katholischen Basilianerordens in Braunsberg ausgebildet. Die Basilianer waren vor allem unter den Ruthenen, aber auch unter Polen und Litauern missionarisch und pädagogisch tätig. Unter den Studenten des päpstlichen Alumnats in Braunsberg, das zwischen 1578 und 1798 bestand, machten die Basilianer mit mehr als 10% eine recht große Zahl aus. Abgesehen von der Tatsache, dass sie an dieser Bildungseinrichtung anwesend waren, ist nicht viel über ihr Schicksal bekannt. Das Ziel dieses Artikels ist es, das Problem der Herkunft und des Studiums der basilianischen Studenten in Braunsberg und ihr weiteres Schicksal im griechisch-katholischen Klerus zu erörtern.

ВАСИЛІЯНИ СЕРЕД БРАНЕВСЬКИХ СТУДЕНТІВ В XVII–XVIII СТОЛІТТІ

РЕЗЮМЕ

Бранево називали *„Афінами півночі"*, це було одне з небагатьох місць в Речі Посполитій, де можна було отримати відмінну освіту. В рамках реалізації поширення католицизму на північ і схід від початку XVII століття в Браневі почали навчатись монахи греко-католицького ордену василіян. Василіяни головним чином займались місійною діяльністю і навчанням серед русині, але також поляків і литовців. Серед студентів Папського Алюмнату в Браневі, який діяв в 1578–1798 рр., васильяни складали досить велику кількість, понад 10 %. Окрім того факту, що вони були присутні в цьому навчальному закладі про їх долі відомо небагато. Ціллю статті є омовлення проблематики походження і науки василіян в місті Браневі, а також дослідження їх подальшої долі серед греко-католицького духовенства.

BIBLIOGRAFIA

Achremczyk S., *Warmia*, Olsztyn 2000.
Blažejovskyj D., *Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of central and western Europe (1576–1983)*, Rome 1984.
Blažejovskyj D., *Hierarchy of the Kyivan Church (861–1990)*, Romae 1990.
Herbarz polski Kaspra Niesieckiego..., t. 1–10, Lipsk 1839–1846.
Kalinowska A., *Antonio Possevino SJ w twórczości literackiej pisarzy*, Kraków 2012.

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, Olsztyn 2000.
Lorens B., *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*, Rzeszów 2014.
Lühr G., *Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798*, Braunsberg 1925.
Pidłypczak-Majerowicz M., *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Wrocław 1986.
Słownik geograficzny Królestwa Polskiego, t. VIII: *Perepiatycha – Pożajście*, Warszawa 1887.
Szorc A., *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Olsztyn 1991.
Szorc A., *Kolegium jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626*, Olsztyn 1998.
Ślaza P., *Konflikt wokół funkcjonowania kapituły katedralnej greckokatolickiej diecezji chełmskiej w okresie rządów biskupa Filipa Felicjana Szumborskiego (1830–1851), „Конфлікти і примирення крізь призму віри”* Львів 2009, s. 161–174.
Tumelis K., *Bažnytinės unijos palikimo beieškant: XVII–XVIII a. Lietuvos bazilijonų teologijos užrašai biografistiniu požiūriu*, „Senoji lietuvos literatūra” (47) Vilnius 2019, s. 222–248.
Wereda D., *Biskupi unickiej diecezji włodzimiersko-brzeskiej w XVIII wieku*, „Szkice Podlaskie” t. 9, 2001, s. 61–75.
Wereda D., *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce – Lublin 2013.
Wiśniewski J., *Edukacja misjonarzy dla krajów protestanckich w Alumnacie Papieskim w Braniewie (1579–1798)*, „Nurt SVD” (2), 2016, s. 40–48.
Wiśniewski J., *Powołanie do istnienia i rozwój Seminarium Duchownego w Diecezji Warmińskiej* „Studia Elbląskie” 15, 2014, s. 21–32.
Zielonka R., *Losy studentów Alumnatu Papieskiego w Braniewie w XVI i XVII wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3 (297), Olsztyn 2017, s. 409–444.
Ваврик М., *Нарис розвитку і стану Васильянського чина XVI–XX ст.*, Рим 1979.
Вялікае княства Літоўскае Т. 2, Мінск 2007.
Енциклопедія історії України, Т. 5, Київ 2008.
Іваненко-Коленда І., *Митрополит Київський, Галицький та всієї Русі Гавриїл Коленда*, „Український історичний журнал” № 5, 2006, s. 131–144.
Мудрий С., *Нарис історії церкви в Україні*, Рим – Львів 1995.
Назарко І., *Київські та Галицькі митрополити: біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962.
Патрило І., *Нарис історії Васильян 1743–1839*, „Нарис історії Василіянського чину святого Йосафата” Т. 48, Рим 1992.
Стецик Ю., *Ченці-педагоги уманських василіанських шкіл (1769–1774* рр.*)*: біографічний огляд, „ЕМІНАК Науковий щоквартальник” №2 (14), Киї – Миколаїв, 2016, s. 22–27.

NETOGRAFIA

Cathalogus venerabilum Fratrum Ord. S. Patris Nostri Basilii Magni http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12111&from=publication& (dostęp 22.10.2019).
Spis duchownych Kościoła unickiego część 1 z 7 http://www.repcyfr.pl/dlibra/doccontent?id=12441&dirids=1 (dostęp 19.01.2019).

Spis duchownych kościoła unickiego część 3 z 7 http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12443&from=&dirids=1&ver_id=12486&lp=3&QI=!${query.QueryId} (dostęp 19.01.2020).

Spis duchownych Kościoła unickiego część 5 z 7 http://www.repcyfr.pl/dlibra/doccontent?id=12441&dirids=1 (dostęp 19.01.2020).

Spis duchownych kościoła unickiego część 6 z 7 http://www.repcyfr.pl/dlibra/docmetadata?id=12446&from=&dirids=1&ver_id=12489&lp=4&QI=!${query.QueryId} (dostęp 19.01.2020).

Баўтовіча М., Полацкія пакутнікі, Полацак 2000. http://pawet.net/library/history/bel_history/bautovich/002/%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D1%86%D0%BA%D1%96%D1%8F_%D0%BF%D0%B0%D0%BA%D1%83%D1%82%D0%BD%D1%96%D0%BA%D1%96.html (dostęp 26.10.2019).

Hosianum, http://www.hosianum.edu.pl/ (dostęp z 16.12.2018).

Ks. Andrzej PIOTROWSKI *

Studia Elbląskie
XXII (2021)

OPIEKA BISKUPÓW CHEŁMIŃSKICH NAD KATOLIKAMI DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ W PRUSACH KRÓLEWSKICH: SYNODY I WIZYTACJE

Słowa kluczowe: biskupi chełmińscy, oficjalat pomezański, synody, wizytacje

Keywords: Bishops of Chełmno, Offizialat Pomezanien , synods, visitations

Schlüsselwörter: Bischöfe von Kulm, Offizialat Pomezanien, Synoden, Visitationen

Na terytorium diecezji pomezańskiej, po sekularyzacji Prus w 1525 roku, w znacznej jej części (jedenaście dekanatów) – w myśl reguły *cuius regio, eius religio* – urzędowo wprowadzono protestantyzm. Przy katolicyzmie pozostała jedynie część diecezji, która objęta była władaniem polskich królów, należąca do Prus Królewskich i zarazem Rzeczypospolitej w ramach województwa malborskiego. Zasadniczy zrąb okrojonej diecezji stanowiły dekanaty: dzierzgoński, malborski, sztumski, nowostawski i żuławski, wobec których – jako synonim diecezji pomezańskiej – zaczęto używać terminu „oficjalat pomezański" lub „oficjalat malborski"[1]. Ponadto odrębny fragment diecezji, pozostały przy katolicyzmie i należący do Prus Królewskich, już

---

* Ks. mgr lic. Andrzej Piotrowski – ksiądz diecezji elbląskiej, magister licencjat prawa kanonicznego, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, wykładowca prawa kanonicznego i wyznaniowego w WSD w Elblągu. Artykuł jest poprawionym i uzupełnionym fragmentem pracy magisterskiej pt. *Troska biskupów chełmińskich o katolicką część diecezji pomezańskiej w Prusach Królewskich. Studium historyczno-prawne* (2015), napisanej w Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Promotor: ks. dr hab. Marek Saj CSsR, prof. UKSW.

[1] Przykładowo takie określenia zapisane są w: *20 grudnia Rozporządzenie co do kościołów Diecezji Pomezańskiej przez Najczcigodniejszego Ordynariusza w zamku lubawskim wydane*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku,* t. II: *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013, s. 265; *Wizytacja diecezji pomezańskiej w 1640 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 277.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że odrębnego, krytycznego omówienia wymaga określenie funkcjonowania i ustalenie prawnej pozycji oficjalatu w strukturze Kościoła partykularnego. W opracowaniach historii regionu oficjalat bywa błędnie utożsamiany z samoistną i autonomiczną jednostką administracji kościelnej, jak diecezja, dekanat czy parafia. W kanonistyce oficjalat, to kościelny okręg sądowniczy, na którym – w imieniu biskupa diecezjalnego i z jego nominacji – jurysdykcję sprawował oficjał, współcześnie określany mianem „wikariusz sądowy". W średniowiecznej Polsce, wraz z rozwojem sieci parafialnej i sądownictwa kościelnego, w diecezji pojawił się urząd *oficjała generalnego* (officialis generalis), którego jurysdykcja obejmowała

w 2. połowie XVI w. został objęty duszpasterską troską biskupów chełmińskich – były to południowe dekanaty: łasiński, nowomiejski i działdowski (pomezański)[2].

Stosowanym w prezentacji terminem *a quo* jest wydanie w dniu 10 listopada 1600 roku bulli *Cum nos pridem ecclesiae Culmensi* przez papieża Klemensa VIII, w której mianował biskupa Wawrzyńca Gembickiego, powierzając mu diecezję chełmińską. W następnym roku w dniu 16 kwietnia 1601 r. ten sam papież w *breve,* apostolskim *Cum ecclesiae Culmensi* wyjaśnił i wyraźnie zaznaczył, że ta nominacja obejmuje też rządy diecezją pomezańską, w rozumieniu ocalałej katolickiej jej części.

Terminem *ad quem* jest „wymazanie" z mapy Europy Prus Królewskich. Rozpoczęło się ono w dniu 5 sierpnia 1772 r. na mocy układu europejskich mocarstw: Rosji, Prus oraz Austrii, sukcesywnie doprowadzając do rozbioru Polski. W pierwszym rozbiorze m.in. zostały zagarnięte Prusy Królewskie, które włączono do zaboru pruskiego.

Przedłożony artykuł przybliża działalność synodalną oraz wizytacje kanoniczne biskupów chełmińskich, jako aspekty ich pasterskiej opieki nad katolikami części diecezji pomezańskiej. Jednakże generalnie obejmowała ona duszpasterską pieczę nad całością sfery duchowej, nad życiem religijnym i liturgicznym. Objawiała się również poprzez sprawowanie właściwego zarządu dobrami doczesnymi w katolickiej części nowożytnej Pomezanii.

---

terytorium całej diecezji, a z czasem też urząd oficjała okręgowego (*officialis foraneus* – rejonowy, foralny), który władzę sądowniczą sprawował na ściśle określonym obszarze. W przypadku nowożytnej diecezji pomezańskiej – określonej ramami tematu artykułu – oficjałowie pomezańscy, z ustanowienia biskupów chełmińskich i pomezańskich, wypełniali powierzone im zadania na katolickim terenie dawnej diecezji pomezańskiej, czyli we wspomnianych pięciu dekanatach oficjalatu. Zakres wyznaczonych zadań oficjała precyzował dekret nominacyjny.

Zagadnienie natury i działań instytucji oficjała w Polsce i roli oficjalatów w diecezjach szerzej został omówiony w opracowaniach: R. Wierzchanowski, *Urząd oficjała w świetle norm Kodeksu pio-benedyktyńskiego i prawa partykularnego w diecezji tarnowskiej. Studium historyczno-prawne,* w: *Struktura i działalność Sądu Diecezjalnego w Tarnowie w latach 1945–1983*, red. R. Kantor, Kraków 2019, s. 49–72; Z. Kropidłowski, *Konsystorz pomorski i gdański za oficjała Lettaua w 1635 r.*, „Universitas Gedanensis" 14(2002) nr 2 (26), s. 81–105; W.P. Wlaźniak, *Obsada personalna Konsystorza Foralnego w Radomsku (1763–1787)*, „Seria Prawnicza. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prawo" 6(2008), z. 48, s. 194–203; Tenże, *Organizacja oficjalatu foralnego piotrkowskiego w latach 1819–1918*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 28(2000), s. 279–308; J. Gręźlikowski, *Początki i rozwój kościelnego sądownictwa w Polsce na podstawie generalnego i okręgowych oficjalatów diecezji włocławskiej*, „Prawo Kanoniczne" 44/3–4(2001), s. 163–183; P. Pokora, *„Sigillum perpetuum officialatus ecclesie Posnanensis": przyczynek do badań nad sfragistyką urzędów kościelnych w Polsce*, „Studia Źródłoznawcze", t. 39, s. 37–45; W. Wójcik, *Instygator w oficjalacie okręgowym w Sandomierzu*, „Prawo Kanoniczne" 2(1959) nr 1–2, s. 331–384; M. Grzybowski, *Administracja diecezjalna za czasów biskupa płockiego M.J. Poniatowskiego (1773–1785)*, „Studia Płockie" 5(1977), s. 111–138; P. Hemperek, *Oficjalaty okręgowe w Polsce*, *RTK* 18(1971), z. 5, s. 51–72; A. Vetulani, *Prawne stanowisko oficjałów biskupich w Polsce w XV stuleciu. Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. 1, Kraków 1938; Tenże, *Początki oficjalatu w Polsce*, „Nova Polonia Sacra" 3(1939), s. 1–56; S. Chodyński, *Konsystorze w dyecezyi kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914.

[2] Por. J. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej podług urzędowych akt kościelnych*, Pelplin 1880, passim.

SYNODY DIECEZJALNE

Poza powszechnym ustawodawstwem kościelnym, obowiązującym w całym Kościele katolickim, istnieje ustawodawstwo partykularne, funkcjonujące w poszczególnych Kościołach lokalnych. Prawo miejscowych wspólnot eklezjalnych może mieć wymiar ogólnokrajowy, prowincjonalny lub diecezjalny.

Celem zwoływanych synodów partykularnych było bezpośrednie przyjęcie i wprowadzenie norm kościelnego prawa powszechnego przez struktury prawa partykularnego, jak również przenikanie przemyśleń i praktyk oddolnych, istniejących w Kościołach partykularnych, do świadomości Kościoła powszechnego. Taka aplikacja norm prawa powszechnego w statutach partykularnych dowodzi swoistej spójności ustaw stanowionych w Kościele powszechnym z prawodawstwem Kościołów lokalnych. Działalność synodalna pozwala na recepcję prawa powszechnego w ramach działań Kościoła miejscowego.

Ustawodawstwo synodalne, inspirowane normami prawa powszechnego, rodzimą tradycją kanonistyczną oraz potrzebami lokalnymi, stanowiło zazwyczaj główny nurt prawa partykularnego w skali regionu, prowincji kościelnej czy diecezji. Uchwały synodów, regulując całokształt spraw życia kościelnego w danej jednostce administracyjnej, poczynając od XIII wieku, stawały się coraz wyraźniej podstawowym punktem odniesienia zarówno dla duszpasterstwa, jak i administracji oraz sądownictwa kościelnego. Zachowane statuty synodalne pozwalają uzyskać interesujący obraz nie tylko stosunków religijnych, lecz także stosunków społecznych, obyczajów, kultury, oświaty czy mentalności. Zasadniczo synody były zwoływane na skutek ujawnienia się nieprawidłowości, na które natrafiano podczas przeprowadzanych wizytacji diecezji, jednakże praktyka nie wskazuje, by każdorazowo po wizytacji prowadzono obrady synodu[3].

W okresie objętym tematyką niniejszego artykułu odbyły się trzy synody diecezji chełmińskiej. Nie omieszkano podczas ich prac poruszać szerokiego wachlarza zagadnień dotyczących katolickiej części diecezji pomezańskiej, dla której również jako rządcy mianowani byli biskupi chełmińscy.

Pierwszy synod odbył się w dniu 21 czerwca 1605 roku w Chełmnie, zwołany przez biskupa Wawrzyńca Gembickiego, podczas którego zostały poruszone ważne zagadnienia dla obu diecezji: chełmińskiej i pomezańskiej. Omawiane zagadnienia ujęte były w następujące tytuły: „de fidei professione; de canocicis ecclesiae cathedralis; de vicario in spiritualibus, seu officiali generali; de archipresbyteris; de parochum officio; de vicariis et choralistis ecclesiae cathedralis Culmensis; de vita et honestate clericorum in communi; de provisionibus et institutionibus; de scholis; de seminario; de matrimonio; de testamentis; forma absolutionis; qua sacerdos uti debet apud infirmum in articulo mortis”[4]. Wskazane całościowe ujęcie duszpasterstwa w diecezji wymagało odnowienia życia religijnego i zapoznania się z organizacją Kościoła lokalnego, na które wielki wpływ miało szerzące się oddziaływanie luteran. Brakowało w obu diecezjach katolickich kapłanów. W Pomezanii wiele świątyń

[3] Por. J. Wiśniewski, *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, w: Tenże, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 201.

[4] *PDE*, 6 (1898), s. 67.

zostało przejętych przez protestantów. Rządzone przez innowierców pomezańskie miasta wystarały się o królewskie przywileje swobodnego wyznawania nowej konfesji i nie angażowały się w realizację nawoływań biskupa do religijnej odnowy. Po odbytym synodzie biskup Gembicki wydał odpowiednie zarządzenia, które tylko częściowo porządkowały sytuacje religijną na terenie podległej mu części diecezji pomezańskiej[5].

Po zakończeniu I wojny szwedzkiej w 1636 roku i po rozpoczęciu porządkowania życia religijnego w Pomezanii i na innych terenach objętych wojenną zawieruchą, kolejny synod dla diecezji chełmińskiej i pomezańskiej został zwołany przez biskupa Kaspra Działyńskiego do Lubawy, w dniach 12–13 czerwca 1641 roku. Zagadnienia na nim poruszane obejmowały jeszcze szerszą tematykę, bowiem podstawą stały się wciąż aktualne postanowienia Soboru Trydenckiego oraz *Epistola pastoralis* kardynała Bernarda Maciejowskiego, arcybiskupa i metropolity gnieźnieńskiego i prymasa Polski z dnia 15 października 1607 roku[6], a także przeprowadzona wcześniej wizytacja diecezji. Statuty synodalne zostały ujęte w trzydziestu tytułach[7] i dotyczyły zachowania dawnych statutów synodalnych: „o nauczaniu prawd wiary; o sprawowaniu sakramentów; o Komunii wielkanocnej; o nakładaniu pokuty; o przypadkach (grzechach) zastrzeżonych; o zaprowadzeniu ksiąg metrykalnych i wiernym spisywaniu; o binowaniu Mszy Świętej; o życiu i godności kapłańskiej; o wizytacjach dziekańskich archiprezbiterów oraz zebraniach dekanalnych; o kościołach opuszczonych; o witrykach kościoła; o poszukiwaniu akt erekcyjnych świątyń; o odzyskiwaniu rzeczy należących do Kościoła; o dziesięcinach; o nie rozkradaniu dóbr kościelnych po śmierci duchownego; o krzywdach proboszczów, kościołów i parafian; o zakonnikach; o potrzebie ufundowania domu dla starych i ubogich duchownych; o seminarium duchownym; o bursie (internacie) Kuczborskiego; o przywróceniu dawnego poziomu szkole chełmińskiej; o przeniesieniu święta św. Jerzego, męczennika; o wałęsających się kapłanach; o nieużytecznych i nie dochowujących wiary poddanych; o zabobonnym podcinaniu żył zwierzętom; o sędziach rozpatrujących sprawy z upoważnienia Stolicy Apostolskiej; o egzaminatorach kandydatów przed święceniami i nominacjami na wyższe stanowiska; o konserwatorów zakonów”[8].

Pewnym wyjaśnieniem zagadnień będących treścią obrad synodu jest relacja biskupa Kaspra Działyńskiego z 1642 roku, w której informował on Stolicę Apostolską o życiu obu diecezji, że „ludność wiejska w diecezji chełmińskiej (a więc również w południowej części dawnej diecezji pomezańskiej) była przeważnie katolicka, ale w miastach – w większości innego wyznania. Natomiast w oficjalacie

[5] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I: *Synteza dziejów*, Malbork 2015, s. 33.

[6] Por. *Synod biskupa warmińskiego Marcina Kromera odprawiony w 1582 roku*, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 67.

[7] *Synod przez Biskupa Kaspra Działyńskiego odprawiony w Lubawie w dniach 12 i 13 Czerwca 1641 roku*, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, s. 268–269.

[8] Tamże; por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. I: *Synteza dziejów*, Malbork 2012, s. 66–71.

pomezańskim z wyjątkiem nielicznych właścicieli (posesjonatów) i ludności napływowej społeczność jest heretycka, ale płaci dochody proboszczom katolickim, jak gdyby korzystała z ich pracy i ze sakramentów katolickich; także i heretycy naprawiają kościoły katolickie i grodzą cmentarze"[9]. Podobnie w sprawach małżeńskich innowiercy uznawali jurysdykcję oficjała malborskiego, a pochówków swych zmarłych dokonywali na przykościelnych cmentarzach katolickich. O zachowanie i potwierdzenie tych zwyczajów oraz o wydanie odpowiedniej deklaracji (dyspensy) papieskiej biskup Kasper Działyński pisemnie prosił papieża[10].

Ostatnim odprawionym synodem w tym okresie był zwołany do Lubawy przez biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego synod, który trwał w dniach 16–18 września 1745 roku[11]. Był wynikiem przeprowadzonej w 1742 roku wizytacji diecezji oraz specjalnego *breve* papieża Benedykta XIV z 1743 roku, w którym papież wytknął biskupom Polski i Litwy ogromne zaniedbania w sprawach małżeńskich[12]. Papież wskazywał na niepokojące zjawisko rozprzestrzeniania się tzw. małżeństw tajnych, wynikłych z mezaliansów, a nawet z zamiarem przyszłego ich rozwiązania. Zbyt łatwo dyspensowano od trzech zapowiedzi, nie badano wolności woli nupturientów, stąd wiele małżeństw było zawieranych nieważnie. Papież ukazywał, że w Rzeczypospolitej są też parafie, gdzie nie było ani jednego sądowego starania się o uznanie małżeństwa za nieważnie zawarte, a działo się to dzięki trosce biskupów i staranności proboszczów, którzy dokładnie badali stan wolny narzeczonych i ich wolną wolę. Powyższe *breve* nakładało karę ekskomuniki na wszystkich, którzy popełnią jakiś występek, czyniący nieważność zawieranego małżeństwa[13]. Dalszą okolicznością towarzyszącą obradom synodu biskupa Załuskiego było pojawiające się w diecezji chełmińskiej zjawisko procesów czarownic, które miały miejsce we wsiach chłopskich, a nawet w szlacheckich, a którym biskup stanowczo sprzeciwił się. W dniu 9 stycznia 1745 roku u polskiego króla Augusta III Sasa wyjednał specjalny reskrypt, grożący najsurowszymi karami (łącznie z karą ścięcia) za takie sądy[14]. Treść obrad powyższego synodu została ujęta w statuty, zawierające 43 rozdziały oraz dodatki[15].

---

[9] J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, s. 73.

[10] Por. L. Boratyński, *Najdawniejsze relacye biskupów polskich o stanie dyecezyi (relationes status ecclesiarum) z archiwum Kongregacyi del Concilio w Rzymie*, Kraków 1916, s. 18; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. I, s. 71.

[11] Por. *Synod przez Biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego odprawiony w Lubawie w dniach 16–18 Września roku 1745*, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie,* s. 269–271.

[12] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 41.

[13] Tamże.

[14] Tamże, s. 41–42.

[15] Por. *Synod przez Biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego odprawiony w Lubawie w dniach 16–18 Września roku 1745*, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, s. 269–271.

WIZYTACJE KANONICZNE

Na polskie tereny administracji kościelnej zwyczaj przeprowadzania wizytacji kanonicznych, powszechnie znany od czasów apostolskich, dotarł wraz z wieloma innymi kościelnymi zwyczajami. Genezę tego kanoniczno-liturgicznego wydarzenia trzeba też upatrywać w stopniowo dokonujących się podziałach organizacji kościelnej w kraju – podziały na poszczególne diecezje, a z kolei te – na dekanaty i parafie. Dzięki prowadzonym wizytacjom, biskup diecezjalny lub wyznaczony przez niego delegat, mógł sprawdzać postępy w budowaniu organizacji Kościoła oraz czuwać nad poziomem religijnym wiernych[16].

Wraz z rozwojem Kościoła w Polsce i rozrastaniem się sieci parafii wizytowanie całej diecezji tylko przez własnego biskupa i na dodatek w większych odstępach czasu, stało się uciążliwe. Dodatkowo rządcy diecezji nie tylko troszczyli się o życie swojego Kościoła partykularnego, lecz piastowali wysokie urzędy w Królestwie Polskim i na Litwie i byli zaangażowani w prace na dworach królewskim i książęcych. Powodem tego stało się w XV wieku powolne zaniechanie i zarzucanie praktyki wizytacji. W czasie reformacji wizytacje zaczęły przeżywać swój renesans. Korzyści z tej posługi najpierw zostały dostrzeżone przez protestantów. Przykładowo wizytacji swoich wspólnot religijnych dokonywali Filip Melanchton i Marcin Luter, którzy naocznie chcieli zapoznać się z potrzebami nowopowstałych gmin luterańskich. Wówczas porządkowali stosunki, zaprowadzali ład, organizowali szkoły i nauczanie kościelne, kładli administracyjne podwaliny pod tworzącą się organizację Kościoła protestanckiego[17].

Działalność reformatorów z Wittembergii i potrzeba reformy Kościoła katolickiego dały przyczynek, by powrócić *ad fontes*. Dlatego owocem obrad w 1563 roku Soboru Trydenckiego był także nakaz przeprowadzania przez biskupów wizytacji kanonicznych w swoich diecezji[18], który wskazywał na nie jako „najważniejszy instytucjonalny środek reformy kościelnej”[19]. Ojcowie soborowi wymagali, by biskupi dokonywali wizytacji swojego Kościoła raz do roku, a w wyjątkowych sytuacjach – za dyspensą papieską – raz na dwa lata. Tu trzeba zaznaczyć, że prawie nigdzie ten postulat nie był spełniony. W swoich sprawozdaniach z działalności diecezji polscy biskupi usprawiedliwiali przed papieżem niemożność wypełnienia nakazu corocznych wizytacji, tłumacząc to zaistniałymi różnymi przeszkodami, m.in. wojnami, zarazami, klęskami publicznymi i prywatnymi lub innymi przyczynami. Stąd wizytacje okazywały się jedynie doraźnym spełnieniem potrzeby chwili i mogły być przeprowadzane wyłącznie na terenach, które nie były objęte działaniami wojenny-

[16] Por. T. Sakwerda, *Relacje wyznaniowe w archiprezbiteracie żorskim na podstawie protokołów z wizytacji kanonicznych z drugiej połowy XVII w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40(2007), z. 1., s. 179–180.

[17] Por. M. Luter, *Mały katechizm*, Bielsko-Biała 2000, s. 22; R. Bainton, *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, Katowice 1995, s. 296.

[18] Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989, s. 102.

[19] K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 198.

mi lub konfliktami religijnymi – czyli wszędzie tam, gdzie wydawały się najmniej potrzebne[20].

W oparciu o prawo powszechne i statuty synodów diecezjalnych, takie wizytacje kanoniczne odbywały się również na omawianym terytorium części diecezji pomezańskiej[21]. W okresie objętym cezurą niniejszej pracy biskupi chełmińscy i Pomezanii w katolickiej części diecezji – osobiście lub przez mianowanych delegatów (wizytatorów) – przeprowadzili piętnaście wizytacji. Są one znane z zachowanych akt wizytacyjnych[22]. W układzie chronologicznym przedstawiają się następująco:

Rok wizytacji	Wizytator
1604	bp Wawrzyniec Gembicki
1607	bp Wawrzyniec Gembicki, któremu towarzyszył ks. kan. Rogaczewski
1610	ks. Andrzej Staller – z polecenia bp. Wawrzyńca Gembickiego
1626	ks. Herman Weiher, oficjał pomezański i ks. Marcin Giellin, dziekan dzierzgoński – na zlecenie bp. Jakuba Zadzika
1637	bp Jan Lipski
1640	ks. Henryk Chełchowski, prepozyt grudziądzki i ks. Walerian Radzyński, notariusz kurii – na zlecenie bp. Kaspera Działyńskiego
1647	bp Andrzej Leszczyński, który polecił wizytację generalną obu diecezji
1654	ks. Sebastian Jawornicki, dziekan łucki, ks. Jan Schmak, kanonik chełmiński i ks. Wojciech Włodek, protonotariusz apostolski i doktor obojga praw – na zlecenie bp. Jana Gembickiego
1669	ks. Bernard Selin, oficjał pomezański i jego zastępca ks. Jan Nyczkowski – na zlecenie bp. Andrzeja Olszewskiego
1700	bp Teodor Andrzej Potocki – osobiście
1724	bp Feliks Ignacy Kretkowski – osobiście
1731	bp Tomasz Franciszek Czapski – osobiście
1744	archidiakon pomorski Augustyn Kiliński – na zlecenie bp. Andrzeja Stanisława Załuskiego
1749	bp Wojciech Stanisław Leski – osobiście
1765	bp Andrzej Ignacy Baier – osobiście

Powstały obraz oficjalatu pomezańskiego, wyłaniający się z lektury zapisów biskupów i wizytatorów, jest źródłem wielu informacji o specyficznych warunkach narodowych, społecznych i wyznaniowych tych ziem. Rządcy diecezji, na podstawie uzyskiwanych wiadomości, opierając się o przepisy prawa powszechnego i partykularnego, dyscyplinowali podległe duchowieństwo, starali się o uzyskanie

[20] Por. T. Sakwerda, *Relacje wyznaniowe w archiprezbiteracie żorskim na podstawie protokołów z wizytacji kanonicznych z drugiej połowy XVII w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 40(2007) z. 1, s. 180.

[21] Przetłumaczone na język polski akta wizytacji kanonicznych biskupów chełmińskich i pomezańskich lub ich delegatów z okresu XVII i XVIII wieku zostały zgromadzone w obszernych monografiach: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II: *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013 oraz Tenże, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II: *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2015.

[22] Por. J. Wiśniewski, *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej*, s. 202–203.

odpowiednich reskryptów królewskich przeciw szerzącemu się luteranizmowi, choć trzeba nadmienić, że te królewskie dekrety pozostawały nieskuteczne.

Wielkim problemem podczas wizytacji stały się działania wojenne na tych ziemiach. Przykładowo, biskup Jakub Zadzik, jeszcze przed wybuchem I wojny szwedzkiej w 1626 roku, zarządził wizytację diecezji i polecił jej przeprowadzenie dwom swoim współpracownikom – pomezańskiemu oficjałowi ks. Hermannowi Weiherowi i dzierzgońskiemu archiprezbiterowi ks. Marcinowi Greliusowi[23]. Niestety, wizytacja ta została przerwana przez szwedzką nawałę, a do dziś zachował się jedyny protokół wizytacyjny z parafii w Lasowicach, obejmującej kościół parafialny w Lasowicach i kościół filialny w Szawałdzie[24].

Po dziesięcioletnich działaniach zbrojnych, wojna szwedzka na terenie Pomezanii zakończyła się dopiero pod koniec 1636 roku, gdy podpisano w Sztumskiej Wsi w 1635 roku drugi rozejm oraz gdy zostały wycofane wojska brandenburskie. Przez ten okres nie było na terenie oficjalatu ani jednego katolickiego kapłana. Po wojnie prawie 40% pomezańskich duchownych odmówiło powrotu do swoich właściwych parafii, wybierając – ich zdaniem – bezpieczniejsze okolice. W okresie przedwojennym pracowało tu 33 kapłanów, z których 8 zmarło na wygnaniu, a po wojnie 13 odmówiło powrotu do dotychczasowych parafii, a tylko 12 powróciło[25]. Biskup Jan Lipski miał niezmiernie ważne zadanie, by w zniszczonej diecezji odbudować strukturę organizacyjną Kościoła[26]. Przed wojną na tym terenie znajdowały się 64 świątynie katolickie, z których 23 zniszczono (w tym 8 całkowicie i ich nie odbudowano), a nadto 6 świątyń straciło swoje prawa parafialne, stając się kościołami filialnymi[27].

Po dwudziestu latach odbudowy życia kościelnego, gospodarczego i demograficznego oraz porządkowania oblicza diecezji pomezańskiej[28] rozpoczęła się w 1655 roku kolejna wojna ze Szwedami. Sytuacja z poprzedniej wojny powtórzyła się. Ponownie duchowni ewakuowali się przed nadciągającym frontem, opuszczone świątynie były bezczeszczone i plądrowane, miejscowości niszczone, ludność

---

[23] Por. *Wizytacja Generalna przez Czcigodnych Hermanna Weihera, Oficjała Pomezańskiego i Marcina Greliusa, Archiprezbitera Dzierzgońskiego dokonana w 1626 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 261.

[24] Tamże, s. 261–264.

[25] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 34.

[26] O katastrofalnym obrazie ówczesnego oficjalatu pomezańskiego świadczy treść dokumentu biskupa Lipskiego z 20 grudnia 1636 roku, w którym mianuje ks. Jana Schmaka oficjałem pomezańskim i jednocześnie proboszczem malborskim, udzielając mu wskazówek o sposobach tymczasowego zaradzenia krytycznej sytuacji w tej części diecezji, gdy brakuje kapłanów i wiele parafii jest opuszczonych, gdy niektórzy z kleru nie zachowują obowiązku rezydencji przy parafii, gdy kościoły i budynki parafialne zostały ograbione ze swego wyposażenia, a wiele świątyń zostało przejętych przez protestantów. Por. *20 grudnia Rozporządzenie co do kościołów Diecezji Pomezańskiej przez Najczcigodniejszego Ordynariusza w zamku lubawskim wydane*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 265–267.

[27] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 34.

[28] Świadczy o tym treść akt wizytacyjnych, sporządzonych przez ks. Henryka Chełchowskiego i ks. Waleriana Radzyńskiego, którzy na polecenie biskupa Kaspra Działyńskiego przeprowadzili wizytację diecezji w 1640 roku, nadto instrukcje biskupa Działyńskiego dla oficjała pomezańskiego ks. Piotra Winklera oraz dokumenty wizytacyjne diecezji, sporządzone przez wizytatorów: kanonika

wykorzystywana, nadto panowały tu głód i epidemie[29]. Po pięcioletnim „potopie szwedzkim", zakończonym pokojem oliwskim w 1660 roku, biskup Andrzej Olszowski przystąpił energicznie do odbudowy powtórnie doświadczonej pożogą wojenną obu diecezji i porządkowania organizacji Kościoła i duszpasterstwa na tym terenie. W tym celu w 1669 roku biskup zlecił oficjałowi i zarazem prepozytowi malborskiemu ks. Bernardowi Sasinowi i wiceoficjałowi ks. Janowi Nyczkowskiemu, proboszczowi w Mątowach Wielkich i dziekanowi malborskiemu przeprowadzenie wizytacji Pomezanii. Akta wizytacyjne wykazały, że przed wojną polsko-szwedzką z 1655 roku istniało tu 38 kościołów parafialnych i 15 filialnych oraz pracowało 28 kapłanów. Podczas wojny zmarło 6 duchownych, 3 nie chciało powrócić na niebezpieczne tereny do swoich parafii, 13 księży zaginęło bez żadnej wieści i tylko 6 powróciło na swoje dotychczasowe placówki[30].

Na zakończenie XVII wieku, w 1700 roku, wizytacji diecezji dokonał osobiście biskup Teodor Potocki[31]. Wnikliwie przyglądał się problemom poszczególnych parafii, co szczególnie odzwierciedlało się w jego zarządzeniach powizytacyjnych, w których zdecydowanie usiłował katolicyzmowi przywrócić należne miejsce i status religii dominującej, a nawet panującej w Pomezanii[32]. Wyrażał zaskoczenie, że „religia panująca w całym Królestwie i przyłączonych doń prowincjach, na terenie Pomezanii ledwie egzystowała"[33]. W tym celu, w dniu 15 marca 1700 roku, wezwał przedstawicieli środowisk luterańskich i stanowczo im przypomniał, że w Króle-

---

ks. Macieja Bystrama i ks. Feliksa Rzeszowskiego, audytora kurii chełmińskiej, a także wizytacja parafii w Malborku i Lasowicach z 1654 roku. Por. *Wizytacja diecezji pomezańskiej w 1640 roku, w:* M. Józefczyk*, Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 277–306; *Zarządzenia z Wizytacji Generalnej Diecezji Pomezańskiej z 1643 roku wydane dla kościoła parafialnego w Malborku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 309–311; *Wizytacje diecezji chełmińskiej i pomezańskiej dokonane w 1647 roku przez Biskupa Andrzeja Leszczyńskiego*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 313–344; *Wizytacja parafii malborskiej w 1654 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 345–352; *Wizytacja parafii Lasowice Wielkie w 1654 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 353–356.

[29] Ks. Jan Heroldowski, proboszcz w parafii Nowa Cerkiew, na kartach księgi chrztów w swojej parafii w dniu 9 września 1663 roku tak emocjonalnie przedstawia obraz minionej wojny: „Kiedy wreszcie po długich latach wojny, a raczej po wyludnieniu i zniszczeniu przez Szwedów, po groźnych Wisły wylewach ledwieśmy nieco odpoczęli, okazało się, że zmarł ostatni witryk kościoła nowocerkiewskiego nazwiskiem Daniel Elrych. Ja sam, podówczas nieobecny, bowiem chorobą przykuty do łóżka, nie mogłem odebrać od niego dokumentów kościelnych […] tylko on i jego współtowarzysze Jakub Rahm i Michał Poschwark, którzy zmarli w tym czasie ogólnego zamieszania mogli mieć jakiekolwiek pojęcie (o sprawach kościelnych). Udało się jednakże po pewnym czasie przy pomocy Bożej, jak również wsparciu niektórych katolików ustalić najpierw liczbę zmarłych […] Postarałem się również o wybudowanie na nowo całkowicie zrujnowanej plebanii. A jako że w kościele nie ostała się nawet choćby igła maleńka, postarałem się o nabycie wszelkiego sprzętu i urządzeń kościelnych. […] Zrezygnowałem z odzyskania całości długu biorąc pod uwagę rzucające się w oczy ubóstwo, wprost nędzę wdów". *Parafia nowocerkiewska po II wojnie szwedzkiej w 1663 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 357–359.

[30] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 35.

[31] Por. *Wizytacja generalna biskupa Teodora Potockiego w 1700 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 384–501.

[32] Tamże, s. 384.

[33] M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 36.

stwie Polskim są zaledwie tolerowani i nie mogą przekraczać określonej granicy swobody swego działania. Protestanci odwołali się do polskiego króla Augusta II Mocnego, a ten odniósł się do nuncjusza apostolskiego w Polsce. Nuncjusz w dniu 19 sierpnia 1701 roku zadecydował, że należy powstrzymać się od zachowywania surowych zakazów biskupa Potockiego i należy poczekać w tej sprawie do ostatecznego rozstrzygnięcia przez nuncjaturę[34].

Po ponad dwudziestoletniej przerwie, spowodowanej toczącą się wojną północną, biskup Feliks Ignacy Kretkowski w 1724 roku przeprowadził osobiście w obu diecezjach wizytację kanoniczną, a wspierali go w tym ks. Jan Paweł Ewertowski, audytor kurii i proboszcz w Nowym Mieście Lubawskim oraz ks. Piotr Ciecholewski, dziekan lubawski. Delegaci zajęli się przede wszystkim stroną materialną i techniczną parafii, a więc budynkami, uposażeniem duchownych i parafii, natomiast biskup Feliks Kretkowski skupił swą uwagę na poziomie życia religijnego duszpasterzy i diecezjan[35].

Kolejna wizytacja biskupia była przeprowadzona w maju i sierpniu 1732 roku[36], której dokonał biskup Tomasz Franciszek Czapski, przy współudziale ks. Franciszka Neytzlichowskiego, proboszcza i dziekana w Dzierzgoniu oraz ks. Wawrzyńca Gwoździewskiego, dziekana z Wąbrzeźna i audytora biskupiego. O trudnym stanie i położeniu diecezji może świadczyć wpis biskupa Tomasza Czapskiego w zarządzeniu powizytacyjnym parafii w Królewie, gdy notuje: „Przyglądamy się smutnemu stanowi kościołów i, o ile jest to od nas zależne, z całą gorliwością staramy się zaradzić temu trudnemu położeniu"[37].

Niewiele zachowało się informacji na temat wizytacji z 1742 roku, gdy w imieniu biskupa Andrzeja Stanisława Załuskiego dokonywali tej czynności ks. Józef Jakub Adempski, doktor obojga praw i proboszcz w Świerkach oraz ks. Fabian Franciszek Pląskowski, oficjał pomezański i kanonik chełmiński, a zarazem proboszcz w Lasowicach Wielkich[38]. Ślady tej wizytacji można odnaleźć jako adnotacje w księgach metrykalnych zwizytowanych parafii, natomiast brakuje jakichkolwiek informacji z tej wizytacji z parafii: Stary Targ, Krasna Łąka, Jasna, Postolin, Dąbrówka Malborska, Ostaszewo, Dzierzgoń, Lubieszewo, Mątowy Wielkie i Miłoradz[39]. O zatrważającym stanie diecezji pomezańskiej biskup Andrzej Załuski informował również Stolicę Apostolską, gdy w dniu 5 września 1743 roku, w swym sprawozdaniu podaje: „Wiele kościołów skutkiem wojen i innych niepomyślnych wydarzeń zostało uszkodzonych, bądź nawet zniszczonych do fundamentów. Wioski i ich pola uprawne, doświadczone wieloma nieszczęściami są w dalszym ciągu opuszczone. Wszyscy prawie mieszkańcy to innowiercy. Jest tylko dwadzieścia kil-

[34] M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 36.

[35] Por. *Wizytacja generalna biskupa Feliksa Kretkowskiego w 1724 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, Malbork 2015, s. 313–350.

[36] Por. *Wizytacja biskupa Tomasza Franciszka Czapskiego w 1732 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 351–356.

[37] Tamże, s. 353.

[38] Por. *Wizytacja biskupa Andrzeja Stanisława Załuskiego w 1742 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 357–360.

[39] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 41.

ka rodzin szlacheckich, które wraz ze służbą wyznają prawdziwą wiarę. Przy nich skupiają się osiedleńcy, utrzymujący się z rocznego wynagrodzenia"[40].

Następna wizytacja odbyła się w 1749 roku i osobiście przeprowadził ją biskup Wojciech Stanisław Leski, do pomocy dobierając nieznanych z imienia komisarzy-wizytatorów[41]. Podobnie jak poprzednicy, przyglądał się życiu i duszpasterstwu kapłanów, doceniał ich gorliwość, troskliwie upominał duchownych, którzy zaniedbywali swe obowiązki pasterskie. Zajmował się sprawą nauczania dzieci i młodzieży. Interesował się uposażeniem pracowników kościelnych: proboszczów i ich komendariuszy, wikariuszy, zakrystianów i organistów. Stanowczo przypominał o zakazach zawierania małżeństw mieszanych wyznaniowo. Upominał się o prawidłowe utrzymanie świątyń, które to należało do wiernych[42].

Ostatnia przedrozbiorowa wizytacja na terenie diecezji pomezańskiej w Prusach Królewskich odbyła się z dwuletnimi przerwami w latach 1761–1767. Tej czynności dokonał biskup Andrzej Ignacy Baier[43]. Z pasterską gorliwością podczas wizytacji propagował zwiększenie kultu Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, przypominając o obowiązku utrzymywania wiecznej lampki w świątyni. Zwracał też uwagę na to, że duchowni w parafiach zajmują się wieloma zbędnymi sprawami, a w niedziele i święta prawie w żadnym kościele nie posługują wiernym w konfesjonale[44]. Ponadto w czerwcu 1765 roku do kapłanów w obu diecezjach wystosował błagalny list, nawołując ich do większej gorliwości w służbie Bożej, bo w trakcie wizytacji osobiście przekonał się, że wielu diecezjan nie przystępuje do sakramentu pokuty, a niektórzy z nich wymawiali się kosztami opłaty z okazji przystąpienia do spowiedzi. Od tej chwili w parafii nie wolno było pobierać więcej niż 1 grosz od zagrodników, czyli ubogiego chłopstwa, natomiast organista za wypisanie kartki nie mógł pobrać więcej niż 1 solid[45].

W dniu 28 stycznia 1766 roku biskup Baier zawiadomił proboszczów z terenu obu diecezji, aby podali dokładną liczbę ludności, uwzględniając przy tym przynależność religijną. Z powodu odmowy malborskich protestantów, którzy stanowczo wzbraniali się przed ujawnieniem kworum swych wyznawców, specyfikacja wyznaniowa z Pomezanii nie jest pełna, lecz znacząco prezentuje religijną mieszankę ludności:

---

[40] *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, t. I, cz. II, opr. C.P. Woelky, Gdańsk 1887, nr 1217, s. 1121–1130.

[41] Por. *Wizytacja Diecezji Pomezańskiej w 1749 roku. Wojciech Stanisław z Leszcza Leski, z łaski Bożej i Stolicy Apostolskiej Biskup Chełmiński i Pomezanii*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 361–543.

[42] Tamże, passim.

[43] Por. *Wizytacja Generalna Diecezji Pomezańskiej przeprowadzona przez A.I. Baiera, Biskupa Diecezji Chełmińskiej i Pomezanii od 1761 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 544–633.

[44] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 44.

[45] Tamże, s. 45.

Parafia	Katolicy	Luteranie	Menonici	Kalwini	Żydzi
Malbork	3.484	brak danych	brak danych	-	-
Pogorzała Wieś	388	251	104	-	-
Mątowy Wielkie	635	340	25	-	-
Miłoradz	327	234	58	-	-
Gnojewo	210	201	37	-	-
Kościeleczki	192	78	233	-	-
Nowy Staw	1.010	952	292	1	-
Lichnowy	644	550	98	1	-
Lasowice Wielkie	901	657	98	-	-
Boręty	197	189	12	-	-
Nowa Cerkiew	312	370	148	-	-
Kończewice	404	449	8	-	-
Żuławki	334	784	459	-	-
Cyganek	815	1.359	1.346	-	-
Marynowy	414	615	298	-	-
Lubieszewo	302	443	565	-	-
Ostaszewo	540	677	261	-	-
Świerki	311	531	41	-	-
Sztum	2.060	431	370	-	-
Kalwa	1.011	227	15	-	-
Tychnowy	1.393	403	28	-	-
Postolin	2.459	276	340	-	-
Dąbrówka Malborska	591	415	19	-	-
Dzierzgoń	1.964	1.575	13	-	86
Zwierzno	469	596	452	-	-
Fiszewo	406	596	146	-	-

Parafia	Katolicy	Luteranie	Menonici	Kalwini	Żydzi
Krzyżanowo	553	378	-	-	-
Królewo	531	330	12	-	-
Żuławka Sztumska	738	773	7	-	-
Stary Targ	1.456	52	-	-	-
Krasna Łąka	1.000	233	-	-	-
Jasna	216	695	39	-	-

Ogółem na terenie oficjalatu pomezańskiego mieszkało 26.266 katolików, 15.889 luteran (bez miasta Malbork), 5.525 menonitów (bez miasta Malbork) oraz 2 kalwinistów i 86 żydów[46].

W 1772 roku nastąpił I rozbiór Polski, zamykający istnienie Prus Królewskich. W sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej z życia diecezji chełmińskiej biskup Andrzej I. Baier w dniu 9 grudnia 1773 roku używa już wyłącznie tytułu *episcopus Culmensis*[47], natomiast katolicką część diecezji pomezańskiej określa mianem *territorium Mariaeburgensis*[48]. W tym dokumencie nie ma już używanego określenia, odwołującego się do historycznej Pomezanii.

Wybrane działania jednoczesnych rządców diecezji chełmińskiej i pomezańskiej fragmentarycznie ilustrują podejmowane przez nich działania na tym okaleczonym obszarze, aby zapewnić właściwą duszpasterską opiekę nad pozostałymi wiernymi. Działalność synodalna porządkowała funkcjonowanie Kościoła lokalnego, a przeprowadzane wizytacje kanoniczne dawały możliwość sprawdzenia procesu recepcji tych wszystkich ogólnych zaleceń. Dzięki wskazaniom zawartym w zapisach wizytacyjnych można zauważyć, jak wiele problemów pojawiało się w okrojonej wspólnocie Kościoła pomezańskiego, który lata swojej świetności miał już za sobą, gdy został mocno zubożony i terytorialnie, i personalnie. Te zniszczenia duchowe i materialny powstały wskutek urzędowego wprowadzenia przymusowej protestantyzacji w XVI wieku, a także bolesnych działań wojen XVII wieku i przełomu XVIII wieku. Posunięcia geopolityczne spowodowały, że ostatecznie, po 1772 roku, znalazł się w nowej rzeczywistości, pod rządami protestanckich władców Królestwa Pruskiego.

Prezentowany wycinek pasterskiej troski biskupów chełmińskich i pomezańskich świadczy o potrzebach wspólnoty wiary tej katolickiej cząstki diecezji pomezańskiej. Taką świadomość mieli również rządcy obu diecezji, czego ślad odnaleźć można choćby w świadectwie biskupa Feliksa Kretkowskiego, który w dniu 7 maja 1724 roku w parafii w Dzierzgoniu zapisał: „Z racji przyjętych przez nas obowiązków nie możemy pozwolić sobie na lenistwo ani też na spokojną egzystencję, mu-

[46] Por. M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I, s. 30–31; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezańskiego w latach 1525–1821*, t. I: *Studium prozopograficzne*, Elbląg 2009, s. 33.

[47] Por. *Urkundenbuch des Bisthums Culm*, t. II, nr 1225, s. 1141.

[48] Tamże, s. 1144–1145.

simy natomiast kierować się troską i odpowiedzialnością, nakazanymi zresztą przez święte kanony prawa, Sobór Trydencki, Dekrety Prowincjalne i Statuty Diecezjalne, których zaniedbać nam nie wolno. Od samego początku naszej Biskupiej posługi pamiętamy na słowa: Uważajcie na siebie i na lud Wam powierzony"[49].

Zatem biskupi, wraz ze swymi kapłanami, troszczyli się o liturgię i sprawowanie sakramentów, o katolickie nauczanie. Troska objawiała się też nie tylko w używaniu w parafiach kościelnej łaciny, ale w głoszeniu Słowa Bożego w językach zrozumiałych dla mieszkańców tych ziem, czyli po polsku lub niemiecku, aby z Dobrą Nowiną dotrzeć do wszystkich wiernych.

W 1772 roku, wraz z pierwszym rozbiorem, zakończył się patronat polskich królów i Prusy Królewskie zostały zaanektowane przez Królestwo Prus do zaboru pruskiego. Również możliwość swobodnego działania i posługi Kościoła katolickiego została mocno ograniczona przez pruskie władze, które stanowczo zabroniły biskupom odnoszenia się w tytulaturze do historycznej nazwy „Pomezania". W celu uregulowania porządku kościelnego w nowej rzeczywistości geopolitycznej w Królestwie Prus, papież Pius VII w dniu 16 lipca 1821 roku wydał bullę cyrkumskrypcyjną *De salute animarum*[50]. Mocą tego dokumentu katolicka część diecezji pomezańskiej, nad którą duszpasterskie rządy sprawowali biskupi chełmińscy poprzez oficjałów pomezańskich, zostały ostatecznie podporządkowane i włączone do sąsiadującej od wschodu diecezji warmińskiej. W ten sposób diecezja pomezańska definitywnie znikła z mapy Kościoła powszechnego. Trzeba tu także wyraźnie zaznaczyć, że papież czy też Stolica Apostolska nigdy nie wydali odrębnego dokumentu ani nie podjęli jakichkolwiek czynności formalno-prawnych, na mocy których zostałaby kanonicznie zniesiona diecezja pomezańska. Jedynie bulla Piusa VII *De salute animarum* z 1821 roku – pomijając ten wątek – w sposób dorozumiany sankcjonuje nieistnienie już Kościoła pomezańskiego.

OPIEKA BISKUPÓW CHEŁMIŃSKICH NAD KATOLIKAMI DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ W PRUSACH KRÓLEWSKICH: SYNODY I WIZYTACJE

STRESZCZENIE

Sekularyzacja i odgórna protestantyzacja państwa krzyżackiego w XVI wieku spowodowały, że przy wierze Kościoła katolickiego pozostała jedynie część historycznej diecezji pomezańskiej, nad którą opiekę sprawowali władcy Polski w granicach Prus Królewskich. Od 1601 roku Stolica Apostolska pasterską pieczę nad tą ocalałą „resztką" powierzała biskupom chełmińskim, którzy jednocześnie byli biskupami pomezańskimi. Rządcy podejmowali wielorakie działania, by zapewnić wiernym odpowiednią opiekę duszpasterską oraz dać poczu-

[49] *Wizytacja generalna biskupa Feliksa Kretkowskiego w 1724 roku*, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 331.

[50] Zob. M. Józefczyk, *Translacja bulli „De salute animarum" i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, *SE* 18(2017), s. 9–35.

cie bezpieczeństwa pośród współmieszkańców z innych wyznań, szczególnie wywodzących się ze wspólnoty ewangelicko-augsburskiej. W tym celu zwoływali synody dla obu diecezji, aby porządkować życie lokalnego Kościoła, korzystając ze wskazań właściwych dla całej prowincji kościelnej w Polsce. Na miarę możliwości przeprowadzano wizytacje kanoniczne wszystkich parafii, by przekonywać się o jakości życia i poziomie religijnym diecezjan.

Dla zapewnienia właściwej opieki duszpasterskiej rządca diecezji ustanawiał dla tego terenu oficjała, który otrzymywał szerokie uprawnienia, aby w imieniu biskupa nadzorował duszpasterstwo i administrację tej części diecezji, którą z czasem nazywano „oficjalatem pomezańskim" lub „malborskim".

W omawianym okresie biskupi troszczyli się o rozwój duszpasterstwa w diecezji, życia sakramentalnego, a także działalności oświatowej i opiekuńczej. Akcentowali potrzebę osobistej karności i wysokiego poziomu życia moralnego kapłanów oraz pracowników kościelnych, by dawać przykład wiernym. Kładli nacisk, by duchowieństwo godnie sprawowało świętą liturgię i sakramenty, by głosiło żywą wiarę i przekazywało ją następnym pokoleniom.

Dbali o kondycję materialną w diecezji, która najboleśniej doświadczyła podczas wojen XVII wieku, gdy świątynie były niszczone i bezczeszczone, a wyposażenie stawało się łatwym łupem. Wymagali, by proboszczowie zabiegali o odbudowę kościołów, o utrzymanie oraz niezbędne remonty i konserwację, aby nie doprowadzać bezmyślnie do destrukcji świątyń i budynków plebanijnych. W spokojniejszych latach, gdy Pomezania już nie była wojenną areną, kapłani byli zachęcani, aby należycie troszczyli się o bieżące utrzymanie świątyń. Polecali baczenie na dobra doczesne Kościoła, dzięki którym można było bezpiecznie rozwijać wszelką działalność kościelną. Pilnowali godziwego uposażenia kapłanów i pracowników kościelnych, a jednocześnie nie pozwalali materialnie wykorzystywać osób świeckich.

W 1772 roku Prusy Królewskie zostały zaanektowane przez Królestwo Prus w ramach zaboru pruskiego, a możliwość swobodnego działania i posługi Kościoła katolickiego została mocno ograniczona przez pruskie władze. W ostateczności, dla uregulowania porządku kościelnego w nowej rzeczywistości geopolitycznej w Królestwie Prus, papież Pius VII w 1821 roku wydal bullę *De salute animarum*. Jej mocą katolicka część diecezji, czyli oficjalat pomezański (dekanaty: malborski, nowostawski, dzierzgoński, sztumski i żuławski) został włączony do sąsiadującej diecezji warmińskiej. W ten sposób diecezja pomezańska definitywnie przestała istnieć na mapie Kościoła powszechnego, choć formalno-prawnie nigdy nie została zniesiona.

CARE OF CHEŁMNO BISHOPS FOR CATHOLICS OF POMESANIEN DIOCESE IN ROYAL PRUSSIA: SYNODS AND VISITATIONS

SUMMARY

The secularisation and top-down Protestantisation of the Teutonic state in the sixteenth century meant that only a part of the historic Pomesanien diocese remained with the faith of the Catholic Church, cared for by the Polish rulers within the boundaries of Royal Prussia. From 1601, the Apostolic See entrusted the pastoral care of this surviving „remnant" to the bishops of Chełmno (ger. Kulm), who were also bishops of Pomezanian. The rulers undertook a variety of measures to ensure that the faithful received appropriate pastoral care and a sense of security among their fellow inhabitants of other denominations, particularly those from the Evangelical-Augsburg community. To this end, they convened synods for both dio-

ceses, in order to order the life of the local church, using the guidelines appropriate for the whole church province in Poland. As far as possible, canonical visitations of all parishes were carried out in order to ascertain the quality of life and the religious level of the diocesans.

To ensure proper pastoral care, the diocesan ruler appointed an official for that area, who was given wide powers to oversee, on behalf of the bishop, the pastoral care and administration of that part of the diocese, which in time was called the „Offizialat Pomesanien" or the „Offizialat Marienburg".

In the period under discussion, the bishops were concerned with the development of the pastoral ministry in the diocese, the sacramental life, as well as educational and caring activities. They stressed the need for personal discipline and a high level of moral life of priests and church workers to set an example to the faithful. They emphasised that the clergy should celebrate the sacred liturgy and the sacraments with dignity, and that they should proclaim the living faith and pass it on to future generations.

They took care of the material condition of the diocese, which suffered most severely during the wars of the 17th century, when churches were destroyed and desecrated, and furnishings became easy prey. They required that pastors strive to rebuild churches, for maintenance and necessary repairs and upkeep, so that temples and parsonage buildings were not wantonly led to destruction. In calmer years, when Pomesania was no longer a war zone, priests were encouraged to take proper care of the day-to-day upkeep of churches. They recommended keeping an eye on the temporal goods of the Church, thanks to which all church activities could be safely developed. They watched over the decent salary of priests and church workers, and at the same time did not allow lay people to be materially exploited.

In 1772 Royal Prussia was annexed by the Kingdom of Prussia as part of the Prussian partition, and the ability of the Catholic Church to operate and minister freely was severely restricted by the Prussian authorities. As a last resort, to regulate the ecclesiastical order in the new geopolitical reality in the Kingdom of Prussia, Pope Pius VII in 1821 issued the bull *De salute animarum.* By virtue of that bull, the Catholic part of the diocese, i.e. the Pomezanian Officiate (decanates: Marienburg, Neuteich, Christburg, Stuhm, und Werder) was incorporated into the neighbouring Diocese of Ermland. In this way, the Pomesanien Diocese definitively ceased to exist on the map of the universal Church, although formally and legally it was never abolished.

BETREUUNG DER KULM-BISCHÖFE FÜR DIE KATHOLIKEN DER DIÖZESE POMESANIEN IM KÖNIGLICHEN PREUSSEN: SYNODEN UND VISITATIONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Säkularisierung und Protestantisierung des deutschen Staates von oben nach unten im 16. Jahrhundert hatte zur Folge, dass nur noch ein Teil des historischen Pomezaner Bistums dem Glauben der katholischen Kirche treu blieb und von den polnischen Herrschern innerhalb der Grenzen des Königlichen Preußens betreut wurde. Ab 1601 übertrug der Apostolische Stuhl die seelsorgerische Betreuung dieses überlebenden „Restes" den Bischöfen von Kulm, die gleichzeitig Bischöfe von Pomesanien waren. Die Machthaber sorgten mit verschiedenen Maßnahmen dafür, dass die Gläubigen eine angemessene seelsorgerische Betreuung und ein Gefühl der Geborgenheit unter den Mitbewohnern anderer Konfessio-

nen, insbesondere aus der evangelisch-augsburgischen Gemeinschaft, erhielten. Zu diesem Zweck beriefen sie Synoden für beide Diözesen ein, um das Leben der Ortskirche nach den für die gesamte Kirchenprovinz in Polen geltenden Richtlinien zu ordnen. Soweit möglich, wurden in allen Pfarreien kanonische Visitationen durchgeführt, um die Lebensqualität und das religiöse Niveau der Diözesanen zu ermitteln.

Um eine angemessene Seelsorge zu gewährleisten, ernannte der Diözesanherrscher einen Beamten für dieses Gebiet, der mit weitreichenden Befugnissen ausgestattet wurde, um im Namen des Bischofs die Seelsorge und Verwaltung dieses Teils der Diözese zu beaufsichtigen, was im Laufe der Zeit als „Offizialat Pomesanien" oder „Offizialat Marienburg" bezeichnet wurde.

Im Berichtszeitraum kümmerten sich die Bischöfe um die Entwicklung des pastoralen Dienstes in der Diözese, das sakramentale Leben sowie die Bildungs- und Betreuungsarbeit. Sie betonten die Notwendigkeit persönlicher Disziplin und eines hohen moralischen Niveaus von Priestern und kirchlichen Mitarbeitern, um den Gläubigen ein Beispiel zu geben. Sie betonten, dass der Klerus die heilige Liturgie und die Sakramente mit Würde zelebrieren, den lebendigen Glauben verkünden und ihn an die kommenden Generationen weitergeben sollte.

Sie kümmerten sich um den materiellen Zustand der Diözese, die während der Kriege des 17. Jahrhunderts am stärksten gelitten hatte, als Kirchen zerstört und entweiht wurden und die Einrichtungsgegenstände zur leichten Beute wurden. Sie verlangten von den Pfarrern, dass sie sich um den Wiederaufbau von Kirchen bemühen, für die Instandhaltung und die notwendigen Reparaturen und Instandsetzungen sorgen, damit die Tempel und Pfarrhäuser nicht mutwillig zerstört werden. In ruhigeren Jahren, als Pomezania kein Kriegsgebiet mehr war, wurden die Priester dazu angehalten, sich um den täglichen Unterhalt der Kirchen zu kümmern. Sie empfahlen, die zeitlichen Güter der Kirche im Auge zu behalten, dank derer alle kirchlichen Aktivitäten sicher entwickelt werden könnten. Sie achteten auf die angemessene Entlohnung von Priestern und Kirchenangestellten und ließen gleichzeitig nicht zu, dass Laien materiell ausgebeutet wurden.

1772 wurde Königliches Preußen im Rahmen der Preußischen Teilung vom Königreich Preußen annektiert, und die katholische Kirche wurde von den preußischen Behörden in ihrer Handlungs- und Seelsorgefreiheit stark eingeschränkt. Als letzten Ausweg, um die kirchliche Ordnung in der neuen geopolitischen Realität im Königreich Preußen zu regeln, erließ Papst Pius VII. 1821 die Bulle „De salute animarum". Aufgrund dieser Bulle wurde der katholische Teil der Diözese, d. h. das Offizialat Pomesanien (Dekanate: Marienburg, Neuteich, Christburg, Stuhm, und Werder), in die benachbarte Diözese Ermland eingegliedert. Auf diese Weise hörte die Diözese Pomesanien endgültig auf, auf der Landkarte der Weltkirche zu existieren, obwohl sie formell und rechtlich nie abgeschafft wurde.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

20 grudnia Rozporządzenie co do kościołów Diecezji Pomezańskiej przez Najczcigodniejszego Ordynariusza w zamku lubawskim wydane, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II: *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013, s. 265–267.

Parafia nowocerkiewska po II wojnie szwedzkiej w 1663 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 357–359.
Pastoralblatt für die Diözese Ermland, 6(1898).
Pius VII, *Bulla „De salute animarum"*, w: M. Józefczyk, *Translacja bulli „De salute animarum" i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, *SE* 18(2017), s. 9–35
Synod biskupa warmińskiego Marcina Kromera odprawiony w 1582 roku, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 64–68.
Synod przez Biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego odprawiony w Lubawie w dniach 16–18 Września roku 1745, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, dz. cyt., s. 269–271.
Synod przez Biskupa Kaspra Działyńskiego odprawiony w Lubawie w dniach 12 i 13 Czerwca 1641 roku, w: *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie*, dz. cyt., s. 268–269.
Urkundenbuch des Bisthums Culm, t. I, cz. II, opr. C.P. Woelky, Gdańsk 1887.
Urkundenbuch des Bisthums Culm, t. II, opr. C.P. Woelky, Gdańsk 1887.
Wizytacja biskupa Andrzeja Stanisława Załuskiego w 1742 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II: *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2015, s. 357–360.
Wizytacja biskupa Tomasza Franciszka Czapskiego w 1732 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 351–356.
Wizytacja diecezji pomezańskiej w 1640 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 277–306.
Wizytacja Diecezji Pomezańskiej w 1749 roku. Wojciech Stanisław z Leszcza Leski, z łaski Bożej i Stolicy Apostolskiej Biskup Chełmiński i Pomezanii, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 361–543.
Wizytacja generalna biskupa Feliksa Kretkowskiego w 1724 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 313–350.
Wizytacja generalna biskupa Teodora Potockiego w 1700 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 384–501.
Wizytacja Generalna Diecezji Pomezańskiej przeprowadzona przez A.I. Baiera, Biskupa Diecezji Chełmińskiej i Pomezanii od 1761 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. II, s. 544–633.
Wizytacja Generalna przez Czcigodnych Hermanna Weihera, Oficjała Pomezańskiego i Marcina Greliusa, Archiprezbitera Dzierzgońskiego dokonana w 1626 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 261–264.
Wizytacja parafii Lasowice Wielkie w 1654 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 353–356.
Wizytacja parafii malborskiej w 1654 roku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 345–352.
Wizytacje diecezji chełmińskiej i pomezańskiej dokonane w 1647 roku przez Biskupa Andrzeja Leszczyńskiego, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 313–344.
Zarządzenia z Wizytacji Generalnej Diecezji Pomezańskiej z 1643 roku wydane dla kościoła parafialnego w Malborku, w: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. II, s. 309–311.

Opracowania

Bainton R., *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, Katowice 1995.
Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. III: *Czasy nowożytne 1517–1758*, Warszawa 1989.
Boratyński L., *Najdawniejsze relacye biskupów polskich o stanie dyecezyi (relationes status ecclesiarum) z archiwum Kongregacyi del Concilio w Rzymie*, Kraków 1916.
Fankidejski J., *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej podług urzędowych akt kościelnych*, Pelplin 1880.
Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. I: *Synteza dziejów*, Malbork 2012.
Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku,* t. II: *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013.
Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. I: *Synteza dziejów*, Malbork 2015.
Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku,* t. II: *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2015.
Luter M., *Mały katechizm*, Bielsko-Biała 2000.
Sakwerda T., *Relacje wyznaniowe w archiprezbiteracie żorskim na podstawie protokołów z wizytacji kanonicznych z drugiej połowy XVII w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 40(2007), z. 1., s. 179–197.
Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001.
Wiśniewski J., *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999.
Wiśniewski J., *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, w: Tenże, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996.
Zawadzki W., *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezańskiego w latach 1525–1821*, t. I: *Studium prozopograficzne*, Elbląg 2009.

Ks. Andrzej STARCZEWSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

SANKTUARIUM DIECEZJALNE ŚWIĘTEGO WOJCIECHA, BISKUPA I MĘCZENNIKA W ŚWIĘTYM GAJU

Słowa kluczowe: Święty Gaj, św. Wojciech, sanktuarium, kościół, architektura, wyposażenie, diecezja elbląska

Keywords: Święty Gaj, St. Adalbert, sanctuary, church, architecture, furnishings, Elbląg diocese

Schlüsselwörter: Heiligewalde, St. Adalbert, Wallfahrtsort, Kirche, Architektur, Ausstattung, Diözese Elbląg

Dnia 9 maja 2021 roku minęła 35. rocznica ustanowienia kościoła w Świętym Gaju sanktuarium diecezjalnym, które poświęcono św. Wojciechowi, biskupowi i męczennikowi. Początki tego wydarzenia sięgają 1980 roku, kiedy to bp Józef Glemp (biskup warmiński w latach 1979–1981)[1] przeprowadził konsultację historyczną z prof. Aleksandrem Gieysztorem (wówczas dyrektorem Zamku Królewskiego w Warszawie i prezesem Polskiej Akademii Nauk) oraz z doc. Stanisławem Mielczarskim (profesorem Uniwersytetu Gdańskiego), co do autentyczności miejsca męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. Te konsultacje poprzedzone były kwerendą historyczną i sondażowymi badaniami archeologicznymi[2]. Opierając się na tych badaniach archeologicznych i historycznych, w dniu 9 maja 1986 roku Prymas Polski kard. Józef Glemp, przychylając się do prośby administratora apostolskiego Diece-

* Ks. mgr Andrzej Starczewski – dyrektor Muzeum Diecezji Elbląskiej, diecezjalny konserwator zabytków, E-mail: astarczewski@op.pl

[1] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 78–79.

[2] J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha w Świętym Gaju,* Elbląg 1992, s. 11; M. Paradowska, A. Urbańska, *Kult św. Wojciecha w wybranych regionach Polski północnej ze szczególnym uwzględnieniem Świętego Gaju,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 294; A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha i nowe miejsce jego kultu,* w: *Miejsca pamięci – pradzieje, średniowiecze i współczesność*, red. B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław 2015, s. 488.

zji Warmińskiej biskupa Edmunda Piszcza (administrator w latach 1985–1988)[3], na mocy specjalnych uprawnień nadanych mu przez Stolicę Apostolską erygował Warmińskie Sanktuarium Diecezjalne Świętego Wojciecha, Biskupa i Męczennika:

Warszawa, dnia 9.V. 1986, N 1353/86/P, ad litt. 1.V. 86, DECRETUM

Annuentes precibus Episcopi Administratoris Apostolici Dioecesis Warmiensis, vigore peculiarum a Sancta Sede mihi tributarum, praesentibus litteris – attentis expositus – Christifidelibus, Warmiense Sanctuarium Dioecesanum Sancti Wojtehi Episcopi et Martyris in loco ŚWIĘTY GAJ devote wisitantibus, suetis sub conditionibus diei 23 mensis Aprilis vel Dominica proxime sequenti Indulgentiam p l e n a r i a m lucrandam benigne c o n c e d o. Servatis ceteris omnibus de iure servandis[4].

Tego samego dnia Prymas wystawił jeszcze dwa dekrety. Jeden zmieniający tytuł wezwania kościoła, ze św. Antoniego z Padwy na Świętego Wojciecha Biskupa i Męczennika:

Warszawa, dnia 9.05.1986, N 1352/86/P, ad litt. 1.05.1986, DEKRET

Przychylając się do prośby Biskupa Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, na mocy specjalnych uprawnień, nadanych mi przez Stolicę Apostolską, niniejszym – mając na uwadze przedłożone racje historyczne – kościołowi w miejscowości ŚWIĘTY GAJ, p r z y w r a c a m, a jeżeli go nie miał, n a d a j ę tytuł ŚWIĘTEGO WOJCIECHA BISKUPA I MĘCZENNIKA. Z zachowaniem wszystkich innych przepisów prawa kościelnego[5].

Drugi dekret, to zezwolenie na odprawienie w Sanktuarium jednej uroczystej Mszy Świętej o Świętym Wojciechu, podczas dorocznej uroczystości odpustowej, w okresie wielkanocnym:

Warszawa, dnia 9.05.1986, N 1353/86/P, Ad litt. 1.05.1986, DEKRET

Przychylając się do prośby Biskupa Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej, na mocy specjalnych uprawnień, nadanych mi przez Stolicę Apostolską, niniejszym – mając na uwadze przedłożone racje – udzielam z e z w o l e n i a na odprawianie jednej uroczystej Mszy św. o Świętym Wojciechu, Biskupie i Męczenniku w Warmińskim Sanktuarium Diecezjalnym, miejscu jego męczeńskiej śmierci w Świętym Gaju, podczas dorocznej uroczystości, przypadającej w jedną z niedziel wielkanocnych, dnia 23 kwietnia lub bezpośrednio po niej. Z zachowaniem wszystkich innych przepisów prawa liturgicznego[6].

W tym samy roku biskup pomocniczy Diecezji Warmińskiej Julian Wojtkowski zapoczątkował pieszy ruch pielgrzymkowy z parafii Dzierzgoń do nowego sanktu-

---

[3] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 225–226.

[4] *DECRETUM,* Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1351/86/P, w: *WWD*, *Dekrety Prymasa Polski dotyczące kościoła w Świętym Gaju*, Nr 2–3, Olsztyn 1986, s. 70.

[5] *DEKRET,* Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1352/86/P, w: *WWD, Dekrety Prymasa Polski dotyczące kościoła w Świętym Gaju*, Nr 2–3, Olsztyn 1986, s. 70; J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha w Świętym Gaju*, s. 3.

[6] *DEKRET*, Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1353/86/P, w: *WWD, Dekrety Prymasa Polski dotyczące kościoła w Świętym Gaju*, Nr 2–3, Olsztyn 1986, s. 70; J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha w Świętym Gaju,* s. 4.

arium. Pieszo wyruszyły też grupy pielgrzymów z Myślic, Rychlik, Żuławki Sztumskiej i Bągartu. Ksiądz profesor Marian Borzyszkowski, przybył z pielgrzymką autokarową na uroczystości ku czci Świętego Wojciecha. Wzięli w niej udział studenci Warmińskiego Instytutu Teologicznego z Olsztyna. W kolejnych latach przybywały piesze pielgrzymki z innych miejscowości, np. w 1987 z Pasłęka, w 1988 z Elbląga[7]. Główną uroczystość poprzedzało triduum modlitewne, trwające od piątku do niedzieli, po 23 kwietnia, pod przewodnictwem biskupów warmińskich i zaproszonych biskupów z innych diecezji.

Powyższe zdarzenia z 1986 roku, stały się ważnym momentem budowania świadomości historycznej i hagiograficznej, związanej ze Świętym Gajem. W 1997 roku prof. Przemysław Urbańczyk z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przeprowadził badania archeologiczne, które dowodziły o męczeńskiej śmierci św. Wojciecha w tym właśnie miejscu[8]. Były one potwierdzeniem badań, które w połowie lat 60 XX wieku, rozpoczął profesor Uniwersytetu Gdańskiego Stanisław Mielczarski[9].

MISJA ŚW. WOJCIECHA

Misja pomorsko-pruska św. Wojciecha, była konsekwencją przyjęcia chrztu w obrządku łacińskim, przez księcia polskiego Mieszka I w 966 roku. Jego syn Bolesław Chrobry, który objął rządy w Polsce, otoczył szczególną troską tworzące się podwaliny chrześcijaństwa. Widział w nim nie tylko doniosłe znaczenie religijne, ale także kulturowe i polityczne. W związku z tym poparł misję biskupa Pragi, który przybył do Polski pod koniec 996 r. wraz z Radzimem-Gaudentym oraz Boguszą-Benedyktem. W roku następnym, ta grupa misyjna udała się do Prusów z misją ewangelizacyjną. W dniu 23 kwietnia 997 r. wyprawa zakończyła się śmiercią bi-

[7] Tamże, s. 13–14.

[8] P. Urbańczyk, *Misja pruska św. Wojciecha w świetle wyników programu „Adalbertus”,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 23–34; J. Sadowska-Topór, *„Pomosty” w dolinie rzeki Dzierzgoń na podstawie badań archeologicznych z lat 1994–1996,* w: *Adalbertus*, s. 87–97; J. Miałdun, *Wykorzystanie fotogrametrii w archeologicznych badaniach drewniano-ziemnej drogi odkrytej w dolinie rzeki Dzierzgoń w okolicy Świętego Gaju,* w: *Adalbertus*, s. 99–106; T. Ważny, *Badania dendrochronologiczne pomostów w Świętym Gaju i Nowcu, woj. elbląskie,* w: *Adalbertus*, s. 107–108; M. Dyrka, *Komunikat z przebiegu prac konserwatorskich drewnianych elementów konstrukcyjnych drogi – grobli ze Świętego Gaju,* w: *Adalbertus*, s. 109–139; M. Paradowska, A. Urbańska, *Kult św. Wojciecha*, s. 308; A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 485–497; A. Szymoszyn, *Bohater religijny w świętej przestrzeni. Kult św. Wojciecha na przełomie XX i XXI wieku,* Poznań 2010; J. Powierski, *Śmierć św. Wojciecha i jej miejsce w starszych źródłach, KMW* nr 3, 1993, s. 375–389.

[9] S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych, Seria Monografie nr 26, Gdańsk 1967, s. 122; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992), cz. 1,* Elbląg 1999, s. 445–446.

skupa Wojciecha[10]. Męczeństwo dokonało się w okolicach Świętego Gaju, w miejscu pruskiego grodu Cholin. Tego dnia *około południa, przyszli do wspaniałego lasu, wśród którego znajdowała się piękna równina; tu Radym odprawił Mszę, na której święty Wojciech przyjął Komunię świętą. Poczem znużeni bardzo drogą, pokrzepiwszy się odrobiną miodu, położyli się, aby nieco wypocząć i mocno zasnęli. Nie wiedzieli oni, że miejsce to zwane Romowe, poświęcone było pogańskim bożkom i pod karą śmierci nie wolno było na nie wstępować obcemu. Nagle zbudziły śpiących mężów Bożych głośne okrzyki wściekłości i grozy; liczna zgraja krajowców (...) rzuciła się na nich i wśród złorzeczeń i obelg skrępowała nielitościwie powrozami i zawiodła przed swego arcykapłana Krywe. Ten dowiedziawszy się o przewinieniu pielgrzymów zawrzał strasznym gniewem, a mszcząc się za zniewagę, wyrządzoną bałwanom, uderzył włócznią w pierś świętego Wojciecha*[11]. Został on przebity włóczniami oraz odcięto mu głowę, umieszczając ją na palu zwracając w kierunku granic Polski. Pozostałych misjonarzy Radzima-Gaudentego i Boguszę-Benedykta uwolniono, by przestrzegali innych, przed kolejnymi próbami ewangelizacji[12]. Według legendy ciało zamordowanego biskupa wykupił od Prusów Bolesław Chrobry za równowagę złota. *Bolesław pragnąc za jakąbądź cenę odzyskać święte szczątki, gotów był oddać nawet więcej, niż chciwi Prusacy żądali, ale Bóg cud uczynił, gdyż ciało świętego Wojciecha okazało się lekkie jak piórko, że poganie niewiele kruszczu dostali i nieomal darmo musieli święte zwłoki oddać.* Chrobry sprowadził ciało męczennika w granice swego państwa i najpierw złożył je w kościele Kanoników Regularnych w Trzemesznie. Następnie po kanonizacji dokonanej prawdopodobnie 2 grudnia 999 r. przez papieża Sylwestra II[13], przeniesiono ciało św. Wojciecha do Gniezna i pochowano je w kościele katedralnym[14].

ZARYS DZIEJÓW PARAFII I KOŚCIOŁA DO 1945 ROKU

Święty Gaj to pruska wieś, która do II wojny światowej nosiła nazwę: w języku niemieckim Heiligewalde, Heiligenwalde, Heilige Walde, Hl. Walde[15], w języ-

---

[10] Tamże, s. 6–7.

[11] *Żywot Świętego Wojciecha, Biskupa i Męczennika*, w: *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dnie roku. Opracowane podług ks. Piotra Skargi T.J., Ojca Prokopa, Kapucyna, Ojca Bitschnaua, Benedyktyna i innych wybitnych autorów*, Mikołów – Warszawa 1910, s. 381–382.

[12] J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 10–11.

[13] M. Paradowska, A. Urbańska, *Kult św. Wojciecha w polskiej kulturze ludowej. Zarys problematyki*, „Etnografia Polska" T. XI, 1996, z. 1–2, s. 44.

[14] J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 12.

[15] *M.P.* z 1947, Nr 111, poz. 719, Rozporządzenie Ministrów: Administracji Publicznej i Ziem Odzyskanych z dnia 1 lipca 1947 r. o przywróceniu i ustaleniu urzędowych nazw miejscowości § 1. Na podstawie art. 2 Rozporządzenia Prezydenta Rzeczpospolitej z dnia 24 października 1934 r. o ustalaniu nazw miejscowości i o numeracji nieruchomości (Dz.U.R.P. Nr 94, poz. 850) oraz art. 2 dekretu z dnia 13 listopada 1945 r. o zarządzie Ziem Odzyskanych (Dz.U.R.P. Nr 51, poz. 295), ustala się w brzmieniu polskim nazwy oraz pisownię miejscowości podanych w § 1. Podpisali: Minister Administracji Publicznej Edward Osóbka-Morawski, Minister Ziem Odzyskanych w/z J. Dubiel.

ku polskim Święty Las czy Świętolas[16]. Ks. Kazimierz Cyganek dziekan pasłęcki w protokole wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej 5 września 1962 r. zapisał: *o 4 – km. w prostej linii od Kwietniewa, znajduje się wioska kość. ŚWIĘTOGAJ*[17].

Pierwsze wzmianki o tej miejscowości pochodzą z 1299 roku. Ksiądz prof. Jan Wiśniewski wspomina przybycie do ziemi Prusów w 1206 r. opata cysterskiego z Łekna Gotfryda Boguchwała z mnichem Filipem, w celu wykupienia uwięzionych braci zakonnych. Wówczas mieli oni okazję zobaczyć *Chomor sancti Adalberti*[18].

Wieś otrzymała 17 kwietnia 1324 r. lokację od komtura dzierzgońskiego Luthera von Braunschweig i należała w wiekach średnich do państwa krzyżackiego. W tym samym czasie komtur uposażył także parafię[19]. Pierwsza kaplica, której pierwotny tytuł nie zachował się[20], została zbudowana latach 1299–1324. Pod koniec XIV w. podjęto jej przebudowę[21]. Wówczas wyciągnięto skrzydło wschodnie, całość nakryto dachem namiotowym, który w takim stanie architektonicznym zachował się do 1861 roku[22]. Kościół usytuowany został w centrum wsi, na działce pomiędzy dwiema drogami wiejskimi, po wschodniej stronie drogi: Bągart – Stare Dolno. Od 1543 r. świątynia ta była filią parafii w Kwietniewie. Jeszcze w latach 1543–1579 kościół w Świętym Gaju należał do parafii katolickiej[23].

W 1861 r. kościół spłonął w wyniku uderzenia pioruna podczas burzy. Zachowały się tylko dolne partie muru świątyni oraz granitowa chrzcielnica, która znajdowała się przy północnej ścianie kruchty[24]. Podczas pożaru stopiły się dwa dzwony: z 1420 roku i 1725 roku. Dzwon gotycki posiadał na płaszczu inskrypcję pisaną minuskułą: *Svnte ✠ barbara ✠ anno ✠ domini ✠ MCDXX ✠*. Można więc postawić tezę, że kościół był poświęcony św. Barbarze. Nie ma to jednak potwierdzenia w dostępnych dokumentach. Na nowszym dzwonie, znajdował się napis: *Gott Allein in Hohe Sie Ehr. Gegossen A. 1725*[25].

W latach 1864–1865 kościół odbudowano na starych fundamentach, nadając mu styl neogotycki. Wówczas postawiono murowaną wieżę, która zastąpiła drewnianą. Ponadto dobudowano trójboczne prezbiterium, przebudowano szczyt zachodni oraz

---

[16] A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 486.

[17] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 5.09.1962 roku*.

[18] J. Wiśniewski, *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, *SPelp* 21(1990), s. 113–116.

[19] *Preussiches Urkundenbuch,* Bd. II, 1. Heft bearb. M. Hein – E. Maschke, 2, 3, 4 Heft bearb. M. Hein, Königsberg 1932–1939, s. 294, 321; *Kwietniewo*, w: *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, opr. J. Cymbała, red. W. Szymański, Olsztyn 1985, s. 155; J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 13; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 445.

[20] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha w Świętym Gaju, SE* 3(2001), s. 108.

[21] J. Wojtkowski, *Kościoły ewangelickie przejęte do kultu katolickiego od 1945 r. w warmińskiej części diecezji ełckiej i elbląskiej,* w: *WWA*, Nr 27, Olsztyn 1997, s. 93–97.

[22] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 108.

[23] J. Obłąk, *Rocznik Diecezji Warmińskie 1974,* Olsztyn 1974, s. 127–128.

[24] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 110.

[25] Tamże, s. 108.

szczyt zakrystii[26]. Pracami tymi kierował pastor z Kwietniewa Edward Anderson (1792–1872)[27]. Nowa świątynia została poświęcona 29 października 1865 roku[28].

Po II wojnie światowej wspólnota katolicka w Świętym Gaju należała do diecezji warmińskiej, a od 1992 r. do diecezji elbląskiej (dekanat Dzierzgoń, parafia w Kwietniewie). Po zakończeniu działań wojennych, do 1947 r. pierwsi osadnicy posługiwali się nazwą miejscowości Świętolas[29]. Nazwa urzędowa Święty Gaj, została ustalona przez Komisję Ustalania Nazw Miejscowych[30] i zatwierdzona Rozporządzeniem Ministrów: Administracji Publicznej i Ziem Odzyskanych w dniu 1 lipca 1947 roku[31]. Jak twierdzi prof. Stanisław Mielczarski, ta polska nazwa odnosi się do miejscowego kultu św. Wojciecha, istniejącego już w wiekach średnich[32].

CZAS PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Nocą z 20 na 21 stycznia 1945 r. nastąpiła ewakuacja niemieckich mieszkańców Świętego Gaju, spowodowana ofensywą operacyjną wojsk radzieckich. Dwa dni później, 23 stycznia, wkroczyły do wsi pierwsze oddziały sowieckie, które dokonały wielu kradzieży i zniszczeń[33]. Rosjanie spalili szkołę i zajęli kościół, który zdewastowali, urządzając w nim magazyn[34]. Późną wiosną do wsi przybył oddział pięciu żołnierzy polskich, którzy przejęli majątek poniemiecki z rąk oddziału sowieckiego. Jesienią 1945 r. w Świętym Gaju było już siedemdziesięciu ochotników Wojska Polskiego, których wówczas zdemobilizowano. Każdy z nich jako osadnik wojskowy dostał od państwa 10 ha ziemi wraz z budynkami gospodarskimi w okolicznych wsiach. Z pierwszego oddziału w Świętym Gaju pozostał Stanisław Gajdzis[35]. W 1948 r. kościół przejęli katolicy, którzy przybyli do tego miejsca z różnych stron

---

[26] M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 301; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 445–446.

[27] A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen,* 3 Heft, Königsberg 1893, s. 11; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 445–446; L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 109; A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 485–497.

[28] J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 445–446; A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 488.

[29] A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj*, s. 486; L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie i elbląskie,* Elbląg 2021, s. 604.

[30] *Święty Gaj*, w: *Słownik Nazw Geograficznych Polski Zachodniej i Północnej według uchwał Komisji Ustalania Nazw Miejscowych, pod przewodnictwem Stanisława Srokowskiego*, red. Stanisław Rospond, Wrocław – Warszawa 1951, s. 153.

[31] *M.P.* 1947, Nr 111, poz. 719, Rozporządzenie Ministrów: Administracji Publicznej i Ziem Odzyskanych z dnia 1 lipca 1947 r. o przywróceniu i ustaleniu urzędowych nazw miejscowości.

[32] S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, s. 120.

[33] L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie i elbląskie*, s. 608 *(wspomnienia Antonii Gajdzis).*

[34] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 110.

[35] K. Polak, *Zagadnienia historyczne,* w: *Program prac konserwatorskich i restauratorskich elewacji kościoła p.w. św. Wojciecha w Świętym Gaju*, opr. *Konserwacja Dzieł Sztuki* – K. Polak, Toruń 2018, s. 4; L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie*, s. 608.

Polski: z lubelskiego, rzeszowskiego, krakowskiego, wileńskiego, mławskiego[36]. Większość przybyszów była wyznania grekokatolickiego i prawosławnego (w roku 1974 – grekokatolików było ok. 300 osób, prawosławnych ok. 100 osób).

Po wojnie kościół w Świętym Gaju był filią parafii w Rychlikach, która od 1958 r. określona była jako placówka duszpasterska z wikariatem samodzielnym w Kwietniewie[37]. Od 15 stycznia 1963 r. funkcję wikariusza pełnił ks. Witold Borzym, który 15 stycznia 1972 r. po erygowaniu parafii w Kwietniewie został jej pierwszym, powojennym administratorem. Pełnił ten urząd do 28 stycznia 1974 roku[38].

Kościół po II wojnie światowej otrzymał tytuł św. Antoniego z Padwy, ponieważ część mieszkańców Kwietniewa i Świętego Gaju pochodziła z parafii na Lubelszczyźnie o tym samym tytule patrona. Zapewne nowoprzybyła ludność, nie znała tradycji tego miejsca związanego z męczeństwem św. Wojciecha, dopiero w późniejszych latach, została ta wiedza zaszczepiana przez duchowieństwo[39].

W 1951 r. proboszcz z Rychlik ks. Alfons Kurowski, zwrócił się do Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa w Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku, o wydzielenie nieruchomości na cele Kościoła Rzymskokatolickiego w Kwietniewie i Świętym Gaju[40]. Bardzo szybko, bo po czterech dniach, kierownik wydziału, poinformował, że na podstawie Dekretu z dnia 6.09.1946 roku, *o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska*[41], zostało dokonane wydzielenie, nieruchomości w Świętym Gaju: kościół (działka nr 123a) – 0,12 ha; cmentarz (działka nr 92) – 0,53 ha[42]. W 1957 roku, Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej skierowała pismo do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie o zezwolenie na utworzenie samodzielnej parafii w Kwietniewie[43]. Kierownik Wydziału do spraw Wyznań I. Topczewski w odpowiedzi zapewnił, że sprawa związana z utworzeniem parafii, zostanie ostatecznie załatwiona po wyjaśnieniu

[36] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej w dniach 31.08 i 1.09.1974 r. w parafii Kwietniewo, dekanat dzierzgoński, przez Księdza Dr. Józefa Drzazgę, Ordynariusza Diecezji Warmińskiej,* z dnia 10.12.1974.

[37] Tamże; J. Wiśniewski, *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, s. 113–114.

[38] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, s. 32.

[39] A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 487.

[40] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Pismo z dnia 5.11.1951 r., ks. Alfonsa Kurowskiego, proboszcza w Rychlikach do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku, w sprawie wydzielenia nieruchomości na cele Kościoła Rzymskokatolickiego.*

[41] Dz.U. 1946, nr 49, poz. 279 – dział II, rozdział I, art. 7.1, pkt 4.

[42] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, Odpis: *Pismo Nr R.U. 2–20/51, z dnia 9.11.1951 r., Kierownika Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku, do ks. Alfonsa Kurowskiego, proboszcza w Rychlikach, w sprawie wydzielenia nieruchomości na cele Kościoła Rzymskokatolickiego.*

[43] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Pismo Nr 3854/57, z dnia 4.11.1957 r., Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie, w sprawie utworzenia samodzielnej parafii w Kwietniewie.*

spornej sprawy dotyczącej rozdysponowania budynków byłej parafii ewangelickiej przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku[44].

W roku 1957 kościół w Świętym Gaju został odnowiony i wewnątrz pomalowany, a w 1959 założono instalację elektryczną. Posiadał wówczas wszystkie potrzebne elementy wyposażenia, paramenty liturgiczne, łącznie z metalowym tabernakulum[45]. W tamtym czasie opiekę nad kościołem pełnił ks. Jan Grądzki (ust. 15.07.1958–19.04.1963)[46], wikariusz parafii Rychliki z siedzibą w Kwietniewie. Z archiwaliów dowiadujemy się, że w 1962 r. dach kościoła w Świętym Gaju był w dobrym stanie, a cmentarz przykościelny uporządkowany i ogrodzony metalowym płotem[47]. Podczas wizytacji kanonicznej przeprowadzonej w dniu 28 kwietnia 1963 r. bp Jan Obłąk, sufragan warmiński, poświęcił nowy ołtarz[48]. W roku 1967 wikariusz samodzielny ks. Witold Borzym prosił bp. Józefa Drzazgę, administratora apostolskiego Diecezji Warmińskiej, by zwolnił parafię ze wszelkich świadczeń na potrzeby diecezji. Powoływał się w piśmie na byłego rządcę Diecezji Warmińskiej bp. Tomasza Wilczyńskiego, który *znając osobiście olbrzymie potrzeby materialne nowopowstałej placówki duszpasterskiej w Kwietniewie, którą sam od podstaw organizował, zwolnił od wszelkich opłat, aż do odwołania. Decyzja zmarłego Arcypasterza nie została odwołana, ani przez Niego ani przez Kurię*[49]. W 1968 r. dziekan pasłęcki w protokole wizytacji zapisał: *Oba kościoły* (w Kwietniewie i Świętym Gaju – AS)*, w zasadzie są dobre i nie wymagają poważniejszego remontu – nigdzie nie zauważyłem przecieków ani pęknięć. (…) Obydwa kościoły są wyposażone w niezbędne utensylia kościelne i paramenty, mają światło elektryczne i dobre drzwi z dobrymi zamkami. Okna jak okna. Są dobre na wiatr i deszcz, ale nie dla złodzieja – bo są niskie. Organ w kościele w Kwietniewie jak i Świętym Gaju, są rozklekotane*"[50]. Kościół pw. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju został wpisany do rejestru zabytków 13 marca 1968 r. i otrzymał numer 598/69[51].

---

[44] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Pismo Nr W1/179/57, z dnia 27.11.1957 r., Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w sprawie utworzenia samodzielnej parafii w Kwietniewie, podpisane przez Kierownika Wydziału do spraw Wyznań I. Topczewskiego.*

[45] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 5.09.1962 roku,* przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Cyganka, dziekana pasłęckiego.

[46] Tamże; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie…*, s. 87.

[47] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 5.09.1962 roku, przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Cyganka, dziekana pasłęckiego*.

[48] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej w dniach 27–28 kwietnia 1963 roku w Kwietniewie, przez ks. bpa dr. Jana Obłąka, sufragana olsztyńskiego.*

[49] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Pismo, z dnia 3.11.1967 r., ks. Witolda Borzyma do J. Ex. Ks. Bp. Józefa Drzazgi Ordynariusza Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w sprawie zwolnienia ze świadczeń na potrzeby diecezji.*

[50] Tamże, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 16.11.1968 roku, przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Cyganka, dziekana pasłęckiego*.

[51] Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa*, Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*, Nr 6110, SOZ Olsztyn, założona w wrześniu 1995 r. przez mgr. Mirosława Jonakowskiego.

W dniu 15 grudnia 1971 r. administrator apostolski Diecezji Warmińskiej bp Józef Drzazga (ust. 25.05.67–12.09.1978)[52] kanonicznie erygował parafię w Kwietniewie, należącą do dekanatu Pasłęk. Wcześniej wysłuchał zdania zainteresowanych proboszczów, Warmińskiej Kapituły Katedralnej oraz Rady Kapłańskiej. Dekret ten wszedł w życie 1 stycznia 1972 roku. W § 3, tego dokumentu zostało zapisane, że *kościół pod wezwaniem św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju, jest kościołem filialnym parafii Kwietniewo*[53]. W roku 1985 w *Roczniku Diecezji Warmińskiej* zanotowano, że kościół w Świętym Gaju ma dwa tytuły: głównego patrona św. Antoniego z Padwy (odpust zupełny 13 czerwca) oraz drugiego patrona św. Wojciecha Biskupa i Męczennika (odpust cząstkowy 23 kwietnia)[54]. W dekrecie erekcyjnym, w § 5, zapisano: *Obowiązek szczegółowego wyremontowania, urządzenia i utrzymania kościoła parafialnego oraz plebanii i mieszkania dla personelu kościelnego spoczywa na parafii*[55].

W 1974 r. nowy proboszcz parafii Kwietniewo ks. Adam Tylutki (ust. 12.02.1974 –19.02.1983)[56], w pierwszych miesiącach swojego urzędowania przeprowadził remont dachu, ogrodzenia oraz naprawę ławek w kościele w Świętym Gaju. Rok później, zostały założone rynny i rury spustowe. Również drzwi zewnętrzne do zakrystii wymagały naprawy i wzmocnienia[57].

ARCHITEKTURA KOŚCIOŁA

Kościół gotycki w Świętym Gaju, częściowo przebudowany na styl neogotycki, jest murowany z cegły, na planie prostokąta z zamkniętym od wschodu trójbocznym prezbiterium. Posadowiony jest na fundamencie kamiennym. Część ścian gotyckich korpusu wymurowanych jest w wątku kowadełkowym, natomiast zamknięcie prezbiterium, zakrystia i wieża w wątku krzyżykowym. Została użyta cegła wypalana, o wymiarach: w korpusie – 30–32 cm × 14,5–15 cm × 8,5–9 cm; w prezbiterium – 28–29 cm × 13,5–14 cm × 7 cm[58]. Prezbiterium oraz górna część elewacji głównej

[52] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, s. 63.

[53] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Dekret erekcji parafii przy kościele pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża św. w Kwietniewie, pow. Pasłęk*, podpisany: ks. bp Józef Drzazga, Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, z dnia 15.12.1971(Jan Wiśniewski w *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992),* s. 221podaje mylną datę 15 lipca 1971).

[54] *Kwietniewo*, w: *RDW*, s. 154–155.

[55] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Dekret erekcji parafii przy kościele pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża św. w Kwietniewie, pow. Pasłęk*, podpisany: ks. bp Józef Drzazga, Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, z dnia 15.12.1971.

[56] *Zmiany personalne do 6 listopada 1974*, w: *WWD*, Nr 6, Olsztyn 1974, s. 280–282; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 560; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, s. 302.

[57] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej w dniach 31.08 i 1.09.1974 r. w parafii Kwietniewo, dekanat dzierzgoński, przez Księdza Dr. Józefa Drzazgę, Ordynariusza Diecezji Warmińskiej,* z dnia 10.12.1974.

[58] Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa*, Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*, Nr 6110, SOZ Olsztyn, założona we wrześniu 1995 r. przez mgr. Mirosława Jonakowskiego.

wraz z wieżą i uskokowy szczyt zakrystii przemurowane są z cegły nowożytnej[59]. Przy północnej ścianie, na granicy prezbiterium, usytuowana jest zakrystia, wzniesiona na planie prostokąta, ze szczytowym otworem drzwiowym. Na zachodniej ścianie, nad głównym wejściem, znajduje się płytko wyryzalitowana czterokondygnacyjna wieża, zwieńczona dachem dwuspadowym. Na drewnianej więźbie wieżowej zawieszone są dwa dzwony. Jeden z nich, umieszczony na niższej kondygnacji, został odlany w 1865 roku. Na płaszczu dzwonu znajduje się napis *Soli Deo Gloria 1865*. Orientowana bryła kościoła jest jednokondygnacyjna, murowana z cegły, na wysokim cokole, dekorowanym kamieniem łamanym, zamkniętym ceglanym, profilowanym gzymsem. Na ścianie południowej pozostał cokół, wtórnie otynkowany zaprawą cementowo-wapienną, w formie boniowania. W latach 80. XX w. był założony na cokole wokół całego kościoła. Na wysokości łuków okien, dookoła świątyni, biegnie płaski gzyms obiegający łukiem ostrym zamknięcia okien oraz blend. Ściany prezbiterium podparte są dwuuskokowymi szkarpami, nakrytymi w górnej części daszkami dwuspadowymi, a w dolnej pulpitowymi. Prezbiterium nakryte jest trójpołaciowym dachem ceramicznym. Nawa nakryta jest również dachem ceramicznym, dwuspadowym, z uskokowym szczytem i wkomponowaną, lekko wysuniętą wieżą. Zakrystia pokryta jest dwuspadowym dachem, sięgającym kalenicą prostopadle do gzymsu nawy. Dekorowana jest wzrastającym ku osi uskokowym szczytem z siedmioma blendami zamkniętymi łukami ostrymi. Każdy uskok wieńczy ceglany, dwuspadowy daszek. Fasada na elewacji zachodniej jest jednoosiowa z lekko wysuniętą wieżą[60].

Elewacja zachodnia kościoła, to fasada jednoosiowa, z lekko wysuniętą wieżą i szczytem uskokowym, utworzonym przez proste sterczyny, nakryte ceglanymi dwuspadowymi daszkami. Pola pomiędzy sterczynami wypełnione są z ostrołukowymi blendami w murze ceglanym. Pośrodku góruje trójpoziomowa, dwuosiowa wieża w partii szczytu. W parach ostrołukowych blend wieżowych występują w dolnej części dwie pary ostrołukowych okien, zamkniętych drewnianymi lamelami. W zwieńczeniu wieży występuje para ostrołukowych arkad i powyżej okulus w trójkątnym szczycie. Całe zwieńczenie wieży ujęte jest po bokach niskimi sterczynami, z ceglanymi dwuspadowymi daszkami. Na szczycie zamocowany jest kuty żelazny krzyż. W formie trochę zbliżony do krzyża jerozolimskiego, lecz nie jest równoramienny[61]. Na wieży przez kilkadziesiąt lat zadomowiły się bociany, budując masywne gniazdo. Z racji remontu w 2020 r. gniazdo zostało zdjęte. Główne wejście do kościoła umieszczone jest centralnie, w wysuniętej części podstawy wieży. Jest ono głębokie, ostrołukowe, z dwuskrzydłowymi drzwiami, z przeszklonym naświetleniem w łuku ostrym. Futryna i ramiaki drzwiowe są starsze niż ich wypełnienie wąską klepką, na wzór boazerii. Pomalowane są ciemnobrązową farbą olejną. Po obu stronach głównego wejścia zmontowane są dwie prostokątne tablice:

- pierwsza, umieszczona po prawej stronie głównego wejścia, przymocowana jest czterema metalowymi kotwami. Na czarnym, szlifowanym granicie, w jej

[59] *Kwietniewo*, w: *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, s. 154.

[60] Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków, Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*.

[61] Tamże

górnej części, przedstawiona jest konturowo postać w stroju pontyfikalnym z atrybutami biskupa; na głowie zdobiona mitra, w lewej ręce pastorał z dekorowaną krzywaśnią. Prawa ręka podniesiona, z wysuniętym ku górze palcem wskazującym. Pod postacią umieszczona jest gruba linia pozioma, która jest podstawą kroczącego biskupa, a jednocześnie wizualnie odcina pozostałą część płyty, na której widnieje napis: *Miejsce Męczeństwa Św. Wojciecha Biskupa Męczennika 23.IV. 997.* Całość, zarówno postać świętego i napis, są płytko ryte w kamieniu i uczytelnione złotą farbą.

– druga, ulana w metalu, przedstawia starszego mężczyznę z brodą, ubranego w koszulę z krawatem i marynarkę. Poniżej widnieje napis majuskułą: *Stanisław Mielczarski 1930–1995 Profesor Uniwersytetu Gdańskiego zasłużony w badaniach misji pruskiej Świętego Wojciecha R.i.P.*[62]. Tablicę pamiątkową ku czci prof. Mielczarskiego poświęcił i odsłonił w dniu 2 maja 2000 r. Biskup Elbląski Andrzej Śliwiński[63].

Gotycka elewacja południowa kościoła jest trójosiowa, z trzema wąskimi, ostrołukowymi oknami. Tak jak w pozostałych oknach, zamontowane jest szkło witrażowe, cięte w rąb, z dwukolorową bordiurą i wielokolorowym kwiatonem w górnej części okien. Powstały one w na początku lat 80. XX w. w pracowni witrażowej ARTEX Franciszka Obuchowskiego w Kwidzynie. Pomiędzy otworami okiennymi ściana ta jest dekorowana niższymi i szerszymi niż okna, ostrołukowymi, tynkowanymi blendami, w rytmie: blenda – okno – blenda – okno – blenda blenda – okno – blenda. Dolna część blend i okien biegnie w jednej linii. Patrząc od strony zachodniej na ścianę południową, poniżej, pomiędzy pierwszym oknem a drugą blendą, widoczny jest przemurowany cegłami na sztorc, licującymi ze ścianą, łuk odcinkowy. Z obydwu stron tego łuku, schodzi do fundamentów pionowe przemurowanie cegieł, pierwotnie tworząc otwór wejściowy. Wewnętrzna jego płaszczyzna jest przemurowana cegłą w wątku samej główki. Obecnie znaczna część tego dawnego otworu, jest zatynkowana do podstawy ściany, na wysokości ok. 1 m, pasem z zaprawy cementowo-wapiennej w formie boniowania, biegnącym przez całą ścianę południową.

Elewacja północna, przy której stoi zakrystia, jest również gotycka i trójosiowa. Zakrystia wybudowana jest na wschodniej osi ściany północnej, na planie kwadratu. Szczyt uskokowy, dekorowany jest blendami, a poniżej, centralnie znajduje się ostrołuczny otwór drzwiowy. W ścianie wschodniej i zachodniej zakrystii znajdują się nisko osadzone ostrołuczne otwory okienne, wypełnione szkłem witrażowym. Zachowały się dekorowany drzwi drewniane, z czasów ostatniej przebudowy ko-

[62] „Prof. Stanisław Mielczarski, urodzony 2 maja 1930 roku w Gdyni, ukończył studia historyczne na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu w 1952 roku i na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w 1957 roku. W roku 1952 został zatrudniony w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk. W roku 1961 obronił doktorat i podjął pracę w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku. Habilitację uzyskał w 1966 roku, na Uniwersytecie Gdańskim na podstawie dysertacji „Misja pruska świętego Wojciecha" Została wydana drukiem w 1967 roku. W 1991 roku został profesorem Uniwersytetu Gdańskiego. Zmarł 4 października 1995 roku w Gdyni" – M. Jankiewicz-Brzostowska, *Misja pruska św. Wojciecha według prof. Stanisława Mielczarskiego*, *SE* 3(2001), s. 67; S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, s. 121.

[63] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 111.

ścioła w roku 1865. Dekorowana jest trzema wąskimi, ostrołukowymi oknami i trzema analogicznymi do ściany południowej blendami. Patrząc od strony wschodniej, rytm okien i blend jest następujący: okno – okno – blenda, blenda – okno – blenda. Również w tym samym miejscu, znajduje się przemurowany otwór wejściowy, zamknięty łukiem odcinkowym. Mur fundamentowy z kamienia polnego o wysokości ok. 1 m, występuje w środkowej części ściany, na długości ok. 4 m i w narożniku, bliżej szczytu zachodniego, na długości ok. 2 m.

Elewacja wschodnia kościoła w Świętym Gaju to prezbiterium, dobudowane z cegły nowożytnej w roku 1865. Do tego czasu kościół nie posiadał wyodrębnionego prezbiterium i był zamknięty prostą ścianą wschodnią. Podczas ostatniej przebudowy ścianę gotycką rozebrano i postawiono trójboczne prezbiterium. W miejscu gotyckiej ściany wschodniej, wewnątrz świątyni, powstał w 1861 r. łuk tęczowy, oddzielający przesklepione prezbiterium od nawy głównej. Jest ono opięte ukośnie, ustawionymi szkarpami, z wysokim i wąskim, ostrołukowym oknem pośrodku i dwiema, krótszymi, niezatynkowanymi blendami po bokach. Ta dekoracja architektoniczna powielona jest na pozostałych dwóch płaszczyznach ścian prezbiterium. Wąskie szkarpy w drugiej kondygnacji posiadają bardzo wąskie, ostrołukowe płyciny.

WYPOSAŻENIE KOŚCIOŁA

Kościół w Świętym Gaju przebudowano i wyposażono w połowie XIX w. w stylu neogotyckim. W okresie powojennym, w 1977 r. proboszcz ks. Adam Tylutki podjął prace remontowe wnętrza kościoła. Po uprzedniej konsultacji z biskupem pomocniczym diecezji warmińskiej Julianem Wojtkowskim, zatrudnił malarza Stanisława Długozimę, który podjął prace związane z przemalowaniem kościoła według własnego projektu. W pracach tych uczestniczyli: Paweł Długozima (syn), Wojciech Górski oraz pomagała córka Elżbieta. Według informacji z 2005 r. zapisanej na ścianie łuku tęczowego (od strony prezbiterium w okolicach ambony) dowiadujemy się: *Za ks. pr. Adama Tylutkiego kościół ten malowany był w 1977 r. według projektu i wyk. Malarza St. Długozimę oraz pracowników syna Pawła, Woj. Górskiego, pomagała córka Elżbieta.* Malarz ten zmienił kolorystykę całego wnętrza, łącznie z wystrojem ścian, drewnianego stropu nawy i sklepienia prezbiterium oraz elementów ruchomych (ambony, empor i prospektu organowego, ławek oraz stolarki drzwiowej).

W roku 1977 na wewnętrznej płaszczyźnie tego ostrołuku, powstała także dekoracja malarska wykonana przez S. Długozimę. W czterolistnych kwiatonach zostały przedstawione formy udzielania siedmiu sakramentów świętych: chrzest, bierzmowanie, pokuta, Najświętszy Sakrament, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo. Pomiędzy kwiatonami artysta namalował ornament nawiązujący do rokokowych rocailli, o fantazyjnej, asymetrycznej, nieregularnej formie. Sklepienie prezbiterium zwieńczone jest schematyczną dekoracją, przedstawiającą niebo ze schodzącymi promieniami. Na trzech połaciach sklepienia, centralnie w tondach, obwiedzionych promieniami, znajdowały się przedstawienia: baranka wielkanocnego, oko Opatrzności Bożej i gołębica – symbol Ducha Świętego. Ściana łuku tęczowego od strony nawy została udekorowana bogatym motywem kwiatowym

z niebieskimi chabrami na liściach akantu. Szczyt tej ściany zajmuje motyw eucharystyczny: biała hostia z monogramem IHS, otoczona złotymi promieniami, umieszczona wśród kłosów zboża i liści dębowych.

Na ścianie południowej i północnej, pomiędzy otworami okiennymi, zostały namalowane następujące sceny, z podpisem (podaję pisownię oryginalną):

- ściana południowa – Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, Św. Wojciech Bp. Męcz., Bł. Dorota z Mątów;
- ściana północna – Św. O. Maksymilian M. Kolbe, Św. Antoni z Padwy, *1877* *1977* Stulecie Objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie.

Wszystkie elementy drewniane, mając pierwotną, naturalną fakturę i kolor lakierowanego drewna, zostały przemalowane farbami olejnymi w kolorach pastelowych. Również nieudolnie zostały przerobione oparcia i boki ławek kościelnych. W prospekcie organowym w miejsce frontowych piszczałek, które się nie zachowały po II wojnie światowej, zamontowano twarde płyty paździerzowe z namalowanymi piszczałkami. Jak relacjonuje proboszcz ks. Adam Tylutki, podczas wizytacji biskup pomocniczy Diecezji Warmińskiej Jan Obłąk patrząc na prospekt organowy powiedział malarzowi Długozimie: *a czego oszukuje*[64]. Wszystkie te prace nie były uzgodnione i nie występowano o pozwolenie od Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków.

Prezbiterium kościoła posiada sklepienie krzyżowo-żebrowe, trzypolowe. Nawa główna nakryta jest dachówką holenderką, z gąsiorami na kalenicach. Kościół posiada drewnianą więźbę dachową, krokwiowo-kleszczową. W nawie założony jest strop imitujący otwartą więźbę dachową, utworzony przez spięte kleszczami ukośne belki, cztery pary podciągów podpartych przy ścianie słupkami z mieczami, które wspierają pięć rzędów belek na każdej połaci. Całość podbita jest deskami na wpust. Na belkach i w górnej partii ścian znajduje się dekoracja malarska wykonana w 1977 r. o motywach lilii, granatu i akantu. W wieży i zakrystii jest strop drewniany, belkowy, z deskami na zakładkę. Na emporach chórowych, występują stropy belkowe, z deskami na styk, w narożach wyciętymi w półwałek.

Świątynia ma posadzki ceglane: w kruchcie i pośrodku nawy, ułożone wozówkami w szachownicę, a po bokach płasko. Wykonane są one z cegły o wymiarach: 28–29 cm × 13,5–14 cm × 7 cm. W roku 1991 z inicjatywy proboszcza ks. Janusza Kiliana (ust. 31.01.1990–01.07.1995)[65], ceglana posadzka została uzupełniona i w kilku miejscach poprawiona, gdyż posiadała wybrzuszenia[66]. W zakrystii znajduje się wylewka betonowa, na której w roku 2017 ułożono współczesne kafle ceramiczne.

W zachodniej części kościoła znajduje się dwupoziomowa empora muzyczna, wsparta na czterech drewnianych słupach o głęboko sfazowanych krawędziach. Słupy te, wsparte są na czterokątnych płytach. W dolnej części słupy dekorowane są szerokimi, kostkowymi głowicami, z kwadratową płyciną w ścianach. Są dekoracyjnie zaciosane w wałek na wklęsce i głęboko wyciętą esownicą. Na drugiej

[64] Relacja ustna ks. prał. Adama Tylutkiego, z wywiadu przeprowadzonego przez autora, dnia 24.02.2021.

[65] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, s. 131.

[66] Relacja ustna ks. kan. Janusza Kiliana, z wywiadu przeprowadzonego przez autora, dnia 02.03.2021.

kondygnacji, słupy podporowe są mniejszych rozmiarów, głowice zredukowane do profilowanej plinty. Zacios belki analogiczny do dolnej empory. Ściana parapetowa dolnej kondygnacji chóru muzycznego, pokryta jest trójlistnym arkadowaniem i kolumienkami. Pomiędzy arkadkami występują wycięte lilie. Ściana parapetowa górnej kondygnacji chóru jest płaska, pokryta dekoracją sześciobocznych, wąskich płycin i rombów, podzielonych kolejnymi rombami z ostrym czwórliściem[67].

Na górnym chórze, umieszczony był instrument muzyczny w szafie organowej z trójosiowym prospektem. Zbudowany został w pracowni Wilhelma Sauera (†1916) we Frankfurcie nad Odrą, o czym świadczy oryginalna tabliczka znamionowa umieszczona na stole gry. Nadano mu numer katalogowy 97. Był to instrument siedmiogłosowy, z jedną sekcją manuałową i jedną pedałową. Posiadał mechaniczną trakturę gry i rejestrów. Miech znajdował się w zabudowanej skrzyni, obok szafy organowej. Dyspozycja organów przedstawiała się następująco:

Manuał
1. Principal 8`
2. Salicional 8`
3. Gedact 8`
4. Octave 4`
5. Quinte 2 2/3` Octave 2`

Pedał
1. Violon 8`
2. Subbass 16`

Instrument posiadał Vocator – dzwonek kalikancki oraz Pedelcoppel[68].

Zakończenie budowy tego instrumentu to rok 1866. Organy zamontowano po przebudowie kościoła w latach 1864–1865. Gra na instrumencie uświetniła uroczyste poświęcenie tej ewangelickiej wówczas świątyni, które miało miejsce 29 października 1865 roku[69]. Organista akompaniował do pieśni: *Ein feste Burg ist unser Gott, Herr Jesu Christ, Dich zu uns wend*[70]. W tym czasie Sauer wybudował wiele instrumentów organowych do małych, wiejskich kościołów na terenie Prus. Posiadał też znaczące wykonania: dla berlińskiej, ewangelickiej katedry w dzielnicy Mitte na Wyspie Muzeów, dla katedry płockiej, czy największe wówczas organy świata dla wrocławskiej Hali Stulecia. W diecezji elbląskiej organy tego budowniczego znajdują się w katedrze św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie. Czas ich powstania pokrywa się z czasem produkcji instrumentu dla Świętego Gaju. Posiadają one numer katalogowy 94. Sauer promował wówczas romantyczną estetykę brzmieniową, na którą wpływ miał jego nauczyciel – słynny paryski budowniczy organów Aristide

[67] Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, *Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*, Nr 6110, SOZ Olsztyn; L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 111.

[68] W. Renkewitz, J. Janca, H. Fischer, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944,* Bd. II, 2, Köln 2015, s. 677 oraz 689.

[69] J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, s. 445–446; A. Urbańska-Szymoszyn, *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha*, s. 488.

[70] https://musicamsacram.pl/instrumenty/opis/2030-świety-Święty Gaj-Sanktuarium-sw-Wojciecha, opr. Bartosz Skop, [dostęp 03.03.2021].

Cavaillé-Coll. Motywem przewodnim firmy Orgelbau było powiedzenie Sauera, zawieszone przy wejściu do pracowni: *Wir loben Gott und lassen ihn walten*, *bauen neue Orgeln und reparieren die alten*[71]. Niestety, organy z kościoła w Świętym Gaju zostały po II wojnie światowej zniszczone i rozkradzione przez żołnierzy armii radzieckiej oraz szabrowników. Zachowała się tylko szafa organowa oraz niekompletny stół gry z klawiszami i włącznikami rejestrowymi (brakuje jednego klawisza i jednego włącznika rejestru). Szczątkowo zachowała się też traktura instrumentu, a także konstrukcja i resztki miecha. Brakuje klawiatury pedałowej, wiatrownicy i piszczałek. W roku 1962 w protokole wizytacji dziekańskiej zanotowano: *jest w możliwym stanie fisharmonium, (...) jest zdewastowany organ*[72].

W centrum prezbiterium kościoła w Świętym Gaju ustawiony jest neogotycki ołtarz. Posiada on jednokondygnacyjne retabulum szafkowe, ozdobione ruchomymi rzeźbionymi uszakami z ażurowymi rozetkami i krzyżami. Całość zwieńczona jest krzyżem postawionym na wimperdze dekorowanej rozetą i czołgankami. W centrum znajduje się nisza flankowana pilastrami. Do roku 1989 w niszy tej znajdowała się ceramiczna figura św. Antoniego z Padwy z Dzieciątkiem trzymanym na rękach. Figurę przeniesiono na ścianę łuku tęczowego, koło wejścia do zakrystii. Obecnie jest ona uszkodzona (utrącone jest Dzieciątko Jezus). W jej miejsce, w niszy, ustawiono drewniany relikwiarz św. Wojciecha.

Pod koniec 1992 r. Biskup Elbląski Andrzej Śliwiński, na prośbę proboszcza ks. Janusza Kiliana, podjął starania o pozyskanie części relikwii św. Wojciecha z relikwiarza gnieźnieńskiego. W związku z tym wystosował pismo (28 listopada 1992) do Sekretariatu Prymasa Polski w Warszawie[73]. W odpowiedzi (14 grudnia 1992) kierownik sekretariatu ks. dr Andrzej F. Dziuba poinformował, że *Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Prymas wyraził zgodę na użyczenie części relikwii św. Wojciecha, o ile Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński nie wniesie zastrzeżeń*[74]. Sprowadzone z Gniezna relikwie św. Wojciecha to paliczek kości jego palca. Dzięki staraniom dziekana ks. prał. Jana Czajkowskiego w pracowni konserwatorskiej w Toruniu wykonany został relikwiarz, którego fundatorami byli kapłani dekanatu dzierzgońskiego[75]. Relikwiarz wyrzeźbiony jest w drewnie lipowym i przedstawia postać świętego w szatach pontyfikalnych. W latach 1995–1996 nawiedził on wszystkie parafie

[71] Sauerorgelbau.de/wir-ueber-uns/ – strona internetowa Firmy W. Sauer Orgelbau seit 1857. [dostęp 02.03.2021]; W.K. Brylla, *Wilhelm Sauer – budowniczy organów,* „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" 3(1996), s. 208–210; H-J. Falkenberg, *Der Orgelbauer Wilhelm Sauer 1831–1916. Leben und Werk,* Lauffen 1990.

[72] AAWO, Teczka obiektu, Kwietniewo, *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 5.09.1962 roku*.

[73] AKDE, *Pismo z dnia 28.11.1992, L.dz. 638/92, ks. biskupa elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego do Sekretariatu Prymasa Polski w Warszawie, z prośbą o użyczenie relikwii św. Wojciecha.*

[74] AKDE, *Pismo z dnia 14.12.1992 r., Nr 3746/92/P. Kierownika Sekretariatu Prymasa Polski, ks. dra Andrzeja F. Dziuby do Biskupa Elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego, w sprawie użyczenia części relikwii św. Wojciecha.*

[75] Informacja uzyskana od ks. Antoniego Myjaka, dziekana dzierzgońskiego, w dniu 22.04.2021.

diecezji elbląskiej[76]. Było to przygotowanie diecezjan do uroczystości milenijnych śmierci św. Wojciecha, które rozpoczęły się w kwietniu 1997 roku. W związku z tym powstał Honorowy Komitet Obchodów Milenium św. Wojciecha w województwie elbląskim oraz w diecezji elbląskiej. Honorowymi przewodniczącymi tego gremium zostali: Władysław Mańkut – Wojewoda Elbląski oraz bp Andrzej Śliwiński – Biskup Elbląski. Funkcję przewodniczącego ds. naukowych pełnił prof. dr hab. Przemysław Urbańczyk (Instytut Archeologii i Etnologii PAN). Członkami komitetu zostały 23 osoby (świeccy i duchowni), zajmujące ważne stanowiska w administracji samorządowej oraz kościelnej[77].

W prezbiterium kościoła w Świętym Gaju, przy ścianie północno-wschodniej, ustawiona jest ambona o cechach neogotyckich. Posiada sam korpus umocowany na drewnianej podstawie. Całość stoi na ośmiobocznym słupie cementowym. Na ambonę prowadzą dekorowane sześciostopniowe schody z dwustronnymi poręczami umocowanymi na toczonych tralkach. W dolnej i górnej partii zakończone są parą toczonych słupów. Podstopnie mają wycięty ażurowo motyw czwórliścia, z obustronnie zwężającym się wycięciem, zakończonym czteroramienną gwiazdą.

Zachowały się dwa neogotyckie świeczniki. Mają wysokość ok. 80 cm i są wykonane z metalu. Powstały na przełomie XIX i XX wieku[78]. W latach 70. XX w. zostały przemalowane srebrzanką.

Utraconym zabytkiem ruchomym z kościoła w Świętym Gaju jest rzeźba gotycka *Chrystus w Ogrójcu*. O tym cennym zabytku wspomina Monika Czapska. Ta figura ogrójca to rzeźba drewniana o układzie zbliżonym do *Chrystusa w Ogrójcu* z Muzeum zamkowego w Malborku i z kościoła parafialnego pw. św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim[79].

OŁTARZ POLOWY

Po ustanowieniu Sanktuarium Diecezjalnego i pozyskaniu z Gniezna relikwii św. Wojciecha rozpoczął się w Świętym Gaju ożywiony ruch pielgrzymkowy. Ze

---

[76] A. Śliwiński, Biskup Elbląski, *Przesłanie do diecezjan, z racji milenium śmierci świętego Wojciecha,* w: *Kalendarz obchodów milenium świętego Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej. Kwiecień 1997 rok – kwiecień 1998 rok*, *(wydano na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu),* Elbląg 1997, s. 2.

[77] *Honorowy Komitet Obchodów Milenium Św. Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej,* w: *Kalendarz obchodów milenium świętego Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej. Kwiecień 1997 rok – kwiecień 1998 rok, (wydano na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu)*, Elbląg 1997, s. 4.

[78] Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa*, Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*, Nr 6110, SOZ Olsztyn; L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 111.

[79] *Prusy Wschodnie – dokumentacja historycznej prowincji. Zbiory fotograficzne dawnego Urzędu Konserwatora Zabytków w Królewcu,* opr. J. Przypkowski, IS PAN Warszawa 2006, nr 112165; M. Czapska, *Chrystus w Ogrójcu ze zbiorów Muzeum Zamkowego w Malborku i średniowieczna pobożność pasyjna,* w: *Święci orędownicy. Rzeźba gotycka na zamku w Malborku*. Katalog wystawy, red. M. Czapska, Malbork 2013, s. 75–76; M. Czapska, *Proweniencja figury Chrystusa w Ogrójcu w świetle najnowszych badań technologicznych, SE* 15(2014), s. 381–392.

względu na niewielki kościół zaistniała potrzeba zbudowania ołtarza polowego. Ołtarz ten został usytuowany na skraju wsi, wśród drzewostanu, przy rozwidleniu dróg w kierunku Starego Dolna. *Wybór miejsca uzasadniała tradycja historyczna, która wskazuje, że jedną z dróg od strony północno-zachodniej szedł biskup Wojciech, a inną – od północnego-wschodu – nadciągnęli pogańscy Pomezanowie. Tutaj się spotkali i tutaj doszło do „tragedii" życiowej Świętego Wojciecha*[80]. Na zamówienie Biskupa Warmińskiego Edmunda Piszcza, został w 1990 r. przygotowany w formie koncepcyjnej projekt kaplicy-prezbiterium. Jego usytuowanie planowane było tak, by pielgrzymi biorący udział w uroczystościach i liturgii otoczyli ołtarz ze wszystkich stron. Projekt ten nie został jednak ukończony i zrealizowany.

25 kwietnia 1990 r. kustosz sanktuarium ks. Janusz Kilian otrzymał decyzję Naczelnika Gminy Rychliki[81], o użytkowaniu wieczystym działki budowlanej o powierzchni 0,11 ha oraz działki o powierzchni 0,27 ha na cele katechetyczne i rozbudowę sanktuarium[82]. W ten sposób, w 1991 r. dzięki staraniom ks. Janusza Kiliana i według jego projektu, ołtarz polowy został zbudowany w miejscu symbolicznej śmierci św. Wojciecha. Posiada on konstrukcję żelbetonową, wypełnioną jako ściany przemurowanym kamieniem polnym. Podest ołtarzowy został założony na wysokości ok. 1,5 m., o szerokości ok. 8 m i długości ok. 5 m. Podłoga wyłożona została mrozoodporną płytką ceramiczną o wymiarach 35 × 35 cm, kładzioną na klej. Nad całością na metalowych słupach zbudowano zadaszenie z czterospadowym dachem. Podest okolony jest drewnianą balustradą z półokrąglaków. Prowadzą na niego dwa zabiegi drewnianych schodów z poręczą, które ustawione zostały symetrycznie przy zewnętrznej ścianie szczytowej ołtarza. W tylnej ścianie znajduje się otwór drzwiowy do wejścia pod całą konstrukcję ołtarza, podpartego na środku słupem wymurowanym z cegły. W 1997 r. u podnóża krzyża ustawionego przy ołtarzu polowym wmurowano tablicę pamiątkową z napisem: *Miejsce męczeńskiej śmierci św. Wojciecha biskupa i męczennika † 23.IV. 997.*

W dniu 31 stycznia 2020 r. podczas zebrania Rady Ekonomicznej Diecezji Elbląskiej podany został komunikat obecnego proboszcza parafii Kwietniewo ks. Piotra Łatacza, dotyczący konieczności naprawy schodów i podestu ołtarza polowego w Świętym Gaju. W związku z tym Biskup Elbląski Jacek Jezierski delegował ks. Andrzeja Starczewskiego (diecezjalnego konserwatora zabytków), by ocenił stan zachowania i wskazał zakres prac związanych z doraźną naprawą[83]. Wizja lokalna oraz ocena stanu ołtarza została przeprowadzona w dniu 28 lutego 2020 r. w obecności ks. Piotra Łatacza. Oceniono wówczas, że schody drewniane prowadzące na

---

[80] J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 14.

[81] Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Kwietniewie, *Decyzja Naczelnika Gminy Rychliki, Nr 70 192/2/90 z dnia 25 kwietnia 1990, o oddaniu w użytkowanie wieczyste działki budowlanej Nr 91/1 o powierzchni 0,11 ha i działki Nr 92/1 o powierzchni 0,27 ha, na cele katechetyczne i rozbudowę sanktuarium.*

[82] Tamże, *Akt notarialny Repertorium A Nr 1510/1991, z dnia 18 lutego 1991, wydany przez Państwowe Biuro Notarialne w* Elblągu; J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 15.

[83] Archiwum Konserwatora Zabytków Diecezji Elbląskiej, *Pismo Nr 87/2020, z dnia 4. 02. 2020, Wikariusza Generalnego Diecezji Elbląskiej, ks. prałata Walentego Szymańskiego do Księdza Proboszcza mgr. lic. Piotra Łatacza, w sprawie delegowania ks. Andrzeja Starczewskiego, diecezjalnego konserwatora zabytków i przeprowadzenia wizji lokalnej ołtarza polowego w Świętym Gaju.*

ołtarz są zmurszałe, konstrukcyjnie niestabilne, a także niebezpieczne dla wchodzących. Ceramiczne płytki podłogowe, położone na powierzchni ołtarza, w wielu miejscach są odspojone od podłoża i mają wypłukane fugowania. Żelbetonowe słupy konstrukcyjne i ściany ceglane – pierwotnie otynkowane – posiadają obecnie wiele ubytków tynku spowodowanych zalewaniem wód opadowych. Balustrada z półokrąglaków drewnianych wygląda na zdrową (w 2019 r. była przemalowana środkiem drewnochronnym). Konstrukcja metalowa i zadaszenie są w stanie dobrym. Natomiast aleja prowadząca do ołtarza wyłożona kostką betonową posiada pewne nierówności i przerośnięta jest drobną roślinnością.

W pierścieniu okalającym teren ołtarza polowego, na drewnianych słupach znajdują się płaskorzeźbione stacje drogi krzyżowej. Zostały wyrzeźbione przez ojca Kazimierza i syna Bernarda Juszczaków z Bronowa koło Susza. Bernard jest autorem pierwszych trzech stacji, Kazimierz – pozostałych. Inspiracją poszczególnych scen były reliefy z Drzwi gnieźnieńskich[84]. Stacje drogi krzyżowej ustawiono i poświęcono w sierpniu 1990 roku[85].

W ramach prac naprawczych przy ołtarzu polowym w krótkim czasie i niewielkim nakładem finansowym trzeba wykonać:

- nowe, jedne schody z poręczą, prowadzące na ołtarz polowy, wykonane z metalu nierdzewnego,
- zdjęcie starych tynków ze słupów konstrukcyjnych ołtarza i założenie nowych,
- rozważyć wymianę podłogi ułożonej z płytek ceramicznych, zastępując je płytami granitowymi,
- rozważyć podparcie konstrukcyjne podłogi, zwłaszcza gdy zostanie zamontowany ołtarz i ambonka granitowa (ofiarowane przez ks. Janusza Kiliana z kościoła Miłosierdzia Bożego z Kwidzyna), od spodu należałoby podeprzeć czterema słupkami wymurowanymi z cegieł na fundamencie.

Wskazaną rzeczą w przyszłości jest opracowanie architektoniczne całości założenia, zarówno nowego ołtarza, stacji drogi krzyżowej oraz alei do nich prowadzących, wraz z małą architekturą i zielenią[86].

DOM PIELGRZYMA

W okresie międzywojennym w Świętym Gaju było kilka reprezentacyjnych domów wiejskich, tzw. podcieniowych, charakterystycznych dla krajobrazu Żuław[87]. Wsparta na zdobnych słupach konstrukcyjnych sporych rozmiarów wystawka, przylegała do ściany szczytowej lub bocznej tego typu budynku. Jej ściana szczy-

[84] L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha*, s. 111; L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie*, s. 609; także: Informacja uzyskana od ks. kan. Janusza Kiliana, dziekana kwidzyńskiego, w dniu 25.05.2021.

[85] J. Wiśniewski, J. Kilian, *Sanktuarium św. Wojciecha*, s. 14.

[86] Archiwum Konserwatora Zabytków Diecezji Elbląskiej, *Pismo z dnia 01.03.2020, ks. Andrzeja Starczewskiego diecezjalnego konserwatora zabytków do Księdza Biskupa Elbląskiego Jacka Jezierskiego, dotyczące wizji lokalnej ołtarza polowego w Świętym Gaju – dokumentacja opisowo-fotograficzna.*

[87] L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie*, s. 608.

towa dekorowana była efektownym układem konstrukcji ryglowej tzw. *fachwerki*. Podcień wykorzystywany był jako pokój letni, miejsce spotkań modlitewnych lub magazyn[88]. Po 1945 r. pomimo szczególnych walorów architektonicznych oraz estetycznych tych budynków, nie zostały objęte ochroną. Bogactwo detalu, artyzm ciesielski, niemieckie inskrypcje, były traktowane obojętnie i popadały w ruinę[89]. Nie chronił ich nawet wpis do rejestru zabytków, dokonany w latach 60.–70. XX wieku[90]. Po II wojnie we wsi zachował się tylko jeden dom podcieniowy. Na początku lat 90. XX w. wymagał prac budowlano-remontowych. Parafia rozpoczęła starania, by go kupić od prywatnego właściciela i przystosować na dom pielgrzyma. Właściciel wystawił jednak mocno zawyżoną cenę i w związku z tym, pomysł ten nie został zrealizowany. Dlatego w 1999 r. został zbudowany całkowicie nowy dom na potrzeby pielgrzymów odwiedzających sanktuarium św. Wojciecha[91]. Powstał dzięki staraniom proboszcza ks. Jacka Neumanna (ust. 1996–1999)[92]. Projekt był współfinansowany ze środków Unii Europejskiej oraz budżetu państwa. Obecnie dom pielgrzyma, po przeprowadzeniu prac remontowych, będzie mógł zakwaterować ok. 20–30 osób. Przy obiekcie znajduje się też pole namiotowe.

ZAKOŃCZENIE

Dla większości mieszkańców Świętego Gaju, wieś ta w połowie XX w. stała się nowym miejscem do życia. Jest ona oddalona od rodzinnych stron, tych którzy jako repatrianci przybyli po zakończeniu II wojny światowej. Nie była to akcja spontaniczna, ale zaplanowana i przeprowadzona zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Ziem Odzyskanych, pod rządami Władysława Gomułki. Zostały do tego powołane instytucje: Państwowy Urząd Repatriacyjny, Biuro Studiów Przesiedleńczych i Komitety Przesiedleńcze. Akcja była prowadzona według dwóch kryteriów. Po pierwsze: ludność miała być osadzona w miejscach o podobnych warunkach geograficznych do miejsca pochodzenia. Po drugie zakładano osadzanie ludności grupami pochodzącymi z tego samego obszaru. Oba te kryteria miały przyśpieszyć proces adaptacji do nowych warunków[93].

---

[88] J. Stankiewicz, *Zabytki budownictwa i architektury na Żuławach. (Na marginesie przeprowadzonej w latach 1955–1956 lustracji zabytków),* „Rocznik Gdański" 15–16(1956–1957), s. 511–540; J. Domino, *Domy na Żuławach,* w: *Na polderach i w podcieniach – krajobraz i architektura Żuław*, Nowy Dwór Gdański 2013, s. 3–70; A. Januszajtis, *Dawni Żuławiacy na co dzień i od święta,* w: *Rocznik Żuławski*, red. G. Gola, M. Opitz, Nowy Dwór Gdański 2008, s. 70.

[89] P. Mikołajczak, *Detale architektoniczne na terenie Żuław Elbląskich,* w: *Krajobraz kulturowy i społeczny Żuław Elbląskich*, red. A.W. Brzezińska, U. Wróblewska, P. Szwieca, Poznań 2010, s. 135–151.

[90] J. Domino, *Domy podcieniowe na Żuławach Elbląskich i Wysoczyźnie Elbląskiej,* (komunikat wygłoszony na: Ogólnopolska konferencja *Olędrzy i ich dziedzictwo w Polsce. Historia, stan zachowania, ochrona*. Toruń, 11–13 października 2001 r.), „Rocznik Elbląski" 20(2006), s. 47–57.

[91] L. Słodownik, *Dawne wsie pasłęckie*, s. 609.

[92] A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, s. 202; L. Słodownik, *Kościół św. Wojciecha,* s. 111.

[93] B. Stańda, *Wojna o kota czyli o problemach towarzyszących kształtowaniu się nowych społeczności na Żuławach Elbląskich,* w: *Krajobraz kulturowy i społeczny Żuław Elbląskich*, red. A.W. Brzezińska, U. Wróblewska, P. Szweica, Poznań 2010, s. 16–17.

Historia tego miejsca nie zaczęła się w 1945 roku, ale sięga czasów znaczne odleglejszych, których poznawanie i próba zrozumienia jest doświadczeniem teraźniejszości. Zaszczepienie w tą nową „małą ojczyznę" jest także wyrazem szacunku dla dziedzictwa kulturowego i jednocześnie zadaniem inspirującym, by to dziedzictwo strzec, poznawać i przekazywać następnym pokoleniom. Święty Wojciech, biskup i męczennik, który w 997 r. poniósł śmierć męczeńską za wiarę, którą głosił, niech będzie inspiracją dla tradycji tego miejsca; Świętego Gaju i sanktuarium diecezjalnego, które obchodzi 35 rocznicę ustanowienia.

SANKTUARIUM DIECEZJALNE ŚWIĘTEGO WOJCIECHA, BISKUPA I MĘCZENNIKA W ŚWIĘTYM GAJU

STRESZCZENIE

W 997 r. grupa misjonarzy na czele z pochodzącym z Czech bp. Wojciechem udała się do Prusów z misją ewangelizacyjną. Misja ta zakończyła się męczeńską śmiercią Wojciecha (23 kwietnia 997). Stało się to w okolicach Świętego Gaju, w miejscu pruskiego grodu Cholin.

Wieś Święty Gaj otrzymała lokację 17 kwietnia 1324 r. od krzyżackiego komtura dzierzgońskiego Luthera von Braunschweig. Pierwsza kaplica została zbudowana w tym miejscu latach 1299–1324, a pod koniec XIV w. podjęto jej przebudowę. W XVI w. w wyniku Reformacji kościół przejęli protestanci. W 1861 r. świątynia spłonęła w wyniku uderzenia pioruna. Zachowały się dolne partie muru oraz granitowa chrzcielnica. W latach 1864–1865 kościół odbudowano na starych fundamentach, nadając mu styl neogotycki. Postawiono też murowaną wieżę, dobudowano trójboczne prezbiterium, przebudowano szczyt zachodni oraz szczyt zakrystii. Pracami tymi kierował pastor z Kwietniewa Edward Anderson († 1872). Nowa świątynia została poświęcona 29 października 1865 roku. Po II wojnie światowej kościół przejęła wspólnota katolicka, która należała wówczas do diecezji warmińskiej, a od 1992 roku do diecezji elbląskiej.

Artykuł opisuje dzieje kościoła i sanktuarium w Świętym Gaju, jego architekturę, wyposażenie, a także obiekty, które powstały w ostatnim czasie w jego obrębie: ołtarz polowy i dom pielgrzyma. W 2021 r. mija 35 lat od ustanowienia Sanktuarium Diecezjalnego św. Wojciecha Biskupa i Męczennika w Świętym Gaju.

DIOCESAN SANCTUARY OF SAINT ADALBERT, BISHOP AND MARTYR IN HEILIGENWALDE

SUMMARY

In 997, a group of missionaries led by the Czech bishop Adalbert set out on an evangelising journey to Prussia. This mission ended with Adalbert's martyrdom (23 April 997). It happened near Heiligenwalde (Święty Gaj), on the site of the Prussian fortress of Cholinum.

The village of Heiligenwalde was founded on 17 April 1324 by Luther of Brunswick, the Teutonic Order Comtur of Christburg (Dzierzgon). The first chapel was built on this site between 1299 and 1324 and rebuilt at the end of the 14th century. In the 16th century, the church was taken over by the Protestants in the course of the Reformation. In 1861, the church burned down as a result of a lightning strike. The lower parts of the wall and the granite baptismal font have been preserved. In 1864–1865, the church was rebuilt on the old foundations and given a neo-Gothic style. A brick tower was erected, a three-sided presbytery was added and the west gable and the gable of the vestry were rebuilt. These works were directed by Edward Anderson († 1872), a pastor from Königlich Blumenau (Kwietniewo). The new church was consecrated on 29 October 1865. After the Second World War the church was taken over by the Catholic parish, which then belonged to the Diocese of Warmia (Ermland) and since 1992 to the Diocese of Elbląg.

The article describes the history of the church and the sanctuary in Heiligenwalde, its architecture, its furnishings, and the buildings recently erected on its grounds: the field altar and the pilgrims' house. The year 2021 marks the 35th anniversary of the establishment of the diocesan shrine of the Holy Bishop and Martyr Adalbert in Heiligenwalde.

DIÖZESANWALLFAHRTSORT DES HEILIGEN ADALBERT, BISCHOF UND MÄRTYRER IM HEILIGENWALDE

ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahr 997 begab sich eine Gruppe von Missionaren unter der Leitung des tschechischen Bischofs Adalbert auf eine Evangelisierungsreise nach Preußen. Diese Mission endete mit dem Märtyrertod Adalberts (23. April 997). Es geschah in der Nähe von Heiligenwalde (Święty Gaj), an der Stelle der preußischen Festung Cholinum.

Das Dorf Heiligewalde wurde am 17. April 1324 von Luther von Braunschweig, dem Deutschordenskomtur von Christburg, gegründet. Die erste Kapelle wurde an dieser Stelle zwischen 1299 und 1324 erbaut und Ende des 14. Jahrhunderts wieder aufgebaut. Im 16. Jahrhundert wurde die Kirche im Zuge der Reformation von den Protestanten übernommen. Im Jahr 1861 brannte die Kirche infolge eines Blitzschlags nieder. Die unteren Teile der Mauer und das Taufbecken aus Granit sind erhalten geblieben. In den Jahren 1864–1865 wurde die Kirche auf den alten Fundamenten wieder aufgebaut und erhielt einen neugotischen Stil. Es wurde ein Backsteinturm errichtet, ein dreiseitiges Presbyterium angebaut und der Westgiebel und der Giebel der Sakristei wurden umgebaut. Diese Arbeiten wurden von Edward Anderson († 1872), einem Pastor aus Königlich Blumenau (Kwietniewo), geleitet. Die neue Kirche wurde am 29. Oktober 1865 eingeweiht. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Kirche von der katholischen Gemeinde übernommen, die dann zur Diözese Ermland und seit 1992 zur Diözese Elbląg gehörte.

Der Artikel beschreibt die Geschichte der Kirche und des Wallfahrtsorts im Heiligenwalde, ihre Architektur, ihre Ausstattung sowie die Gebäude, die kürzlich auf ihrem Gelände errichtet wurden: den Feldaltar und das Pilgerhaus. Das Jahr 2021 markiert den 35. Jahrestag der Errichtung des Diözesanwallfahrtorts des Heiligen Bischofs und Märtyrers Adalbert im Heiligenwalde.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (AAWO),

Teczka obiektu, Kwietniewo:

– *Pismo z dnia 5.11.1951 r., ks. Alfonsa Kurowskiego, proboszcza w Rychlikach do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku, w sprawie wydzielenia nieruchomości na cele Kościoła Rzymskokatolickiego.*

– *Pismo Nr R.U. 2–20/51, z dnia 9.11.1951 r., Kierownika Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku, do ks. Alfonsa Kurowskiego, proboszcza w Rychlikach, w sprawie wydzielenia nieruchomości na cele Kościoła Rzymskokatolickiego.*

– *Pismo Nr 3854/57, z dnia 4.11.1957 r., Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie, w sprawie utworzenia samodzielnej parafii w Kwietniewie.*

– *Pismo Nr W1/179/57, z dnia 27.11.1957 r., Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie do Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w sprawie utworzenia samodzielnej parafii w Kwietniewie, podpisane przez Kierownika Wydziału do spraw Wyznań I. Topczewskiego.*

– *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 5.09.1962 roku, przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Cyganka, dziekana pasłęckiego.*

– *Protokół z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej w dniach 27–28 kwietnia 1963 roku w Kwietniewie, przez ks. bpa dr. Jana Obłąka, sufragana olsztyńskiego.*

– *Pismo, z dnia 3.11.1967 r., ks. Witolda Borzyma do J. Ex. Ks. Bp. Józefa Drzazgi Ordynariusza Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, w sprawie zwolnienia ze świadczeń na potrzeby diecezji.*

– *Protokół wizytacji dziekańskiej w Kwietniewie z dnia 16.11.1968 roku, przeprowadzonej przez ks. Kazimierza Cyganka, dziekana pasłęckiego.*

– *Dekret erekcji parafii przy kościele pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża św. w Kwietniewie, pow. Pasłęk*, podpisany: ks. bp Józef Drzazga, Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej, z dnia 15.12.1971.

– *Protokół wizytacji kanonicznej, przeprowadzonej w dniach 31.08 i 1.09.1974 r. w parafii Kwietniewo, dekanat dzierzgoński, przez Księdza Dr. Józefa Drzazgę, Ordynariusza Diecezji Warmińskiej,* z dnia 10.12.1974.

Archiwum Kurii Diecezjalnej w Elblągu (AKDE)

Teczka obiektu, Święty Gaj:

– *Pismo z dnia 28.11.1992, L.dz. 638/92, ks. biskupa elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego do Sekretariatu Prymasa Polski w Warszawie, z prośbą o użyczenie relikwii św. Wojciecha.*

– *Pismo z dnia 14.12.1992 r., Nr 3746/92/P. Kierownika Sekretariatu Prymasa Polski, ks. dra Andrzeja F. Dziuby do Biskupa Elbląskiego Andrzeja Śliwińskiego, w sprawie użyczenia części relikwii św. Wojciecha.*

Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Kwietniewie (APK)

– *Decyzja Naczelnika Gminy Rychliki, Nr 70 192/2/90 z dnia 25 kwietnia 1990, o oddaniu w użytkowanie wieczyste działki budowlanej Nr 91/1 o powierzchni 0,11 ha i działki Nr 92/1 o powierzchni 0,27 ha, na cele katechetyczne i rozbudowę sanktuarium.*

– *Akt notarialny Repertorium A Nr 1510/1991, z dnia 18 lutego 1991, wydany przez Państwowe Biuro Notarialne w* Elblągu.

Archiwum Konserwatora Zabytków Diecezji Elbląskiej (AKZDE)

– *Pismo Nr 87/2020, z dnia 4. 02. 2020, Wikariusza Generalnego Diecezji Elbląskiej, ks. prałata Walentego Szymańskiego do Księdza Proboszcza mgr. lic. Piotra Łatacza, w sprawie delegowania ks. Andrzeja Starczewskiego, diecezjalnego konserwatora zabytków i przeprowadzenia wizji lokalnej ołtarza polowego w Świętym Gaju.*
– *Pismo z dnia 01. 03. 2020, ks. Andrzeja Starczewskiego diecezjalnego konserwatora zabytków do Księdza Biskupa Elbląskiego Jacka Jezierskiego, dotyczące wizji lokalnej ołtarza polowego w Świętym Gaju – dokumentacja opisowo-fotograficzna.*
– Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa*, Kościół filialny p.w. św. Antoniego Padewskiego w Świętym Gaju*, Nr 6110, SOZ Olsztyn, założona we wrześniu 1995 r. przez mgr. Mirosława Jonakowskiego.

Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk (IS PAN),

– *Prusy Wschodnie – dokumentacja historycznej prowincji. Zbiory fotograficzne dawnego Urzędu Konserwatora Zabytków w Królewcu,* opr. Jan Przypkowski, Warszawa 2006, nr 112165.

Źródła prawa państwowego

– **Dziennik Ustaw (**Dz.U.) 1946, nr 49, poz. 279 – dział II, rozdział I, art. 7. 1, pkt 4, Dekret z dnia 6 września 1946 r. o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska.
– **Monitor Polski** (M. P.) z 1947, Nr 111, poz. 719, Rozporządzenie Ministrów: Administracji Publicznej i Ziem Odzyskanych z dnia 1 lipca 1947 r. o przywróceniu i ustaleniu urzędowych nazw miejscowości § 1. Na podstawie art. 2 Rozporządzenia Prezydenta Rzeczpospolitej z dnia 24 października 1934 r. o ustalaniu nazw miejscowości i o numeracji nieruchomości (Dz.U.R.P. Nr 94, poz. 850) oraz art. 2 dekretu z dnia 13 listopada 1945 r. o zarządzie ziem odzyskanych (Dz.U.R.P. Nr 51, poz. 295), ustala się w brzmieniu polskim nazwy oraz pisownię miejscowości podanych w § 1. Podpisali: Minister Administracji Publicznej Edward Osóbka-Morawski, Minister Ziem Odzyskanych w/z J. Dubiel.

Źródła prawa kościelnego

– *DECRETUM,* Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1351/86/P, w: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, Dekrety Prymasa Polski, dotyczące kościoła w Świętym Gaju, Nr 2–3*, Olsztyn 1986, s. 70.
– *DEKRET,* Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1352/86/P, w: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, Dekrety Prymasa Polski, dotyczące kościoła w Świętym Gaju, Nr 2–3*, Olsztyn 1986, s. 70.
– *DEKRET*, Warszawa, dnia 9.V. 1986, N. 1353/86/P, w: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, Dekrety Prymasa Polski, dotyczące kościoła w Świętym Gaju, Nr 2–3*, Olsztyn 1986, s. 70

Relacje ustne

– Relacja ks. prał. Adama Tylutkiego, z wywiadu przeprowadzonego przez autora, dnia 24. 02. 2021.
– Relacja ks. kan. Janusza Kiliana, z wywiadu przeprowadzonego przez autora, dnia 02. 03. 2021.

– Informacje uzyskane od ks. kan. Antoniego Myjaka, dziekana dzierzgońskiego, w dniu 22.04.2021.
– Informacje uzyskane od ks. kan. Janusza Kiliana, dziekana kwidzyńskiego, w dniu 25.05.2021.

Literatura

Boetticher A., *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen, 3 Heft*, Königsberg 1893, s. 11.

Brylla W.J., *Wilhelm Sauer – budowniczy organów,* „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" 3(1996), s. 208–210.

Czapska M., *Chrystus w Ogrójcu ze zbiorów Muzeum Zamkowego w Malborku i średniowieczna pobożność pasyjna,* w: *Święci orędownicy. Rzeźba gotycka na zamku w Malborku. Katalog wystawy*, red. M. Czapska, Malbork 2013, s. 75–76.

Czapska M., *Proweniencja figury Chrystusa w Ogrójcu w świetle najnowszych badań technologicznych, SE* 15(2014), s. 381–392.

Domino J., *Domy podcieniowe na Żuławach Elbląskich i Wysoczyźnie Elbląskiej,* (Komunikat wygłoszony na: Ogólnopolska konferencja *Olędrzy i ich dziedzictwo w Polsce. Historia, stan zachowania, ochrona*. Toruń, 11–13 października 2001 r.), *RE* 20(2006), s. 47–57.

Domino J., *Domy na Żuławach,* w: *Na polderach i w podcieniach – krajobraz i architektura Żuław*, Nowy Dwór Gdański 2013, s. 3–70.

Dyrka M., *Komunikat z przebiegu prac konserwatorskich drewnianych elementów konstrukcyjnych drogi – grobli ze Świętego Gaju,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 109–139.

Falkenberg H.J., *Der Orgelbauer Wilhelm Sauer 1831–1916. Leben und Werk,* Lauffen 1990.

Honorowy Komitet Obchodów Milenium Św. Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej, w: *Kalendarz obchodów milenium świętego Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej. Kwiecień 1997 rok – kwiecień 1998 rok, (wydano na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu)*, Elbląg 1997, s. 4

Januszajtis A., *Dawni Żuławiacy na co dzień i od święta,* w: *Rocznik Żuławski*, red. G. Gola, M. Opitz, Nowy Dwór Gdański 2008, s. 68–73.

Jankiewicz-Brzostowska M., *Misja pruska św. Wojciecha według prof. Stanisława Mielczarskiego*, *SE* 3(2001), s. 67–75.

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

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945,* cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007.

Kwietniewo, w: *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, opr. J. Cymbała, red. W. Szymański, Olsztyn 1985, s. 155.

Miałdun J., *Wykorzystanie fotogrametrii w archeologicznych badaniach drewniano-ziemnej drogi odkrytej w dolinie rzeki Dzierzgoń w okolicy Świętego Gaju,* w: *Adalbertus, Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 99–106.

Mielczarski S., *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych, Seria Monografie nr 26, Gdańsk 1967.

Mikołajczak P., *Detale architektoniczne na terenie Żuław Elbląskich,* w: *Krajobraz kulturowy i społeczny Żuław Elbląskich*, red. A.W. Brzezińska, U. Wróblewska, P. Szwieca, Poznań 2010, s. 135–151.

Obłąk J., *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1974,* Olsztyn 1974.

Paradowska M., Urbańska A., *Kult św. Wojciecha w wybranych regionach Polski północnej ze szczególnym uwzględnieniem Świętego Gaju,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 279–308.

Polak K., *Zagadnienia historyczne,* w: *Program prac konserwatorskich i restauratorskich elewacji kościoła p.w. św. Wojciecha w Świętym Gaju*, opr. *Konserwacja Dzieł Sztuki* – K. Polak, Toruń 2018, s. 4.

Powierski J., *Śmierć św. Wojciecha i jej miejsce w starszych źródłach, KMW* nr 3, 1993, s. 375–389.

Preussiches Urkundenbuch, Bd. II, 1. Heft bearb. M. Hein – E. Maschke, 2, 3, 4 Heft bearb. M. Hein, Königsberg 1932–1939.

Renkewitz W., Janca J., Fischer H., *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944,* Bd II, 2, Köln 2015.

Sadowska-Topór J., *„Pomosty" w dolinie rzeki Dzierzgoń na podstawie badań archeologicznych z lat 1994–1996,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 87–97.

Słodownik L., *Kościół św. Wojciecha w Świętym Gaju, SE* 3(2001), s. 108–111.

Słodownik L., *Dawne wsie pasłęckie i elbląskie,* Elbląg 2021.

Stankiewicz J., *Zabytki budownictwa i architektury na Żuławach. (Na marginesie przeprowadzonej w latach 1955–1956 lustracji zabytków),* „Rocznik Gdański" 15–16(1956–1957), s. 511–540.

Szymoszyn A., *Bohater religijny w świętej przestrzeni. Kult św. Wojciecha na przełomie XX i XXI wieku,* Poznań 2010.

Śliwiński A., Biskup Elbląski, *Przesłanie do diecezjan, z racji milenium śmierci świętego Wojciecha,* w: *Kalendarz obchodów milenium świętego Wojciecha w Województwie Elbląskim i w Diecezji Elbląskiej. Kwiecień 1997 rok – kwiecień 1998 rok (wydano na zlecenie Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu)*, Elbląg 1997, s. 2.

Święty Gaj, w: *Słownik Nazw Geograficznych Polski Zachodniej i Północnej według uchwał Komisji Ustalania Nazw Miejscowych, pod przewodnictwem Stanisława Srokowskiego*, red. S. Rospond, Wrocław – Warszawa 1951, s. 153.

Urbańczyk P., *Misja pruska św. Wojciecha w świetle wyników programu „Adalbertus",* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 23–34.

Urbańska-Szymoszyn A., *Święty Gaj – hipotetyczne miejsce śmierci św. Wojciecha i nowe miejsce jego kultu,* w: *Miejsca pamięci – pradzieje, średniowiecze i współczesność*, red. B. Gediga, A. Grossman, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław 2015, s. 485–497.

Ważny T., *Badania dendrochronologiczne pomostów w Świętym Gaju i Nowcu, woj. elbląskie,* w: *Adalbertus. Wyniki programu badań interdyscyplinarnych. Tło kulturowo-geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie*, red. P. Urbańczyk, t. 1, Warszawa 1998, s. 99–107.

Wiśniewski J., *Zarys dziejów diecezji pomezańskiej (1243–1525–1821)*, *SPelp* XXI(1990), s. 113–216.

Wiśniewski J., Kilian J., *Sanktuarium Św. Wojciecha w Świętym Gaju,* Elbląg 1992.

Wiśniewski J., *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821 (1992),* cz. 1, 2, Elbląg 1999.

Wojtkowski J., *Kościoły ewangelickie przejęte do kultu katolickiego od 1945 r. w warmińskiej części diecezji ełckiej i elbląskiej,* w: *WWA*, Nr 27, Olsztyn 1997, s. 93–97.

Zmiany personalne do 6 listopada 1974, w: *WWD*, Nr 6, Olsztyn 1974, s. 280–282.
Żywot Świętego Wojciecha, Biskupa i Męczennika, w: *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dnie roku. Opracowane podług ks. Piotra Skargi T.J., Ojca Prokopa, Kapucyna, Ojca Bitschnaua, Benedyktyna i innych wybitnych autorów*, Mikołów – Warszawa 1910, s. 381–382.

Strony internetwe

– https://musicamsacram.pl/instrumenty/opis/2030-świety -Gaj-Sanktuarium-sw-Wojciecha, opr. Bartosz Skop,[dostęp 03.03.2021].
– Sauerorgelbau.de/wir-ueber-uns/ - strona internetowa firmy W. Sauer Orgelbau seit 1857. [dostęp 02.03.2021].

Ks. Michał ŁUKASZCZYK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

POCZĄTKI BAZYLIKI ŚW. JANA NA LATERANIE (313–455 n.e.)

Słowa kluczowe: bazylika św. Jana na Lateranie, bazylika, starożytny Rzym, *Basilica Nova*

Keywords: basilica of St. John Lateran, basilica, ancient Rome, *Basilica Nova*

Schlüsselwörter: Lateranbasilika St. Johannes, Basilika, Antikes Rom, *Basilica Nova*

Słowo *bazylika* kieruje nasze myśli ku chrześcijaństwu. Okazuje się jednak, że pierwotnie oznaczało ono budynek handlowy lub sądowniczy. Historia jego adaptacji do potrzeb kultu chrześcijańskiego jest niezwykle interesująca. W artykule niniejszym zostanie opisana jedna z pierwszych bazylik rodzącego się w Rzymie chrześcijaństwa – bazylika św. Jana na Lateranie[1]. Artykuł stanowi jedynie zarys prezentowanej problematyki, mający na celu przedstawienie i przybliżenie czytelnikowi pierwszej świątyni zbudowanej na tym miejscu. Wszelkie inne przebudowy odbywające się na przestrzeni wieków, aż do obecnego kształtu bazyliki laterańskiej, zostały w niniejszym opracowaniu nie uwzględnione, ponieważ celem artykułu jest dotarcie do pierwotnej architektury świątyni.

1. BAZYLIKA W STAROŻYTNOŚCI

Jedną z ważniejszych form publicznych budowli okresu cesarstwa rzymskiego jest bazylika. Jest tylko kilka przykładów zachowania bazylik. Trzeba pamiętać, że początkowo bazylika nie spełniała funkcji sakralnych. Jej nazwa pochodzi z języka greckiego, zapewne wywodząc się od Portyku Królewskiego στοά βασιλέως[2],

* Ks. Michał Łukaszczyk – mgr teologii, doktorant w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: ul. ks. I. Radziszewskiego 7, 20–039 Lublin. E-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com ORCID: 0000–0003–3321–039X

[1] Na temat bazyliki św. Jana na Lateranie pisali dotychczas m.in.: B. Filarska, E. Jarzębowska, E. Makowiecka oraz R. Krautheimer, F. Sear.

[2] Por. Z. Kalinowski, *Basilica Constantiniana – dom spotkań czy świątynia?*, w: Z. Kalinowski, D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mulwijskim: Konswekwencje*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2014, s. 228.

służyła do celów sądowniczych[3]. O ile portyki kolumnowe przy greckich agorach spełniały różne funkcje, o tyle należy stwierdzić, że rzymskie bazyliki, podzielone kolumnami na nawy miały dwie funkcje: handlową i sądowniczą[4]. W znaczeniu handlowym bazylika nie była tylko halą targową. Była również miejscem zgromadzeń kupców, w celu zawarcia umów finansowych i kontraktów oraz udzielania kredytów. Jeśli chodzi o funkcję sądowniczą, to bazylika służyła głównie za miejsce, gdzie odbywały się procesy cywilno-prawne. Należy jednak zaznaczyć, że procesom tym odpowiadała wyznaczona część bazyliki tak zwany *tribunal*. Było to podwyższone miejsce ze schodami, umieszczone najczęściej w absydzie[5].

W rzymskim imperium w czasach cesarstwa bazyliki budowano praktycznie we wszystkich miastach. Najczęściej znajdowały się przy forach. Mogły to być budynki jedno lub wielonawowe. Bazyliki wznoszono na planie prostokąta. Rzadko były odkryte, najczęściej bywały zadaszone jedno lub wielopiętrowe. Bardzo często posiadały absydy. Ze względu na wejście wyróżnia się albo bazyliki greckie z wejściem na jednym z krótszych boków i absydą na wprost wejścia, na osi podłużnej budynku, albo bazyliki orientalne z jednym wejściem lub wejściami umieszczonymi na dłuższych bokach[6].

Za bazyliki typowe dla cesarstwa można uznać bazylikę w Pompejach, rzymską bazylikę Ulpia (nazwa pochodzi od rodowitego nazwiska cesarza Trajana – Ulpius), znajdującą się przy Forum Trajana i pochodzącą z początków drugiego stulecia (niestety pozostały z niej tylko niewielkie szczątki kolumn wewnętrznych) oraz bazylikę z Leptis Magna w Afryce, pochodzącą z epoki Sewerów (przełom II i III wieku)[7]. Dwie ostatnie bazyliki należały do zespołu forów.

Kolejnym niezwykle ciekawym przykładem rzymskiej bazyliki jest *Basilica Nova*. Pochodzi ona z początku IV wieku i jest pierwszym wykorzystaniem bazyliki do celów sakralnych, często nazywaną bazyliką Maksencjusza lub jeszcze częściej Konstantyna, który przebudował ją po zwycięstwie nad przeciwnikiem. Jej ruiny znajdują się na *Forum Romanum*[8].

Młoda religia chrześcijańska już od początków swojego istnienia starała się zdystansować od religii grecko-rzymskiej. Był to główny powód dla którego bardzo niechętnie korzystano ze świątyni typu antycznego. Ważne był również powód praktyczny. Świątynia grecka czy rzymska, jako dom bóstwa, była dostępna tylko dla nielicznych. Najważniejsze uroczystości ku czci bóstwa odbywały się na wolnym powietrzu, natomiast religia chrześcijańska wymagała budynków, w których mogłaby się pomieścić cała gmina, ponieważ we wnętrzu świątyni modlono się i spra-

---

[3] Por. E. Makowiecka, *Sztuka Rzymu. Od Augusta do Konstantyna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 41.

[4] Por. tamże, s. 42.

[5] Por. tamże, 42.

[6] Por. K. Weitzmann, *Age of spirituality. Late Antique and early Christian Art, third to seventh century*, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 640–642.

[7] Por. J.B. Ward Perkins, *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, „Papers of the British School at Rome" 22, 1954, s. 73–75.

[8] Por. S.F. Ostrow, *Paul V, the Column of the Virgin, and the New Pax Romana*, „Journal of the Society of Architectural Historians" 69, 2010, n. 3, s. 362.

wowano Eucharystię. Odpowiednie dla tych celów okazały się bazyliki. Tak więc dawna hala targowa stała się prototypem świątyni wczesnochrześcijańskiej, którą budowano na całym *Imperium Romanum*[9].

Typowa bazylika wczesnochrześcijańska miała układ podłużny i podzielona była na nawę główną i nawy boczne. Nawy mogły być oddzielone ścianami, filarami lub słupami podtrzymującymi dach. Liczba naw bocznych mogła sięgać nawet sześciu, po trzy z każdej strony. Pierwsze bazyliki z transeptem zbudowano w Rzymie w drugiej połowie IV wieku i to rozwiązanie architektoniczne szybko przyjęło się w młodej religii chrystusowej. Front budynku zajmował narteks, a sama bryła najczęściej poprzedzona była atrium, zwykle otoczonym krużgankami. Na środku atrium często znajdowała się studnia. Stopniowo architekturę chrześcijańską wzbogacono o dodatkowe elementy takie jak chór, empory, wieże, triforium czy westwerk[10].

2. *BASILICA NOVA*

Niewątpliwie największy wpływ na architekturę bazyliki chrześcijańskiej miała *Basilica Nova*. Miała ona dwa wejścia: na krótszym i dłuższym boku, trzy nawy, natomiast jej konstrukcja wyraźnie odeszła od tradycyjnych kolumnowych wzorców wewnątrz oraz uwzględniała najnowsze osiągnięcia rzymskiej architektury, przede wszystkim term cesarskich. Nawa główna była najszersza i najwyższa. U góry była zakończona potrójnym sklepieniem krzyżowym, które wspierały filary. Tworzyły one trzy przęsła o osiach prostopadłych do nawy głównej[11]. Konstrukcja nawy głównej w stosunku do naw bocznych umożliwiała umieszczenie okien, położonych ponad sklepieniami naw bocznych. Ściany zostały połączone małymi łukowymi przejściami. Dzięki temu rozwiązaniu architektonicznemu nawy boczne miały ciągłość w stosunku do nawy głównej. Całość budowli wzniesiono w cegle i cemencie. Uczeni przypuszczają także, że zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz ściany były pokryte marmurem, z którego nie pozostał żaden ślad. Natomiast sklepienia kolebkowe naw bocznych były pokryte ośmiokątnymi kasetonami, o czym świadczy jedyna zachowana nawa. Ozdobiona była również centralna absyda, w której stał gigantyczny posąg cesarza Konstantyna[12].

Oddzielną kwestią dotyczącą Bazyliki Nowej, zwanej także Bazyliką Maksencjusza-Konstantyna jest jej przeznaczenie. Do dziś w tej kwestii trwa spór między uczonymi. Prawdopodobnie bazylika ta była przeznaczona do celów sądowniczych

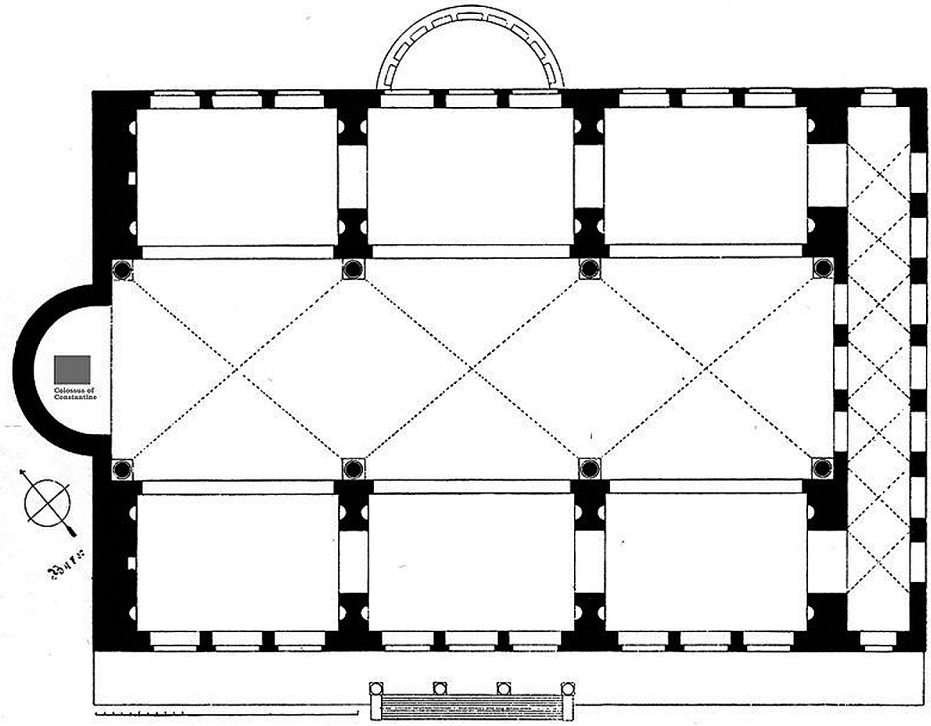
[9] Por. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Domus – Ecclesia – Aedes. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, w: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (red.), *Sympozja kazimierskie. Poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1998, s. 27–29.

[10] Por. *The Oxford Dictionary of Christian Art and Architecture*, P. and L. Murray (red.), wyd. II, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 55.

[11] Por. E. Makowiecka, *Sztuka Rzymu. Od Augusta do Konstantyna*, s. 43–45.

[12] Por. tamże, s. 45.

lub kultu pogańskiego[13]. Poświadczone jest umieszczenie w niej wielkiego posągu Konstantyna. Wielu uczonych uważa, że w bazylice istniało miejsce przeznaczone na świątynię dla Wenus. Na potwierdzenie opisanej przeze mnie tezy przemawia również miejsce usytuowania bazyliki. O ile pierwsze bazyliki chrześcijańskie budowano na uboczu lub poza murami Rzymu, po to by nie razić pogan odmiennym kultem chrześcijańskim, o tyle Bazylika Nowa została zbudowana w samym sercu Wiecznego Miasta, na Forum Romanum[14].



Ilustracja 1. Plan Bazyliki Maksencjusza-Konstantyna wraz z zaznaczonym posągiem cesarza. *Źródło ilustracji*: https://en.wikipedia.org/wiki/Colossus_of_Constantine#/media/File:Dehio_6_Basilica_of_Maxentius_Floor_plan_-_Location_of_Colossus.jpg (dostęp 30.12.2020).

[13] Por. F. Sear, *Roman Architecture*, Cornell University Press Ithaca, New York 1982, s. 260–265.

[14] Por. J.B. Ward-Perkins, *Roman Imperial Architecture*, Yale University Press Pelican History of Art, New Haven 1994, s. 495–497.

3. BAZYLIKA ŚWIĘTEGO JANA NA LATERANIE

Od czasu tak zwanego „edyktu Mediolańskiego" religia chrześcijańska zaczęła się cieszyć wolnością i możliwością publicznego odprawiania kultu[15]. Na całym terytorium cesarstwa powstawały liczne świątynie[16]. Nie inaczej było w Rzymie, gdzie w krótkim czasie wybudowano wiele świątyń chrześcijańskich[17]. Jedną z nich była Bazylika Zbawiciela.

Konstantyn, po zwycięstwie w wojnie domowej, wdzięczny chrześcijaństwu, obdarował biskupa Milcjadesa pałacem rodu Flawiuszy, na wzgórzu *Celius*[18]. Wówczas był to nieco podmokły teren, na którym mieściły się koszary wojskowe *Equites Singulares*. Ekwici byli formacją wojskową stworzoną przez cesarza Trajana, w celu ochrony podróżujących cesarzy. Ponieważ żołnierze pozostali wierni Maksencjuszowi, zwycięski Konstantyn kazał rozwiązać tę formację, a żołnierzy rozpuścić do domów[19]. Z rozkazu cesarza budynki zburzono i zbudowano tam bazylikę Zbawiciela[20]. Budowę rozpoczęto w 312 lub 313 roku, ukończoną ją przed 320 rokiem[21], a uroczystego poświęcenie dokonał papież Sylwester I (314–335) 9 listopada 324 roku[22]. Dzisiejszy Lateran i obecna bazylika świętego Jana, to właśnie historyczne miejsce wprowadzenia w życie tej decyzji Konstantyna. Bazylika Konstantyna, jak najczęściej nazywano dzisiejszą bazylikę świętego Jana na Lateranie, jest niezwykle ciekawa z jeszcze jednego powodu. To jedyna świątynia chrześcijańska ufundowana przez cesarza Konstantyna w Rzymie, w której nie złożono początkowo żadnych relikwii świętych[23] (w odróżnieniu choćby od bazyliki świętego Piotra na Watykanie lub świętego Pawła za Murami, które zostały wzniesione na grobach Apostołów) i zarazem jest to również najstarszy kościół w Rzymie[24].

Początkowo bazylice nadano wezwanie Najświętszego Zbawiciela, które również podkreśla wielką rangę tej świątyni. W czasach papieża Grzegorza Wielkiego (590–604) bazylice dodano wezwanie świętego Jana Chrzciciela i świętego Jana

---

[15] Szerzej na temat tzw. *Edyktu mediolańskiego* zob. W. H.C. Frend, *The Early Church*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1965, s. 137, J. Śrutwa, *Edykt mediolański*, *EK* IV 666.

[16] Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I *Starożytność chrześcijańska*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 2003, s. 104–106.

[17] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wyd. II, Warszawa 2017, s. 130–136.

[18] Por. R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Città del Vaticano, t. V, Vaticano 1977, s. 25–26.

[19] Por. A. Jones, M. Hugh, *The Later Roman Empire*, t. I, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1964, s. 100.

[20] Por. Z. Kalinowski, *Basilica Constantiniana – dom spotkań czy świątynia?*, w: Z. Kalinowski, D. Próchniak (red.), *Bitwa przy Moście Mulwijskim: Konswekwencje*, s. 222.

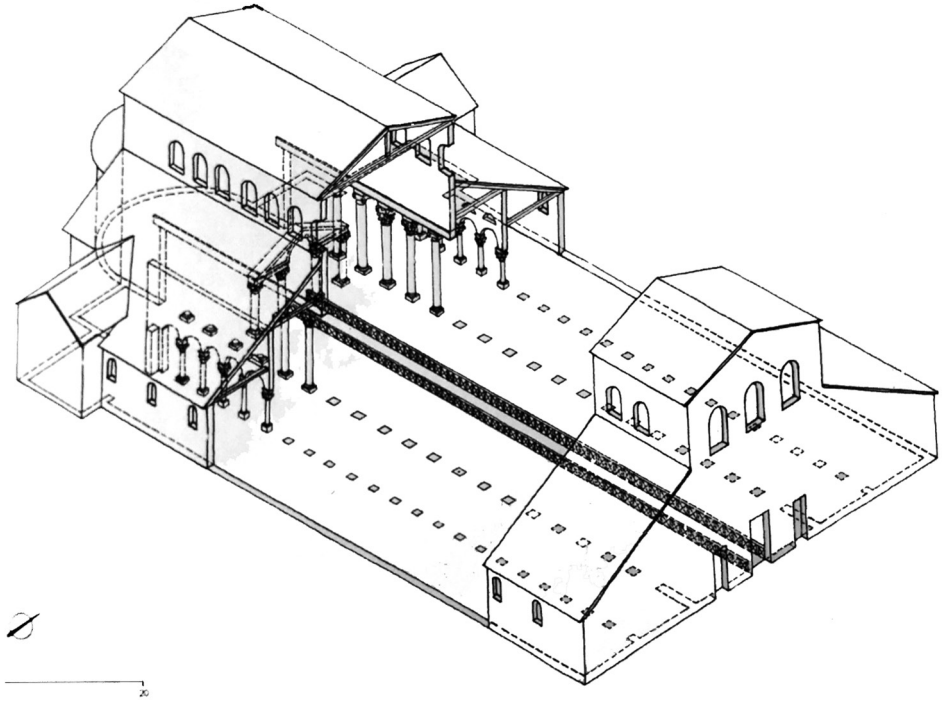
[21] Por. R. Krautheimer, *The Constantinian Basilica*, „Dumbarton Oaks Papers" 21, 1967, s. 119.

[22] Por. E. Gigilewicz, *Lateran*, *EK* X 527–528.

[23] Por. T. Marani, *The relics of the Lateran according to „Leidarvisir", the „Descriptio Lateranensis ecclesiae", and the inscription outside the Sancta Sanctorum*, „Medium Aevum" 81, 2012, n. 2, s. 271.

[24] Por. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Domus – Ecclesia – Aedes. Powstawanie świątyni chrześcijańskiej*, w: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (red.), *Sympozja kazimierskie. Poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, s. 25–27.

Apostoła – dwóch wielkich i świętych Janów oraz określono, że bazylika laterańska jest matką i głową wszystkich kościołów Miasta i Świata: *Mater et Caput omnium Ecclesiarum Urbis et Orbis*[25].



Ilustracja 2. Rekonstrukcja bazyliki św. Jana na Lateranie. Rzym, około 314 roku.
Źródło ilustracji: http://archirama.muratorplus.pl/encyklopedia-architektury/bazylika,62_498.html (dostęp 30.12.2020)

Budynek liczył około 75 metrów długości i 55 metrów szerokości i zbudowany na planie krzyża łacińskiego[26]. Zbudowany został z cegły. Mimo licznych zmian architektonicznych, warto wspomnieć, że pierwotne mury bazyliki laterańskiej są do dziś zachowane pod barokowym wystrojem wnętrza. W świetle danych, dostarczonych przez wykopaliska, można zrekonstruować wnętrze kościoła[27]. Miał on 5 naw, w rzędach środkowych było po 16 par kolumn wykonanych z czerwonego granitu, łączonych architrawem. Nawy boczne miały po 21 kolumn wykonanych z zielonego marmuru, łączonych z kolei archiwoltami. Układ naw bocznych był niezwykle ciekawy i oryginalny, nigdzie później już niepowtórzony[28]. Niestety przebudowa

[25] Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1983, s. 49.

[26] Por. taż, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986, s. 64–65.

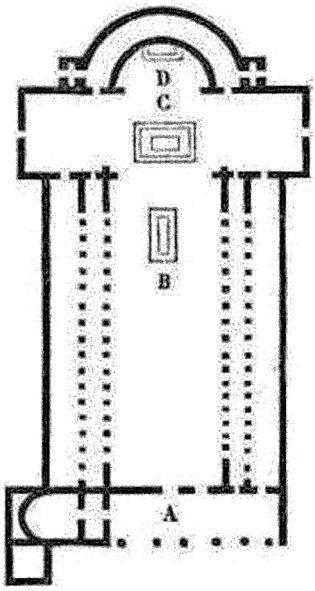
[27] Por. S.B. Platner, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford 1929, s. 76–77.

[28] Por. R. Krautheimer, S. Corbett, W. Frankl, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, s. 29–34.

z X wieku zniszczyła to oryginalne rozwiązanie. Ponadto uczeni uważają, że nawa główna była silnie oświetlona, nad każdym interkolumnium znajdowało się okno. Dodatkowo były trzy okna w fasadzie zwróconej ku wschodowi. Krańcowe nawy kończyły się wcześniej, a z powstałego w ten sposób przestrzeni architektonicznej utworzono prawdopodobnie dwie małe kwadratowe zakrystie, które wykraczały około 4 metrów poza zewnętrzne mury kościoła. W ten sposób bazylika otrzymała lekko zaznaczoną formę krzyża. Wiązanie dachu było otwarte i drewniane. Badacze przypuszczają, że belki dachu były złocone. Dekoracja wnętrza była standardowa i składała się na nie kontrast barw i błysku marmurów, rytmu pomiędzy kolumnami wyższymi, które były rzadziej rozstawione w nawie głównej i niższymi, o wiele gęściej zestawionych w nawach bocznych oraz efektów świetlnych pomiędzy oświetloną nawą boczną, a mrocznymi nawami bocznymi. Boczne ściany bazyliki pokrywały płyty marmurowe, natomiast posadzka była wykonana z żółtego marmuru. Badacze przypuszczają też, że absyda była ozdobiona mozaiką, do której prowadził z nawy monumentalny łuk nazywany najczęściej triumfalnym. Dach był dwuspadowy, a poddasze pokrywały kasetony. Ponadto w świątyni znajdował się brązowy pozłacany baldachim, pod którym znajdował się ołtarz do celebracji Eucharystii. Niestety, wskutek licznych zmian architektonicznych na przestrzeni wieków, nie można nic więcej opisać[29].

Niezwykle ciekawym jest fakt, że zachował się *Liber Pontificalis*, w której wymieniono naczynia liturgiczne ufundowane przez cesarza Konstantyna. Dane te zostały zamieszczone w życiorysie papieża Sylwestra, który dokonał też poświęcenia bazyliki: 45 świeczników do oświetlania nawy, z których każdy ważył 10 kg srebra, oraz jeden wielki świecznik złoty ozdobiony delfinami; 7 srebrnych ołtarzy, które prawdopodobnie służyły do zbierania darów ofiarnych od wiernych; 7 paten i 7 kielichów ze złota, używanych prawdopodobnie do rozdzielania komunii. W darach dla bazyliki wymieniona jest także ciężka budowla ozdobiona posągami o wysokości około 1,5 metra, która stanowiła bądź przegrodę absydy, bądź obudowę ołtarza[30].

Istnieją przypuszczenia, że przytoczona przeze mnie dekoracja nie jest pierwotną, ponieważ została spisana dopiero w VI wieku i być może dotyczy późniejszego wyposażenia z czasów papieża Sykstusa III (I połowa V wieku). Na ten temat obecnie toczą się dyskusje wśród uczonych[31].



Ilustracja 3. Plan pierwszej bazyliki na Lateranie. A – atrium, B – nawa środkowa, C – ołtarz, D – katedra (siedzisko).
Źródło ilustracji: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons /2/2c/San_Giovanni_in_Laterano_Rome_reconstruction.jpg (dostęp 29.12.2020)

[29] Por. B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, s. 218–220.
[30] Por. tamże, s. 219.
[31] Por. tamże, s. 217–220.

Na zakończenie opisu architektury pierwszej bazyliki warto wspomnieć o murach zewnętrznych. Pozostały one bardzo surowe, nieotynkowane, pozbawione ozdób. Był to zabieg celowy, mający odróżniać bazylikę od świątyń pogańskich, bardzo często przyciągających ludzi swoim zewnętrznym pięknem[32].

Za absydą bazyliki, od strony północno-zachodniej, wzniesiono baptysterium na planie oktogonu z dużym basenem chrzcielnym w podłodze. Baptysterium w IV wieku miało dwie fazy budowy. Pierwsze było wcześniejsze niż budowla samej bazyliki. Historycy sztuki łączą to miejsce z fundacją jaką otrzymał biskup Milcjades. Był to prawdopodobnie wykorzystany fragment atrium budynku mieszkalnego z lat siedemdziesiątych III wieku. Druga, była bardziej monumentalna, podtrzymywana przez dwa pilastry, na których wspierała się drewniana konstrukcja dachu. Baptysterium w obu przypadkach było koliste, o średnicy 19 lub 20 metrów. Dzisiejszy budynek baptysterium nadal ma mury z czasów konstantyńskich, ale wewnątrz był wielokrotnie przebudowywany i nie można na ten temat przytoczyć bardziej precyzyjnych danych. Obok bazyliki, po prawej stronie, mieści się do dziś pałac laterański, do 1309 roku siedziba papieży[33].

Bazylika św. Jana na Lateranie przetrwała tylko do roku 455, kiedy to została bardzo poważnie zniszczona podczas najazdu Wandalów. Choć papież Leon I Wielki (440–461) podjął decyzję o odbudowie, pierwotne wnętrze nie otrzymało już takiego samego charakteru. Nowszy wystrój bazylika otrzymała w VIII wieku z związku z przygotowaniami do chrztu Karola Wielkiego. W 896 roku budynek ponownie uległ zniszczeniu, tym razem wskutek trzęsienia ziemi. Mimo odrestaurowania w kolejnym wieku, bazylikę nawiedziły jeszcze dwa potężne pożary w wieku XIV i XV, a obecny jej wygląd nadał architekt, Francesco Borromini, w I poł. XVII wieku, na polecenie papieża Innocentego X[34].

ZAKOŃCZENIE

Temat tego artykułu było przybliżenie wykorzystania wzorców antycznych w architekturze bazyliki chrześcijańskiej oraz odpowiedź na pytanie: dlaczego młode chrześcijaństwo sięgnęło po sprawdzone rozwiązania architektoniczne znane Grekom i Rzymianom? Szczególnie uwzględniono Bazylikę Nową, która miała wielki wpływ na podobne rozwiązania architektoniczne, które zastosowano w Bazylice Zbawiciela. Następnie opisano i umiejscowiono w czasie Bazylikę św. Jana na Lateranie. W ostatniej części podjęto próbę opisu bazyliki laterańskiej, z uwzględnieniem tylko jej pierwotnej architektury, po to by pokazać wielkość i piękno tego *pierwszego kościoła monumentalnego*[35].

---

[32] Por. E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 67–69.

[33] Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 49–50.

[34] Por. E. Gigilewicz, *Lateran*, *EK* X 527–528.

[35] B. Filarska, *Archeologia chrześcijańska zachodniej części Imperium Rzymskiego*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, s. 64.

POCZĄTKI BAZYLIKI ŚW. JANA NA LATERANIE (313–455 n.e.)

STRESZCZENIE

Artykuł obejmuje opis powstawania jednej z pierwszych świątyń chrześcijańskich w starożytnym Rzymie – Bazyliki św. Jana na Lateranie do roku 455. Został w nim również zawarty proces adaptacji budynku użyteczności publicznej w Rzymie dla chrześcijaństwa, wychodzącego z ukrycia po roku 313 oraz opis pierwszej bazyliki wykorzystanej do celów sakralnych w starożytnym Rzymie, a była to *Basilica Nova*. Niniejszy artykuł jest jedynie zarysem podjętego przez autora tematu.

THE ORIGINS OF ST JOHN LATERAN BASILICA (313–455 AD)

SUMMARY

The article provides an account of the building of one of the first Christian churches in ancient Rome – the Basilica of St. John Lateran – up until the year 455. It also presents the process of adapting the building to public use for Christians who came out of hiding after 313, and a description of the first basilica – *Basilica Nova* – which was used for sacral purposes in ancient Rome. Due to the limited size of the article, it intends to provide a concise presentation of the discussed theme.

DIE URSPRÜNGE DER LATERANBASILIKA (313 – 455 N. CHR.)

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel beschreibt die Entstehung eines der ersten christlichen Heiligtümer im antiken Rom – der Lateranbasilika – bis zum Jahr 455 und den Prozess der Anpassung eines öffentlichen Gebäudes in Rom an das Christentum, das nach 313 aus dem Verborgenen kam. Der Text enthält die Beschreibung der ersten Basilika, die im antiken Rom für sakrale Zwecke genutzt wurde, nämlich die *Basilica Nova*. Dieser Artikel ist nur ein Abriss des vom Autor behandelten Themas.

BIBLIOGRAFIA

Filarska B., *Początki architektury chrześcijańskiej*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1983.
Filarska B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986.
Iwaszkiewicz-Wronikowska B. (red.), *Sympozja kazimierskie. Poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1998.
Jastrzębowska E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
Jones A., Hugh M., *The Later Roman Empire*, t. I, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1964.
Kalinowski Z., Próchniak C. (red.), *Bitwa przy Moście Mulwijskim: Konswekwencje*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2014.
Krautheimer R., Corbett S., Frankl W., *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, Città del Vaticano, t. V, Vaticano 1977.
Krautheimer R., *The Constantinian Basilica*, „Dumbarton Oaks Papers" 21, 1967, s. 115–140.
Marani T., *The relics of the Lateran according to „Leidarvisir", the „Descriptio Lateranensis ecclesiae", and the inscription outside the Sancta Sanctorum*, „Medium Aevum" 81, 2012, n. 2, s. 271–288.
Makowiecka E., *Sztuka Rzymu. Od Augusta do Konstantyna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
Ostrow S.F., *Paul V, the Column of the Virgin, and the New Pax Romana*, „Journal of the Society of Architectural Historians" 69, 2010, n. 3, s. 352–377.
Platner S.B., *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford 1929.
Sear F., *Roman Architecture*, Cornell University Press Ithaca, New York 1982.
Ward-Perkins J.B., *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*, „Papers of the British School at Rome" 22, 1954, s. 69–90.
Ward-Perkins J.B., *Roman Imperial Architecture*, Yale University Press Pelican History of Art, New Haven 1994.
Weitzmann K., *Age of spirituality. Late Antique and early Christian Art, third to seventh century*, Princeton University Press, Princeton 1979.
Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wyd. II, Warszawa 2017.

S. Janina BOSKO RM*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

ŚW. ZYGMUNT SZCZĘSNY FELIŃSKI I JEGO IKONOGRAFIA

Słowa kluczowe: Zygmunt Szczęsny Feliński, ikonografia, pomniki, epitafia

Keywords: Zygmunt Szczęsny Felinski, iconography, monuments, epitaphs

Schlüsselwörter: Zygmunt Szczęsny Felinski, Ikonographie, Denkmäler, Epitaphien

Zygmunt Szczęsny Feliński (1822–1895) arcybiskup metropolita warszawski, to pasterz Kościoła z lat niewoli narodu, cierpiący z narodem i za naród. Jako rządca archidiecezji warszawskiej stał się symbolem doświadczeń w okresie prześladowań. Jego obrona Kościoła w Polsce, otwieranie sprofanowanych świątyń[1], odważna walka o dusze ludzkie, ratowanie i wspieranie osieroconych dzieci i upominanie się o prawa narodu, zakończyła się zesłaniem na 20 lat do Jarosławia nad rzeką Wołgą.

Historię tego okresu i atmosferę wstrząsających wydarzeń odtworzył w swoich słynnych rysunkach, w cyklu *Warszawa I*, *Warszawa II*, *Polonia*, *Lithuania* oraz *Wojna* malarz polski Artur Grottger[2]. Wsłuchując się na emigracji w opowieści z ojczyzny namalował niezapomniane dzieła, m.in. *Błogosławieństwo*, *Lud w kościele*, *Jedna z tysiąca ofiar*, *Zamknięcie kościołów*, *Sybir*. Postaci abp. Felińskiego możemy dopatrywać się w obrazie Grottgera *Więzienie księdza* z cyklu *Warszawa II*. Dzisiaj historię tamtych lat przypominają epitafia i tablice pamiątkowe, które prezentują tułaczkę Pasterza wygnańca.

---

* S. mgr Janina Bosko RM – franciszkanka Rodziny Maryi, historyk sztuki, pracownik Wydziału Sztuki Kościelnej Kurii Diecezji Warmińskiej 1981–2009.

[1] Rekoncyliacja i otwarcie kościołów, w których doszło do rozlewu krwi, miała miejsce 13 lutego 1862 roku. Zob. S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1983, s. 227; M. Godlewski, *Tragedia arcybiskupa Felińskiego (1862–1863). Szkic historyczny*, wyd. II, Warszawa 1997, s. 36.

[2] J. Bosko, *Treści ideowe w twórczości malarskiej Artura Grottgera*, praca magisterska (mps), Lublin KUL 1972.

ŻYCIE

Zygmunt Szczęsny Feliński urodził się 1 listopada 1822 r. w Wojutynie k. Łucka, w głęboko religijnej, patriotycznej rodzinie[3]. Był synem zesłanki na Syberię Ewy z Wendorfów i Gerarda Felińskiego, którego brat Alojzy zasłynął jako autor hymnu „Boże coś Polskę".

W roku 1830 wybuchło powstanie listopadowe. Po jego upadku represje carskie okazały się bardzo bolesne dla społeczeństwa polskiego. „Wnet po uśmierzeniu powstania, rząd rosyjski rozpoczął bezwzględną zagładę wszystkich żywiołów narodowych. Odjęto prowincjom zabranym statut Litewski (…) wygnano ze szkół i ze wszystkich jurysdykcji język polski, wprowadzając natomiast rosyjski. Całkiem zamknięto Uniwersytet Warszawki i Liceum Krzemienieckie (…). W Uniwersytecie Wileńskim pozostawiono tylko fakultet medyczny"[4]. W związku z tym edukacją Zygmunta zajęli się początkowo guwernerzy, a później uczęszczał on do szkoły parafialnej w Nieświeżu.

Na początku 1833 r. umarł ojciec przyszłego arcybiskupa – Gerard. Wówczas Zygmunt Szczęsny został umieszczony w gimnazjum w Łucku, a po dwu latach w Klewaniu. Wiosną 1837 r. rodzina Felińskich przeniosła się do Krzemieńca. Matka Zygmunta Ewa Felińska wspierała spisek Szymona Konarskiego. Po wykryciu sprzysiężenia została aresztowana. Konarski został w 1839 r. rozstrzelany a Ewa Felińska zesłana na Syberię do Beretowa nad rzeką Ob, a później do Saratowa[5].

Korzystając z pomocy rodziny Zygmunt rozpoczął studia na wydziale matematycznym uniwersytetu w Moskwie. Po ich ukończeniu wyjechał do Paryża. W 1851 r. w wieku 29 lat wstąpił do seminarium duchownego w Żytomierzu na Podolu. Pod koniec 1852 r. został wysłany na studia teologiczne do Akademii Duchownej w Petersburgu. W tym miejscu spotkał się z ks. Ignacym Hołowińskim, rektorem uczelni, późniejszym arcybiskupem metropolitą mohylewskim, z którego rąk otrzymał święcenia kapłańskie w 1855 roku[6]. Po święceniach ks. Feliński pracował w parafii św. Katarzyny w Petersburgu (kościół gromadzący Polaków). Otaczał też szczególną troską nowo powstałe Zgromadzenie Sióstr Rodziny Maryi. Wyrazem tej troski było napisanie reguły dla zgromadzenia.

Po śmierci arcybiskupa warszawskiego Antoniego Fijałkowskiego, ks. Feliński został 6 stycznia 1862 r. za zgodą i aprobatą cara ustanowiony jego następcą. Jako rządca archidiecezji rozwijał działalność dobroczynną, dlatego też sprowadził z Petersburga do Warszawy Siostry Rodziny Maryi, którym ofiarował nieduży Pałac Bogusławskiego, przy ul. Żelaznej.

Po wybuchu Powstania Styczniowego abp Feliński napisał głośny list do cara Aleksandra II, w którym domagał się zaprzestania rozlewu krwi i przyznania narodowi polskiemu autonomii politycznej, a właściwie niepodległości. Arcybiskup postulował, żeby Polska była państwem niepodległym, związanym tylko personalnie

---

[3] R. Bender, *Feliński Zygmunt Szczęsny*, *EK* 5(1989), k. 110–111; *Nomenclator bibliographicus episcoporum Poloniae 1320–2020*, opr. K. Prokop, Kraków 2020, s. 128.

[4] Z. Sz. Feliński, *Pamiętniki*, opr. E. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 92.

[5] E. Felińska, *Wspomnienia z podróży do Berezowa i Saratowa*, t. 2, Wilno 1852, s. 8–9, 12.

[6] P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 81.

z dynastią Romanowów: „Zaklinam Waszą Cesarską Mość w imię miłości chrześcijańskiej i w imię interesów obu narodów, aby chciała położyć koniec tej walce eksterminacyjnej (…). Polska nie zadowoli się autonomią administracyjną, potrzebuje ona życia politycznego. Najjaśniejszy Panie! Ujmij potężną dłonią kierownictwo polskiej sprawy; uczyń z Polski naród niepodległy, połączony z Rosją dynastycznym tylko węzłem; jest to jedyne rozwiązanie…”[7].

Postawa arcybiskupa, a zwłaszcza jego upubliczniony we francuskim *Le Monde* list do cara, spowodowały wydalenie Felińskiego z Warszawy oraz zesłanie na Syberię. Opuszczając Warszawę ksiądz arcybiskup dawał następującą radę swojemu duchowieństwu (13 czerwca 1863): „Strzeżcie praw Kościoła świętego, pilnujcie gorliwie tej świętej wiary naszej; przeciwnościami nie zrażajcie się. (…) Jeżeliby was kto namawiał do takiego czynu, którego popełnić się nie godzi bez uchybienia prawom Bożym i prawom Kościoła, odpowiadajcie każdy: Non possumus”[8].

Deportowany w głąb Rosji (14 czerwca 1863) abp Feliński przebywał na zesłaniu w Jarosławiu nad Wołgą 20 lat. Następnie zezwolono mu na opuszczenie terytorium rosyjskiego i osiedlenie się w miejscowości Dźwiniaczka k. Zaleszczyk na Bukowinie w zaborze austriackim. Pod koniec życia ksiądz arcybiskup osiadł w Krakowie, gdzie zmarł 17 września 1895 roku. Pochowany został w Dźwiniaczce. W 1920 r. jego doczesne szczątki zostały przewiezione do Warszawy i pochowane w katedrze św. Jana Chrzciciela. Papież Jan Paweł II dokonał beatyfikacji abp. Felińskiego w 2002 r., a kanonizacji papież Benedykt XVI w 2009 roku[9].

SZKIC DO KATALOGU UPAMIĘTNIEŃ ABP. ZYGMUNTA SZ. FELIŃSKIEGO: POMNIKI, EPITAFIA, TABLICE PAMIĘCI, OBRAZY[10]

Warszawa – katedra św. Jana Chrzciciela: epitafium

W katedrze św. Jana Chrzciciela w Warszawie wśród wielu pomników oraz tablic pamiątkowych poświęconych zasłużonym dla Kościoła i Ojczyzny Polakom znajduje się również epitafium abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Usytuowane jest na ścianie, w lewej nawie bocznej, nieopodal grobu kard. Stefana Wyszyńskiego. Na marmurowym tle epitafium została umieszczona tablica z brązu (zachowana z dawnego pomnika), która jest dziełem artysty rzeźbiarza Piusa Welońskiego (†1931). Twórca ten jest m.in. autorem stacji drogi krzyżowej usytuowanej na wałach sanktuarium jasnogórskiego. Epitafium przedstawia klęczącego na poduszce

[7] Z. Sz. Feliński do Aleksandra II. Warszawa, 15.03.1863. Archiwum Zgromadzenia SS. Rodziny Maryi w Warszawie, autograf w jęz. francuskim syg. F-b-10; por. Z. Sz. Feliński, *Pamiętniki*, opr. E. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 573.

[8] Por. M. Godlewski, *Tragedia arcybiskupa Felińskiego*, s. 73–74.

[9] J. Misiurek, *Polscy święci i błogosławieni. Życie – duchowość – przesłanie*, Częstochowa 2010, s. 83–85.

[10] Por. H. E. Wyczawski, *Zbiór materiałów do życia i działalności arcybpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, *STV* 4/1(1966), s. 167–249.

abp. Felińskiego. Święty ma złożone ręce. Nad jego głową znajduje się herb arcybiskupi.

Warszawa – Dom Generalny Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (kaplica): nieistniejące epitafium, obraz, pomnik

W kaplicy Domu Generalnego Sióstr Franciszkanek w Warszawie (ul. Żelazna 97) znajdowało się zwieńczone krzyżem epitafium, które przedstawiało klęczącą postać abp. Felińskiego ze złożonymi rękami. U góry umieszczony był herb biskupi, a na dole napis. Epitafium zniszczone zostało w 1944 roku.

W kaplicy znajduje się obraz abp. Felińskiego (w typie wizerunku kanonizacyjnego), przed którym stoi klęcznik z relikwiami. Obok obrazu na drewnianej tablicy umieszczony został herb oraz słowa błogosławieństwa wypowiedzianego przez św. Zygmunta Szczęsnego: „Błogosławię was na pracę wewnętrzną i na budowanie Królestwa Bożego w duszach własnych, na niesienie krzyża w duchu pokuty i w duchu dobrowolnej ofiary, na wzór Mistrza, Pana i Oblubieńca waszego". Autorem portretu księdza arcybiskupa jest artysta malarz Jan Chrząszcz († 2012), który namalował również wizerunek na beatyfikację oraz kilka innych przedstawień Świętego, w tym obraz, który znajduje się dziś w pokoju pamiątek w Domu Generalnym. Przedstawia on Świętego w postawie stojącej z przytulonym doń dzieckiem[11].

Przed Domem Generalnym w Warszawie, po prawej stronie drzwi wejściowych, postawiono w 2007 r. pomnik dedykowany św. Zygmuntowi Szczęsnemu. Autorem dzieła jest rzeźbiarz Jan Kuraciński (ur. 1941). Abp. Feliński jest przedstawiony w stroju arcybiskupim, lewą ręką tuli osieroconego chłopca, a prawą wyciąga do drugiego, trzymającego w ręku piłkę[12].

Rzym (Włochy), szpital Bambino Gesu: płaskorzeźba

Ślady upamiętnienia abp. Felińskiego odnajdujemy także w Rzymie. Chodzi tu o drewnianą płaskorzeźbę znajdującą się w kaplicy szpitala Bambino Gesu, który prowadzą siostry Franciszkanki Rodziny Maryi. Autorem projektu i wykonawcą dzieła jest Jan Kuraciński. Płaskorzeźbę do Rzymu przywiozły s. Fabiola Ruszczyk i matka generalna zgromadzenia s. Janina Kierstian. Jej odsłonięcie i poświęcenie odbyło się 8 grudnia 2014 r. w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny[13].

---

[11] Zob. zdjęcia włączone w: Z.Sz. Feliński, *Pamiętniki*, s. 544–545.

[12] E. Ziółkowska, *Pomnik bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego w Warszawie*, zob. http://zeslaniec.pl/33/Ziolkowska.pdf (dostęp 15.10.2021).

[13] *Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi* nr 1 grudzień 2014, s. 44.

Kurytyba (Brazylia), dom Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi: pomniki

Upamiętnienia św. Zygmunta Sz. Felińskiego znajdują się także w brazylijskiej Kurytybie (w dzielnicy Orleans). Pierwsze z nich to duży pomnik, ulokowany w patio domu Sióstr Rodziny Maryi. Jest to wykonana z brązu rzeźba przedstawiająca arcybiskupa w pełnej postaci, którą umieszczono na podstawie z tablicą informacyjną[14].

Mniejszy pomnik ulokowany został na placu w otwartej przestrzeni przed domem sióstr. Na jego szczycie umieszczone zostało popiersie abp. Felińskiego, a na cokole z czarnego marmuru wyryto napis w języku portugalskim, który można tłumaczyć: *Błogosławiony Zygmunt Sz. Feliński. Założyciel Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Świętej Rodziny Maryi. Dla uczczenia 100 lat życia i działalności w Brazylii. Kurytyba 1906–2006*[15].

Żytomierz (Ukraina), kościół pw. św. Jana z Dukli: tablica pamiątkowa

Na frontowej ścianie przy głównym wejściu do kościoła św. Jana z Dukli w Żytomierzu (Ukraina) znajduje się tablica pamiątkowa ku czci dawnego alumna seminarium żytomierskiego Zygmunta Sz. Felińskiego. Została wykonana w Warszawie. Zarys postaci arcybiskupa, wyrytej na czarnym marmurze, nawiązuje do jego wizerunku kanonizacyjnego. Pod postacią umieszczono napis w dwóch językach – polskim i ukraińskim:

Święty Zygmunt Feliński
1822–1895
Alumn Seminarium Duchownego
30.10.1851–16.12.1852
w Żytomierzu
Arcybiskup Warszawski 1863–1883
Założyciel Zgromadzenia
Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi
Zesłaniec w Jarosławiu nad Wołgą.

Tablicę pobłogosławił 6 października 2013 r. biskup kijowsko-żytomierski Piotr Malczuk OFM († 2016)[16].

Dźwiniaczka (Ukraina), kaplica: pomnik

W dniu 17 maja 2014 r. popiersie św. Zygmunta Szczęsnego poświęcono i odsłonięto przy greckokatolickiej cerkwi w Dźwiniaczce. Popiersie zaprojektował Jan

---

[14] *Św. Zygmunt Szczęsny Feliński – Zaufał Opatrzności Bożej*, opr. T.A. Frącek, Biblioteka „Niedzieli" t. 253, Częstochowa 2010, s. 34.

[15] Z. Malczewski, *Ślady polskie w Brazylii – Marcas de Presença Polonesa no Brasil*, Warszawa 2008, s. 189.

[16] *Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi* nr 1 listopad 2013, s. 11–12.

Kuraciński, a odlew wykonała pracownia Porady (Zaczernie). Uroczystościom przewodniczył biskup greckokatolicki Dymitr Grygorak. Obecny był również biskup rzymskokatolicki Leon Mały, biskup pomocniczy Archidiecezji Lwowskiej. W wydarzeniu wzięły udział siostry z Ukrainy, delegacja polska z Matką Generalną, a także wierni ze Lwowa, Bóbki i Kamieńca Podolskiego[17]. Popiersie abp. Felińskiego usytuowano na postumencie wykonanym z czerwonej cegły i umieszczono przed kaplicą.

Lwów (Ukraina), katedra łacińska: epitafium

W dniu 29 września 2015 r. zostały wprowadzone do katedry lwowskiej relikwie św. Zygmunta Sz. Felińskiego. Odsłonięto również piękne epitafium upamiętniające pobyt Arcybiskupa Warszawy we Lwowie. W jego górnej części umieszczone zostało popiersie Świętego, a poniżej po obu stronach tablicy z napisem, znalazły się dwa anioły[18]. W uroczystości uczestniczył abp Mieczysław Mokrzycki, metropolita lwowski obrządku łacińskiego[19].

Toruń, sanktuarium pw. Najświętszej Maryi Panny Gwiazdy Nowej Ewangelizacji i św. Jana Pawła II: wizerunek na polichromii

W toruńskim kościele pw. NMP Gwiazdy Nowej Ewangelizacji i św. Jana Pawła II, w panteonie polskich świętych i wybitnych Polaków, znajduje się wizerunek abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. Święty przedstawiony jest w pełnej postaci, w stroju arcybiskupim, a prawą ręką udziela błogosławieństwa. W tle ukazana została archikatedra warszawska. Autorami malowidła na ścianie są Ewa i Cezary Sienkiel[20].

Kajkowo (archidiecezja warmińska), kościół pw. św. Moniki: witraż

W prezbiterium kościoła w Kajkowie, po prawej stronie znajduje się współczesny witraż dedykowany św. Zygmuntowi Szczęsnemu Felińskiemu. Autorem dzieła jest Robert Bogdański, witrażysta z Ostródy.

---

[17] *Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi* nr 1 grudzień 2014, s. 11.

[18] K. Boratyn, *Św. abp Zygmunt Szczęsny Feliński powraca do Lwowa*, w: *Kurier Galicyjski*, zob. https://arch.kuriergalicyjski.com/actualnosci/4570-sw-abp-zygmunt-szczesny-felinski-powraca-do-lwowa (dostęp 10.10.2021).

[19] *Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi* nr 1 listopad 2015, s. 9.

[20] Zob. J. Wieliczka-Szarkowa, *Panteon wielkich Polaków*, Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2017.

Skrzeszewy, kaplica Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi: obraz

W kaplicy zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Skrzeszewach k. Warszawy w domu seniora znajduje się obraz przedstawiający abp. Felińskiego. Święty został tu przedstawiony w stroju arcybiskupim z gromadką dzieci. W głębi ukazana jest siostrą zakonną prowadzącą wózek inwalidzki. Obraz został namalowany w 2006 r. przez Jana Chrząszcza.

Elbląg, kościół pw. Miłosierdzia Bożego: obraz

W kościele pw. Miłosierdzia Bożego w prezbiterium nad wejściem do zakrystii znajduje się obraz abp. Zygmunta Sz. Felińskiego. Jest to kopia wizerunku kanonizacyjnego, który namalował Jan Chrząszcz. W tym miejscu, tj. w parafii św. Jerzego w Elblągu, Siostry Franciszkanki Rodziny Maryi prowadzą od 1947 r. placówkę opiekuńczą. Obecnie służy ona dziewczętom i kobietom.

ZAKOŃCZENIE

Abp Zygmunt Szczęsny Feliński przebywał w Warszawie jako rządca archidiecezji warszawskiej przez 16 miesięcy (1862–1863). Na mocy decyzji cara Rosji dwadzieścia lat spędził na zesłaniu w Jarosławiu nad Wołgą Następnie przebywał w zaborze austriackim: w Dźwiniaczce i Krakowie, gdzie zmarł w 1895 roku. Jego doczesne szczątki przeniesione zostały do archikatedry warszawskiej (1921). Beatyfikowany został przez Jana Pawła II w Krakowie (2002), a kanonizowany przez Benedykta XVI w Rzymie (2009).

Upamiętnienia Arcybiskupa (pomniki, epitafia, tablice pamięci, obrazy) znajdują się w Polsce, na Ukrainie, a także w Rzymie, Kurytybie (Brazylia) oraz innych miejscach. Zwłaszcza tam, gdzie pracują siostry Franciszkanki Rodziny Maryi, które są stróżami pamięci o abp. Felińskim. Nie posiadamy dotąd pełnego katalogu upamiętnień Świętego.

ŚW. ZYGMUNT SZCZĘSNY FELIŃSKI I JEGO IKONOGRAFIA

STRESZCZENIE

Artykuł przybliża postać arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, który przebywał w Warszawie jako rządca archidiecezji warszawskiej zaledwie 16 miesięcy (1862–1863). W wyniku decyzji cara Rosji dwadzieścia lat spędził na zesłaniu w Jarosławiu nad Wołgą. Następnie przebywał w zaborze austriackim: w Dźwiniaczce i Krakowie, gdzie zmarł w 1895 roku. Jego doczesne szczątki przeniesione zostały do archikatedry warszawskiej (1921). Beatyfikowany został przez Jana Pawła II w Krakowie (2002), a kanonizowany przez Benedyk-

ta XVI w Rzymie (2009). Upamiętnienia Arcybiskupa (pomniki, epitafia, tablice pamięci, obrazy) znajdują się w Polsce, na Ukrainie, a także w Rzymie, Kurytybie (Brazylia) oraz innych miejscach. Powstają one zwłaszcza tam, gdzie pracują siostry Franciszkanki Rodziny Maryi, które są stróżami pamięci o abp. Felińskim. Nie posiadamy dotąd pełnego katalogu upamiętnień Świętego.

ST. ZYGMUNT SZCZĘSNY FELIŃSKI AND HIS ICONOGRAPHY

SUMMARY

The article presents the figure of Archbishop Zygmunt Szczęsny Feliński, who stayed in Warsaw as the governor of the Warsaw archdiocese for only 16 months (1862–1863). Following the decision of the Russian Tsar, he spent twenty years in exile in Yaroslavl by the Volga River. He then stayed in the Austrian partition: in Dźwiniaczka and in Cracow, where he died in 1895. His mortal remains were transferred to the Warsaw Archcathedral (1921). He was beatified by Pope John Paul II in Krakow (2002) and canonised by Pope Benedict XVI in Rome (2009). Commemorations of the Archbishop (monuments, epitaphs, memorial plaques, paintings) are to be found in Poland, Ukraine, as well as Rome, Curitiba (Brazil) and other places. They are being erected especially in the places where the Franciscan Sisters of the Family of Mary work, who are the guardians of the memory of Archbishop Feliński. We do not yet have a complete catalogue of the Saint's commemorations.

ST. ZYGMUNT SZCZĘSNY FELIŃSKI UND SEINE IKONOGRAPHIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die Figur des Erzbischofs Zygmunt Szczęsny Felinski vor, der nur 16 Monate lang (1862–1863) als Verwalter der Warschauer Erzdiözese in Warschau blieb. Nach der Entscheidung des russischen Zaren verbrachte er zwanzig Jahre im Exil in Yaroslavl an der Wolga. Danach hielt er sich in den österreichischen Teilungsgebieten auf: in Dźwiniaczka und Krakau, wo er 1895 starb. Seine sterblichen Überreste wurden in die Warschauer Erzkathedrale übertragen (1921). Er wurde von Papst Johannes Paul II. in Krakau seliggesprochen (2002) und von Papst Benedikt XVI. in Rom heiliggesprochen (2009). Gedenkstätten für den Erzbischof (Denkmäler, Epitaphien, Gedenktafeln, Gemälde) gibt es in Polen, der Ukraine, aber auch in Rom, Curitiba (Brasilien) und anderen Orten. Sie werden vor allem an den Orten aufgestellt, an denen die Franziskanerinnen von der Familie Mariens arbeiten, die das Andenken an Erzbischof Felinski bewahren. Wir verfügen noch nicht über einen vollständigen Katalog der Gedenkfeiern des Heiligen.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Felińska E., *Wspomnienia z podróży do Berezowa i Saratowa*, t. 2, Wilno 1852.
Feliński Z. Sz., *Pamiętniki*, opr. E. Kozłowski, Warszawa 2009.
Zygmunt Szczęsny Feliński do Aleksandra II. Warszawa, 15.03.1863. Archiwum Zgromadzenia SS. Rodziny Maryi w Warszawie, autograf w jęz. francuskim syg. F-b-10.

Opracowania:

Bender R., *Feliński Zygmunt Szczęsny*, *EK* 5(1989), k. 110–111.
Biuletyn informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi nr 1 grudzień 2014.
Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi nr 1 listopad 2013.
Biuletyn Informacyjny Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi nr 1 listopad 2015.
Boratyn K., *Św. abp Zygmunt Szczęsny Feliński powraca do Lwowa*, w: *Kurier Galicyjski*, zob. https://arch.kuriergalicyjski.com/actualnosci/4570-sw-abp-zygmunt-szczesny-felinski-powraca-do-lwowa (dostęp 10.10.2021).
Bosko J., *Treści ideowe w twórczości malarskiej Artura Grottgera*, praca magisterska (mps), Lublin KUL 1972.
Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
Godlewski M., *Tragedia arcybiskupa Felińskiego (1862—1863). Szkic historyczny*, wyd. II, Warszawa 1997.
Kieniewicz S., *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1983.
Malczewski Z., *Ślady polskie w Brazylii – Marcas de Presença Polonesa no Brasil*, Warszawa 2008.
Misiurek J., *Polscy święci i błogosławieni. Życie – duchowość – przesłanie*, Częstochowa 2010.
Nomenclator bibliographicus episcoporum Poloniae 1320–2020, opr. K. Prokop, Kraków 2020.
Św. Zygmunt Szczęsny Feliński – Zaufał Opatrzności Bożej, opr. T.A. Frącek, Biblioteka „Niedzieli" t. 253, Częstochowa 2010.
Wieliczka-Szarkowa J., *Panteon wielkich Polaków*, Fundacja Nasza Przyszłość, Szczecinek 2017.
Wyczawski H.E., *Zbiór materiałów do życia i działalności arcybpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 4/1(1966), s. 167–249.
Ziółkowska E., *Pomnik bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego w Warszawie*, zob. http://zeslaniec.pl/33/Ziolkowska.pdf (dostęp 15.10.2021).

Ks. Piotr TOWAREK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

WIELKIE FORMY MUZYCZNE DEDYKOWANE ŚW. JÓZEFOWI

Słowa kluczowe: św. Józef, muzyka sakralna, msza, oratorium, motet

Keywords: St Joseph, sacred music, mass, oratorio, motet

Schlüsselwörter: St. Josef, geistliche Musik, Messe, Oratorium, Motette

Początki kultu św. Józefa nie są znane. Pierwsze świadectwa mówiące o jego czystości, cnót oraz roli przybranego ojca pochodzą od św. Augustyna z Hippony († 430)[1]. Choć jego domniemany grób w dolinie Jozafata czczono od VII wieku, to we wczesnochrześcijańskich kalendarzach brak dedykowanego mu święta. W VIII w. kult opiekuna Maryi i Jezusa pojawił się na Wschodzie, a na Zachodzie rozwijał się stopniowo od XII wieku. Miały na to wpływ przekazy ewangeliczne, jak też apokryfy, np. *Legenda o Cieśli*[2]. Rozwój ten dokonał się również dzięki kierunkom reformistycznym w Kościele, akcentującym kult Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Dziewicy, wartość ubóstwa oraz pracy ręcznej. Wspomnienie śmierci św. Józefa do liturgii wprowadzili benedyktyni z klasztoru Reichenau (pocz. IX w.) oraz serwici i franciszkanie (XIV w.). Starania o rozszerzenie tego święta podjął na Soborze w Konstancji Jan Gerson, a dekretem ogłosił je przed 1479 r. papież Sykstus IV, ustalając datę obchodu na 19 dzień marca[3]. W 1621 r. Grzegorz XV podniósł ten obchód do rangi obowiązującego w całym Kościele, zaś Benedykt XV nadał mu rangę rytu podwójnego pierwszej klasy (1917) oraz zalecił ofiarować św. Józefowi

* Ks. dr Piotr Towarek – muzykolog, liturgista, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu. E-mail: towarek@op.pl ORCID: 0000–0002–5809–5060

[1] *Sermo 51*; PL 38,338.

[2] P. Rabczyński, *Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 167–173.

[3] L.F. Filas, *Nabożeństwo do św. Józefa w Kościele zachodnim przed rokiem 1550*, w: *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, red. L.F. Filas, Kraków 1979, s. 244–272; K. Białczak, *Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. II, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1976, s. 31–88; W. Schenk, *Le devotion a saint Joseph en Pologne au XVII siecle d'apprés les livres de prières des confréries de Carlmes Déchausses*, „Cahiers de Josephologie" 29(1981), s. 915–927.

każdą środę i miesiąc marzec. W 1889 r. Leon XIII poświęcił mu encyklikę *Quamquam pluries*, a sto lat później św. Józef doczekał się też dedykowanej mu przez Jana Pawła II adhortacji apostolskiej *Redemptoris Custos*[4].

Kształtowanie się w Kościele kultu oraz myśli józefologicznej miało wpływ na rozwój bractw, stowarzyszeń, instytutów życia konsekrowanego, a nawet związków zawodowych związanych z Opiekunem Świętej Rodziny. Również sztuka chrześcijańska użyczyła św. Józefowi w ciągu minionych wieków swoich przestrzeni. Jego postać jest obecna zwłaszcza w przedstawieniach narodzin Jezusa, ofiarowania w świątyni, pokłonie Trzech Króli oraz ucieczce do Egiptu (zob. freski w kościele Santa Maria foris Portas w Castelserpio, IX w.; kwatery *Drzwi płockich* z XII w.)[5]. Św. Józefowi poświęcano także oficja brewiarzowe (np. oficjum z Liège, XIII w.)[6], a zwłaszcza hymny i pieśni[7]. Artykuł niniejszy stanowi jednakże próbę przybliżenia wybranych wielkich form muzycznych dedykowanych ziemskiemu Opiekunowi Jezusa. Wydaje się to konieczne, zwłaszcza w kontekście wypowiedzi francuskiego muzykologa Christiana Gaumy, który w 2009 r. stwierdził, że osoba św. Józefa jest w ciągu minionych stuleci wręcz „nieobecna w sztuce dźwięku"[8]. Tymczasem na istnienie dwudziestowiecznego repertuaru gregoriańskiego ku czci św. Józefa wskazuje Matthew D. Spencer[9], a zagadnienie wielogłosowej muzyki dedykowanej Świętemu (pochodzącej z opactwa w Krzeszowie) przybliża w swojej znakomitej monografii ks. Łukasz Kutrowski[10]. W 2021 r. opublikowana została w zasobach

---

[4] J. Jezierski, *Św. Józef w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 219–226.

[5] A.M. Ferrari, *Józef Oblubieniec NMP*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. nacz. wyd. pol. M. Pieniążek-Samek, Kielce 2013, s. 375–376.

[6] L.F. Filas, *Nabożeństwo do św. Józefa w kościele zachodnim przed rokiem 1550*, s. 266.

[7] T. Sinka, *Dzieje i charakterystyka polskich pieśni nabożnych ku czci świętego Józefa*, *RBL* 34(1981) nr 3, s. 182–185; M.D. Spencer, *Św. Józef w pieśni kościelnej: kilka cech repertuaru pieśni z XX wieku ku czci św. Józefa*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 8(2009–2010), s. 323–335; Z. Rondomańska, *Kult św. Józefa w śpiewnikach kościelnych na Warmii*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, Olsztyn 2012, s. 75–88; S. Garnczarski, *„Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy" autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 33 (2013), s. 369–385.

[8] Autor ten zakomunikował o tym w swoim referacie podczas X. Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego w Kaliszu (2009). Mówił wówczas: „we Francji praktycznie nie znajdujemy niczego; w Polsce, według mojej wiedzy, od Pękiela do Pendereckiego nie ma nic; we Włoszech od Palestriny do Lorenzo Perosi, nic, oprócz kilku oratoriów średniej jakości na temat śmierci Józefa, tematu nie muzycznego". Zob. Ch. Gaumy, *Saint Joseph, le „très oublié" de la Sainte Famille dans la musiques sacrees occidentale et orientale*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 840; por. tłumaczenie polskie: Ch. Gaumy, *Święty Józef „Wielki Nieobecny" Świętej Rodziny w muzyce sakralnej Zachodu i Wschodu*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 8(2009–2010), s. 319.

[9] M.D. Spencer, *St. Joseph in Chant: Some Features of the Twentieth Century Reportoire of Chants for St. Joseph*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 819–834.

[10] Ł. Kutrowski, *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa w muzykaliach krzeszowskich z XVIII wieku. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne*, Wrocław – Legnica 2020.

internetowych dysertacja Christophera Masona pt. *„Te, Joseph, Celebrent": an examination and guide to Manuel de Sumaya's Works for the feast of St. Joseph at the cathedral of Mexico city, 1714–1715*, która stanowi ważne źródło wiedzy o kompozycjach ku czci św. Józefa, powstałych w katedrze miasta Meksyk na terenie kolonialnej Nowej Hiszpanii[11]. W przedłożonym artykule wskazane zostaną ponadto średniowieczne propria mszalne (aklamacje alleluja z wersetem, sekwencje, communiones), ordinaria (cykle mszalne), a także litanie i oratoria ofiarowane św. Józefowi[12]. Warto o nich przypomnieć, nie tylko ze względu na wspomniane już stanowisko francuskiego badacza, ale także z racji trwającego obecnie Roku Świętego Józefa (2021). W prezentacji kompozycji zachowano układ wynikający z chronologii.

PROPRIA MSZALNE: INTROITY, ALLELUJA, SEKWENCJE, COMMUNIONES

Obok wspomnianych już zakonów benedyktynów i franciszkanów, wielką rolę w upowszechnieniu kultu św. Józefa odegrali także dominikanie. Gdy generałem zakonu został Tomasz de Vio de Gaeta († 1517) formularz mszalny o św. Józefie włączono jako obowiązkowy do mszałów i brewiarzy dominikańskich. Odnajdujemy go również w graduale dominikanów krakowskich z 1536 r. (Kd 7 f. 31)[13]. Zawiera on śpiewy własne, w tym introit *Gaude sancte Joseph* z wersetem psalmowym *Qui regis Israel*, który opatrzono notą rubrycystyczną: *Joseph, Nutricis Domini*. Tekst introitu przypomina o powołaniu św. Józefa jako oblubieńca Maryi, opiekuna Jezusa oraz ojca Kościoła, czyli świętej Rodziny. Wskazuje także na jego cechy charakteru: pobożność i troskliwość. Utwór jest ujęty w schemat metryczny złożony z pięciu 12-zgłoskowców. Do tekstu zaadoptowana została melodia introitu *Populus Syon* (II niedziela adwentu):

Gaude sancte Joseph pater Ecclesiae
pre cunctis patribus ditatus munere
custos dominicus sponsus puerparae
Mariae providus et dux castissimae
dux esto supplicum in caeli culmine[14].

[11] Ch. Mason, *„Te, Joseph, Celebrent": an examination and guide to Manuel de Sumaya's Works for the feast of St. Joseph at the cathedral of Mexico city, 1714–1715*, dissertation, University of Illinois Urbana-Champaign 2021, zob. https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/110514 (dostęp 8. 10. 2021).

[12] Por. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu,* [w:] *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna,* red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2019, s. 111–133; P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, *SE* 20(2019), s. 177–192; P. Towarek, *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna. Umriss Der Problematik*, *RH* 69(2021), nr 12 (artykuł złożony do druku).

[13] E. Bielińska-Galas, *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Lublin 2017, s. 403.

[14] E. Bielińska-Galas, *Introity o świętych*, s. 403.

Siostra Kazimiera Białczak wskazuje w swoim opracowaniu na inne jeszcze mszalne śpiewy wejścia, znajdujące się w księgach liturgicznych używanych na terenie Polski. Są one jednak zaczerpnięte z tekstów wziętych z komunałów o świętych wyznawcach i apostołach. Np. w księgach diecezjalnych znajdują się introtity: *Os iusti* (mszały krakowskie z końca XV i pocz. XVI w.; mszał gnieźnieńsko-krakowski z 1492; mszał wrocławski i płocki), *Ego autem* (mszały poznańskie); *Justus ut palma* (księgi wrocławskie, gnieźnieńskie i warmińskie oraz mszał krakowski z 1532)[15].

Muzyczną dedykację ku czci św. Józefa odnajdujemy w zbiorze mszalnych aklamacji *Alleluia* z wersetem, zebranych przez ks. prof. Jerzego Pikulika. Chodzi tu o werset odnaleziony w graduale dominikanów krakowskich (*KBKr* ms. 7):

O pater Ioseph beatissime
succurre, piissime,
nosque supplices respice,
vota servorum suscipe[16].

Utwór ten jest przejawem czci wobec osoby Opiekuna świętej Rodziny, jaka istniała w Zakonie Kaznodziejskim przed 1536 rokiem. Stanowi tym samym potwierdzenie rozpoczętego w XIV w., a rozwijającego się w wiekach XV i XVI na Zachodzie kult św. Józefa. Według ks. Pikulika opierając się na *argumentum ex silentio* werset ten można uznać za dorobek krakowskiego klasztoru. Kompozycja jest błaganiem skierowanym do św. Józefa, aby przyjął nasze modlitwy i obietnice. Do tekstu zaadoptowana została w sposób najlepszy dominikańska melodia wersetu *Gloriose pater Vincenti*. Mimo różnic długości paralelnych odcinków żadna nuta nie została opuszczona, natomiast połączono nuty pojedyncze i grupy w melizmy. Relacje między tekstem a melodią są bardzo poprawne[17].

Do najstarszych kompozycji dedykowanych św. Józefowi należy średniowieczna sekwencja *Gaude Joseph, Filii David*. Najwcześniejszy z trzech odnalezionych przekazów tego dzieła pochodzi z rękopiśmiennego dodatku z końca XV w. do mszału kościoła św. Marii Magdaleny we Wrocławiu (BUWr. M1150)[18]. Dwa pozostałe przekazy znajdują się w drukach z początku XVI w., tj. w mszale wrocławskim (1505) drukowanym w Krakowie oraz w brewiarzu diecezji wrocławskiej (1502), gdzie sekwencja ta występuje jako hymn[19]. Jest to tym samym rzadki przypadek użycia jednego utworu jako hymnu i sekwencji.

Sekwencja *Gaude Joseph* zbudowana jest z pięciu par 6-wierszowych strof bez charakterystycznego rymowania *a* i *b*. Według prof. Henryka Kowalewicza konstrukcja ta oraz nastrojowy rytm wskazuje na pochodzenie dzieła od pieśni typu

[15] K. Białczak, *Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce*, s. 47–48.

[16] J. Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995, s. 214.

[17] J. Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis*, s. 215.

[18] H. Kowalewicz, *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. II, red. J. Lewański, Wrocław 1965, s. 216.

[19] Sam tekst sekwencji jako hymn podają również brewiarze płockie. Zob. K. Białczak, *Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce*, s. 50.

kolędowego[20]. Treścią utworu są obrazy z życia św. Józefa wzięte z *Nowego Testamentu*: zaślubiny z Maryją, droga do Betlejem, pokłon Trzech Mędrców, obrzezanie Jezusa w świątyni, ucieczka do Egiptu i powrót do Nazaretu[21].

Z początku XVI w. pochodzi anonimowa sekwencja *Jocundetur omnis orbis*. Zachował się tylko jeden odpis tego nienotowanego w żadnym innym polskim źródle liturgicznym utworu dedykowanemu św. Józefowi. Kowalewicz wskazuje tu na graduał cieszyński z ok. 1526 roku, gdzie sekwencję tą poprzedza tytuł: *De sancto Joseph, qui erat nutricius Domini nostri*[22]. Melodia tego dzieła jest wzorową adaptacją melodii *Gaude Sion*, występującą tylko w graduale tarnowskim (IV, DDI 28)[23]. Sekwencję opublikował wraz z nutami ks. prof. Jerzy Pikulik[24]. Składa się ona z ośmiu strof podwójnych (*ab*), których pierwsze litery tworzą akrostych: JEZUS MARIA JOZEPH. Utwór ten ma charakter liryczny. Jego autor uzasadnia, że Józef został opiekunem Maryi nie tylko ze względu na swoje osobiste zalety, ale również dlatego, że pochodził z rodu Dawida[25].

Do grupy polifonicznych propriów mszalnych dedykowanych św. Józefowi należą motety[26], wykonywane w ramach liturgii np. jako ofertoria bądź communiones[27]. Przykładem jest tu motet *Cum esset desponsata* autorstwa wybitnego flamandzkiego kompozytora Heinricha Isaaca († 1517). Kompozytor posłużył się biblijnym tekstem antyfony z nieszporów o św. Józefie, a jednocześnie zawartej w Ewangelii mszy wigilijnej Bożego Narodzenia. Utwór opublikowany został po raz pierwszy w 1554 r. w zbiorze *Evangelia dominicorum et festorum dierum musicis numeris pulcherrimé comprehensa & ornata. Tomi primi* w drukarni Montanus i Neuber w Norymberdze. Isaac przeznaczył swój motet na układ czterogłosowy (SATB). Współczesne krytyczne wydanie utworu wraz z komentarzem znalazło się w kolekcji *Opera omnia* kompozytora wydanym przez American Institute of Musicology w 2011 roku[28].

Do tej samej grupy propriów dedykowanych św. Józefowi zaliczają się też dwa śpiewy *communio*, których autorem jest Francesco Feroci († 1750), włoski kompozytor, organista i ksiądz związany z katedrą florencką. W obydwu dziełach autor

---

[20] H. Kowalewicz, *Polska twórczość sekwencyjna*, s. 217.

[21] Tamże.

[22] H. Kowalewicz, *Polska twórczość sekwencyjna*, s. 265–266.

[23] J. Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi", t. IV, red. J. Morawski, Kraków 1973, s. 65–66.

[24] J. Pikulik, *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi", t. V, red. J. Morawski, Kraków 1976, s. 136–137.

[25] H. Kowalewicz, *Polska twórczość sekwencyjna*, s. 266.

[26] *Motet* – od franc. *le mot* (wyraz, słowo), jedna z najstarszych wielogłosowych form muzyki wokalnej, a także wokalno-instrumentalnej. Od XIII do XX w. przechodził wielokrotne zmiany stylistyczne. Największą rolę odegrał w średniowieczu i renesansie. Powstał w analogiczny sposób jak sekwencja mszalna, a więc na drodze otekstowania melizmatu (dołączania słów do głosu), który z czasem otrzymał nazwę *motetus*, a cała kompozycja *motet*. Zob. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 12–81.

[27] *Communio* – śpiew wykonywany podczas mszalnego obrzędu Komunii; należy wraz z introitem i ofertorium do głównych mszalnych śpiewów zmiennych mszy (*Proprium Missae*). Zob. P. Towarek, *„Communiones" mszalne dawniej i dziś*, *SE* 21(2020), s. 131–153.

[28] H. Isaack, *Opera Omnia X: Motets*, Part I, E.R. Lerner, *Corpus Mensurabilis Musicae* 65, American Institute of Musicology, Neuhausen 2011.

posłużył się łacińskim tekstem zaczerpniętym z Ewangelii św. Mateusza (1,20–21): *Joseph, fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Pariet autem filium: et vocabis nomen ejus Jesum.* W obydwu wykorzystana została technika przeimitowania. Pierwszy z motetów pochodzi z końca XVII lub pierwszej poł. XVIII wieku. Kompozytor przeznaczył go na cztery głosy *a capella*: alt, tenor, tenor, bas[29]. Drugi z utworów datowany jest na rok 1755 i posiada obsadę trzygłosową: tenor 1, tenor 2, bas[30].

MISSA SANCTI JOSEPHI: JAN DISMAS ZELENKA

Muzyczną dedykację ku czci św. Józefa odnajdujemy w twórczości Jana Dismasa Zelenki († 1745)[31]. Skomponował on kilkadziesiąt mszy, z których część zachowała się w autografach partyturowych, na ogół dość prostych do odczytania. Nie dotyczy to jednak poważnie zniszczonego źródła jakim jest *Missa Sancti Josephi* (ZWV 14). Kopie tego dzieła nie istnieją. Mimo tego, mszę udało się niemal w całości zrekonstruować oraz wydać drukiem w 2018 r. dzięki wysiłkowi wybitnego niemieckiego muzykologa Wolfganga Horna († 2019)[32]. W odnalezionym przez niego i mocno zniszczonym autografie partytury dzieło to jest niedatowane oraz bezimienne; brak w nim karty tytułowej. W ustaleniu tych ważnych szczegółów z pomocą przyszedł jednak prowadzony przez Zelenkę od 1726 r. inwentarz muzyczny, w którym Horn odnalazł dość ważną notatkę. Jest to zapis następującej treści: „*Missa Sancti Josephi*, skomponowana i wykonana z okazji imienin naszej najznakomitszej Księżniczki i Pani, na głosy: sopran, alt, tenor, bas, 2 skrzypiec, 2 oboje, 2 flety poprzeczne, 2 rogi, 2 trąbki, 2 altówki, kotły, fagot, kontrabas i basso continuo”[33]. Łączenie tego zapisu z omawianą mszą wynika z przede wszystkim z dużej obsady instrumentów, która nie ma odpowiednika w twórczości Zelenki. Kompozytor

[29] *Joseph Fili David N. 52 In Festo S. Joseph Francisci Feroci*, zob. https://www.internetculturale.it/jmms/iccuviewer/iccu.jsp?id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3AN-T0000%3AIFC0000471&mode=all&teca=MagTeca+-+ICCU [dostęp 6.10.2021]; Transkrypcji na głosy: sopran, alt, tenor, bas dokonał muzykolog amerykański Jeffrey Quick, zob. https://www.cpdl.org/wiki/images/3/35/Feroci_Joseph_fili_David.pdf [dostęp 6.10.2021].

[30] *Joseph fili David (Moetto / F. F)*, zob. http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=magindice&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3AN-T0000%3AIFC0000633&qt= [dostęp 6.10.2021].

[31] Jan Dismas Zelenka – ur. 1679 w Louňovicach pod Blaníkem k. Pragi, zm. 1745 w Dreźnie, czeski kompozytor i muzyk, od 1610 związany z Dreznem oraz kapelą dworską elektora saskiego Fryderyka Augusta I (króla polskiego Augusta II) jako kontrabasista, kompozytor, wicekapelmistrz i kapelmistrz. Tworzył głównie muzykę kościelną związaną z różnymi okolicznościami życia dworu oraz rokiem liturgicznym. Zob. K. Duszyk, *Zelenka Jan Dismas*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, red. E. Dziębowska, t. 12 (*w-ż*), Kraków 2012, s. 344.

[32] Jan Dismas Zelenka, *Missa Sancti Josephi*, *Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn*, Stuttgart 2018. Wydanie zawiera także uwagi dotyczące praktyki wykonawczej oraz uwagi krytyczne rekonstruktora, tamże, s. VI–VII, s. 150–158.

[33] W. Horn, *Vorwort*, w: Jan Dismas Zelenka, *Missa Sancti Josephi*, *Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn*, s. III; por. W. Horn, *Die Dresdner Hofkirchenmusik 1720–1745. Studien zu ihren Voraussetzungen und ihrem Repertoire*, Kassel – Stuttgart 1987, s. 149–153.

wykorzystał niemal wszystko, co miała do zaoferowania ówczesna drezdeńska orkiestra dworska. Dedykacja w zapisie katalogu Zelenki wskazuje jednoznacznie na osobę Marii Józefy, żony elektora saskiego Fryderyka Augusta (od 1733 króla Polski Augusta III), Jej dzień imienin obchodzony był w liturgiczne wspomnienie św. Józefa, a więc 19 marca[34].

Autograf omawianej mszy jest niedatowany, ale czas powstania dzieła Horn określa z dużym prawdopodobieństwem na pierwsze miesiące 1732 roku. W ustaleniu tej daty dopomaga chronologiczne studium utworów w katalogu Zelenki, gdzie *Missa Sancti Josephi* widnieje pod numerem 42. Ważna jest tutaj także informacja o zainstalowaniu w Dreźnie nowego kapelmistrza dworskiego Johanna Adolfa Hasse, co stało się jednak dopiero w 1733 roku[35]. Pojawiające się w mszy Zelenki zabawne, subtelnie zróżnicowane rytmicznie figury oraz bogaty udział i różnorodność instrumentów z ogólną spokojną harmonią, dają niezwykłe obrazy brzmieniowe. Jednak, jak twierdzi Horn, Zelenka nie wymyślił tego stylu sam, ale go przejął, próbując w ten sposób zwrócić uwagę pracodawców na swoją osobę i przerwać okres tzw. „bezkrólewia" na stanowisku dworskiego kapelmistrza[36]. Inspiratorem jego kompozycji był wspomniany już wyżej Hasse oraz wystawiona przez niego we wrześniu 1731 r. w Dreźnie opera *Cleofide*[37]. W *Missa Sancti Josephi* słychać wyraźne jej echa. Dlatego też najbardziej prawdopodobną datą prawykonania mszy jest 19 marca 1732 r., czyli pierwszy z możliwych w kalendarzu dzień wspomnienia św. Józefa (imienin Marii Józefy), przypadający po wystawieniu opery Hassego[38].

Missa Sancti Josephi Zelenki składa się z czterech części ordinarium: *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus* oraz *Agnus Dei*. Nie posiada jednak *Credo*. Św. Józef należał bowiem wówczas do kategorii tzw. wyznawców, których formularze mszalne nie zawierały *Credo*. Podobnie jak inne msze Zelenki, *Missa Sancti Josephi* należy do typu tzw. barokowej mszy koncertującej, nazywanej też mszą kantatową, albo *Numernmesse*. We wszystkich jej częściach występują na przemian partie (numery) solowe: arie i duety, oraz partie chóralne, które często zwieńczone są efektowną fugą (np. *Cum Sancto Spiritu* w *Gloria*)[39].

---

[34] Maria Józefa była córką cesarza Józefa I Habsburga. Jej ślub z Fryderykiem Augustem odbył się w 1719 roku. Od tego momentu na dworze w Dreźnie rozkwitła katolicka muzyka kościelna.

[35] Od śmierci Johanna Davida Heinichena w 1729 r. stanowisko kapelmistrza na dworze drezdeńskim było nieobsadzone.

[36] W. Horn, *Vorwort*, s. IV.

[37] Z. Mojżysz, *Opera „Cleofide" (1731) Johanna Adolfa Hassego źródłem refleksji naukowej i badawczej*, „Wartości w muzyce" 3(2010), s. 26–36.

[38] W. Horn, *Vorwort*, s. IV.

[39] W mszalnym *Kyrie* (nr 1 w partyturze) kompozytor wprowadził partie solowe sopranu i altu oraz partie czterogłosowego chóru (SATB). Hymn *Gloria* podzielony został na siedem odcinków: 2. *Gloria in excelsis Deo* (Soliści SATB, Chór SATB), 3. *Et in terra pax* (Soliści SAB, Chór SATBB), 4. *Laudamus Te* (Soliści SATB), 5. *Qui tollis* (Chór SATB), 6. *Qui sedes* (Soliści SATB, Chór SATB), 7. *Quoniam tu solus sanctus* (Sopran solo), 8. *Cum Sancto Spiritu* (Chór SATB). W *Sanctus* (nr 9) partie chóru przeplatają odcinki solowe sopranu oraz tercetu solistów (SAT). *Benedictus* (nr 10) przeznaczył Zelenka w całości dla sopranu solo, dołączając doń chóralny odcinek *Hosanna* (nr 11). W pierwszym i drugim *Agnus Dei* (nr 12) chórowi towarzyszą solowe głosy altu i tenoru, zaś w *Dona nobis pacem*: sopran i alt (nr 13). Zob. Jan Dismas Zelenka, *Missa Sancti Josephi*, Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn, Stuttgart 2018, s. II.

Według Horna *Missa Sancti Josephi* odchodzi od stylu barokowej powagi i emocjonalizmu, skłaniając się jednak bardziej ku stylistyce „galant”[40]. Choć kompozycja ta należy do centralnej fazy życia Zelenki, niemniej jednak jest to pierwszy ważny zwiastun jego później twórczości, zwieńczonej przez *Missae ultimae* (ok. 1740 r.). Warto jednak zauważyć, że nie rozwijają już one z takim splendorem warstwy instrumentalnej.

MISSA A LA FUGA DE SAN JOSEPH: GIOVANNI BATTISTA BASSANI

Ciekawe świadectwo liturgiczno-muzycznej pamięci o św. Józefie odnajdujemy we współczesnej Boliwii. Chodzi tu o dzieło pt. *Missa a la fuga de San Joseph*, tj. pełny cykl mszalny (*Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*), którego autorem jest włoski kompozytor, organista i skrzypek Giovanni Battista Bassani († 1716). Kompozycja ta odnaleziona wraz z innymi muzykaliami przez szwajcarskiego architekta Hansa Rotha[41], została zrekonstruowana i wydana drukiem przez wybitnego muzykologa werbistę ks. prof. Piotra Nawrota (2000[42] oraz 2008[43]). Jest to jeden z wielu utworów Bassaniego, które znalazły się w boliwijskich zbiorach po redukcjach jezuickich na ziemiach Indian Chiquitos i Moxos[44]. *Missa a la fuga de San Joseph* odpowiada dziełu *Missa III* znajdującemu się w *Acroama missale* Bassaniego, czyli wydaniu sześciu mszy tego autora, opublikowanym w 1709 r. u Joannisa Christophora Wagnera w Augsburgu[45]. Około 1730 r. kolekcja sześciu mszy trafiła do Ameryki Południowej, prawdopodobnie dzięki któremuś z jezuickich misjonarzy. Zidentyfikowana została przez ks. prof. Nawrota w dwóch boliwijskich archiwach:

---

[40] W. Horn, *Vorwort*, s. V.

[41] Roth był odpowiedzialny za restaurację kościołów w redukcjach. Zob. P. Nawrot, *Muzyka instrumentem ewangelizacji w redukcjach Indian Chiquitos*, „Teologia praktyczna”, 4(2003), s. 71–72.

[42] Anónimo, *Misa a la Fuga de S. Joseph*, ed. P. Nawrot, La Paz: Plural Editores, 2000. W wydaniu tym zabrakło drugich skrzypiec (odnalezionych później) oraz *basso continuo*, które zaginęło w archiwum. Zob. Informacja uzyskana od ks. prof. Nawrota, któremu autor składa podziekowanie za przesłaną roboczą wersję wprowadzenia do drugiego wydania kompozycji, a także partyturę mszy.

[43] *Missa a la Fuga de San Joseph*. *Odrinario de la misa. Giovanni Battista Bassani*, atr. Archivo Musical de Chiquitos. AMCh 031, Mi 01 para coro a cuatro, dos violines y continuo [+ Violín 1, Violín 2, Continuo]. ed. P. Nawrot, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2008.

[44] Najprawdopodobniej były one wykonywane w redukcjach misyjnych już w 1730 roku, jednakże do tej pory nie udało się ustalić, dzięki komu dokładnie zaczęły one funkcjonować w tamtejszym repertuarze. Przekazy kompozycji pochodzące z terenów misyjnych Ameryki Południowej znacznie różnią się od europejskich. Zostały dostosowane do możliwości wykonawczych zespołów muzycznych funkcjonujących w tamtych ośrodkach, m.in. uproszczono partie instrumentalne i wokalne, zredukowano głosy instrumentalne tam, gdzie występowały one w podwójnej obsadzie (np. pominięto skrzypce II), lub zmieniono układ tekstu słownego. Por. P. Nawrot, *Archivo Musical de Moxos. Antologiá*, vol. 1: *Evangelización y música en las reducciones de Moxos*, Santa Cruz de la Sierra 2004, s. 65–67.

[45] Wszystkie sześć mszy opublikowanych w Augsburgu przeznaczonych było na cztery głosy (SATB) *in concerto*, cztery głosy (SATB) *in ripieno*, przy akompaniamencie dwojga skrzypiec,

Archivo Musical de Chiquitos (Concepción) oraz Archivo de Musica Misional de Moxos (San Ignacio de Moxos)[46]. Co ciekawe, w drugim ze wskazanych źródeł jest ona zatytułowana jako *Misa Feria* (AMMoxos, 741), przy czym posiada wskazanie, by wykonywać ją na Boże Narodzenie[47]. Złączenie tytułu mszy z osobą św. Józefa (*Misa a la fuga de S. Joseph*) w rękopisie znalezionym w archiwum Indian Chiquitos (AMCh 031, Mi 01), wiąże się być może z misją San José, czyli jedną z siedmiu redukcji jezuickich na tym terenie. A może to o. Martin Schmidt, który do 1730 r. rozpoczął tu pracę misyjną jest autorem tej kopii? Wszak nadano mu przydomek „eksperta muzycznego", a swoją posługę pełnił oprócz San Xavier i San Ignatio, właśnie w San José. Wątpliwości te czekają na wyjaśnienie[48].

Zdaniem P. Nawrota, porównując pierwotną wersję mszy Bassinego (*Missa III* w *Acroama missale*) oraz rękopisy powstałe w jezuickich misjach, od razu można zauważyć, że kopista (kapelmistrz) dokonał w partyturze uproszczeń, rezygnując z charakterystycznego dla katedr Europy *stile concertante*[49]. W kopiach brak więc muzycznych zmagań pomiędzy solistami a chórem (tak, gdy chodzi o głosy, jak i instrumenty), zrezygnowano tu z repetycji słów, efektownych ozdobników oraz ograniczono liczbę instrumentów tylko do niezbędnych, a mianowicie: dwojga skrzypiec i *basso continuo*. Według prof. Nawrota cały ten zabieg przeprowadzono po to, by uczynić z kompozycji Bassaniego dzieło liturgiczne, pozbawiając ją elementów, które zamiast chwalić Boga, rozpraszały zgromadzonych na modlitwie Indian, kierując uwagę na kunszt muzyczny artystów, a nie na Stwórcę[50].

Kunsztowny kontrapunkt *Missa a la Fuga de San Joseph*, jej wielkość, organizacja formalna i niemal idealna zgodność między znaczeniem tekstu, a jego umuzycznieniem świadczą o tym, że jest to dzieło nie tylko kopisty, ale zawodowego kompozytora. Można przypuszczać, że najprawdopodobniej została ona skopiowana pomiędzy 1730 a 1740 rokiem, czyli w okresie największej świetności życia muzycznego redukcji Chiquitos[51].

Dzięki życzliwości ks. prof. Nawrota polska premiera dzieła Bassaniego odbyła się w 2017 r. w dwóch kaliskich kościołach: św. Matki Teresy z Kalkuty oraz sank-

altówki i *basso continuo* oraz uzupełniającym je *partim neccessariiis et partim ad placidum*. Partytura Bassaniego uwzględnia następujące instrumenty: a) *obligato: Violino Primo*, *Violino Secundo*, *Alto Viola*; b) *ripieno: Alto Trombon*, *Tenore Trombon*, *Basso Trombono*; c) *Basso pro Organo*, *Basso Continuo*. Zob. P. Nawrot, *Msze polifoniczne w redukcjach jezuickich Indian Moxo* i *Chiquito*, „Liturgia Sacra" 37(2011), s. 100.

[46] Zob. P. Nawrot, *Prefacio*, w: *Missa a la Fuga de San Joseph*. *Odrinario de la misa. Giovanni Battista Bassani*, atr. Archivo Musical de Chiquitos. AMCh 031, Mi 01 para coro a cuatro, dos violines y continuo [+ Violín 1, Violín 2, Continuo]. ed. P. Nawrot, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2008, s. 3–15.

[47] P. Nawrot, *Indian Music to Celebrate Christmas in Moxo Jesuit Reductions*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 30(2016), s. 135.

[48] Zob. P. Nawrot, *Muzyka instrumentem ewangelizacji w redukcjach Indian Chiquitos*, „Teologia praktyczna", 4(2003), s. 53 oraz 58–59.

[49] Zob. P. Nawrot, *Msze polifoniczne w redukcjach jezuickich*, s. 100.

[50] Tamże.

[51] Tamże.

tuarium św. Józefa. Mszę wykonał zespół śpiewaków oraz Wrocławska Orkiestra Barokowa, którą poprowadził jako dyrygent Daniel Synowiec[52].

MISSA TE JOSEPH CELEBRENT: MANUEL DE ZUMAYA

Ciekawym, bo pochodzącym z terenów dzisiejszego Meksyku świadectwem muzycznej pamięci o św. Józefie jest skomponowana w drugiej dekadzie XVIII w. *Missa Te Joseph celebrent*. Chodzi tu o dzieło Mauela de Zumaya († 1755), najsłynniejszego bodajże kompozytora okresu kolonialnego Nowej Hiszpanii i kapelmistrza katedry w mieście Meksyk[53]. Utwór ten, podobnie jak motet *Cum esset desponsata* oraz fragment hymnu *Nobis summa Trias*, skomponowany został z okazji uroczystości św. Józefa (19 marca)[54]. Rękopis mszy znajduje się obecnie w archiwum katedry w Oaxaca (sygn. 49.22). Edycji dzieła w nowoczesnej notacji w ramach kolekcji *Tesoro de la Música Polifónica en México* podjął się w peruwiański muzykolog Aurelio Tello[55].

Missa Te Joseph celebrent jest jedyną mszą sygnowaną i datowaną przez autora. Na dole strony tytułowej widnieje rok 1714. Jest to więc dokładnie rok przed tym, gdy Zumaya zastąpił swego nauczyciela i wychowawcę Antonio Salazara († 1715) na stanowisku *maestro de capilla* w meksykańskiej katedrze. Christopher Mason łączy skomponowanie mszy z kilkoma elementami: patronatem św. Józefa nad terenami wicekrólestwa Nowej Hiszpanii, zwyczajami i obrzędowością katedry miasta Meksyk (także kwestią poważnych dotacji na msze i nabożeństwa), „wspinaczką" kompozytora na coraz wyższe szczeble hierarchii społecznej oraz zawodowej, a także duchową więzią, jaka nawiązała się pomiędzy Zumayą a Salazarem (syn – ojciec)[56].

Jak dowodzą tego Tello i Fassnacht wszystkie pięć części mszy (*Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*) skomponowanych zostało w oparciu o modus miksolidyjski transponowany do *c*[57]. Każda z nich oparta jest na *cantus firmus*, który wywodzi

---

[52] A. Wencwel-Plata, *Missa a la Fuga de s. Joseph w Kaliszu*, w: Opiekun. Dwutygodnik Diecezji Kaliskiej: https://www.opiekun.kalisz.pl/missa-a-la-fuga-de-s-joseph-w-kaliszu/ [dostęp 20.08.2021].

[53] Manuel de Zumaya (Sumaya) – ur. ok. 1678 w m. Meksyk, zm. 1755 w Oaxaca, meksykański kompozytor, organista i ksiądz; od 1690 należał do chóru katedry w m. Meksyk, od 1708 drugi organista katedry, 1710 asystent kapelmistrza Salazara, 1714 pierwszy organista, 1715 maestro de capilla; jest twórcą *La Pertenope* – pierwszej opery autorstwa kompozytora w Nowym Świecie; od 1738 działał w Oaxaca jako kapelan biskupa, a potem kapelmistrz katedry. Zob. K. Podobińska-Kraszewska, *Zumaya Manuel de*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, red. E. Dziębowska, t. 12 (*w-ż*), Kraków 2012, s. 381.

[54] Ch. Mason, *„Te, Joseph, Celebrent"*, s. 1. Ponieważ Mason dokonuje w swojej dysertacji bardzo dokładnej analizy motetu oraz hymnu, w artykule niniejszym omówiona została tylko *Missa Te Joseph celebrent*.

[55] *Misas de Manuel de Sumaya* (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca), rev., est. y trans. A. Tello, *Tesoro de la Música Polifónica en México*, vol. 8, Mexio 1997, s. 29–82.

[56] Zumaya stracił biologicznego ojca w 1690 r. i jako chłopiec chórzysta doświadczył od Salazara wsparcia i opieki. Zob. Ch. Mason, *„Te, Joseph, Celebrent"*, s. 21–22.

[57] A. Tello, *Introducción*, w: *Misas de Manuel de Sumaya* (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca), rev., est. y trans. A. Tello, *Tesoro de la Música Polifónica en México*, vol. 8, Mexio 1997,

się z początkowych siedmiu dźwięków hymnu nieszpornego *Te Joseph celebrent*[58]. Prezentacja tematu *cantus firmus* jest przeprowadzona w poszczególnych częściach w sposób urozmaicony: czasami są to długie nuty, innym razem pojawia się zróżnicowanie rytmiczne. Kompozytor przedstawia temat we wszystkich głosach, raz w tonacji oryginalnej, innym razem w imitacji na wysokości kwarty i kwinty. Np. w *Agnus Dei* temat przedstawiony jest w kanonie na kwarcie między głosem tenorowym i altowym, gdzie Zumaya umieścił także tekst samego hymnu pod tekstem *Agnus Dei*[59]. Przeznaczona na dwa głosy solowe (tenor i bas) oraz chór (SATB) *a capella* msza opiera się na kontrastach i współzawodnictwie tych dwóch ansambli. Konsekwentna zmiana faktury występuje w każdej części w sposób, który łączy ostatecznie w jedność całe dzieło.

Charakterystyczne elementy epoki, takie jak: notacja menzuralna, harmonia modalna, półtorej oktawy rozpiętości głosowej oraz umiejętność wykorzystania imitacji, mocno osadzają ten utwór w dawnej *prima prattica* XVI w. i świadczą o mistrzowskim opanowaniu stylu przez Zumaya. W przeciwieństwie bowiem do większości późniejszych dzieł kompozytora (osadzonych w *stile moderno*), *Missa Te Joseph celebrent* nawiązuje wyraźnie do stylu polifonii postpalestrinowskiej[60].

LITANIAE DE SANCTO JOSEPHO À 20: HEINRICH IGNAZ FRANZ VON BIBER

Obok barokowych cyklów mszalnych dedykowanych św. Józefowi dość ważnym materiałem twórczym dla kompozytorów tego okresu okazał się także tekst litanii ku Jego czci. Jednym z przykładów może być w tym przypadku *Litaniae de Sancto Josepho à 20* Heinricha Ignaza Franza von Bibera († 1704), kompozytora, kapelmistrza i stolnika dworu arcybiskupiego w Salzburgu[61]. Dzieło to przeznaczone zostało na dwa chóry: *in concerto* (2 C, 2 A, 2 T, 2 B – solo), *in capella* (2 C, 2 A, 2 T, 2 B – ripieni), a także: 2 skrzypiec, 5 altówek, 2 trąbki, 3 puzony oraz *basso continuo*[62].

---

s. 2; por. T.I. Fassnacht, *Contrafactum and alternatim praxis in two Eighteenth Century Requiem settings by Manuel de Sumaya,* Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign 2010, s. 37, zob. file:///C:/Users/Piotr/Downloads/Fassnacht_Therese%20(2).pdf [dostęp 8.10.2021].

[58] Brewiarz papieża Urbana VIII z 1632 r, wprowadził do liturgii nowe teksty hymnów. Był on używany w meksykańskiej katedrze aż do XX w. bez zmian. Jednak od XVI w. w praktyce muzycznej katedry istniał zwyczaj dodawania do tekstów hymnów melodii ze zbioru znajdującego się w katedrze w Sewilli. W ten sposób do hymnu *Te Joseph celebrent* wybrano melodię śpiewaną w Sewilli do tekstu *Sanctorum meritis*, opierając się na podobieństwie metrum poetyckiego obu tekstów. Tą melodią jako *cantus firmus* posłużył się Zumaya w swojej mszy o św. Józefie. Zob. D. De Rycke, *Mending the Choir: Newly-written Chant for St. Peter in Eighteen Century Mexico City Cathedral*, w: *Músicas coloniales a debate: procesos de intercambio euroamericanos,* ed. Javier Marín López, Madrid 2018, s. 59–60.

[59] Zob. Ch. Mason, *„Te, Joseph, Celebrent"*, s. 71.

[60] K. Podobińska-Kraszewska, *Zumaya Manuel de*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, red. E. Dziębowska, t. 12 (*w-ż*), Kraków 2012, s. 381.

[61] E.T. Chafe, *The Church Music of Heinrich Biber*, „Studies in Musicology" 95, Ann Arbor 1987, s. 179.

[62] H.I.F. Biber, *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg" 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs" 4, Salzburg 1999.

Warto przypomnieć, że litanie, obok mszy i nieszporów, należały w tradycji muzyki kościelnej Salzburga, zwłaszcza w XVII i XVIII w., do kompozycji bardzo popularnych[63]. Stanowiły one ważną część „pia exercitia", które odbywały się poza obrzędami liturgicznymi. Ponieważ w takich „pobożnych ćwiczeniach" (nabożeństwach) uczestniczyły przede wszystkim bractwa i ich członkowie, świadczą one również o żywym niegdyś systemie braterskim, który nie ograniczał się do kościoła katedralnego, ale rozwijał się również w parafiach archidiecezji. *Litaniae de Sancto Josepho* Bibera wywodzi się najprawdopodobniej z Bractwa św. Józefa, które było jednym z najważniejszych tego typu stowarzyszeń powstałych przy katedrze salzburskiej. Zostało ono ustanowione w 1677 r. przez arcybiskupa Maxa Gandolpha Kuenburga przy Schneeherrenaltar (ołtarz nawiązujący do Bazyliki Santa Maria Maggiore), a więc zaraz po ogłoszeniu św. Józefa patronem miasta i całego kraju (1676). Punktem centralnym działalności religijnej bractwa była doroczna uroczystość ku czci św. Józefa w dniu 19 marca, którą papież Grzegorz XV ustanowił dniem świątecznym w 1621 roku. W popołudniowej procesji i następującej po niej litanii, która odbywała się przy ołtarzu bractwa w katedrze, uczestniczył sam książę arcybiskup oraz jego dwór[64].

W tym miejscu pojawia się pytanie o czas powstania omawianej kompozycji. Eric Th. Chave zalicza ten utwór do późnych dzieł kompozytora i datuje go „po 1692 roku", choć nie podaje żadnych konkretnych informacji o przyczynie powstania, czy o przeznaczeniu dzieła[65]. Wskazuje przy tym nawet na dość późny rok 1699 (obecność w Salzburgu króla Józefa I wraz z narzeczoną), albo też rok 1700 (obchody święta św. Józefa w opactwie Nonnberg). Tymczasem według Ernsta Hintermaiera już pierwsza z informacji jest całkowicie błędna (król był nieobecny w Salzburgu). Autor ten wskazuje więc na pewny ślad, którym może być nota autorska kompozytora, znajdująca się na oryginalnym tytule okładki unikalnego rękopisu jednego z głosów: „Authore H.I. Franc: de Bibern Cels(issi)mi ac Re(verendissi)mi P(ri)n(ci)pis et Archiepi(scopi) Salisb(urgensis) Dapifero ac Capellae Magistro"[66]. Otóż kapelmistrzem nadwornym (*Capellae Magistro*) Biber został mianowany w 1684, a stolnikiem (*Dapifero*) w listopadzie 1692 roku. Hintermaier uważa, że choć dla ustalenia genezy powstania dzieła nie można wykluczyć okazji „wyniesienia" św. Józefa na patrona kraju (1676), czy utworzenia bractwa (1677), to jednak wspomniana nota autorska, w tym zwłaszcza fakt mianowania Bibera stolnikiem w listopadzie 1692 wskazują, że zlecenie kompozycji można łączyć najwcześniej z uroczystością ku czci św. Józefa w dniu 19 marca 1693 roku[67].

Gdy chodzi o układ formalny *Litaniae de Sancto Josepho*, to utwór ten liczy 413 taktów i jest jedną z najobszerniejszych kompozycji sakralnych Bibera. Układ, który

[63] E. Hintermaier, *Vorwort*, w: H.I.F. Biber, *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg" 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs" 4, Salzburg 1999, s. VII.

[64] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. VII–VIII.

[65] E.T. Chafe, *The Church Music of Heinrich Biber*, s. 179–181.

[66] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. IX.

[67] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. IX.

jest zorientowany przede wszystkim na dyspozycję tekstu[68], przewiduje siedem odcinków: I. *Kyrie*, II. *Pater de caelis Deus*, III. S*ancta Maria sponsa Sancti Joseph*, IV. *Sancte Joseph Christo nascenti praesens*, V. *Sancte Joseph patriarcharum decus* (*in Aegyptum profuge*), VI. *Obiens inter bracchia Christi*, VII. *Agnus Dei* (*Miserere nobis*)[69]. Ów podział tekstu na siedem części jest wpisaniem się Bibera w tradycję typu litanijnego, który powstał w XVII w., a od drugiej połowy XVIII w. znacznie się rozszerzył, zwłaszcza dzięki przyjęciu neapolitańskiej formy kantaty. Według Hintermaiera, nawet jeśli Biber nie był jeszcze z tym obeznany, to przynajmniej zbliża się do późniejszego typu pod względem wymiarów swojej kompozycji.

Dwie pierwsze (*Kyrie* i *Pater de caelis Deus*) oraz ostatnia część kompozycji (*Agnus Dei*) oparte są na tekście wspólnym dla wszystkich litanii. W te ramy wpisano pozostałe cztery części dzieła o różnej długości, w których opracowanych zostało muzycznie 27 wezwań do św. Józefa (10, 7, 5, 5). Hintermaier podejmuje bardziej szczegółowy ich opis. Odcinek III, najdłuższy, liczący 123 takty, charakteryzuje się duetami wokalnymi tych samych partii głosowych w koncercie z dwoma chórami instrumentalnymi (dwoje skrzypiec i trzy altówki – dwie trąbki i trzy puzony)[70]. Część IV, o wyraźnym charakterze ariosematycznym, ograniczona jest do solistów i chóru smyczkowego. Kończy ją wokalno-instrumentalne *tutti* w fugalnym „Presto à 4", w którym ucieczka św. Rodziny do Egiptu – *in Aegyptum profuge* – znajduje swój wymowny i obrazowy wyraz muzyczny. Część V oparta jest na sześciotaktowym ostinatowym modelu basowym, nad którym alt, tenor i bas koncertują w równych częściach ze skrzypcami i trąbkami. W części VI dominują zmiany tempa i chromatyka, które służą interpretacji tekstu. Nie tylko zmiana tempa z *adagio* na *allegro* w taktach 304/305 i zestawienie *Fis-dur* z *D-dur*, ale także natychmiastowe użycie chóru *tutti*, który jest przygotowany jedynie półtaktowym motywem trąbki i wzmocniony *colla parte* innymi instrumentami, żywo wyraża kontrast między śmiercią a zmartwychwstaniem (*Obiens inter bracchia Christi – Resurgens cum Redemptore*). Wstawiennictwo św. Józefa jako patrona miasta (*Sancte Joseph, clientum tuorum Salisburgensium tutor*) jest szczególnie uderzająco podkreślone przez silny kontrast między solistycznym pojedynczym głosem a pełnym *tutti*. Podobnie gwałtowne jest przejście do ostatniego wstawiennictwa *In hora mortis nostrae*, z *Allegro* do *Adagio* i z *B* do *C-dur* przez dominantę *G*[71].

Zakładając, że litania Bibera, przeznaczona być mogła najprawdopodobniej do nabożeństwa przy ołtarzu Schneeherrenaltar w salzburskiej katedrze, to jej wykonanie musiało mieć miejsce na dwóch galeriach poprzecznych flankujących ołtarz. Podwójna struktura chóralna utworu sugeruje oddzielne rozmieszczenie chórów wokalnych na obu galeriach. Przypuszczalnie również dwa chóry (*in capella*) mogły być przez Bibera umieszczone na poziomie posadzki oraz po obu stronach ołtarza. Według Hintermaiera bardziej problematyczne jest natomiast przyporządkowanie

[68] Biber posłużył się tu jedną ze starszych wersji tekstowych litanii. Jedna z ostatnich inwokacji odnosi się nawet bezpośrednio do Salzburga: „Sancte Joseph, clientum tuorum Salisburgensium tutor et patrone piissime, ora pro nobis".

[69] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. X.

[70] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. X.

[71] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. X.

miejsc w katedrze dla chórów instrumentalnych, tym bardziej, że poszczególne części utworu dają różne możliwości[72].

Podsumowując warto dodać, że w muzycznym archiwum katedry w Salzburgu zachowało się oprócz omówionej tu kompozycji Bibera jeszcze siedem litanii do św. Józefa: cztery Matthiasa Siegmunda Biechtelera, dwie Johanna Ernsta Eberlina, jedna Giuseppe Lolliego[73]. Utwory te są świadkami czci wobec opiekuna św. Rodziny w państwie Habsburgów.

LYTANIAE EX D DE SANCTO JOSEPHO: EUSTACHIUS WAGNER

Kolejny przykład barokowej twórczości litanijnej dedykowanej św. Józefowi stanowi *Lytaniae ex D de Sancto Josepho* autorstwa o. Eustachiusa Wagnera, cystersa, organisty i kantora klasztoru w Krzeszowie[74]. Jest to jedno z kilku krzeszowskich dzieł, które zostały szczegółowo omówione i przybliżone w monografii ks. Łukasza Kutrowskiego[75]. Rękopis tej kompozycji, sporządzony przez kopistę, przechowywany jest obecnie w Bibliotece Opactwa Sióstr Benedyktynek w Krzeszowie, gdzie opatrzono go sygnaturą BKrz. V–91 oraz BN mf: 89548 (oznacza to istnienie wersji mikrofilmowej w Bibliotece Narodowej w Warszawie). W 2020 r. dzieło to zostało wydane drukiem z dołączonym doń komentarzem[76].

Lytaniae ex D de Sancto Josepho to utwór przeznaczony na czterogłosowy chór mieszany, (*canto*, *alto*, *tenore* i *basso*)[77] oraz instrumenty: dwoje skrzypiec, dwie trąbki (*clarini*) i organy *(basso continuo*). Kompozytor wykorzystał w swoim dziele łaciński tekst litanii, składający się z 32 wezwań, w tym 22 do św. Józefa. Jest to typ litanii określanej jako kolekcyjna, gdzie wezwania zestawione są obok siebie[78]. Dzieło zostało podzielone przez kompozytora na pięć odrębnych odcinków, rozpoczynających się od następujących incipitów: I. *Kyrie*, II. *Sancte Joseph Sponse Mariae Virginis*, III. *Sancte Joseph Christi nati Adorator*, IV. *Sancte Joseph in humilitate profundissime*, V. *Agnus Dei*[79].

Pod względem muzycznym *Lytaniae ex D de Sancto Josepho* reprezentuje styl tzw. szkoły przedklasycznej, z jednoczesnym nawiązaniem (podobnie jak w lita-

[72] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. XI.

[73] E. Hintermaier, *Vorwort*, s. VIII.

[74] O. Eustachius Wagner O. Cist. – ur. 1714 w Nowym Waliszowie (Neuwaltersdorf), k. Bystrzycy Kłodzkiej (Habelschwerdt), zm. 1782 i pochowany został w Krzeszowie. Należy do pierwszej generacji kompozytorów krzeszowskich, działających w latach 1670–1690.

[75] Chodzi tu także o litanie autorstwa Stephana Sailera (PL-Krz V–75), Amandusa Ivanschiza (PL-Krz V–50), czy też anonimowe dzieła, oznaczone w katalogach jako ex C (PL-Krz V–107) oraz ex D (PL-Krz V–112). Zob. Ł. Kutrowski, *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa*, s. 161–198.

[76] Eustachius Wagner O. Cist., *Lytaniae ex D de Sancto Josepho*, opr. Ł. Kutrowski, „Studia Musica Grissoviensia" 2, Legnica – Krzeszów 2020.

[77] W ówczesnych warunkach klasztoru krzeszowskiego był to zespół chłopięco-męski.

[78] Ł. Kutrowski, *Wstęp*, w: Eustachius Wagner O. Cist., *Lytaniae ex D de Sancto Josepho*, opr. Ł. Kutrowski, „Studia Musica Grissoviensia" 2, Legnica – Krzeszów 2020, s. 10.

[79] Ł. Kutrowski, *Wstęp*, s. 11.

nii Bibera) do gatunku kantaty typu neapolitańskiego. Kompozytor wykorzystał tu charakterystyczne dla epoki zestawienia kontrastowych fragmentów: arii, duetów, tercetów i ansambli. Dużą wirtuozerią odznaczają się w wielu miejscach odcinki czysto instrumentalne tej kompozycji. Wagner stosuje też zestawienia fragmentów polifonicznych z homofonicznym *tutti*, nawiązując tym samym do stylu *gallant*[80]. Dzieło utrzymane jest w tonacji głównej *D-dur*, zróżnicowane pod względem tempa, harmonii i środków wyrazu. Reprezentuje styl muzyki kościelnej, przeznaczonej do kultu liturgicznego. Świadczy także o rodzimej lokalnej twórczości muzycznej, która wpisuje się w wielki nurt muzyki europejskiej[81].

MSZE OKRESU KLASYCYZMU: BRACIA HAYDN ORAZ J.G. ALBRECHTSBERGER

Rozwijający się w Kościele od początku XVII w. (pap. Grzegorz V) kult św. Józefa wpłynął również na twórców muzyki okresu klasycyzmu. Przykładem tego jest *Missa in honorem Sancti Josephi in C* (MH16) autorstwa Johanna Michaela Haydna († 1806)[82]. Dzieło to datuje się na lata 1758–1760, a miejscem jego powstania jest przypuszczalnie dwór biskupi w Wielkim Waradynie (niem. Grosswardein, obecnie Oradea w Rumunii). Msza posiada następującą obsadę: czterech solistów (SATB), czterogłosowy chór mieszany (SATB), 2 trąbki, 3 puzony, kotły, 2 skrzypiec, organy oraz *basso continuo*[83]. Na kompozycję składa się sześć monumentalnych części: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus* oraz *Agnus Dei*.

Spod pióra Josefa – starszego z braci Haydn, wyszła znana i popularna do dziś *Grosse Orgelsolomesse in Es-dur* (*Missa in honorem Beatissimae Virginis Maria*), której prawykonanie odbyło się prawdopodobnie w jedno ze świąt maryjnych. Utwór ten podkreślał, że cześć wobec Najświętszej Maryi Panny była ważnym elementem kultu katolickiego w dawnym imperium Habsburgów. Dzieło to zostało w późniejszym czasie przededykowane w związku z dniem wspomnienia św. Józefa i od tego momentu nosi tytuł *Missa Sancti Josephi*, o czym przypominają niektóre opracowania (np. Georg Feder oraz James Webster[84], Leticia Grützmann Januario)[85].

---

[80] Ł. Kutrowski, *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa*, s. 184.

[81] Ł. Kutrowski, *Wstęp*, s. 12.

[82] Johann Michael Haydn (1737–1806) – austriacki kompozytor, młodszy brat Josefa Haydna, od 1757 kapelmistrz dworu biskupiego w Wielkim Waradynie, od 1763 muzyk dworski i koncertmistrz kapeli arcybiskupiej w Salzburgu, także organista tamtejszej katedry.

[83] L.G. Grützmann Januario, *The Roman Catholic Ordinary Mass from circa 1750 to circa 1820: A Selected Bibliography*, dyss., Morgantown: West Virginia University 2020, s. 43, zob. https://researchrepository.wvu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=8819&context=etd [dostęp 5.10.2021].

[84] G. Feder, J. Webster, *Haydn (Franz) Joseph*, w: *Grove Music Online* (2001), zob. https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000044593#omo-9781561592630-e-0000044593-div1–15 (dostęp 5.10.2021).

[85] L.G. Grützmann Januario, *The Roman Catholic Ordinary Mass*, s. 31, zob. https://researchrepository.wvu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=8819&context=etd [dostęp 5.10.2021]. Zob. też: R.W. Demaree, D.V. Moses. *A New View of Haydn: A Twenty-first Century Reassessment of the Masses of Joseph Haydn*, „The Choral Journal" 50(2009) nr 2, s. 38–51.

Jest pewne, że kompozycja ta powstała w okresie działalności Haydna jako kapelmistrza na dworze Esterházych. Kompozytor przeznaczył ją na: czterech solistów (SATB), czterogłosowy chór mieszany (SATB), smyczki, *basso continuo*, organy, 2 rożki angielskie[86], 2 fagoty, 2 trąbki oraz kotły[87]. Efektowną i charakterystyczną dla austriackiej tradycji mszy partię organów *obbligato*, które w utworze pełnią rolę instrumentu solowego, wykonywał najprawdopodobniej sam Haydn. Choć kompozytor w zasadzie zastosował tu techniki typowe dla mszy wiedeńskiej, to jednak pod innymi względami utwór ten jest wyraźnie indywidualny. Tradycyjny zespół kościelny złożony ze skrzypiec i *continuo* uzupełniony został rożkami angielskimi, a wiec instrumentami, które były w tym okresie częściej używane w kompozycjach świeckich. Możliwe, że później Haydn dodał do utworu również partie trąbek i kotłów, na co wskazują kopie mszy z lat siedemdziesiątych XVIII wieku. Szerzej zagadnienie to omawia prof. Marianne Helms[88]. Podobnie dość nietypowe jest zastosowanie przez Haydna tonacji *Es-dur*, choć wydaje się że wynika to także z wprowadzenia do obsady rożków angielskich. Analogii należy szukać w haydnowskim *Stabat Mater*, gdzie dwie części (*O quam tristis* oraz *Virgo virginum praeclara*), obsadzone przez kompozytora rożkami angielskimi, zapisane są także w tonacji *Es-dur*[89].

Dedykowana św. Józefowi msza J. Haydna zawiera w sobie elementy melancholii, jak też lirycznego piękna. Jej szczególny nastrój odczuwalny jest od pierwszych taktów dzieła. W *Kyrie eleison* łagodnie opadające melodie, quasi improwizacyjne wtręty organów i sporadyczne introspekcje w tonacjach molowych tworzą refleksyjny nastrój, który trwa aż do początku *Gloria*, gdzie chór odpowiadając na intonację celebransa rozpoczyna swoje *Et in terra pax*[90]. W dalszej części hymnu widać już nie tylko subtelność w traktowaniu tekstu przez kompozytora, ale również wykorzystanie kontrastów pomiędzy solistami a zespołem jako środka ożywiającego tę dość długą część *ordinarium*. Mamy tu np. transpozycję frazy *Qui tollis peccata mundi*, i to w taki sposób, że *Qui tollis* (*Który gładzisz*) osadzone jest przez Haydna w skrajnie niskim rejestrze, zaś *peccata mundi* (*grzechy świata*) wybrzmiewa w rejestrze znacznie wyższym. I choć nie ma tu czegoś szczególnego z muzycznego traktowania tekstu, to śmiało można domniemać, że kompozytor ilustruje w ten sposób jednocześnie potęgę Boga, jak też przysłowiowe wyrugowanie wszelkich, choćby najmniejszych przewinień świata. W *Credo* w podobny sposób traktuje *Crucifixus* (*Ukrzyżowan*), posługując się „ponurymi" imitacjami, by ostatecznie wytworzyć doniosłe przesłanie, które unika patosu. Aklamacja *Sanctus* również rozpoczyna się delikatnymi imitacjami, które przy słowach *Pleni sunt coeli et terra gloria tua*

---

[86] Instrument z rodziny dętych drewnianych o podwójnym stroiku. Choć bardzo przypomina obój, jest od niego większy i brzmi znacznie niżej.

[87] L.G. Grützmann Januario, *The Roman Catholic Ordinary Mass*, s. 31.

[88] M. Helms, *Vorwort*, w: J. Haydn, *Missa in Es / E-flat major. In honorem Beatissimae Virginis Mariae. „Große Orgelsolomesse"*, Hob. XXII:4, *Partitur, Urtext der Joseph-Haydn-Gesamtausg*, hrsg. J. Dack, M. Helms, Kassel (Bärenreiter-Verlag) 2002, s. III.

[89] J. More Glagov, *Haydns Messen*, w: J. Haydn, *„Grosse Orgelsolomesse" – Missa in honorem BMV, „Heiligmesse" – Missa Sancti Bernardi von Offida*, „Masses" vol. 5, Trinity Choir, Rebel Baroque Orchestra, J. Owen Burdick, broszura dołączona do płyty CD, Naxos Records 2010.

[90] J. More Glagov, *Haydns Messen*.

(*Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej*) łączą się poetycko w chór *unisono*. Ponadto Haydn wykorzystuje nieco rozszerzony aparat instrumentalny, by osiągnąć w niektórych miejscach efekty dramatyczne. Jak zauważa to More Glagov np. w *Benedictus* (*Błogosławiony, który idzie*) organy stanowią bogate tło muzyczne (Haydn, nawiasem mówiąc, określił ten głos jako *organo concerto*), podczas gdy w *Agnus Dei* śpiewne rożki angielskie odzwierciedlają słodko-gorzkie uczucia wyrażone w tej części[91].

We wprowadzeniu do krytycznego wydania *Orgelsolomesse* (wydawnictwo Bärenreiter) prof. Marianne Helms przypomina, że w autografie dzieła brakuje trzech części: *Kyrie*, *Gloria* i *Credo*. Dlatego też nie ma w nim datowania dokonanego przez samego Haydna, który zapisywał je zwykle w tytule swojej mszy nad *Kyrie*. Na podstawie znaków wodnych znajdujących się na papierze zachowanych części dzieła (*Sanctus*, *Benedictus* oraz niekompletnego *Agnus Dei*) można twierdzić, że msza została skomponowana w okresie od końca 1767 do 1769 roku, przy czym wg prof. Helms rok 1769 byłby najbardziej prawdopodobny[92].

Bliskim twórczości braci Hadyn przykładem mszy ofiarowanej św. Józefowi jest datowana na 1783 r. *Messe in Es-dur (Missa Sancti Josephi)*, autorstwa Johanna Georga Albrechtsbergera († 1809)[93]. Był on austriackim kompozytorem, teoretykiem muzyki i nauczycielem Ludwika van Beethovena. Kompozycja ta przeznaczona została na czterogłosowy chór mieszany (SATB) oraz organy. Na mszę składa się pięć części: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* oraz *Agnus Dei*[94].

MISSA SOLEMNIS [SANCTI JOSEPHI] IN F OP. 41: JÓZEF ELSNER

Innym ciekawym przykładem mszalnej dedykacji ku czci św. Józefa jest *Missa Solemnis in F* (op. 41) autorstwa Józefa Elsnera († 1854), polskiego kompozytora, pedagoga i nauczyciela Fryderyka Chopina[95]. Dzieło to powstało ok. 1826 roku. Rękopiśmienne przekazy mszy zachowały się w trzech miejscach: Bibliotece Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego (sygn. BWTM R 1170), Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu, gdzie na wewnętrznej stronie karty tytułowej opisana jest ona jako *So-*

[91] J. More Glagov, *Haydns Messen*.

[92] M. Helms, *Vorwort*, w: J. Haydn, *Missa in Es / E-flat major. In honorem Beatissimae Virginis Mariae. „Große Orgelsolomesse"*, Hob. XXII:4, Partitur, *Urtext der Joseph-Haydn-Gesamtausg*, hrsg. J. Dack, M. Helms, Kassel (Bärenreiter-Verlag) 2002, s. III.

[93] L.G. Grützmann Januario, *The Roman Catholic Ordinary Mass*, s. 6.

[94] *Messe in Es-dur (Missa Sancti Josephi)*, zob. https://www.stretta-music.com/en/albrechtsberger-messe-es-dur-missa-sancti-josephi-nr-309562.html (23.08.2021).

[95] Zob. A. Nowak-Romanowicz, *Józef Elsner. Monografia*, „Studia i Materiały do Dziejów Muzyki Polskiej" 4, Kraków 1957; *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka*, red. R. Pośpiech, „Musica Claromontana, 4", Opole 2013; P.J. Baron, *Józef Elsner – twórca religijny*, „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education" 2(14)2016, s. 125–193.

lemnis Missa Sancti Josephi (sygn. XXXVIII a 152)[96], a także w zbiorach jasnogórskich (sygn. III–194)[97]. Warszawskie źródło zawiera informację, że odpis partytury mszy wykonano w 1866 roku[98]. Natomiast na kartach dokumentu jasnogórskiego znajduje się inskrypcja wskazująca na dokładną datę sporządzenia manuskryptu (4 kwietnia 1836) oraz nazwisko kopisty, którym był Józef Kuligowski († 1871), muzyk i dyrygent kapeli jasnogórskiej. Pełny odpis karty tytułowej, wskazujący jednocześnie na obsadę mszy, jest tutaj następujący: *Missa Solemnis / in F. / Canto Alto Tenore Basso / Violinis 2bus Clarinetto 2bus Flautis 2bus / Obois 2bus Fagotto 2bus Cornis 2bus / Clarinis 2bus Trombone et Alto Viola / Violoncello et Basso Tympano / et Organo / Auth. J. Elsner*[99]. Dzięki zapiskom w *Sumariuszu* Elsnera wiemy, że *Missa in F* została zadedykowana ministrowi Stanisławowi Grabowskiemu. Wiązało się to ze staraniami kompozytora o pomoc ministra w powstaniu Szkoły Głównej Muzyki, a także o jej odpowiednie umocowanie administracyjne[100].

Według P. Barona w *Missa Solemnis op. 41* sięgnął Elsner do technik kompozytorskich klasycyzmu (Haydn, Mozart), stosując taką budowę części, która przypomina formę sonatową[101]. Na osiemnastowieczne cechy tego utworu wskazuje także R. Pośpiech. Chodzi tu głównie o ogólną koncepcję wyodrębnienia struktur architektoniki, rozwój planu tonalnego (z przewagą tonacji zasadniczej), dominację partii chóralnych, czy też kształt odcinków polifonicznych. Te ostatnie pojawiają się tradycyjnie w finałach *Gloria*, *Credo*, a także częściowo w *Hosanna* z *Sanctus*[102]. Prof. Pośpiech zwraca jednak również uwagę na obecny w mszy klimat nowej, romantycznej epoki, wynikający w głównej mierze ze sposobu instrumentacji kompozycji. W tym przypadku chodzi przede wszystkim o partie instrumentów dętych drewnianych, zwłaszcza klarnetu, a także prowadzenie linii melodycznej, utrzymanej w przeważającej części w metrum trójdzielnym. Na szczególną uwagę zasługują też partie solowe sopranu, które rozwijane są na tle pozostałych głosów solowych oraz chóru. Takie przykłady odnajdujemy np. w *Et incarnatus* z *Credo* (z ciekawą kulminacją na słowach *ex Maria Virgine*) oraz w *Benedictus* będącym wyodrębnioną częścią *Sanctus* (tu podkreślone zostały słowa *qui venit* oraz *in nomine Domini*)[103]. Elsnerowską mszę ku czci św. Józefa wydano w 2013 r. drukiem, w którym zawarto: partyturę, głosy, wyciąg na fortepian, a także komentarz autorstwa Piotra Maculewicza[104]. Podstawą tej edycji był wspomniany już wyżej rękopis

[96] M. Zduniak, *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu*, w: *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka*, red. R. Pośpiech, „Musica Claromontana, 4", Opole 2013, s. 166.

[97] R. Pośpiech, *Muzyka Józefa Elsnera ze zbiorów jasnogórskich*, w: *Józef Elsner (1769–1854). Msza polska d-moll op. 87. Missa Solemnis [Sancti Josephi] in F. op. 41*, „Jasnogórska Muzyka Dawna / Musica Claromontana" vol. 32, (broszura płyty CD) Jasna Góra 2007, s. 8–9.

[98] P.J. Baron, *Józef Elsner – twórca religijny*, s. 158, przypis 147.

[99] R. Pośpiech, *Muzyka Józefa Elsnera ze zbiorów jasnogórskich*, s. 9.

[100] Tamże.

[101] P.J. Baron, *Józef Elsner – twórca religijny*, s. 158.

[102] R. Pośpiech, *Muzyka Józefa Elsnera ze zbiorów jasnogórskich*, s. 9.

[103] R. Pośpiech, *Muzyka Józefa Elsnera ze zbiorów jasnogórskich*, s. 10.

[104] J. Elsner, *Msza F-dur* op. 41 = *Mass in F major* op. 41, kom. P. Maculewicz, Warszawa 2013.

z Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego, który według prof. Barona zawiera przekaz dzieła w najbardziej okazałej obsadzie oraz ze szczegółowymi oznaczeniami wykonawczymi.

Omawiając dzieło Elsnera warto wskazać jeszcze na choćby jedną tego typu XIX-wieczną kompozycję. Jest to np. *Missa VI*: *S.P. Joseph* op. 41, napisana w 1898 r. przez związanego z Padwą, włoskiego kompozytora i organistę Oreste Ravanello († 1938). Dzieło to zadedykował twórca księdzu Leonardo Murialdo († 1900), założycielowi Zgromadzenia św. Józefa (józefici). Na kompozycję składa się sześć części: *Kyrie* (*Andante religioso*), *Gloria* (*Allegro moderato*), *Credo* (*Deciso*), *Sanctus* (*Moderato*), *Benedictus* (*Andante*), *Agnus Dei* (*Moderato*), które przeznaczono na chór męski (tenor 1, tenor 2, bas 1, bas 2)[105].

MOTETTO SEU OFFERTORIUM DE SANCTO JOSEPHO: JÓZEF ELSNER

W spuściźnie kompozytorskiej Józefa Elsnera, obok wspomnianej już mszy, znajdujemy również dedykowany św. Józefowi *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho C-dur* (op. 10). Dzieło to, datowane na ok. 1815 rok, przeznaczone zostało na czterogłosowy chór oraz orkiestrę. Jest to jeden z dziewiętnastu utworów, jakie Elsner darował katedrze wrocławskiej w latach 1832–1837. Jego rękopis znajduje się obecnie w zbiorach Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu[106]. W 1997 r. ofertorium zostało wydane drukiem wraz z posłowiem Marii Zduniak, muzykolog i znawczyni twórczości kompozytora[107].

Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho zadedykował Elsner wybitnemu kompozytorowi włoskiemu Luigiemu Chrubiniemu († 1842), którego być może poznał w czasie swojego pobytu w Paryżu wiosną 1805 roku. Dedykację można też łączyć z wystawieniem przez Elsnera w Warszawie (grudzień 1804) słynnej w owym czasie opery Cherubiniego *Lodoiska*[108]. Prawykonanie elsnerowskiego ofertorium odbyło się w liturgiczne święto św. Józefa, tj. 19 marca 1822 r. w Warszawie[109].

Według M. Zduniak *Motetto seu Offertorium* oparte zostało na tekście sekwencji *Salve, pater Salvatoris*, znanej w odmiennych wersjach: niemieckiej, irlandzko-

---

[105] *Ravanello Oreste*, w: *Centro Studi Antoniani*, zob. http://www.centrostudiantoniani.it/ravanello-oreste?page=21 (dostęp 24.08.2021); *Bassi*, *Missa in honorem S.P. Joseph* [partytura głosu basowego], zob. https://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/7674/missa-vi.pdf?sequence=9&isAllowed=y (dostęp 24.08.2021).

[106] M. Zduniak, *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu*, s. 164.

[107] Zob. J. Elsner, *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra*, [*C-dur,* op. 10], red. M. Zduniak, „Muzyka Polska XIX i XX wieku. Antologia", Kraków 1997.

[108] M. Zduniak, *Józef Elsner Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho C-dur op. 10. (Posłowie do partytury)*, w: J. Elsner, *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra*, [*C-dur,* op. 10], red. M. Zduniak, „Muzyka Polska XIX i XX wieku. Antologia", Kraków 1997, Tamże, s. 58–59.

[109] P.J. Baron, *Józef Elsner – twórca religijny*, s. 161, przypis 164.

-szkockiej, baskijskiej, polskiej. Nieżyjąca już polska muzykolog twierdziła, że Elsner wykorzystał w swej kompozycji wersję ze źródła krakowskiego[110]. Tymczasem Ł. Kutrowski wskazuje, że *Salve*, *pater Salvatoris* to nie sekwencja, ale czternastowieczny hymn ku czci św. Józefa, będący adaptacją maryjnej sekwencji *Salve Mater Salvatoris* (autor Adam od św. Wiktora w Paryżu)[111]. Chorałową wersję tego utworu odnaleźć dziś można np. w *The Pius X Hymnal*, w części zawierającej hymny ku czci świętych[112]. W *Motetto seu Offertorium* Elsner zamieścił wybrane zwrotki źródłowego tekstu, oznaczone przez M. Zduniak jako: pierwsza, ósma i dziewiąta[113].

I. *Salve, pater Salvatoris,* *Salve, custos Redemptoris,* *Joseph ter amabilis.* *Salve, sponse Matris Dei,* *Salve, hospes Jesu mei,* *Joseph ter mirabilis.*	I. *Witaj, ojcze Zbawiciela,* *Witaj, strażniku Odkupiciela,* *Józefie po trzykroć ukochany.* *Witaj, oblubieńcu Bożej Matki,* *Witaj, opiekunie mego Jezusa,* *Józefie po trzykroć przedziwny.*
VIII. *O felicem et beatum* *Custodiri cui est datum* *Tuo sub praesidio;* *Et qui meruit habere* *Te Patronum et gaudere* *Tuo patrocinio.*	VIII. *O radosny i szczęśliwy,* *Kto znalazł się* *(= Któremu dane jest być strzeżonym)* *Pod Twoją opieką;* *I kto zasłużył, aby mieć* *Ciebie za opiekuna i cieszyć się* *Twoim poparciem.*
IX. *Per Mariae, tuae matris* *Preces, et Josephi patris,* *Jesu, tu nos adjuva;* *Ut possimus te videre* *Et aeternum possidere* *In caelesti patria*[114].	IX. *Przez prośby Maryi, Twojej matki,* *I Józefa, Twojego ojca,* *Wspomóż nas, Jezu;* *Abyśmy mogli zobaczyć Cię* *I być z Tobą na zawsze* *W ojczyźnie niebieskiej*[115].

Gdy chodzi o warstwę muzyczną ofertorium, to kompozytor wzorował się prawdopodobnie na innych tego typu utworach wokalno-instrumentalnych. Są to dzieła powstałe w XVIII i z początkiem XIX w. w kręgu twórców austriackich i południowoniemieckich (Valentin Rathgeber, Joseph i Michael Haydn, Simon

[110] M. Zduniak, *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera*, s. 164.

[111] Ł. Kutrowski, *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa*, s. 155.

[112] *The Pius X Hymnal for Union, Two Equal or Four Mixed Voices*, Boston 1953, s. 152, zob. https://www.vdoh.org/uploaded/photos/Alumni/Alumni_Corner/PiusXHymnal_Full_Version.pdf [dostęp 21.09.2021].

[113] Ł. Kutrowski dzieli *Salve pater Salvatoris* na 24 strofy. Zob. tamże, s. 155.

[114] M. Zduniak, *Józef Elsner Motetto seu Offertorium*, s. 59.

[115] Tłumaczenie z jęz. łacińskiego: ks. Artur Pius Woźniak.

Sechter, Joseph Eybler)[116]. Dwuczęściowa forma *Offertorium C-dur* oparta została na zasadzie kontrastu fakturalnego (homofonia – polifonia) oraz kontrastu agogicznego (*andantino – allegro*)[117]. Tak więc prostej i homofonicznej fakturze pierwszej części kompozycji przeciwstawił Elsner część polifoniczną, tj. podwójną fugę do słowa *Amen*. Mamy tu wyraziste zarysowanie i przeprowadzenie tematów oraz kontrapunktów. Jest to jednocześnie wyraźne nawiązanie do typu polifonii wokalnej i do założeń motetu kantatowego okresu baroku. Wskazuje na to nie tylko tytuł i faktura dzieła, ale także rytm, który modeluje wraz z meliką kształt wyrazowy słowa[118]. *Offertorium C-dur op. 10* charakteryzują doskonale wyważone proporcje. Stanowi ono wprawdzie utwór samodzielny o charakterze koncertowym, lecz wydaje się, że ze względu na stosunkowo krótki czas trwania (ok. 10 min), może być również włączone do cyklu mszalnego[119]. Według M. Zduniak dzieło to zasługuje na szczególny szacunek i zainteresowanie również ze względu na ocenę ze strony samego Fryderyka Chopina, który dostrzegł w nim dużą wartość. W liście do Elsnera, datowanym na 30 lipca 1840 r. wybitny pianista pisał:

„Orłowski w Rouen, ale żeby tutaj był, to by się musiał dopisać. Ile razy wspominaliśmy Pana à propos właśnie Konserwatorium. Ile razy chcieliśmy byli słyszeć przez tę masę skrzypków najbieglejszych Pańskie Ofertorium Józefa (jeżeli się nie mylę), co to skrzypce wciąż przelatują po najbogatszej harmonii. Jeżeli Pan to kazałeś drukować, przyślij mi proszę; Habenekowi je zaniosę i nie wątpię, że go spróbować każe, bo krótkie i awantażowne (…)”[120].

Wspomniany tu François-Antoine Habeneck był założycielem działającej od 1828 r. orkiestry symfonicznej *Societe des Concerts du Conservatoire*. Do wykonania dzieła Elsnera w Paryżu prawdopodobnie jednak nie doszło[121].

MSZE XX I XXI WIEKU: PEETERS, TINEL, KRĘŻOŁEK, KERN, KORCZAK, DI ROCCO

Muzyczne nawiązania do osoby św. Józefa odnajdujemy także w XX wieku. Z 1929 r. pochodzi *Missa in honorem Sancti Josephi op. 21*, której autorem jest Flor Peeters († 1986), belgijski kompozytor, organista i pedagog. Dzieło to zostało przeznaczone na czterogłosowy chór mieszany (SATB) oraz organy. Podobnie jak inne msze Peetersa (np. *Missa in honorem Sanctae Lutgardis op. 15*, *Missa in honorem Reginae Pacis op. 30*), msza ku czci św. Józefa wpisuje się w linię cecylianizmu, odznaczając się przejrzystością i przystępnością stylu. Kompozytor korzysta z tradycji chorału gregoriańskiego, polifonii franko-flamandzkiej, a także muzyki

[116] M. Zduniak, *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera*, s. 165.

[117] Podobny układ formalny zastosował Elsner w *Offertorium B-dur op. 30* oraz w niektórych częściach swoich mszy. Zob. A. Nowak-Romanowicz *Józef Elsner,* s. 226.

[118] M. Zduniak, *Józef Elsner Motetto seu Offertorium*, s. 60.

[119] M. Zduniak, *Józef Elsner Motetto seu Offertorium*, s. 60.

[120] *Korespondencja Fryderyka Chopina*, t. II, ed. B.E. Sydow, Warszawa 1955, s. 10; M. Zduniak, *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera*, s. 165.

[121] M. Zduniak, *Józef Elsner Motetto seu Offertorium*, s. 60.

ludowej. Jego wzorcami są: Marcel Dupré, Charles Tournemire, a przede wszystkim César Franck[122].

Kolejny XX-wieczny przykład mszalnej pamięci o św. Józefie to *Missa in honorem Sancti Josephi* autorstwa flamandzkiego twórcy Jefa Tinela († 1972). Kompozytor przeznaczył swoje dzieło na dwa głosy równe oraz organy. Skomponowana w 1950 r. msza Tinela wpisuje się jeszcze w nurt późnego romantyzmu, odznaczając się intymnym i zarazem pogodnym charakterem. Co ciekawe, są tu widoczne nie tylko wpływy muzyki Roberta Schumanna, ale również twórczości Jana Sebastiana Bacha[123].

Ciekawe muzyczne świadectwo kultu św. Józefa odnajdujemy także na gruncie polskim, w Zgromadzeniu Sióstr św. Józefa (józefitki), które w 1983 r. opublikowało *Śpiewnik Jubileuszowy: Świętego Józefa pieśnią wysławiajmy*. W zbiorze tym znalazła się *Msza Jubileuszowa oparta na motywach pieśni ku czci św. Józefa*, której autorką jest józefitka s. Terezja Krężołek. Dzieło to opiera się o tekst liturgiczny w języku polskim i składa z czterech części: *Panie zmiłuj się nad nami* (*Adagio*), *Chwała* (*Moderato*), *Święty* (*Allegro maestoso*), *Baranku Boży* (*Moderato*). Przeznaczone zostało na trzy głosy równe[124]. Podobnym przykładem muzycznego upamiętnienia św. Józefa w środowisku osób konsekrowanych jest *Messe en l'honneur de St. Joseph*, którą skomponował w 1996 r. brat Adolphe Antoine Kern († 1999), należący do Congrégation des Frères de Matzenheim. Msza zadedykowana została Augustowi Knibiehly, dyrygentowi chóru parafii Sacré-Coeur w Miluzie (Mulhouse)[125]. Kompozytor przeznaczył swoje dzieło na czterogłosowy chór mieszany (SATB) oraz organy[126].

Ślady muzycznych odniesień do św. Józefa odnajdujemy także w XXI wieku. Przykładem tego może być *Missa Sancti Josephi* z 2017 r., której autorem jest Janusz Krzysztof Korczak (ur. 1994)[127]. Dzieło to przeznaczone zostało na czterogłosowy chór mieszany (SATB) *a capella*. Składa się ono z czterech części: *Kyrie*, *Sanctus*, *Benedictus*, *Agnus Dei*. Uhonorowane zostało w 2018 r. pierwszą nagrodą XV. Międzynarodowego Konkursu Kompozytorskiego „Musica Sacra Nova" w Brauweiler w Niemczech[128]. Msza ukazała się też drukiem staraniem niemieckiego wydawnictwa Schott Music[129]. W partyturze kompozytor zapisał dedykację w języku angielskim: *For beloved Holy Father Benedict XVI with a prayer for the Catholic*

---

[122] Zob. https://matrix-new-music.be/en/publications/flemish-composers-database/peeters--flor/ (dostęp 1.10.2021).

[123] Zob. https://imslp.org/wiki/Missa_in_honorem_Sancti_Josephi_(Tinel%2C_Jef) (dostęp 1.10.2021).

[124] *Śpiewnik Jubileuszowy: Świętego Józefa pieśnią wysławiajmy*, Tarnów 1983.

[125] Miejscowość i gmina we wschodniej Francji, w regionie Grand Est, w departamencie Górny Ren. Liczba ludności: ponad 100 tys.

[126] A.A. Kern, *Messe en l'honneur de St. Joseph*, zob. https://www.musicanet.org/bdd/en/score/179720-messe-en-l-honneur-de-st-joseph-adolphe-antoine-kern (dostęp 7.10.2021).

[127] Janusz K.M. Korczak – ur. w Krakowie, kompozytor, dyrygent, organista, animator muzyczny. Zob. *Janusz Krzysztof Michał Korczak*, w: *Polskie Centrum Informacji Muzycznej*: https://www.polmic.pl/index.php?option=com_mwosoby&id=1447&view=czlowiek&litera=12&Itemid=5&lang=pl [dostęp 20.09.2021].

[128] Tamże.

[129] Janusz Krzysztof Korczak, *Missa Sancti Josephi*, zob. https://en.schott-music.com/shop/missa-sancti-josephi-no375205.html [dostęp 20.09.2021].

faith for the German people, co można tłumaczyć: *Dla ukochanego Ojca Świętego Benedykta XVI z modlitwą o wiarę katolicką dla narodu niemieckiego.* Wyjaśnia to jednocześnie przywołanie w tytule mszy osoby św. Józefa, który patronuje papieżowi seniorowi od chwili chrztu[130]. Mszę Korczaka charakteryzują współczesne brzemienia. Odczuwalne są w niej wpływy takich polskich twórców jak: Krzysztof Penderecki, Wojciech Kilar, czy Paweł Łukaszewski.

Przykład współczesnej kompozycji mszalnej ofiarowanej Opiekunowi św. Rodziny odnajdujemy też za oceanem, w Ameryce Północnej. Chodzi tu o *Missa in honorem Sancti Josephi* z 2020 r., autorstwa katolickiego księdza Louisa Di Rocco (ur. 1945), należącego do duchowieństwa archidiecezji Kingston w Kanadzie. Dzieło to składa się z czterech części stałych: *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, a przeznaczone zostało na czterogłosowy chór mieszany (SATB) i orkiestrę[131].

ORATORIA XXI WIEKU: FRISINA, GOLIŃSKI, PAŁKA

Omawiając XXI-wieczne oratoria dedykowane św. Józefowi, warto chociaż wspomnieć wcześniejsze tego typu dzieła, zwłaszcza te, które powstały w okresie włoskiego baroku[132]. Są to utwory opowiadające zazwyczaj o śmierci św. Józefa: *Il transito di San Giuseppe* (1665, Maurizio Cazzati), *Il Transito di San Giuseppe* (1678, Giovanni Paolo Colonna), *L'Agonia del glorioso Patriarca San Giuseppe, dialogo a tre voci per musica* (1697, Leone Alberici), *La morte del giusto ovvero Il transito di San Giuseppe* (1700, Giacomo Antonio Perti), *Il glorioso San Giuseppe sposo della Beata Vergine* (1721, Francesco Corradini), *La morte felice overo Elpino moribondo* (1723, Giuseppe Conte), *I devoti affetti del Glorioso Patriarca San Giuseppe* (1726, Giovanni Fischietti), czy wreszcie *La fenice sul rogo, ovvero La morte di San Giuseppe* z 1731 r. autorstwa Giovanni Battisty Pergolesiego. W utworze tym występują cztery postaci: Najświętsza Maryja Panna (kontralt), św. Józef (tenor), św. Archanioł Michał oraz Miłość Boża (soprany). Solistom towarzyszą instrumenty: 2 flety, 2 oboje, 2 rogi, lutnia, viola d'amore, smyczki i *basso continuo*[133]. Ponadto z 1756 r. pochodzi jeszcze *Oratorio al feliz tránsito del glorioso esposo de Maria santissima San Joseph*, które skomponował hiszpański twórca Carlos Julián. O dziele tym, jako należącym już do epoki klasycyzmu, wspomniana w trzecim tomie swej monumentalnej monografii Howard E. Smither[134].

Do wskazanych wyżej oratoriów nawiązują dzieła z XXI wieku. W 2002 r. w Basilica di San Giuseppe al Trionfale w Rzymie odbyło się prawykonanie oratorium

---

[130] Tamże.

[131] Zob. https://www.cpdl.org/wiki/index.php/Mass_in_Honour_of_St._Joseph_~_Missa_in_honorem_Sancti_Iosephi_(Fr._Louis_Di_Rocco) [dostęp 20.09.2021].

[132] M. Scapin, *San Giuseppe in musica, gli oratori sul patrono dei moribondi*, zob. https://lanuovabq.it/it/san-giuseppe-in-musica-gli-oratori-sul-patrono-dei-moribondi [dostęp 1.10.2021].

[133] Tamże; zob. też: A. Morelli, *La circolazione dell'oratorio italiano nel Seicento*, „Studi Musicali" XXVI(1997), nr 1, s. 105–186; H.E. Smither, *A History of the Oratorio,* Vol. 1: *The Oratorio in the Baroque Era: Italy, Vienna, Paris*, Chapel Hill 1977.

[134] H.E. Smither, *A History of the Oratorio,* Vol. 3: *The Oratorio in the Classical Era*, Chapel Hill 1987, s. 608.

San Giuseppe, il Custode della Divina Misericordia (*Święty Józef, opiekun Bożego Miłosierdzia*), do którego tekst i muzykę napisał Carlo Colafranceschi († 2010). Oratorium podzielone zostało na trzy części i przeznaczone dla solistów, chóru oraz orkiestry symfonicznej. Orkiestracji dzieła dokonał Ezio Monti[135]. Cztery lata później (2006) w seminarium rzymskim, w obecności papieża Benedykta XVI, miała miejsce premiera *L'Ombra del Padre* (*Cień Ojca*), oratorium poświęconego postaci świętego Józefa, które skomponował i poprowadził ks. Marco Frisina[136].

W ostatnim czasie również na gruncie polskim światło dzienne ujrzały oratoria dedykowane świętemu Opiekunowi Maryi i Jezusa. Pierwsze z nich, to *Oratorium o św. Józefie*, które powstało w środowisku akademickim, skupionym przy bazylice św. Franciszka z Asyżu w Krakowie. Jego autorem jest Paweł Goliński, bochnianin, informatyk i kompozytor[137]. Jako libretto wykorzystane zostały w oratorium fragmenty *Pisma Świętego*, teksty hymnów liturgicznych poświęconych św. Józefowi, litania ku Jego czci, teksty własne kompozytora, Tomasza Pałuka oraz Konrada Napieralskiego. Prawykonanie tego dzieła miało miejsce 19 marca 2019 r. w bazylice św. Franciszka z Asyżu w Krakowie. W wydarzeniu wzięły udział chóry: Voce Angeli, Schola męska „Mendicantes", Schola DA „Na Miasteczku", Schola 11-stkowa Bazyliki Franciszkanów. Śpiewakom towarzyszyła orkiestra złożona z instrumentalistów Krakowa, Warszawy, Katowic i Wrocławia, którą dyrygował Paweł Goliński[138]. Partie solowe zaśpiewała Katarzyna Młynarska, wokalistka i muzykolog, dyrektor i wykładowca Wrocławskiego Liturgicznego Studium Wokalnego. Na oratorium złożyło się piętnaście muzycznych obrazów, w tym np. Prolog: Rodowód św. Józefa, Spotkanie Józefa z Maryją, Ucieczka do Egiptu, Drugi sen św. Józefa[139].

Druga z oratoryjnych kompozycji to *Oratorium o św. Józefie Kaliskim*. Muzykę do tego dzieła napisał Piotr Pałka[140], natomiast autorką libretta jest Aleksandra Polewska. Prapremiera oratorium odbyła się 25 marca 2019 r. w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu. Towarzyszyła ona XXVI Wielkopolskim Spotkaniom Chóralnym „Carmen Sacrum Festival"[141]. W wykonanie dzieła zaangażowanych było blisko

---

[135] Zob. C. Colafranceschi, *San Giuseppe. Custode della Divina Misericordia*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy*. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 835–838.

[136] M. Frisina, *Oratri sacri*, zob. https://www.marcofrisina.com/musica/oratori-sacri.html [dostęp 20.09.2021].

[137] *Oratorium o św. Józefie*, zob. https://www.franciszkanie.pl/artykuly/oratorium-o-sw-jozefie [dostęp 21.09.2021].

[138] *Oratorium o św. Józefie*, zob. https://www.franciszkanie.pl/artykuly/oratorium-o-sw-jozefie [dostęp 21.09.2021].

[139] Nagranie video live tych utworów jest dostępne w internecie na kanale autorskim kompozytora, zob. https://www.youtube.com/channel/UCFsRhLBNZISwHWRLT4nRcug [dostęp 21.09.2021].

[140] Piotr Pałka – kompozytor, dyrygent, członek Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, absolwent Akademii Muzycznej w Krakowie, założyciel zespołu Voce Angeli, autor liturgicznych utworów wokalno-instrumentalnych, mszy oraz oratoriów; od wielu lat związany z krakowską Bazyliką oo. Franciszkanów. Prowadzi liczne warsztaty muzyczno-liturgiczne w Polsce i za granicą. Zob. Piotr Pałka (oficjalna strona kompozytora): http://piotrpalka.pl/biografia/ [dostęp 21.09.2021].

[141] *XXVI Wielkopolskie Spotkania Chóralne „Carmen Sacrum Festival" 2019*, w: *Chór Bazyliki Kaliskiej*, zob. http://www.chor.ha.pl/carmen-sacrum-festival-2019/ [dostęp 21.09.2021].

250 osób, w większości ludzie młodzi. Jako soliści wystąpili: Patrycja Kliber (sopran) oraz Marcin Pawelec (bas). Teksty narracyjne czytał Lech Wierzbowski. Partie chóralne wykonały: Chóry Państwowej Szkoły Muzycznej I i II stopnia w Kaliszu, Chór Kopernik (III LO w Kaliszu), Chór Dziewczęcy Gaudium (SP nr 14 w Kaliszu), Schola Józefowe Nutki (sanktuarium św. Józefa w Kaliszu), Chór Bazyliki Kaliskiej. Śpiewakom towarzyszyła orkiestra symfoniczna Państwowej Szkoły Muzycznej II stopnia w Kaliszu, pod batutą Marka Łakomego[142].

W 2020 r. r. niemiecki kompozytor i autor tekstów Andreas Schmid wybrał jeszcze inne podejście aniżeli klasyczna forma oratoryjna dedykowana św. Józefowi. Chodzi tu o nowoczesne oratorium, które zostało zaprezentowane w Stadtlauringen, Euerbach i Oberndorf w Niemczech wraz z dwoma cyklami obrazów stworzonych specjalnie na tę okazję[143]. *Josefs Tagebuch* (*Dziennik Józefa*) to ukazanie historii Bożego Narodzenia z punktu widzenia ziemskiego Opiekuna Jezusa, stojącego niewidocznie w tle, a jednak zawsze obecnego tam, gdzie jest potrzebny. Oratorium rozpoczyna się od zrozumiałego zwłaszcza dla młodych ludzi przedstawienia zalotów Józefa wobec Maryi, wyrażonych w pieśni miłosnej *Was für ein Tag*. Kompozytor ukazał też niepewność, która pojawia się w związku z tajemnicą Zwiastowania (pieśń *Sprich mit mir*), a nawet swoisty gniew, gdy Maryja zostawia swego męża i wędruje do Elżbiety (pieśń *Was soll das*). Jest tu również ukazany moment spotkania z aniołem, gdy wątpiący pan młody słyszy we śnie *Josef, wach auf* (*Józefie, obudź się*). Wzbogacone wizualizacją oratorium Schmida ma wprawdzie charakter dość lekkiego *singspielu*, stanowi jednak dość ważny punkt orientacyjny w poszukiwaniu współczesnych muzycznych znaków kultu św. Józefa. Według Barbary Stühlmeyer święty Opiekun Jezusa i Maryi jest wybierany dziś jako inspiracja i temat przede wszystkim przez tych, którzy chcą swoją sztuką pełnić funkcję orientacyjną. Ich celem nie jest obecność na scenie, ale raczej rodzaj przepowiadania i ewangelizacji[144]. Chodzi tu więc o kerygmatyczną funkcję muzyki[145].

ZAKOŃCZENIE

Celem przedłożonego artykułu było przybliżenie i omówienie (w zarysie) wielkich form muzycznych dedykowanych św. Józefowi. Przeprowadzona kwerenda dowodzi, że wraz ze wzrostem kult i czci wobec osoby Opiekuna św. Rodziny, zwłaszcza od 1621 r. (papież Grzegorz V), dokonało się ożywienie muzycznej twórczości liturgicznej związanej z imieniem świętego. Dotyczy to propriów mszalnych (introity, alleluja, sekwencje, communiones), a także ordinariów mszy, np. pochodzących z okresu baroku (Zelenka, Bassani, Zumaya), albo też litanii (Biber, Wagner, Biech-

[142] *Oratorium o św. Józefie Kaliskim*, zob. https://www.swietyjozef.kalisz.pl/Aktualnosci/1063.html [21.09.2021].

[143] B. Stühlmeyer, *Lob eines Unauffälligen*, zob. https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/weltkirche/lob-eines-unauffaelligen-art-217122 (dostęp 7.10.2021).

[144] B. Stühlmeyer, *Lob eines Unauffälligen*, zob. https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/weltkirche/lob-eines-unauffaelligen-art-217122 (dostęp 7.10.2021).

[145] P. Wiśniewski, *Aspekt kerygmatyczny muzyki liturgicznej*, „Anamnesis" 50(2007), s. 96–99.

teler, Eberlin, Lolli). Rozkwit tych właśnie form na terenie monarchii habsburskiej wiąże się nierozerwalnie z ożywieniem kultu, a przede wszystkim z ustanowieniem św. Józefa patronem całego kraju (1676).

Poważną część muzycznego dziedzictwa związanego z Opiekunem św. Rodziny stanowią (zaledwie wspomniane tutaj) oratoria okresu włoskiego baroku (Cazzati, Colonna, Alberici, Perti, Corradini, Conte, Fischietti), a zwłaszcza dzieło G.B. Pergolesiego (*La fenice sul rogo, ovvero La morte di San Giuseppe*). Podobne odniesienia odnajdujemy w twórczości mszalnej kompozytorów epoki klasycyzmu (bracia Haydn, Albrechtsberger), a także romantyzmu (Elsner, Ravanello). Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że omówione tu dzieła Elsnera (*Missa Sancti Josephi*, *Motetto seu Offertorio*), rozpoznawalnego najczęściej tylko jako nauczyciel Fryderyka Chopina, są dziś mało, a właściwie zupełnie nieznane.

Muzycznych nawiązań do orędownictwa św. Józefa nie brakuje też w XX oraz XXI wieku. Chodzi tu o msze (Peeters, Tinel, Krężołek, Kern, Korczak, Di Rocco), a zwłaszcza o powstałe w ostatnim czasie dzieła oratoryjne (Frisina, Goliński, Pałka, Schmid). Ich prezentacja nie wyczerpuje w pełni przedłożonego w tytule artykułu tematu. Na osobne opracowanie oczekują bowiem także współczesne hymny i motety, jak choćby dzieła japońskiego twórcy Nobuaki Izawy (*Joseph filii David* oraz *Unde huic sapientia*), czy też tak bardzo popularny w ostatnim czasie w Polsce *Akatyst ku czci świętego Józefa*[146]. Kompozycje te cieszą, gdyż stanowią ślady recepcji czci św. Józefa we współczesnej kulturze muzycznej. Są też świadectwem wiary zarówno samych kompozytorów, jak i odbiorców ich muzyki. Wiara bowiem, aby nie obumrzeć, musi być nieustannie przekuwana na kulturę[147].

WIELKIE FORMY MUZYCZNE DEDYKOWANE ŚW. JÓZEFOWI

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł prezentuje w zarysie wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi. Rozwinęły się one na gruncie kościelnym zwłaszcza w XVI i XVII w. wraz ze wzrostem kultu i czci wobec osoby Opiekuna św. Rodziny (1621 r., papież Grzegorz V). Dotyczy to *proprium Missae* (introity, alleluja, sekwencje, communiones) a także barokowego *ordinarium Missae* (Zelenka, Bassani, Zumaya) oraz litanii (Biber, Wagner, Biechteler, Eberlin, Lolli). Rozkwit tych ostatnich związany jest zwłaszcza z ustanowieniem św. Józefa patronem państwa i monarchii habsburskiej (1676). Do muzycznego dziedzictwa związanego ze św. Józefem należą też oratoria okresu włoskiego baroku (Cazzati, Colonna, Alberici, Perti, Corradini, Conte, Fischietti), a zwłaszcza dzieło G.B. Pergolesiego (*La fenice sul rogo,*

[146] Autorem słów *Akatystu* jest Piotr Kazański, profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej (pierwsze wydanie w 1871 roku). Tekst dzieła trafił do Polski dzięki ks. Leszkowi Szkopkowi. Pierwszego polskiego nagrania dokonał w 2014 r. kaliski kompozytor Jakub Tomalak wraz z chórem męskim. Zob. G. Mączka, *Komentarz*, w: *Akatyst ku czci świętego Józefa Oblubieńca Bogarodzicy* (broszura dołączona do płyty CD, wyd. Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2014).

[147] Por. Jan Paweł II, *List do artystów* nr 12, *OsRomPol* nr 5–6(1999), s. 9–10.

ovvero La morte di San Giuseppe). Ślady muzycznych odniesień do osoby św. Józefa odnajdujemy też w epoce klasycyzmu (bracia Haydn, Albrechtsberger), a także romantyzmu (Elsner, Ravanello). Do kompozycji dedykowanych świętemu w XX oraz XXI w. należą msze (Peeters, Tinel, Krężołek, Kern, Korczak, Di Rocco) oraz dzieła oratoryjne (Frisina, Goliński, Pałka, Schmid). Są one współczesnym świadectwem przekuwania wiary na kulturę (papież Jan Paweł II).

GREAT MUSICAL FORMS DEDICATED TO ST JOSEPH

SUMMARY

The submitted article presents in outline the great musical forms dedicated to St Joseph. They developed in the Church especially in the 16th and 17th centuries with the increase of the cult and veneration towards the person of the Guardian of the Holy Family (1621, Pope Gregory V). This applies to the *proprium Missae* (introits, alleluias, sequences, communions) as well as to the Baroque *ordinarium Missae* (Zelenka, Bassani, Zumaya) and litanies (Biber, Wagner, Biechteler, Eberlin, Lolli). The heyday of the latter is especially associated with the establishment of St Joseph as the patron saint of the Habsburg state and monarchy (1676). To the musical heritage connected with St Joseph belong also the oratorios of the Italian Baroque period (Cazzati, Colonna, Alberici, Perti, Corradini, Conte, Fischietti), especially the work of G.B. Pergolesi (La fenice sul rogo, ovvero La morte di San Giuseppe). Traces of musical references to St Joseph can also be found in the Classical (Haydn brothers, Albrechtsberger) and Romantic (Elsner, Ravanello) eras. Compositions dedicated to the Saint in the 20th and 21st centuries include masses (Peeters, Tinel, Krężołek, Kern, Korczak, Di Rocco) and oratorio works (Frisina, Golinski, Pałka, Schmid). They are important contemporary testimonies of transforming faith into culture (Pope John Paul II).

GROSSE MUSIKFORMEN, DIE DEM HEILIGEN JOSEF GEWIDMET SIND

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel gibt einen Überblick über die großen musikalischen Formen, die dem Heiligen Josef gewidmet sind. Sie entwickelten sich in der Kirche vor allem im 16. und 17. Jahrhundert mit der Zunahme des Kultes und der Verehrung für die Person des Hüters der Heiligen Familie (1621, Papst Gregor V.). Dies gilt für die *Proprium Missae* (Introitus, Alleluia, Sequenzen, Communiones) ebenso wie für die barocken *Ordinarium Missae* (Zelenka, Bassani, Zumaya) und Litaneien (Biber, Wagner, Biechteler, Eberlin, Lolli). Die Blütezeit des letzteren ist vor allem mit der Etablierung des Heiligen Josef als Schutzpatron des habsburgischen Staates und der Monarchie verbunden (1676). Zum musikalischen Erbe, das mit dem Heiligen Josef verbunden ist, gehören auch die Oratorien des italienischen Barock (Cazzati, Colonna, Alberici, Perti, Corradini, Conte, Fischietti), insbesondere das Werk von

G.B. Pergolesi (*La fenice sul rogo, ovvero La morte di San Giuseppe*). Auch in der Klassik (Gebrüder Haydn, Albrechtsberger) und Romantik (Elsner, Ravanello) finden sich Spuren musikalischer Bezüge zum Heiligen Joseph. Zu den dem Heiligen gewidmeten Kompositionen des 20. und 21. Jahrhunderts gehören Messen (Peeters, Tinel, Krężołek, Kern, Korczak, Di Rocco) und Oratorien (Frisina, Golinski, Pałka, Schmid). Sie sind wichtige zeitgenössische Zeugnisse für die Umwandlung des Glaubens in Kultur (Papst Johannes Paul II.).

BIBLIOGRAFIA

Anónimo, *Misa a la Fuga de S. Joseph*, ed. P. Nawrot, La Paz: Plural Editores, 2000.

Baron P.J., *Józef Elsner – twórca religijny*, „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education" 2(14)2016, s. 125–193.

Białczak K., *Kult liturgiczny św. Józefa w Polsce w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. II, red. M. Rechowicz, W. Schenk, Lublin 1976, s. 31–88.

Biber H.I.F., *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg" 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs" 4, Salzburg 1999.

Bielińska-Galas E., *Introity o świętych w polskiej tradycji średniowiecznej*, Lublin 2017.

Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.

Colafranceschi C., *San Giuseppe. Custode della Divina Misericordia*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy*. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 835–838.

Demaree R.W., Moses D.V., *A New View of Haydn: A Twenty-first Century Reassessment of the Masses of Joseph Haydn*, „The Choral Journal" 50(2009) nr 2, s. 38–51.

De Rycke D., *Mending the Choir: Newly-written Chant for St. Peter in Eighteen Century Mexico City Cathedral*, w: *Músicas coloniales a debate: procesos de intercambio euroamericanos,* ed. Javier Marín López, Madrid 2018, s. 57–73.

Elsner J., *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra*, [*C-dur,* op. 10], red. M. Zduniak, „Muzyka Polska XIX i XX wieku. Antologia", Kraków 1997.

Elsner J., *Msza F-dur* op. 41 = *Mass in F major* op. 41, kom. P. Maculewicz, Warszawa 2013.

Fassnacht T.I., *Contrafactum and alternatim praxis in two Eighteenth Century Requiem settings by Manuel de Sumaya,* Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign 2010, zob. file:///C:/Users/Piotr/Downloads/Fassnacht_Therese%20(2).pdf [dostęp 8.10.2021].

Feder G., Webster J., *Haydn (Franz) Joseph*, w: *Grove Music Online* (2001), zob. https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000044593#omo-9781561592630-e-0000044593-div1–15 [dostęp 5.10.2021].

Filas L.F., *Nabożeństwo do św. Józefa w kościele zachodnim przed rokiem 1550*, w: *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, red. L.F. Filas, Kraków 1979, s. 244–272.

Garnczarski S., *„Nowenna ku czci świętego Józefa w pieśniach wraz z Litanją na chór 2-głosowy" autorstwa ks. Franciszka Walczyńskiego*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 33 (2013), s. 369–385.

Gaumy Ch., *Saint Joseph, le „très oublié" de la Sainte Famille dans la musiques sacrees occidentale et orientale*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy*. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 839–844.

Gaumy Ch., *Święty Józef „Wielki Nieobecny" Świętej Rodziny w muzyce sakralnej Zachodu i Wschodu*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 8(2009–2010), s. 318–322.

Grützmann Januario L.G., *The Roman Catholic Ordinary Mass from circa 1750 to circa 1820*: *A Selected Bibliography*, dyss., Morgantown: West Virginia University 2020, zob. https://researchrepository.wvu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=8819&context=etd [dostęp 5.10.2021].

Helms M., *Vorwort*, w: J. Haydn, *Missa in Es / E-flat major. In honorem Beatissimae Virginis Mariae. „Große Orgelsolomesse"*, Hob. XXII:4, Partitur, Urtext der Joseph-Haydn-Gesamtausg, hrsg. J. Dack, M. Helms, Kassel (Bärenreiter-Verlag) 2002, s. III.

Hintermaier E., *Vorwort*, w: Heinrich Ignaz Franz Biber, *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg" 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs" 4, Salzburg 1999, s. VII–XI.

Horn W., *Vorwort*, w: Jan Dismas Zelenka, *Missa Sancti Josephi*, Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn, Stuttgart 2018, s. III–V.

Horn W., *Die Dresdner Hofkirchenmusik 1720–1745. Studien zu ihren Voraussetzungen und ihrem Repertoire*, Kassel – Stuttgart 1987.

Isaack H., *Opera Omnia X: Motets*, Part I, E.R. Lerner, Corpus Mensurabilis Musicae 65, American Institute of Musicology, Neuhausen 2011.

Jan Paweł II, *List do artystów*, *OsRomPol* nr 5–6(1999), s. 4–11.

Jezierski J., Św. *Józef w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 219–226.

Kern A.A., *Messe en l'honneur de St. Joseph*, zob. https://www.musicanet.org/bdd/en/score/ /179720-messe-en-l-honneur-de-st-joseph-adolphe-antoine-kern [dostęp 7.10.2021].

Korczak J.K., *Missa Sancti Josephi*, zob. https://en.schott-music.com/shop/missa-sancti-josephi-no375205.html [dostęp 20.09.2021].

Kutrowski Ł., *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa w muzykaliach krzeszowskich z XVIII wieku. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne*, Wrocław – Legnica 2020.

Kutrowski Ł., *Wstęp*, w: Eustachius Wagner O. Cist., *Lytaniae ex D de Sancto Josepho*, opr. Ł. Kutrowski, „Studia Musica Grissoviensia" 2, Legnica – Krzeszów 2020, s. 7–14.

Mason Ch., *„Te, Joseph, Celebrent": an examination and guide to Manuel de Sumaya's Works for the feast of St. Joseph at the cathedral of Mexico city, 1714–1715*, dissertation, University of Illinois Urbana-Champaign 2021, zob. https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/110514/MASON-DISSERTATION-2021.pdf?sequence=1 (dostęp 8.10.2021).

Misas de Manuel de Sumaya (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca), rev., est. y trans. A. Tello, *Tesoro de la Música Polifónica en México*, vol. 8, Mexio 1997.

Missa a la Fuga de San Joseph. *Odrinario de la misa. Giovanni Battista Bassani*, atr. Archivo Musical de Chiquitos. AMCh 031, Mi 01 para coro a cuatro, dos violines y continuo [+ Violín 1, Violín 2, Continuo]. ed. P. Nawrot, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2008.

Mojżysz Z., *Opera „Cleofide" (1731) Johanna Adolfa Hassego źródłem refleksji naukowej i badawczej*, w: *Wartości w muzyce*, t. 3: *Zarys współczesnych kierunków badań nad wartościami w muzyce*, red. J. Uchyła-Zroski, Katowice 2010, s. 26–36.

More Glagov J., *Haydns Messen*, w: J. Haydn, *„Grosse Orgelsolomesse" – Missa in honorem BMV, „Heiligmesse" – Missa Sancti Bernardi von Offida*, „Masses" vol. 5, Trinity Choir, Rebel Baroque Orchestra, J. Owen Burdick, broszura dołączona do płyty CD, Naxos Records 2010.

Morelli A., *La circolazione dell'oratorio italiano nel Seicento*, „Studi Musicali" XXVI(1997), nr 1, s. 105–186.

Nawrot P., *Archivo Musical de Moxos. Antologiá*, t. 1: *Evangelización y música en las reducciones de Moxos*, Santa Cruz de la Sierra 2004.

Nawrot P., *Indian Music to Celebrate Christmas in Moxo Jesuit Reductions*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 30(2016), s. 121–140.

Nawrot P., *Msze polifoniczne w redukcjach jezuickich Indian Moxo* i *Chiquito*, „Liturgia Sacra" 37(2011), s. 95–106.

Nawrot P., *Muzyka instrumentem ewangelizacji w redukcjach Indian Chiquitos*, „Teologia praktyczna", 4(2003), s. 49–75.

Nowak-Romanowicz A., *Józef Elsner. Monografia*, „Studia i Materiały do Dziejów Muzyki Polskiej" 4, Kraków 1957.

Oratorium o św. Józefie Kaliskim, zob. https://www.swietyjozef.kalisz.pl/Aktualnosci/1063.html [21.09.2021].

Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi", t. IV, red. J. Morawski, Kraków 1973, s. 7–128.

Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi", t. V, red. J. Morawski, Kraków 1976.

Pikulik J., *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995.

Podobińska-Kraszewska K., *Zumaya Manuel de*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, red. E. Dziębowska, t. 12 (*w-ż*), Kraków 2012, s. 381.

Pośpiech R., *Muzyka Józefa Elsnera ze zbiorów jasnogórskich*, w: *Józef Elsner (1769–1854). Msza polska d-moll op. 87. Missa Solemnis [Sancti Josephi] in F. op. 41*, „Jasnogórska Muzyka Dawna / Musica Claromontana" vol. 32, (borszura płyty CD) Jasna Góra 2007.

Rabczyński P., *Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli"*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 167–173.

Scapin M., *San Giuseppe in musica, gli oratori sul patrono dei moribondi*, zob. https://lanuovabq.it/it/san-giuseppe-in-musica-gli-oratori-sul-patrono-dei-moribondi [dostęp 1.10.2021].

Schenk W., *Le devotion a saint Joseph en Pologne au XVII siecle d'apprés les livres de prières des confréries de Carlmes Déchausses*, „Cahiers de Josephologie" 29(1981), s. 915–927.

Sinka T., *Dzieje i charakterystyka polskich pieśni nabożnych ku czci świętego Józefa*, *RBL* 34(1981) nr 3, s. 182–185.

Smither H.E., *A History of the Oratorio,* Vol. 1: *The Oratorio in the Baroque Era: Italy, Vienna, Paris*, Chapel Hill 1977.

Smither H.E., *A History of the Oratorio,* Vol. 3: *The Oratorio in the Classical Era*, Chapel Hill 1987.

Spencer M.D., *Św. Józef w pieśni kościelnej: kilka cech repertuaru pieśni z XX wieku ku czci św. Józefa*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 8(2009–2010), s. 323–335.

Tello A., *Introducción*, w: *Misas de Manuel de Sumaya (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca)*, rev., est. y trans. A. Tello, *Tesoro de la Música Polifónica en México*, vol. 8, Mexio 1997, s. 1–5.

The Pius X Hymnal for Union, Two Equal or Four Mixed Voices, Boston 1953, zob. https://www.vdoh.org/uploaded/photos/Alumni/Alumni_Corner/PiusXHymnal_Full_Version.pdf

Towarek P., *„Communiones" mszalne dawniej i dziś*, „Studia Elbląskie" 21(2020), s. 131–153.

Towarek P., *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna. Umriss Der Problematik*, „Roczniki Humanistyczne" 69(2021), nr 12 (artykuł złożony do druku).

Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, „Studia Elbląskie" 20(2019), s. 177–192.

Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu,* [w:] *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna,* red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2019, s. 111–133.

Wagner E.O.Cist., *Lytaniae ex D de Sancto Josepho*, opr. Ł. Kutrowski, „Studia Musica Grissoviensia" 2, Legnica – Krzeszów 2020.

Wencwel-Plata A., *Missa a la Fuga de s. Joseph w Kaliszu*, w: Opiekun. Dwutygodnik Diecezji Kaliskiej: https://www.opiekun.kalisz.pl/missa-a-la-fuga-de-s-joseph-w-kaliszu/ [dostęp 20.08.2021].

Wiśniewski P., *Aspekt kerygmatyczny muzyki liturgicznej*, „Anamnesis" 50(2007), s. 96–99.

Zduniak M., *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu*, w: *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka*, red. R. Pośpiech, „Musica Claromontana, 4", Opole 2013,0 s. 155–169.

Zduniak M., *Józef Elsner Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho C-dur op. 10.(Posłowie do partytury)*, w: J. Elsner, *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra*, [*C-dur,* op. 10], red. M. Zduniak, „Muzyka Polska XIX i XX wieku. Antologia", Kraków 1997, s. 57–61.

Zelenka J.D., *Missa Sancti Josephi*, Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn, Stuttgart 2018.

TEOLOGIA

Ks. Waldemar CHROSTOWSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

KIM JEST CZŁOWIEK? U PODSTAW ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

Słowa kluczowe: antropologia biblijna, mężczyzna, kobieta, cielesność, płciowość, *imago Dei*

Keywords: Biblical antropology, man, woman, corporality, sexuality, *imago Dei*

Schlüsselwörter: Biblische Anthropologie, Mann, Frau, Körperlichkeit, Sexualität, *imago Dei*

Jedno z najważniejszych wyzwań współczesności, także w obrębie Kościoła, stanowi silny kryzys antropologiczny. Pytanie, kim jest człowiek? nigdy nie było tak zapalne i ważne, jak obecnie. Odpowiedzi, które się pojawiają, przekładają się na konkretne postulaty i działania światopoglądowe, etyczne, polityczne, kulturowe i obyczajowe skutkując kwestionowaniem i odrzucaniem wartości i postaw traktowanych dotąd jako fundamentalne. Na takim gruncie wyrosła i coraz bardziej się pleni ideologia *gender*[1]. Jest to wywrotowy system, zaś pod jego szyldem mnożą się groźne eksperymenty społeczne. Odrywając płeć od biologii, uderzają w tożsamość i godność człowieka oraz bezwzględnie niszczą więzi społeczne. Pod hasłem „walki płci", stanowiącej zaprogramowaną kontynuację „walki klas", przeprowadza się radykalną rewolucję moralną i obyczajową, której cel stanowi wywrotowa przebudowa świata. Oddziaływanie groźnej ideologii nie omija nauk teologicznych. Propagatorzy *gende*r wysługują się – analogicznie jak komuniści i narodowi socjaliści – osobami umiejscowionymi w kościelnych środowiskach akademickich. Ponieważ antropologia chrześcijańska ma korzenie w *Biblii*, niezwykle aktualna staje się

* Ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski – teolog i biblista, profesor Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie (od 2003), profesor UMK w Toruniu (2001–2010), przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich (2003–2013), w 2008 powołany przez papieża Benedykta XVI jako ekspert 12. Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów; w latach 2008–2020 członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członek Komitetu Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski (2010–2020), redaktor naczelny kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica" (1990–2020), redaktor naukowy kilku wydawniczych serii biblijnych, m.in. „Prymasowska Seria Biblijna" oraz „Rozprawy i Studia Biblijne", autor książek, artykułów naukowych, popularnonaukowych oraz z zakresu publicystyki religijnej i teologicznej (ponad 3 000 publikacji), laureat watykańskiej Nagrody Ratzingera (2014); ORCID: 0000–0002–8733–2192

[1] Na temat różnych aspektów tej ideologii zob.: L. Sosnowski (red.), *Dyktatura gender*, Biały Kruk, Kraków 2014.

sprawa właściwej hermeneutyki biblijnej. Do istoty sztuki rozumienia i objaśniania ksiąg świętych, będących normą wiary chrześcijańskiej, należy antropologia teologiczna, której trzon stanowi refleksja nad człowiekiem w relacji do Boga. Na takiej płaszczyźnie sytuuje się wydany w 2019 r. przez Papieską Komisję Biblijną (PKB) obszerny dokument poświęcony antropologii biblijnej[2], opracowany „jako wiarygodna interpretacja całego *Pisma Świętego* w zakresie antropologii" (nr 4).

Punkt wyjścia antropologii biblijnej, na której powinna się opierać teologia chrześcijańska, stanowi mocne uwypuklenie zróżnicowania płci jako trwałego elementu porządku świata ustanowionego przez Boga. W *Biblii* nie ma w ogóle mowy o „walce płci", jest natomiast odpowiedź, a właściwie uzupełniające się wątki rozbudowanej odpowiedzi, kim jest człowiek. Jednym z nich jest wzniosła pochwała ludzkiej cielesności i płciowości oraz małżeństwa i rodziny. Widać to w otwierających *Księgę Rodzaju* dwóch opowiadaniach o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1,1–2,4a oraz 2,4b–24), programowych dla obu części *Biblii* chrześcijańskiej, czyli *Starego* i *Nowego Testamentu*. Płciowość została w nich ukazana jako dar integralnie związany z tożsamością człowieka i jego cielesną kondycją, lecz wykraczający poza nią i odwzorowujący, co paradoksalne, naturę Boga, który jest absolutnie bezcielesny.

CZŁOWIEK – MĘŻCZYZNA I KOBIETA – JAKO „OBRAZ" BOGA

Pierwsze opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1,1–2,4a), ze względu na poetycki i liturgiczny charakter[3], bywa słusznie określane jako „pieśń o stworzeniu"[4]. Rozpoznajemy w nim dwukrotnie powtórzony schemat obejmujący po trzy dni, po których następuje dzień siódmy jako dzień „odpoczynku" Boga. Trzy dni zajęły czynności „rozdzielania" (1,3–13): światłości od ciemności (dzień pierwszy), „wód pod sklepieniem od wód nad sklepieniem" (dzień drugi) oraz lądu od mórz (dzień trzeci). Trzy następne dni zajęły czynności „wypełniania" (1,14–25), przy czym przejście odbywa się już w dniu trzecim, w którym – po rozdzieleniu lądu od mórz – zostały stworzone rośliny i drzewa. W dniu czwartym Bóg stworzył słońce, księżyc i gwiazdy, a w piątym zwierzęta wodne i ptactwo. Biblijne opowiadanie ma (co bardzo ważne!) charakter przednaukowy. Odzwierciedla rozeznanie o świecie i jego budowie (kosmologia), jakie było – głównie dzięki codziennej obserwacji – dostępne starożytnemu człowiekowi. Anachronizmem jest zarzut rzekomej sprzeczności ze współczesną wiedzą naukową, ta bowiem rozwijała się stopniowo i na zupełnie innych zasadach. Przednaukowa kosmologia posłużyła za narzędzie do wypracowania *kosmogonii*, czyli wyobrażeń dotyczących domniemanych początków świata i człowieka. Wyszczególnianie dzieł stworzenia służyło również demi-

[2] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej,* Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II, Lublin 2020.

[3] P. Dec, *Język i styl Rdz 1,1–2,4. Szkic literacko-językowy*, Scripta Biblica et Orientalia 5/2013, s. 61–74.

[4] Egzegeza tekstu Rdz 1,1–2,4b w: J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 135–182.

tologizacji obrazu świata, który dominował wśród pogańskich sąsiadów biblijnego Izraela. Przykładowo, ziemia „wydaje" rośliny, co nasuwa myśl o powszechnej w dawnych kulturach i religiach koncepcji „matki-ziemi", ale nie czyni tego sama, lecz mocą Boga. Stworzenie i wegetacja nie wykluczają się nawzajem. Zjawisko wegetacji potwierdza opatrznościową obecność i opiekę Boga w świecie, który powołał On do istnienia.

Świat, o którym mowa w „pieśni o stworzeniu", nie jest mitologiczną krainą, lecz światem, w którym żyjemy. Rośliny, których życie i trwanie zależy od pory roku, a także wszystkie istoty żywe obdarzone błogosławieństwem płodności świadczą o zjawisku przemijalności wpisanej w porządek stworzonego świata[5]. Wszystko zmierza w kierunku zaistnienia człowieka. Przednaukowa kosmologia i kosmogonia jest ukierunkowana ku teologicznej antropologii, czyli koncepcji człowieka zakorzenionej w wierze o istnieniu oraz wszechmocy i dobroci Boga:

> „I Bóg rzekł: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, na Nasze podobieństwo;
> niech władają rybami morskimi i ptactwem niebieskim,
> i zwierzętami domowymi, i całą ziemią,
> i wszelkim płazem pełzającym po ziemi»" (w. 26).

Stworzenie człowieka odbywa się w dwóch etapach: najpierw Bóg objawia swoją intencję, a następnie ją urzeczywistnia. Zaskakujące, że mówi o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej (*na'asēh*, „uczyńmy"), co podkreślają zaimki „Nasz" i „Nasze". Osobliwa z kontekście monoteistycznej wiary Izraela obecność liczby mnogiej w odniesieniu do jedynego Boga była objaśniana na różne sposoby. W egzegezie historyczno-krytycznej, która w XX w. zdominowała interpretację *Biblii*, sugerowano domniemane przejęcie przez Izraelitów mitologicznego języka ich sąsiadów, którzy byli politeistami. Jednak nawet gdyby naprawdę tak było, to Izraelici, przejmując ów język, w tym, co dotyczy sprawy czystości monoteizmu[6], dla uniknięcia wszelkich nieporozumień mogli zamienić liczbę mnogą na pojedynczą. Tymczasem w najstarszych ani późniejszych świadectwach tekstu biblijnego nie ma żadnych śladów tego typu interwencji. Z perspektywy *Nowego Testamentu*, a tym samym również z perspektywy chrześcijańskiej, można tutaj rozpoznać dyskretne przeczucie wiary o bogactwie wewnętrznego życia Boga. Jej pełnia odsłoni się wraz z wcieleniem Syna Bożego: Bóg jest jedyny, lecz istnieje jako Ojciec i Syn, i Duch

---

[5] W. Chrostowski, *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *„Verbum caro factum est". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin, Ad Multos Annos 11*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2007, s. 151–179; toż: W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2009, s. 157–187.

[6] T. Jelonek, *Oryginalność biblijnego pojęcia stworzenia*, [w:] W. Chrostowski (red.), *„Nie wstydzę się Ewangelii". Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin, Ad Multos Annos 16*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2011, s. 203–219.

Święty[7]. Chrystologiczny dynamizm *Starego Testamentu* przesądza, iż jest on dla chrześcijan pierwszą częścią *Biblii*.

Człowiek stanowi „koronę" stworzenia, ponieważ Bóg powołał go do życia jako ostatnie ze swoich dzieł[8]. Z resztą świata łączy go wspólne pochodzenie od Boga, ale – inaczej niż wszystkie inne istoty żywe – został stworzony „na Nasz obraz, na Nasze podobieństwo"[9]. Skoro niezbywalną cechę tego świata stanowi przemijalność, zatem wyjątkowe podobieństwo do Boga otwiera człowieka na radykalnie nową perspektywę, wykraczającą poza doczesność. Wskazuje na wymiar nieśmiertelności, bo Bóg jest nieśmiertelny. W drugim członie w. 26 też pojawia się liczba mnoga: „niech władają". Mając na względzie liczbę pojedynczą („człowiek") w członie pierwszym, należałoby w tym miejscu oczekiwać liczby pojedynczej. Obecność liczby mnogiej nie jest przypadkowa, lecz zapowiada zróżnicowanie płci. Człowiek został stworzony jako mężczyzna i kobieta, a więc przykazanie „władania", czyli podjęcia odpowiedzialności za stworzony świat, dotyczy obojga. „Władanie" nie usprawiedliwia dominacji nad resztą stworzenia ani nieograniczonej eksploatacji dóbr i zasobów świata, lecz zobowiązuje człowieka do szczególnej odpowiedzialności za stworzony i powierzony mu świat.

Wprawdzie wszystkie istoty żywe zostały obdarzone błogosławieństwem płodności, co zakłada zróżnicowanie płci, jednak w odniesieniu do człowieka płciowość zawiera nową jakość:

> „I stworzył Bóg człowieka na swój obraz,
> na obraz Boga go stworzył;
> mężczyzną i kobietą stworzył ich" (w. 27).

---

[7] Chrystologiczne rozumienie Rdz 1,26 jest poświadczone w tradycji wczesnochrześcijańskiej, na co wskazuje pierwsze wyznanie wiary z Sirmium (351 r.): „Jeśli ktoś mówi, że słowa: „Uczyńmy człowieka" powiedział nie Ojciec do Syna, ale Bóg sam do siebie, niech będzie wyklęty"; A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku, Synody i Kolekcje Praw 1*, Kraków 2006, s. 203*.

[8] T. Brzegowy, *Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii*, [w:] G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje wokół początków człowieka,* Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 248–262; W. Chrostowski, *Dar życia w perspektywie biblijnej*, [w:] J. Kapuściński (red.), *Dla życia. Księga Jubileuszowa z okazji XX-lecia istnienia Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich (1944–2014)*, Regina Poloniae, Częstochowa 2014, s. 123–136.

[9] H. Witczyk, *„Obraz Boży" w człowieku i jego implikacje*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 53/2010 nr 3, s. 3–14; B. Kochaniewicz, *„Homo imago Dei". Główne nurty interpretacji Rdz 1,26 na przestrzeni wieków*, [w:] tenże (red.), *Wokół teologii ikony*, Studia Theologiae Fundamentalis 2, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2011, s. 107–115; J. Kupczak, *Teologiczno-moralne implikacje kategorii „imago Dei"*, [w:] tamże, s. 135–145; S. Włodarczyk, *Interpretacja Rdz 1,26–27 według reprezentanta szkoły egzegetycznej antiocheńskiej Jana Chryzostoma*, [w:] B. Strzałkowska (red.), *„Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu". Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. 3, *Ad Multos Annos* 15, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2011, s. 1517–1536; *Ekskurs Imago Dei*, [w:] J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 182–187; W. Pikor, *Pytanie o „obraz i podobieństwo"*, [w:] K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterda (red.), *Człowiek – ciało i duch*. T. 2. *Ujęcie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, s. 31–45.

W krótkiej wypowiedzi, stanowiącej pierwsze słowa o rozróżnieniu płciowym człowieka[10], trzy razy występuje czasownik *bār'ā*, „(s)tworzył"[11]. Ma charakter emfatyczny, podkreślając wyjątkowość zaistnienia człowieka i jego silną zależność od Stwórcy. Umberto Cassuto, jeden z najwybitniejszych żydowskich komentatorów *Księgi Rodzaju*, zauważył: „Pierwsza linijka mówi, w terminach ogólnych, o stworzeniu człowieka; druga zwraca uwagę na fakt, że został stworzony na *Divine image*; trzecia mówi o stworzeniu dwojga płci"[12]. Należy podkreślić dwukrotne uwypuklenie szczególnego podobieństwa człowieka do Boga: „na swój obraz, na obraz Boga go stworzył". Człowiekowi zostało wyznaczone absolutnie unikatowe miejsce w porządku świata polegające na tym, że ma on być swoistą ikoną Boga. W teologii i katechezie chrześcijańskiej dominowało przekonanie, że Bożym pierwiastkiem w człowieku jest dusza, której przejawy stanowią rozum i wolna wola, i to właśnie ona stanowi odwzorowanie Boga. Jednak hebrajski rzeczownik *sēlēm*, „obraz", ma znaczenie fizyczne, bliższe rzeźbie („posąg, „kolumna") niż malarstwu[13]. Przenoszenie na mentalność semicką dychotomicznego podziału na duszę i ciało jest nieuprawnione, bo starożytni Izraelici pojmowali człowieka integralnie. W *Biblii* mówi się o całym człowieku, że jest stworzeniem Bożym, co dotyczy również cielesności. Przykładowo, w *Księdze Hioba* czytamy:

> „Wspomnij, że ulepiłeś mnie z gliny – i chcesz obrócić mnie w proch?
> Czy mnie nie zlałeś jak mleko, czy zsiąść się nie dałeś jak serowi?
> Odziałeś mnie skórą i ciałem oraz spiąłeś żyłami i kośćmi,
> darzyłeś miłością i bogactwem, Twoja troska strzegła mego ducha,
> a w sercu to ukrywałeś?" (Hi 10,9–13).

W nawiązaniu do życia prenatalnego mówi się, że ludzka cielesność, której elementy zostały wymienione – skóra, ciało, żyły, kości – jest dziełem Boga. Dlatego Hiob woła do Boga o pomoc w uzdrowieniu całego człowieka.

W ostatnim członie w. 27 („mężczyzną i kobietą stworzył ich") w oryginale hebrajskim nie pojawiają się rzeczowniki, których należałoby się spodziewać, czyli *'iš*, „mężczyzna", oraz *'iššāh*, „kobieta"[14]. Zamiast nich występują dwa znacznie rzadsze rzeczowniki, a mianowicie *zākār* oraz *nēqēvāh*. Wywodzą się ze słowotwórczych rdzeni wyrażających to, co biologicznie męskie, oraz to, co biologicznie żeńskie. Pierwszy (*zākār*), mając związek z ideą sztywności i siły, wskazuje na

---

[10] G. Szamocki, *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich" (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka*, Pedagogika Katolicka 6/2012 nr 2(11), s. 56–65.

[11] *bār'ā*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu,* t. 1, Prymasowska Seria Biblijna 30, Warszawa 2008, s. 145–146.

[12] U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1: *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978, s. 57.

[13] *sēlēm*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, s. 104.

[14] Nie wiadomo, dlaczego w kolejnych wydaniach *Biblii Tysiąclecia* pokutuje błędny przekład „stworzył mężczyznę i niewiastę". Świadczy on również o nieznajomości treści cyklu katechez Jana Pawła II poświęconych małżeństwu i rodzinie, wygłoszonych w latach 1979–1984 podczas środowych audiencji ogólnych i opatrzonych wspólnym tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana 1986.

płeć męską ludzi i zwierząt[15]. Drugi (*nēqēvāh*), wyrażając ideę rozchodzenia się i przedziurawienia, wskazuje na płeć żeńską ludzi i zwierząt[16]. Gdy w opowiadaniu o potopie (Rdz 7,16) obydwa rzeczowniki pojawiają się w nawiązaniu do zwierząt, wtedy są przekładane „samiec" i samica". Terminologia hebrajska ma istotne konsekwencje: w Rdz 1,27 występują dwa terminy biologiczne, odmienne od ich odpowiedników *iš* oraz *iššāh*, które, mając wydźwięk psychologiczno-społeczny, pojawią się w drugim opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka (2,4a–24). Wyrażenie *zākār unēqēvāh*, nie dające się przełożyć na polski dosłownie z powodu swojej dosadności, dobitnie eksponuje aspekt płciowości. Człowiek stworzony przez Boga zaistniał jako mężczyzna i kobieta. Ta prawda łączy się ściśle ze stwierdzeniem zawartym w pierwszym członie: „I stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył". Płciowość jest darem, w którym urzeczywistnił się pierwotny Boży zamysł. Skoro człowiek jest obrazem i odwzorowaniem Boga, dotyczy to również jego strony cielesnej. Mężczyzna i kobieta to dwa „sposoby" bycia człowiekiem, które są sobie nawzajem równe.

Dwie „twarze" człowieczeństwa – mężczyzna i kobieta – urzeczywistniają się w zróżnicowaniu płci widocznym w sferze cielesności i sferze duchowej. Nie chodzi więc o dwie różne role społeczne, które ma do spełnienia mężczyzna i kobieta, przedstawiane w innych miejscach *Biblii*. Odmienność płci wskazuje na doniosłość i niezbywalność cielesności, w której płciowość realizuje się nie mniej aniżeli w sferze ducha. Zróżnicowanie płci stanowi nieusuwalną kondycję i sedno człowieczeństwa. Płciowość jest nierozdzielnie związana z cielesnością i w niej się wyraża. Ludzkie ciało, jego kształt i wygląd, wskazuje na płeć, która nie jest czymś, co się swobodnie wybiera, lecz wynika z cielesnej struktury człowieka. Płciowość, wyrażając się w cielesności, ma konsekwencje duchowe i psychologiczne, które sprawiają zasadniczą odmienność mężczyzny i kobiety. Jest to odmienność, która nie powinna skutkować rywalizacją czy konfrontacją, lecz wzajemnym uzupełnianiem i dopełnianiem się, bo mężczyzna i kobieta nawzajem siebie potrzebują. Autorzy *Nowego Testamentu*, pozostając na gruncie przedchrześcijańskiej egzegezy żydowskiej, twierdzili, że Bóg, porządkując i dokonując hierarchizacji stworzenia, „podporządkował" kobietę mężczyźnie (1Kor 11,3.7.8.9; 14,34; 1Tm 2,11.12.14; 1 P 3,7), lecz zarazem zrównał ich ze sobą w ludzkiej godności i wzajemnej zależności[17].

Znamienna też jest kolejna niekonsekwencja gramatyczna, widoczna w w. 27. Pierwszy i drugi człon zdania zawiera liczbę pojedynczą („człowiek", „go"), natomiast trzeci – liczbę mnogą („ich"). Bóg jako istota absolutnie duchowa nie ma ciała ani nie podlega żadnym uwarunkowaniom wynikającym z płciowości. W *Biblii Hebrajskiej* na określenie ciała używa się rzeczownika *bāsār*, który ma też zna-

[15] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 258.

[16] Tamże, s. 675.

[17] *Kobieta, niewiasta*, [w:] B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu,* Prymasowska Seria Biblijna 21, Warszawa 2003, s. 99.

czenie „mięso”[18]. Pojawia się on 270 razy, ale pomimo dużej liczby rozmaitych antropomorfizmów i antropopatyzmów odnoszonych do Boga nigdzie nie mówi się, że Bóg ma *bāsār*, czyli ciało. Wszędzie jest przedstawiany jako *ruāch*, „duch”, co radykalnie odróżnia Boga od *kōl bāsār*, „wszelkiego ciała”, czyli wszystkich istot, które stworzył. Bóg nie jest mężczyzną czy kobietą ani żadnym hybrydowym połączeniem obojga płci. Mimo to obrazem Boga w człowieku jest bogaty i tajemniczy dynamizm płciowości. Jego owocem jest miłość odwzorowująca Boga, który jest Miłością. Cielesność i płciowość są darem Boga i w sposób sobie tylko właściwy mówią o Bogu oraz kim Bóg jest[19].

Położenie w antropologii biblijnej tak dużego nacisku na cielesność człowieka nasuwa brzemienną w skutki intuicję teologiczną. Wzajemne zespolenie mężczyzny i kobiety dokonuje się w miłości, która stymuluje i ożywia ich wzajemny związek. Skoro ludzka cielesność jest obrazem Boga, a płciowość stanowi niezbywalny wymiar i składnik cielesności, zatem w intymnym złączeniu mężczyzny i kobiety można się dopatrywać obrazu życia Bożego[20]. Ludzka tożsamość oparta na komunii, czyli wspólnocie dwojga osób, ma wymiar cielesny i duchowy. Z perspektywy chrześcijańskiej miłość, która sprawia, iż „mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę, a łączy się ze swoją żoną i stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24), może być zasadnie postrzegana jako znak tajemnicy życia Bożego, to jest miłości, która ożywia Trójcę Świętą. Co więcej, ponieważ cały człowiek, ze swoją stroną duchową i cielesną, jest obrazem Boga, zatem godność ciała ludzkiego jest tak wielka, że tłumaczy i uzasadnia to, iż Bóg stał się człowiekiem. Stworzenie świata i człowieka oraz wcielenie Syna Bożego są ze sobą nierozłącznie związane. Otwierające całą *Biblię* opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka, podkreślające genezę i przeznaczenie zróżnicowania płci i cielesności, zawiera subtelne przeczucie tajemnicy Wcielenia. Aczkolwiek Bóg jest absolutnie bezcielesny, jednak cielesność i to wszystko, co się z nią łączy, odzwierciedla w pewien sposób bogactwo wewnętrznego życia Boga. Rozpoznając chrystologiczny sens *Starego Testamentu* możemy powiedzieć, że jak spoiwem Osób Boskich – Ojca i Syna, i Ducha Świętego – jest miłość, tak również w zróżnicowaniu i wzajemnych relacjach osób dwojga płci – mężczyzny i kobiety – urzeczywistnia się miłość jako odwzorowanie Boga. Wzgląd na cielesność i zróżnicowanie płci świadczy, że od samego początku Bóg związał z człowiekiem, czyli

[18] M. Nycz, *„Człowiek jest istotą cielesną” (Rdz 6,3) – hebrajskie „bāśār” jako biblijny sposób porządkowania rzeczywistości*, [w:] A. Kuśmirek (red.), *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 25–43.

[19] W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, *CT* 70(2000)4, s. 5–19; toż [w:] W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 209–224.

[20] Ta myśl jest obecna w judaizmie: „Stosunki płciowe zakładają przesłankę, że żadne pojedyncze ciało nie jest kompletne. Poprzez stosunki z inną osobą człowiek uzyskuje dopełnienie, osiąga wyższy stopień samoświadomości niż ten, do jakiego sam jest zdolny, wykracza poza ograniczenia własnego ciała łącząc się z innym i zabezpiecza uwieczniając własne ciało w ciele dziecka. Płciowość więc ustawia jednostkę w jednym rzędzie z obrazem Bożym” – B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, [w:] tenże, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przekł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, s. 81.

mężczyzną i kobietą, godność tak wielką, iż w tym darze tajemniczo wyraziła się zapowiedź Wcielenia[21].

Mężczyzna i kobieta otrzymali szczególne Boże błogosławieństwo:

> „I błogosławił im Bóg i rzekł do nich:
> «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, i zapełniajcie ziemię, i zarządzajcie nią,
> a władajcie rybami morskimi i ptactwem niebieskim,
> i wszelką istotą żywą, która porusza się po ziemi»" (1,28).

Najpierw (w. 22) błogosławieństwa dostąpiły wszystkie istoty pływające oraz ptactwo. Wszędzie błogosławieństwo jest związane z cielesnością i płciowością, dzięki czemu dzieło stworzenia trwa w sukcesji kolejnych pokoleń. Ale między błogosławieństwem wszystkich innych istot żywych i człowieka istnieje ogromna różnica. O ile one otrzymały tajemniczą siłę rozmnażania się, której nie są świadome, o tyle – o czym świadczy wyrażenie „i Bóg rzekł do nich" – ludzie zostali zobowiązani do świadomego współudziału w przekazywaniu daru życia. Zatem również w tym wymiarze zostali wezwani i uzdolnieni do partnerstwa z Bogiem.

Z przykazaniem płodności wiąże się powierzenie człowiekowi szczególnej władzy nad całym stworzeniem[22]. Wiedzieli o tym starożytni tłumacze greccy, co znalazło wyraz w czasowniku *katakyrieuō* użytym w *Septuagincie*, który ma znaczenie „brać pod swoje panowanie, stawać się panem", a także „opiekować się, być stróżem, być opiekunem"[23]. W encyklice *Laudato Si'* papież Franciszek podkreśla, że nieporozumienia dotyczące interpretacji „władania" pochodziły z jego wypaczonej interpretacji, która sprzyjała „bezlitosnej eksploatacji natury, przedstawiając dominujący i destrukcyjny obraz człowieka. Nie jest to poprawna interpretacja *Biblii*, tak jak rozumie ją Kościół. Choć to prawda, że czasami chrześcijanie błędnie interpretowali *Pismo Święte*, to musimy dziś stanowczo stwierdzić, iż z faktu bycia stworzonymi na Boży obraz i nakazu czynienia sobie ziemi poddaną nie można wywnioskować absolutnego panowania nad innymi stworzeniami" (nr 67).

We wspomnianym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej nie ma, niestety, nawiązania do obecnej w Rdz 1,26–27 terminologii hebrajskiej oraz wniosków, do których ona prowadzi. Rozdział pierwszy (nr 14–68), opatrzony tytułem *Istota ludzka stworzona przez Boga*, składa się z dwóch paragrafów, których tytuły i treść odwracają kolejność opowiadań przyjętą w Rdz 1–2. Najpierw (nr 22–44) pojawiają się rozważania opatrzone tytułem *Człowiek ulepiony z ziemi*, a po nich (nr 45–68) zatytułowane *„Boskie" tchnienie w człowieku*. W drugim paragrafie został podjęty (nr 46–53) temat *Człowiek na obraz żyjącego Boga (Rdz 1,26–27)*. Wskazując na szczególną naturę i niezwykłą godność osoby ludzkiej, niemało miejsca zajmują rozważania terminologiczne słów „obraz" (*selem*) i podobieństwo (*d^{e}mut*) z kon-

[21] W. Chrostowski, *„Mężczyzna i kobietą stworzył ich" (Rdz 1,27). Ludzka cielesność i płciowość jako dar i zobowiązanie*, *AK* 168(2017) z. 1(647), s. 9–18.

[22] T. Twardziłowski, *Polecenie panowania nad stworzeniem (Rdz 1,26–28) w ekologicznej hermeneutyce Biblii*, *CT* 87(2017)1, s. 5–26.

[23] *Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi, apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, przekł. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna 41, Warszawa 2014, s. 7.

kluzją, że „autor Rdz 1 chciał podkreślić uprzywilejowane podobieństwo między człowiekiem a Stwórcą, które stanowi pierwotną podstawę historycznego dialogu między dwoma podmiotami. To, że Bóg chciał uczynić *'adam* na swój obraz, oznaczałoby, innymi słowy, że zamierzał nawiązać z nim osobistą więź przymierza (Syr 17,12; 49,16; por. Ps 100,3)"[24]. Rzeczywistość i terminologia przymierza Izraela z Bogiem na pewno rzutowały na kształt biblijnego opowiadania, jednak nie można poprzestać na jego genezie ani izolować go z całej *Biblii* chrześcijańskiej, lecz – zgodnie z regułą hermeneutyczną przypomnianą we *Wprowadzeniu* do dokumentu *PKB* – trzeba respektować całość *Biblii*[25].

Natomiast w nawiązaniu do słów „mężczyzną i kobietą stworzył ich" w dokumencie *PKB* czytamy: „W ten sposób wprowadza się aspekt pluralizmu, z wyjaśnieniem zróżnicowania tożsamości seksualnej, dzięki czemu każda osoba będzie na obraz Boga w określony sposób cielesny (ze wszystkim, co się z tym wiąże) oraz w relacji z drugą osobą, inną od siebie. Syrach zauważa, że Bóg stworzył wszystko «parzyste, jedno naprzeciw drugiego», tak że «jedno umacnia dobro drugiego» (Syr 42,24–25). Zatem dla każdego człowieka odniesienie do płci przeciwnej będzie przypominać ograniczenia wpisane w ciało, a jednocześnie pojawi się odwołanie do związku, z którego rodzi się życie, do tego czynu, w którym realizuje się ważny aspekt jego istnienia – istnienie na obraz Boga. Jeśli bowiem człowiek jest podobny do zwierząt, ponieważ są one «samcami i samicami», to jednak jest również podobny do Boga, ponieważ jest w stanie dać życie w miłości i dla miłości"[26]. Również w tym przypadku perspektywę obecną w dokumencie PKB można, zgodnie z tym, co zostało wyżej powiedziane, znacznie pogłębić i poszerzyć. Człowiek, ze swoją zróżnicowaną tożsamością seksualną, współdziała w przekazywaniu daru nowego życia nie tak jak zwierzęta „każde według gatunku" w rezultacie cielesnego związku, ale jako obraz Boga uzdolniony do wyrażenia tego, kim jest Bóg jako Miłość.

„NIE JEST DOBRZE, ŻEBY CZŁOWIEK BYŁ SAM"

Drugie opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 2,4b–25)[27] jest oparte na skojarzeniach i motywach rozpowszechnionych na starożytnym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Mezopotamii[28]. Słownictwo jest bardzo sugestywne, wręcz malarskie, i różni się od tego, które dominowało w pierwszym opowiadaniu. Nie trud-

[24] Tamże, s. 42.

[25] „Niektórym wydaje się, że złożoność *Biblii* uniemożliwia podjęcie zamiaru dokonania akceptowalnej syntezy. Jednakże, jeżeli się wierzy w prawdę słowa Bożego, to pojawia się obowiązek napisania teologii biblijnej, która z poszanowaniem reguł i klarownie wyłoży orędzie całego „proroctwa" od *Księgi Rodzaju* do *Apokalipsy*, od prozy narracyjnej do zbiorów praw, od wyroczni proroków do przysłów mędrców, od *Psałterza* do *Listów apostolskich*" (nr 7) – tamże, s. 13.

[26] Tamże, s. 44.

[27] *Egzegeza tekstu Rdz 2,4b-25* [w:] J. Lemański, *Księga Rodzaju*, s. 194–238.

[28] T. Jelonek, *Mezopotamski kontekst Rdz 2–3*, [w:] W. Linke (red.), *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, s. 263–275.

no rozpoznać dwie części narracji[29]. Najpierw mowa o działaniu Boga, który daje początek istnieniu człowieka[30] i hojnie go obdarza oraz daje mu przykazanie zapewniające pomyślność, a druga część opowiada o przygotowaniach do zaistnienia kobiety i radości mężczyzny z nowego daru Boga.

W części pierwszej nie ma mowy o tym, co dotyczy płci:

> „W dniu, gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebiosa – żadnego krzewu polnego nie było jeszcze na ziemi i żadna trawa polna jeszcze nie wyrosła, bo Pan Bóg nie spuścił deszczu na ziemię ani nie było człowieka, który uprawiałby ziemię, lecz mgła wydobywała się z ziemi i nawilżała całą powierzchnię ziemi – ulepił Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia i człowiek stał się istotą żywą" (ww. 4b–7).

Ważna różnica w porównaniu z „hymnem o stworzeniu" polega na tym, że nie używa się czasownika *bārā'*, „tworzyć", „stwarzać", lecz *'āsāh*, którego rdzeń ma wiele znaczeń, wśród nich „zrobić", „uczynić"[31], oraz *yāsar*, „formować"[32], „(u)lepić" od którego pochodzi rzeczownik *yoser*, „garncarz"[33]. Obraz Boga jako garncarza uwypukla dwa aspekty: pochodzenie człowieka „z prochu ziemi", podkreślające ulotność, przemijalność, słabość, a nawet bezwartościowość ludzkiej egzystencji, która przynależy do świata ziemskiego[34], oraz boskie „tchnienie", dzięki któremu człowiek stał się istotą żywą, co podkreśla wymiar duchowy. Traktując człowieka jako jedność, stwierdzenia dotyczące przemijalności odnoszą się do ciała, które jest wspólne dla człowieka i zwierząt[35]. Mimo że przemijalne, obarczone słabościami i niemocą oraz śmiertelne ma szczególną wartość, której przeznaczenie było przeczuwane w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka, potwierdzoną przez Wcielenie. Także w tym miejscu antropologia biblijna czerpie inspirację do

---

[29] Por. D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b–25)*, [w:] W. Chrostowski (red.), *„Ex Oriente Lux". Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin, Ad Multos Annos* 14, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 162–196.

[30] W biblijnym opowiadaniu pojawia się dwuznaczność w rozumieniu hebrajskiego terminu *'ādām*, nastręczająca wielu problemów tłumaczom i komentatorom. Pojawia się on z rodzajnikiem albo bez rodzajnika i może mieć znaczenie „człowiek" lub „mężczyzna" albo być rozumiany jako imię własne Adam.

[31] *'sh*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 826–829.

[32] *ysr*, [w:] tamże, s. 405.

[33] *yōser*, [w:] tamże.

[34] M. Filipiak, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1991, s. 35; Z. Pawłowski, *Biblijna diagnoza ziemskiej kondycji człowieka (Rdz 1–3)*, [w:] W. Pikor (red.), *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*. XXXII Tydzień Biblijny, Lublin (KUL) 29–30.11.2004, Studia Biblica 11, Verbum, Kielce 2005, s. 46–61.

[35] *Śmiertelność*, [w:] L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna 20, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1998, s. 976.

łączenia prawdy o stworzeniu z prawdą o „Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1,14)[36].

W nawiązaniu do współczesności w dokumencie PKB czytamy: „Pierwszy motyw, czyli ulotność istoty ludzkiej, był przeżywany we współczesnym społeczeństwie zachodnim z uczuciem udręki i buntu, czasem nawet z cynizmem lub rozpaczą. W innych kulturach rozwijało się poczucie śmiertelności i rezygnacji. Drugi motyw, który sugeruje, jaka jest szczególna cecha istoty ludzkiej, został w filozofii spekulatywnie rozwinięty poprzez koncepcje duszy i ducha; dziś, wraz z postępem neurologii, ryzykuje się sprowadzenie osoby do prostego, funkcjonalnego organizmu, wyjaśnianego chemicznie i biologicznie. Tradycja biblijna ma ważne przesłanie do przekazania – zarówno w odniesieniu do ludzkiej skończoności, jak i duchowej wartości człowieka"[37]. Patrząc z perspektywy wiary w Jezusa Chrystusa, św. Paweł zasugerował analogię między „pierwszym Adamem" a „ostatnim Adamem, [który stał się] duchem ożywiającym" (1Kor 15,45). Antropologia chrześcijańska widzi różnicę między jedną a drugą formą życia, czyli „istotą żywą" a „duchem ożywiającym". Nie jest to różnica jakości czy stopnia, lecz natury. „Ostatni Adam, zapoczątkowując nową ludzkość, inauguruje nurt „niebieskiego" (a więc Bożego) życia"[38].

Po hojnym obdarowaniu człowieka, którego Bóg umieścił w ogrodzie Eden (ww. 8–15), człowiek otrzymał pierwsze przykazanie:

> „Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać dowolnie,
> ale z drzewa poznania dobra i zła – nic z niego nie spożywaj,
> bo gdy z niego spożyjesz, na pewno umrzesz!" (ww. 16–17).

Tradycja żydowska upatruje w tym „pierwsze przykazanie", które zapoczątkowało wszystkie przykazania „dające życie". Pozwolenie, o którym mowa w pierwszym członie, idzie w parze z ostrzeżeniem i zakazem w drugim członie. Milczenie człowieka oznacza zrozumienie i akceptację woli Bożej. Mimo to, rychło okazało się, że dobrowolnie przyjęte przykazanie zostało przewrotnie wypaczone[39], co skutkowało nieposłuszeństwem i zerwaniem przyjaźni z Bogiem (Rdz 3)[40].

Na początku drugiej części narracji pojawia się nowy motyw:

> „Pan Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam;
> uczynię mu pomoc odpowiednią dla niego" (w. 18).

---

[36] T. Jelonek, *Stworzenie i wcielenie jako przesłanki biblijnej wizji człowieka*, [w:] *„Budujcie Civitas Christiana". Słowa Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II skierowane do pielgrzymów Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana" na Placu Św. Piotra w Rzymie 20.04.1994 r.*, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana", Rzeszów 2011, s. 79–98.

[37] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 21–22.

[38] *Adam, Pierwszy Człowiek*, [w:] B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s. 3.

[39] W. Chrostowski, *Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6)*, Przegląd Powszechny 101(1984)5, s. 198–207.

[40] Na temat redakcji i intertekstualności Rdz 2–3 zob. J. Lemański, *Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3? Próba innego spojrzenia*, [w:] W. Chrostowski, M. Kowalski (red.), *„Kogo szukasz?" (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin, Ad Multos Annos* 21, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2021, s. 342–368.

Bóg stwierdza, że samotność jest wrogiem człowieka, ale znamienne, że sam człowiek wcale tego nie dostrzegał. Bycie samotnym oznacza też egoistyczne życie tylko dla siebie[41]. Zanim mężczyzna otrzyma „odpowiednią pomoc"[42], Bóg pomógł mu dojrzeć do nieoczekiwanego daru:

> „Pan Bóg ulepił z ziemi wszelkie dzikie zwierzęta i wszelkie ptactwo niebieskie i przyprowadził do człowieka, żeby zobaczyć, jak je nazwie, a jak człowiek nazwie każdą istotę żywą, taka będzie jej nazwa. Człowiek nadał nazwy wszystkim zwierzętom domowym i ptactwu niebieskiemu, i wszystkim dzikim zwierzętom; ale dla człowieka nie znalazła się odpowiednia pomoc" (ww. 19–20).

W czynności nazywania zwierząt człowiek uświadamia sobie własną tożsamość, czyli to, kim jest. Został stworzony z tej samej materii i analogicznie jak zwierzęta, a jednak nie utożsamia się z nimi. „Procesja" różnych istot żywych pozwoliła mu zrozumieć, że nie jest zwierzęciem, choćby największym, najpiękniejszym i najbardziej godnym podziwu. Dotąd sądził, że ma wszystko, czego potrzebuje, ale w konfrontacji ze zwierzętami rozpoznał swoją radykalną odmienność. Mając „wszystko", nawet obecność i bliskość Boga, człowiek potrzebuje jeszcze kogoś, kto jest w stanie sprostać jego samotności.

Dokument PKB (nr 153) zawiera ważne spostrzeżenie: „[…] aż do w. 20 narrator mówi o istocie zwanej *'ādām*, abstrahując od jakiejkolwiek konotacji dotyczącej płci; ogólny charakter prezentacji tej postaci nakłada obowiązek rezygnacji z wyobrażania sobie precyzyjnej konfiguracji tego podmiotu, unikając tym samym konieczności przyjęcia «monstrualnej» formy postaci androginicznej. W istocie, przyjmując generalne znaczenie *'ādām*, jesteśmy zaproszeni do podporządkowaniu się doświadczeniu nie-wiedzy, aby w ten sposób dzięki objawieniu odkryć, jak bardzo fascynujący cud został dokonany przez Boga (por. Rdz 15,12; Hi 33,15)"[43].

Następuje obraz Boga jako lekarza, i to kilku specjalności:

> „Wtedy Pan Bóg zesłał na człowieka głęboki sen – i zasnął; wyjął jedno z jego żeber, a to miejsce wypełnił ciałem. Pan Bóg z żebra, które wziął z człowieka, zbudował kobietę i przyprowadził ją do człowieka" (ww. 21–22).

Najpierw pojawia się obraz Boga jako anestezjologa. Nie jest to jednak zwyczajny sen, lecz *tardēmāh*, głębokie uśpienie towarzyszące trudnym zabiegom medycznym wykonywanym przez lekarzy[44]. *Septuaginta* ma w tym miejscu rzeczownik *extasis*, który, jak wyjaśnia R. Popowski przekładając go jako „obezwładnienie",

---

[41] A. Niemira, *Problem pierwotnej samotności i jedności w świetle Jana Pawła II interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka*, Studia Włocławskie 16/2014, s. 221–228; Z. Kiernikowski, *„Nie jest dobrze, żeby „adam" żył sam dla siebie*, Pastores 1(2014)62, s. 7–15.

[42] P. Napora, *„Odpowiednia dla niego pomoc?" Kobieta w Rdz 1–2*, Sympozjum 21/2017 nr 1(32), s. 33–48.

[43] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 120.

[44] W starożytności, o czym świadczą np. znaleziska w Lakisz (VI w. przed Chr.), przeprowadzano tak skomplikowane operacje chirurgiczne, jak trepanacja czaszki.

oznacza „wyjście z siebie, utratę świadomości i odczuwania doznań zmysłowych: słuchu, dotyku, smaku itd.”[45]. Dalej Bóg został przedstawiony w obrazie chirurga, któremu nieobca jest także chirurgia plastyczna. Te obrazy odzwierciedlają duże możliwości starożytnej medycyny i wiedzy medycznej. Po nich następuje obraz czwarty, a mianowicie czynność „zbudowania” kobiety z żebra mężczyzny, wyrażona przez hebrajski czasownik *bānāh*. W *Biblii Hebrajskiej* występuje on w dwóch kontekstach: w odniesieniu do budowy świątyni jerozolimskiej oraz – tutaj – do kobiety. Istotny cel narracji stanowi podkreślenie, że kobieta jest tak piękna i godna podziwu, jak świątynia! Stworzenie kobiety z żebra mężczyzny z jednej strony wyraża fizyczną różnicę obojga płci, a z drugiej ich równość. Zarazem pojawia się element humoru: w stworzenie kobiety Bóg włożył więcej pomysłowości i wysiłku niż w stworzenie mężczyzny. Ostatni etap działania Boga polega na tym, że Bóg „przyprowadził ją do mężczyzny”. Został więc przedstawiony jako swat, który łączy ludzi obojga płci w trwałe związki.

Na widok kobiety mężczyzna zawołał:

> „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!
> Będzie się nazywała kobietą (*’iššāh*), bo z mężczyzny (*’iš*) została ona wzięta” (w. 23).

W oryginale hebrajskim mamy grę słów posługującą się derywatem słowotwórczym rodzaju żeńskiego dla oddania pochodzenia nazwy „kobieta” od nazwy „mężczyzna”, niemożliwą do oddania w wielu innych językach. Sugerowane podobieństwo etymologiczne odzwierciedla napięcie między pokrewieństwem i różnicą[46] między mężczyzną i kobietą. Jakub Wujek, posługując się łacińską *Wulgatą*, gdzie pojawia się „vir” i „virago”, zaproponował określenia „mąż” i „mężyna”, jednak nazwa „mężyna” nie przyjęła się w języku polskim. Przekaz jest jasny: żeby sprostać samotności mężczyzny, Bóg nie stworzył jeszcze jednego mężczyzny, ale kobietę i warto zwrócić uwagę na paradoks: to kobieta rodzi dziecko, które jest chłopcem albo dziewczynką, a w przyszłości mężczyzną albo kobietą, natomiast w biblijnym opowiadaniu „pośrednikiem” w stworzeniu kobiety jest mężczyzna. Nie wynika stąd jakakolwiek forma dominacji mężczyzny nad kobietą, ani jej podległości względem mężczyzny. Należy zauważyć, że *Nowy Testament*, co znalazło wyraz w nauczaniu św. Pawła, pogłębi starotestamentowe spojrzenie na godność i powołanie kobiety[47].

Uświadomienie sobie odrębności od reszty stworzonego świata i rozpoznanie przez mężczyznę, kim jest kobieta, skutkuje nową sytuacją:

---

[45] *Septuaginta, czyli Grecka Biblii Starego Testamentu*, s. 9.

[46] M. Zając, *Rdz 1–2 jako opowiadanie o różnicy. Tożsamość mężczyzny, tożsamość kobiety*, [w:] S. Jędrzejewski, M. Zmuda (red.), *Radość słowa. Konteksty i oddziaływanie Biblii*, Hermeneutica et Judaica 5, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 85–95.

[47] T.M. Dąbek, *„Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Biblia o godności i powołaniu kobiety, Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury* 4, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2012, s. 223–247.

„Dlatego mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę,
a łączy się ze swoją żoną i stają się jednym ciałem" (w. 24).

Wyrażenie *bāsār 'echād*, „jedno ciało", interpretuje się jako etiologię płciowości, a także związku małżeńskiego i aktu płciowego[48]. Ten archetypowy obraz zjednoczenia mężczyzny i kobiety zawiera aluzję do mocy płodności i prokreacji, zapewniającej powstanie wspólnoty i trwanie pokoleń[49]. Obrazowo wyjaśnia komplementarność płci[50], pochodzenie i naturę instytucji małżeństwa oraz niezwykłej więzi, która wymaga, żeby mężczyzna i kobieta opuścili swoich rodziców i założyli nową rodzinę, w której urzeczywistni się dar ojcostwa i macierzyństwa. Specyficzne zjednoczenie mężczyzny z kobietą wyraża czasownik *dābaq*, „przywrzeć", „trzymać się", „przylgnąć", „połączyć"[51], używany gdzie indziej (Rdz 34,3) na określenie namiętnej miłości między dwojgiem osób. Dokument PKB nadmienia (nr 155): „Tekst biblijny mówiący, że dwoje będą „jednym ciałem" (Rdz 2,24), trzeba rozumieć tak, iż w cielesnym zjednoczeniu dany jest współmałżonkom *znak* ich miłości obejmującej całe ich istoty, wyłącznej, trwałej i nierozerwalnej"[52]. Aczkolwiek zróżnicowanie płci i cielesność są warunkiem prokreacji, nie mają jednak wyłącznie ukierunkowania prokreacyjnego. Oboje, mężczyzna i kobieta, szukają i potrzebują siebie nawzajem, a gdy się odnajdą i rozpoznają, rozpoczynają wspólne życie.

Doskonałą ilustrację spojrzenia obecnego w *Księdze Rodzaju* stanowi *Pieśń nad pieśniami*, którą dokument PKB określa jako „Pieśń o miłości" i poświęca jej wiele miejsca (nr 158–164). Jest ona wielkim wołaniem o miłość i tęsknotą za miłością – miłością mężczyzny i kobiety. Mamy tam opisy fizycznego, a także psychicznego, wyglądu ukochanej kobiety, tak jak postrzega ją mężczyzna, oraz opisy fizycznego i psychicznego wyglądu ukochanego mężczyzny, tak jak postrzega go kobieta. Całość wieńczy wyznanie, które najdobitniej sublimuje łączące ich wzniosłe więzi: „Jak śmierć potężna jest miłość" (Pnp 8,6). Atmosfera sakralności miłości mężczyzny i kobiety widoczna na poziomie sensu dosłownego tej niezwykłej księgi została podporządkowana symbolicznemu ukazaniu miłości między Bogiem a ludem jego wybrania[53].

---

[48] P. Stępień, *Pokonanie samotności „Adama" przez stworzenie kobiety*, Warszawskie Studia Teologiczne 14/2001, s. 9–27.

[49] *Ciało*, [w:], *Słownik symboliki biblijnej*, s. 97.

[50] E. Wiater, *Komplementarność płci w świetle Biblii. Próba rekonstrukcji modelu*, [w:] J. Kupczak, M. Zboralska (red.), *Czym jest „nowy feminizm" Jana Pawła II?*, Studia nad Myślą Jana Pawła II t. 8, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 55–60.

[51] *dbq*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, s. 199.

[52] Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 122.

[53] J. Frankowski, *Oblubieniec i Oblubienica (O potrzebie pewnych uściśleń w interpretacji Pnp)*, [w:], T.M. Dąbek, T. Jelonek (red.), *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, Kraków 1993, s. 65–86.

* * *

Wbrew ideologii *gender* płeć nie jest czymś, co człowiek wybiera albo czego się uczy, lecz darem, który otrzymuje. Jest określana na poziomie „oprogramowania" genomu. W badaniach prenatalnych można od pewnego momentu życia rozpoznać płeć dziecka poczętego, ale nie można jej zdeterminować ani zmienić. Gdyby z medycznego punktu widzenia coś takiego mogło być kiedykolwiek możliwe, taka uzurpacja byłaby równoznaczna z parodiowaniem Boga. Nie inaczej również trzeba traktować zamach na integralność i tożsamość płciową po narodzeniu człowieka. Role, zachowania i działania mężczyzn i kobiet wynikają przede wszystkim z płci i różnic biologicznych, zaś w procesie dorastania i dojrzewania ulegają doprecyzowaniu i udoskonaleniu przez oddziaływanie różnych wpływów i uwarunkowań społecznych. Mają jednak drugorzędne znaczenie wobec tego, co najważniejsze: człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo" Boga, a płeć jest integralnym elementem Jego stwórczego planu[54].

KIM JEST CZŁOWIEK? U PODSTAW ANTROPOLOGII BIBLIJNEJ

STRESZCZENIE

Dwa opowiadania o stworzeniu świata i człowieka, które otwierają *Księgę Rodzaju* (1,1–2,4a oraz 2,4b–25), stanowią podstawę antropologii biblijnej, a tym samym także antropologii chrześcijańskiej. Wbrew ideologii *gende*r i silnemu kryzysowi antropologicznemu podkreślają, że cielesność i zróżnicowanie płci stanowią integralne elementy porządku świata stworzonego przez Boga. Ukazują płciowość jako dar związany z cielesną kondycją człowieka, ale wykraczający poza nią i odwzorowujący coś z Boga, który jest absolutnie bezcielesny. Człowiekowi została wyznaczona absolutnie unikatowa rola polegająca na tym, że ma być w świecie swoistą ikoną Boga. Staranny dobór hebrajskiego słownictwa i specyficzna gramatyka, z wyraźnym nawiązaniem do cech fizycznych właściwych dla płci męskiej i żeńskiej, uwypuklają równość mężczyzny i kobiety. Skoro cały człowiek jest obrazem i odwzorowaniem bezcielesnego Boga, dotyczy to również jego strony cielesnej. Obrazem Boga w człowieku jest więc również bogaty i tajemniczy dynamizm płciowości, którego owoc stanowi miłość.

[54] J. Bujak, *Antropologia „imago Dei" jako odpowiedź na antropologię gender*, Colloquia Theologica Ottoniana 2/2014, s. 41–61.

WHO IS MAN?
THE FOUNDATIONS OF BIBLICAL ANTHROPOLOGY

SUMMARY

The two stories of the creation of the world and man that open the book of Genesis (1:1–2:4a and 2:4b–25) form the basis of biblical anthropology and thus also of Christian anthropology. Contrary to *gender* ideology and a strong anthropological crisis, they emphasise that corporality and gender diversity are integral elements of God's created world order. They show sexuality as a gift connected to, but transcending, the corporeal condition of man and reproducing something of God, who is absolutely incorporeal. Man has been assigned an absolutely unique role in that he is to be a kind of icon of God in the world. The careful choice of Hebrew vocabulary and specific grammar, with clear references to the physical characteristics proper to the male and female sex, emphasise the equality of man and woman. Since the whole man is an image and representation of the incorporeal God, this also applies to his bodily side. The image of God in man is therefore also the rich and mysterious dynamism of sexuality, the fruit of which is love.

WER IST MAN?
DIE GRUNDLAGEN DER BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Die beiden Geschichten von der Erschaffung der Welt und des Menschen, die das Buch Genesis eröffnen (1,1–2,4a und 2,4b–25), bilden die Grundlage der biblischen Anthropologie und damit auch der christlichen Anthropologie. Im Gegensatz zur *Gender*-Ideologie und einer starken anthropologischen Krise betonen sie, dass Körperlichkeit und Geschlechtervielfalt integrale Bestandteile der von Gott geschaffenen Weltordnung sind. Sie zeigen die Sexualität als eine Gabe, die mit dem körperlichen Zustand des Menschen verbunden ist, ihn aber übersteigt und etwas von Gott wiedergibt, der absolut unkörperlich ist. Dem Menschen ist eine absolut einzigartige Rolle zugedacht, da er eine Art Ikone Gottes in der Welt sein soll. Die sorgfältige Wahl des hebräischen Vokabulars und die spezifische Grammatik mit klaren Hinweisen auf die körperlichen Merkmale des männlichen und weiblichen Geschlechts betonen die Gleichheit von Mann und Frau. Da der ganze Mensch Bild und Abbild des unkörperlichen Gottes ist, gilt dies auch für seine leibliche Seite. Das Bild Gottes im Menschen ist also auch die reiche und geheimnisvolle Dynamik der Sexualität, deren Frucht die Liebe ist.

BIBLIOGRAFIA

Baron A., Pietras H. (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, Synody i Kolekcje Praw 1, Kraków 2006.

Brzegowy T., *Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii*, [w:] G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje wokół początków człowieka*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 248–262.

Bujak J., *Antropologia „imago Dei" jako odpowiedź na antropologię gender*, Colloquia Theologica Ottoniana 2/2014, s. 41–61.

Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1: *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978.

Chrostowski W., *Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6)*, Przegląd Powszechny 101(1984)5, s. 198–207.

Chrostowski W., *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, Collectanea Theologica 70(2000)4, s. 5–19 = [w:] *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 209–224.

Chrostowski W., *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, [w:] R. Bogacz, W. Chrostowski (red.), *„Verbum caro factum est". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, Ad Multos Annos 11, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2007, s. 151–179 = [w:] *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 2009, s. 157–187.

Chrostowski W., *Dar życia w perspektywie biblijnej*, [w:] J. Kapuściński (red.), *Dla życia. Księga Jubileuszowa z okazji XX-lecia istnienia Katolickiego Stowarzyszenia Lekarzy Polskich (1944–2014)*, Regina Poloniae, Częstochowa 2014, s. 123–136.

Chrostowski W., *„Mężczyzna i kobietą stworzył ich" (Rdz 1,27). Ludzka cielesność i płciowość jako dar i zobowiązanie*, Ateneum Kapłańskie 168(2017) z. 1(647), s. 9–18.

Dąbek T.M., *„Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28). Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury 4, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2012, s. 223–247.

Dec P., *Język i styl Rdz 1,1 – 2,4. Szkic literacko-językowy*, Scripta Biblica et Orientalia 5/2013, s. 61–74.

Dziadosz D., *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2,4b–25)*, [w:] W. Chrostowski (red.), *„Ex Oriente Lux". Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Ad Multos Annos 14, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 162–196.

Filipiak M., *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1991.

Frankowski J., *Oblubieniec i Oblubienica (O potrzebie pewnych uściśleń w interpretacji Pnp)*, [w:], T.M. Dąbek, T. Jelonek (red.), *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, Kraków 1993, s. 65–86.

Jelonek T., *Mezopotamski kontekst Rdz 2–3*, [w:] W. Linke (red.), *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2010, s. 263–275.

Jelonek T., *Oryginalność biblijnego pojęcia stworzenia*, [w:] W. Chrostowski (red.), *„Nie wstydzę się Ewangelii". Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin*, Ad Multos Annos 16, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2011, s. 203–219.

Jelonek T., *Stworzenie i wcielenie jako przesłanki biblijnej wizji człowieka*, [w:] *„Budujcie Civitas Christiana". Słowa Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II skierowane do pielgrzymów Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana" na Placu Św. Piotra w Rzymie 20.04.1994 r.*, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana", Rzeszów 2011, s. 79–98.

Kiernikowski Z., „*Nie jest dobrze, żeby „adam" żył sam dla siebie*, Pastores 1(2014)62, s. 7–15.

Kochaniewicz B., *„Homo imago Dei". Główne nurty interpretacji Rdz 1,26 na przestrzeni wieków*, [w:] tenże (red.), *Wokół teologii ikony*, Studia Theologiae Fundamentalis 2, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2011, s. 107–115.

Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Prymasowska Seria Biblijna 30, Warszawa 2008.

Kupczak J., *Teologiczno-moralne implikacje kategorii „imago Dei"*, [w:] B. Kochaniewicz (red.), *Wokół teologii ikony*, Studia Theologiae Fundamentalis 2, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2011, s. 135–145.

Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013.

Lemański J., *Stworzenie i upadek człowieka w Rdz 2–3? Próba innego spojrzenia*, [w:] W. Chrostowski, M. Kowalski (red.), *„Kogo szukasz?" (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, Ad Multos Annos 21, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2021, s. 342–368.

Napora P., *„Odpowiednia dla niego pomoc"? Kobieta w Rdz 1–2*, Sympozjum 21/2017 nr 1(32), s. 33–48.

Niemira A., *Problem pierwotnej samotności i jedności w świetle Jana Pawła II interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka*, Studia Włocławskie 16/2014, s. 221–228.

Nycz M., *„Człowiek jest istotą cielesną" (Rdz 6,3) – hebrajskie „bāśār" jako biblijny sposób porządkowania rzeczywistości*, [w:] A. Kuśmirek (red.), *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 25–43.

Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej*, Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II, Lublin 2020.

Pawłowski Z., *Biblijna diagnoza ziemskiej kondycji człowieka (Rdz 1–3)*, [w:] W. Pikor (red.), *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia. XXXII Tydzień Biblijny, Lublin (KUL) 29–30.11.2004*, Studia Biblica 11, Verbum, Kielce 2005, s. 46–61.

Pikor W., *Pytanie o „obraz i podobieństwo*", [w:] K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterda (red.), *Człowiek – ciało i duch*. T. 2. *Ujęcie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, s. 31–45.

Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej*, Prymasowska Seria Biblijna 20, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1998.

Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi, apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, przekł. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna 41, Warszawa 2014.

Sherwin B.L., *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: tenże, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przekł. W. Chrostowski, Warszawa 1995.

Sosnowski L. (red.), *Dyktatura gender*, Biały Kruk, Kraków 2014.

Stępień T., *Pokonanie samotności „Adama" przez stworzenie kobiety*, Warszawskie Studia Teologiczne 14/2001, s. 9–27.

Szamocki G., *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich" (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka*, Pedagogika Katolicka 6/2012 nr 2(11), s. 56–65.

Twardziłowski T., *Polecenie panowania nad stworzeniem (Rdz 1,26–28) w ekologicznej hermeneutyce Biblii*, Collectanea Theologica 87(2017)1, s. 5–26.

Wiater E., *Komplementarność płci w świetle Biblii. Próba rekonstrukcji modelu*, [w:] J. Kupczak, M. Zboralska (red.), *Czym jest „nowy feminizm" Jana Pawła II?*, Studia nad Myślą Jana Pawła II t. 8, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 55–60.

Widła B., *Słownik antropologii Nowego Testament*u, Prymasowska Seria Biblijna 21, Warszawa 2003.

Witczyk H., *„Obraz Boży" w człowieku i jego implikacje*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 53/2010 nr 3, s. 3–14.

Włodarczyk S., *Interpretacja Rdz 1,26–27 według reprezentanta szkoły egzegetycznej antiocheńskiej Jana Chryzostoma*, [w:] B. Strzałkowska (red.*), „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu". Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. 3, Ad Multos Annos 15, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2011, s. 1517–1536.

Zając M., *Rdz 1–2 jako opowiadanie o różnicy. Tożsamość mężczyzny, tożsamość kobiety*, [w:] S. Jędrzejewski, M. Zmuda (red.), *Radość słowa. Konteksty i oddziaływanie Biblii*, Hermeneutica et Judaica 5, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 85–95.

Martín Carbajo NÚÑEZ, OFM*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

DE *L'AMORIS LAETITIA* À *FRATELLI TUTTI*. L'IMPORTANCE DES RELATIONS FAMILIALES

Mots-clés: Famille, Mariage, *Amoris Laetitia*, Fraternité, Amitié sociale, Écologie intégrale

Key words: Family, Marriage, *Amoris Laetitia*, Fraternity, Social Friendship, Integral ecology

Schlüsselwörter: Familie, Ehe, *Amoris Laetitia*, Geschwisterlichkeit, soziale Freundschaft, integrale Ökologie

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, *Amoris Laetitia*, braterstwo, przyjaźń społeczna, ekologia integralna

Palabras clave: Familia, Matrimonio, *Amoris Laetitia*, Fraternidad, Amistad social, Ecología integral

À la lumière de l'exhortation post-synodale *Amoris Laetitia*[1], cet article étudie « l'Évangile de la famille[2] » et l'importance des relations familiales dans la vie sociale. Le pape François affirme qu'aujourd'hui on ressent partout le besoin « d'une

---

* Martín Carbajo Núñez, OFM, est né à Figueruela de Arriba (Zamora, Espagne). Il est titulaire d'un doctorat en théologie morale (Alfonsianum, Rome), d'une licence en philologie germanique (Université de Saint-Jacques-de-Compostelle), d'un master en communication sociale (Université pontificale grégorienne, Rome) et il est technicien en informatique de gestion. Il enseigne actuellement théologie morale et éthique de la communication dans trois universités : deux à Rome : Antonianum (PUA) et Alfonsiana (PUL); un aux États-Unis : le FST, affilié à l'université de San Diego (Californie). À la Université pontificale Antonianum (PUA), il a été vice-recteur et recteur Magnificus *ad interim*. E-mail: mcarbajo@fst.edu ORCID 0000–0002–2814–5688

[1] François, « *Amoris Laetitia*. Exhortation apostolique post-synodale » (19.03.2016), [*AL*], n. 186, in *Acta Apostolicae Sedis* (*AAS*) 108/4 (1.04.2016) 311–446. *AL* rassemble les réflexions de deux Synodes sur la famille, tenus en 2014 et 2015, à savoir : la IIIe Assemblée générale extraordinaire, sur « les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation » (5–19.10.2014) ; et la XIVe Assemblée générale ordinaire (4–25.10.2015), sur « La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain ».

[2] « Il s'agit de faire en sorte que les personnes puissent expérimenter que l'Évangile de la famille est une joie qui remplit le cœur et la vie tout entière » (*AL* 200). Cf. Kasper W., *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014 ; Tejero E., *El evangelio de la casa y de la familia*, EUNSA, Pamplona 2014.

bonne dose d'esprit familial » (*AL* 183). L'encyclique *Fratelli tutti*[3] reprend cette nécessité et nous invite tous à promouvoir la fraternité et l'amitié sociale dans notre société technologique et mondialisée qui « nous rapproche, mais elle ne nous rend pas frères[4] ».

Amoris Laetitia appelle à prendre un soin pastoral de la famille en tant que cellule vitale de la société[5] et souligne que cette pastorale est d'une grande importance pour l'ensemble du corps social et pour le développement harmonieux de ses membres.

> Le Pape comprend *AL* « comme une proposition aux familles chrétiennes, qui les stimule à valoriser les dons du mariage et de la famille, et à garder un amour fort [...]. Elle vise à encourager chacun à être un signe de miséricorde et de proximité là où la vie familiale ne se réalise pas parfaitement ou ne se déroule pas dans la paix et la joie » (*AL* 5).

Le Pape François « espère que chacun, à travers la lecture, se sentira appelé à prendre soin avec amour de la vie des familles » (*AL* 7) et à avoir pitié de la fragilité humaine[6]. Il est donc clair que cette exhortation vise à affirmer la prédominance des relations et des soins affectueux sur le respect rigide des règles, même si, dans le processus, on « court le risque de se salir avec la boue de la route[7] ».

Dans divers documents, le Pape a développé cette perspective relationnelle qui peut remplir les êtres humains de la joie de l'Esprit Saint. En fait, l'initiative amoureuse de Dieu[8] nous conduit à la joie de l'Évangile (*GS* 236), à l'expérience joyeuse de l'amour dans la famille (*AL*), à la joie de la vérité[9] et à exulter de joie pour avoir été appelés à la sainteté[10].

---

[3] François, « *Fratelli tutti.* Lettre Encyclique » (3.10.2020), [*FT*], LEV, Cité du Vatican 2020.

[4] Benoît XVI, « *Caritas in veritate.* Lettre Encyclique » (29.06.2009), [*CV*], n. 19, in *AAS* 101 (2009) 641–709.

[5] „La famille est un bien dont la société ne peut pas se passer" (*AL* 44), l'un des valeurs qui „ne sont pas négociables". Benoît XVI, « *Sacramentum Caritatis*. Exhortation apostolique post-synodale » (22.02.2007), n. 83, in *AAS* 99 (2007) 105–180.

[6] « Il faut accompagner avec miséricorde et patience, […] au-delà de ses défauts et de ses chutes ». François, « *Evangelii gaudium*. Exhortation apostolique » (24.11.2013), [*EG*], n. 44, in *AAS* 105 (2013) 1019–1137. « Assumer la logique de la compassion avec les personnes fragiles » (*AL* 308) ; cf. Bonfrate G. – Yáñez M. *Amoris Laetitia, la Sapienza dell'amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, Studium, Roma 2017 ; Capantini L. – Gronchi M., *La vulnerabilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

[7] *AL* 308. La relation humaine prime sur la norme. Même dans l'Ancien Testament, „le Décalogue acquiert sa vérité la plus profonde" dans la relation de confiance que Dieu a établie avec son peuple, qu'il invite à se laisser „embrasser par sa miséricorde". François, « *Lumen Fidei*. Lettre Encyclique » (29.05.2013), n. 46, in *AAS* 195 (2013) 555–596.

[8] « À l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive ». Benoît XVI, « *Deus caritas est*. Lettre Encyclique » (25.12.2005), [*DC*], n. 1, in *AAS* 98 (2006) 217–252.

[9] François, « *Veritatis gaudium.* Constitution apostolique » (29.01.2018), [*VG*], n. 3, LEV, Cité du Vatican 2018 [in *Regno-Documenti* 63 (2018/5) 137–165].

[10] François, « *Gaudete et exsultate*. Exhortation apostolique » (19.03.2018), [*GE*], n. 14, LEV, Cité du Vatican 2018.

Les dernières encycliques du Pape François développent le thème de la famille et des relations fraternelles à partir de perspectives complémentaires. La famille humaine que *FT* présente fait partie de la famille cosmique promue par l'encyclique *Laudato si'*[11], parce que dans la maison commune, nous sommes tous liés (*FT*) et „tout est lié" (*LS*). Les deux encycliques nous invitent à écouter le cri de la terre et le cri des pauvres (*LS* 38), bien que *LS* se concentre sur le premier et *FT* sur le second. Les deux cris sont inséparables et l'un ne peut être entendu sans s'occuper de l'autre.

La première partie de cet article clarifie le concept de famille et souligne son importance dans le développement des quatre relations fondamentales de l'être humain : avec Dieu, avec lui-même, avec les autres et avec la création. Le Dieu trinitaire est une famille et l'être humain, créé à son image, est un être familial qui développe sa sociabilité intrinsèque dans la rencontre affectueuse avec les autres membres de la société et avec toute la création. La deuxième partie présente la famille comme notre première école et souligne l'importance de l'aspect relationnel dans l'enseignement universitaire. L'article montre ensuite que la famille introduit la fraternité dans le monde (3e partie) et qu'elle est l'agent principal de l'écologie intégrale (4e partie)[12].

1. LE CONCEPT DE FAMILLE ET SES QUATRE NIVEAUX

« Le petit noyau familial ne devrait pas s'isoler de la famille élargie » (*AL* 187). Par conséquent, nous utiliserons le concept de famille à quatre niveaux étroitement liés : spirituel, personnel, social et naturel ; c'est-à-dire la famille des croyants en Dieu le Père[13], la famille nucléaire, normalement fondée sur le mariage, la famille humaine universelle et la famille cosmique.

Le concept de famille aide à comprendre la relation étroite qui existe entre tous les êtres („Tout est lié", *LS* 92). Elle contribue également à élargir le concept de solidarité, de sorte que la recherche de l'égalité s'accompagne du respect de la diversité[14]. Nous sommes différents, mais frères, membres de la seule famille cosmique et habitants de la même maison.

---

[11] François, « *Laudato si'*. Lettre Encyclique » (24. 05. 2015), [*LS*], in *AAS* 107 (2015) 847–945.

[12] Version originale de cet article en langue espagnole : Carbajo Núñez M., « De la *Amoris Laetitia* a la *Fratelli tutti*. La importancia de las relaciones familiares », in *Perspectiva teológica* 53/1 (2021) 119–136.

[13] L'Église est la grande famille des enfants de Dieu : « Elle est comme le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine, appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu », Concile Vatican II, « *Gaudium et spes.* Constitution pastoral » (7. 12. 1965), [*GS*], n. 40 en *AAS* 58 (1966) 1025–1120 ; cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, [*CCC*], n. 854, LEV, Cité du Vatican 1997 ; Jean-Paul II, « *Familiaris consortio.* Exhortation apostolique » (22. 11. 1981), [*FC*], n. 74, in *AAS* 74 (1982) 81–191. La foi « elle nous donne une famille, la famille universelle de Dieu dans l'Église catholique ». Benoît XVI, „Discours inaugural" (Aparecida, 13. 05. 2007), n. 3, in Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, *Documento conclusivo*, n. 156, Paulinas, Bogotá 2008[3], 108.

[14] Flores N. M., « 'Our sister, mother earth', Solidarity and familial ecology in *Laudato si'* », in *Journal of Religious Ethics* 46/3 (2018) 463–478.

1.1. Communion trinitaire et communion familiale

Dieu est une famille, « puisqu'il porte en lui-même la paternité, la filiation et l'essence de la famille qu'est l'amour[15] ». En fait, le Dieu trinitaire (tri-unité) est la communion dans la pluralité[16], la source de toute unité et de toute différence[17]. Le Père est l'Amant, le Fils est le Bien-Aimé, l'Esprit est l'Amour. Tout a été créé selon ce modèle divin et, par conséquent, « porte en soi une structure proprement trinitaire[18] ».

Il y a une certaine analogie entre la communion trinitaire et la communion vécue dans le mariage. « Le Dieu Trinité est communion d'amour et la famille est son reflet vivant » (*AL* 11) ; c'est-à-dire que « la famille est l'image de Dieu qui est communion de personnes » (*AL* 71).

> « La paternité et la maternité humaines ont en elles-mêmes, d'une manière essentielle et exclusive, une « ressemblance » avec Dieu, sur laquelle est fondée la famille entendue comme communauté de vie humaine, comme communauté de personnes unies dans l'amour (*communio personarum*). [...] La famille, qui naît de l'amour de l'homme et de la femme, est fondamentalement issue du mystère de Dieu[19] ».

Cette analogie se retrouve dans l'Écriture et dans la Tradition, qui « nous ouvrent l'accès à une connaissance de la Trinité qui se révèle sous des traits familiers ». De plus, le Christ « a aussi élevé le mariage au rang de signe sacramentel de son amour pour l'Église » (*AL* 71).

1.2. L'homme est un être familier

La personne humaine est un être familier, créé à l'image du Dieu trinitaire (Gn 1,27). En se mettant en relation, elle développe sa propre identité et assume « dans sa propre existence ce dynamisme trinitaire que Dieu a imprimé en elle depuis sa création » (*LS* 240).

La différence sexuelle exprime la vocation de l'être humain à l'unité dans la diversité. De même, « cette société de l'homme et de la femme est l'expression première » de leur sociabilité intrinsèque (*GS* 12).

---

[15] Jean-Paul II, „Homélie à Puebla de los Angeles" (28.01.1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, [*InsJP2*], II (1979), LEV, Cité du Vatican 1979, 180–185, ici 182.

[16] 1Jn 4,8. Cf. Augustinus, *De Trinitate,* XV, c. 16, in Migne, J.-P., ed., *Patrologia Latina*, [*PL*], 226 vol., Paris 1841–1864, vol. 42.

[17] La unidad divina *«* será tanto más evidente cuanto más clara sea la distinción de las personas, y viceversa *».* En efecto, la total comunión de las tres personas *«* no excluye, sino que afirma, la existencia de tres *'*yo*'*, pero al mismo tiempo elimina radicalmente la posibilidad de un *'*tuyo*'* y un *'*mío*' ».* Esa unidad se expresa en *«* la mutua inhabitación o perichóresis de las mismas *».* Ladaria, L.F., *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 128–129.

[18] *LS* 239. *«* Creatura mundi est quasi quidem liber, in quo relucet et repraesentatur el legitur Trinitas fabricatrix *».* Bonaventure, « Breviloquium », [*Brevil.*], II c. 12 (*Quaracchi* V 230a).

[19] Jean-Paul II, « *Gratissimam sane.* Lettre aux familles » (2.02.1994), nn. 6 y 8, in *AAS* 86 (1994) 868–925.

1.2.1. Nous devons surmonter l'anthropologie négative

La modernité a assumé une conception anthropologique négative (*homo homini lupus*[20]) qui réduit la personne à *homo oeconomicus*, égocentrique, utilitaire, radicalement intéressé et donc prévisible et incapable de gratuité. L'homme ne serait pas fiable, car ses actions répondraient toujours à l'instinct de conservation[21].

Le dualisme anthropologique a accentué la séparation entre la matière et l'esprit. Cela a conduit au mépris du corps et à réduire la valeur du mariage à l'union spirituelle. *AL* nous rappelle cependant qu'un « amour sans plaisir ni passion n'est pas suffisant pour symboliser l'union du cœur humain avec Dieu » (*AL* 142).

Le Concile Vatican II surmonte ce dualisme et affirme que l'être humain est « corps et âme, mais vraiment un » (*corpore et anima unus*, *GS* 14). Le Verbe incarné ne nous rachète pas de la matière, mais *avec* la matière et *avec* le corps. En même temps, l'homme est un être social et dialogique, qui « sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités » (*GS* 12). En lui demeure toujours vif « le désir de famille » (*AL* 1).

Pour entrer sereinement dans la relation, l'être humain a aussi besoin de prendre soin de lui-même, de mûrir « sa manière de nouer une relation » (*AL* 239), de chérir « une richesse intérieure qui soit alimentée par la lecture, la réflexion personnelle, la prière et l'ouverture à la société[22] ». La capacité de s'écouter, de discerner et d'articuler sa propre histoire rend possible une rencontre sereine et enrichissante avec l'autre.

1.2.2. La famille est l'habitat naturel de l'être humain

La famille est l'habitat naturel de l'être humain, c'est-à-dire l'environnement le plus approprié pour lui permettre de développer son identité et sa sociabilité. « La présence claire et bien définie des deux figures, féminine et masculine, crée l'atmosphère la plus propice pour la maturation de l'enfant » (*AL* 175). Là, il peut être lui-même, sans masque[23], et s'insérer comme un membre actif du projet commun.

« Le don de soi réciproque de l'homme et de la femme crée un milieu de vie dans lequel l'enfant peut naître et épanouir ses capacités » (*CA* 39), car il y trouve « le noyau affectif primordial qui lui donne consistance et sécurité[24] ». De plus, il le protège des influences indésirables (violence, pornographie).

---

[20] Déclaration de Plaute (Asinaria, acte II) recueillie par Hobbes T., *The Leviathan,* Crooke, New York 1651, 98–102 (Cf. Id., The Leviathan, Mint, Portland 2021).

[21] Ce serait le principe de base de la civilisation occidentale. Adorno T.W. – Horkheimer M., *Dialectic of Enlightenment*, Herder & Herder, New York 1997, 29.

[22] *AL* 141. Cf. Salonia G., « *Amoris Laetitia.* Dalla sapienza evangelica percorsi di crescita nelle relazioni familiari », in Bonfrate G. – Yáñez H.M., (ed.), *Amoris Laetitia, la sapienza dell'amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, Studium, Roma 2017, 168–182, ici 178.

[23] *AL* 315. « Faire grandir, c'est aider l'autre à se mouler dans sa propre identité » (*AL* 221).

[24] Jean-Paul II, „Angelus" (30.01.1994), n. 1, in *InsJP2* XVII/1 (1994) LEV, Cité du Vatican 1996, 231–234, ici 231.

> Au sein de la famille, « l'homme reçoit des premières notions déterminantes concernant la vérité et le bien, dans laquelle il apprend ce que signifie aimer et être aimé. [...] Il faut en revenir à considérer la famille comme le sanctuaire de la vie. En effet, elle est sacrée, elle est le lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée[25] ».

Se sentant aimé pour lui-même, comme unique et irremplaçable, l'enfant développe sa propre identité et se prépare à devenir un membre actif de la famille des enfants de Dieu, de la famille humaine universelle et de la grande famille cosmique. Les familles qui vivent joyeusement leur christianisme (*AL* 86) ont ce pouvoir d'attraction qui fait grandir l'Église[26] et „sont les principaux acteurs de la pastorale familiale" (*AL* 200).

1.2.3. Aider au discernement

La personne a besoin de grandir en tant qu'être fraternel et familier, mais aussi en tant qu'individu autonome, actif et responsable. *AL* invite les pasteurs à laisser une place à la conscience des fidèles et à les aider à développer leur propre discernement, car « nous sommes appelés à former les consciences, mais non à prétendre nous substituer à elles[27] ». En fait, il est très significatif que, dans l'exhortation *AL*, le discernement de certaines situations irrégulières dans la famille ait été ramené au domaine de la conscience personnelle[28].

> « Il est mesquin de se limiter seulement à considérer si l'agir d'une personne répond ou non à une loi ou à une norme générale, car cela ne suffit pas pour discerner et assurer une pleine fidélité à Dieu dans l'existence concrète d'un être humain » (*AL* 304).

AL invite au « discernement responsable personnel et pastoral[29] », bien qu'il reconnaisse que certains trouveraient plus commode de promouvoir „une pastorale plus rigide qui ne prête à aucune confusion" (*AL* 308). Nous avons besoin « d'un discernement pastoral empreint d'amour miséricordieux, qui tend toujours à comprendre, à pardonner, à accompagner, à attendre, et surtout à intégrer » (*AL* 312).

Nous devons éviter „une morale bureaucratique froide" (*AL* 312) qui porte des jugements sans tenir compte de „la complexité des diverses situations" (*AL* 296) et sans „un discernement personnel et pastoral approprié" (*AL* 298). Malheureusement, „nous nous comportons fréquemment comme des contrôleurs de la grâce et non comme des facilitateurs" (*AL* 310).

---

[25] Jean-Paul II, « *Centesimus annus.* Lettre Encyclique » (1.05.1991), [*CA*], n. 39, in *AAS* 83 (1981) 793–867.

[26] « L'Église ne grandit pas par prosélytisme mais „par attraction"» (*EG* 14). En fait, la famille a un rôle décisif dans l'évangélisation (cf. *FC* 71).

[27] *AL* 37. Les pasteurs « ont l'obligation de bien discerner les diverses situations » (*FC* 84).

[28] « Il nous coûte aussi de laisser de la place à la conscience des fidèles qui souvent […] peuvent exercer leur propre discernement dans des situations où tous les schémas sont battus en brèche » (*AL* 37).

[29] *AL* 300 ; cf. *EG* 33 ; 50 ; 154.

Le discernement a pour objectif d'identifier le bien qui est possible pour le sujet dans des situations concrètes, c'est-à-dire qu'il essaie de trouver ce qui, pour le moment, est « la réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu, et découvrir avec une certaine assurance morale que cette réponse est le don de soi que Dieu lui-même demande[30] ».

1.3. Une famille universelle

La société est censée devenir une grande famille. Cependant, « nos sociétés sont caractérisées par un individualisme croissant[31] „qui affaiblit les liens interpersonnels et" dénature les liens familiaux » (*EG* 67). Cela « conduit parfois à s'enfermer dans un petit nid de sécurité et à sentir les autres comme un danger gênant » (*AL* 187). En fait, la famille nucléaire „traverse une crise culturelle profonde" (*EG* 66).

Les médias et les réseaux sociaux ne transmettent qu'une illusion de communauté, tout en répondant à la logique du consumérisme. Il est intéressant de noter que les utilisateurs les plus fréquents des nouvelles technologies de la communication ont tendance à être les moins empathiques[32]. Il faut restaurer les biens relationnels et les relations familiales à tous les niveaux, afin de surmonter l'indifférence mondialisée et la dialectique du conflit permanent.

1.4. Une famille cosmique

L'ensemble de la création est une grande famille, un système vital de relations, un espace de rencontre et de réciprocité. En fait, « tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle » (*LS* 89). Dans cette maison commune, Dieu se manifeste et entre en dialogue avec nous. « Toute la création, à la fin, est pensée pour créer le lieu de la rencontre entre Dieu et sa créature[33] ».

---

[30] *AL* 303 ; Carbajo Núñez M., « Génération hyper-connectée et discernement », in *SE* XX (2019) 1–15. « In un certo momento la diagnosi, il *problem solving* e l'analisi morale trovano la soluzione ». Invece, « il presupposto fondamentale del discernimento è che esso non riguarda un problema, ma piuttosto una vita in camino [… e cerca di] identificare dove e come Dio sta invitando quella persona o quella comunità alla conversione e alla vita ». Spadaro A. – Cameli L.J. « La sfida del discernimento in *Amoris Laetitia* », in *La Civiltà Cattolica* 3985/3 (9.07.2016) 3–16, ici 7–8 ; cf. Majorano S., « The Alphonsian criteria of merciful pastoral discernment in the light of chapter VIII of the exhortation *Amoris Laetitia* », in *Studia Moralia* 55/1 (2017) 7–32.

[31] François, « Discours à la FAO à l'occasion de la IIe Conférence internationale sur la nutrition » (20.11.2014) 3, in *L'Osservatore Romano*, [*OR*], 266 (21.11.2014) 8.

[32] On the rapid decline of empathy among university students, especially from 2001 onwards : Konrath S. - O'Brien E.H. - Hsing C., « Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time : A Meta-analysis », in *Personality and Social Psychology Review* 15/2 (2011) 180–198.

[33] Benoît XVI, « Réflexion à l'ouverture de la XII Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques » (6.10.2008), in *Ecclesia* 3436 (2008) 26.

Toute la réalité est dialogique, une grande famille vivant dans la même maison[34]. Chaque créature „doit être valorisée avec affection et admiration", car « tous, en tant qu'êtres, nous avons besoin les uns des autres » (*LS* 42).

2. ÉDUCATION ET RELATIONS FAMILIALES

La famille est la « première école de relations sociales[35] ». Elle doit renforcer la sociabilité intrinsèque de l'être humain, car „il faut patiemment enseigner aux enfants à se traiter comme frères" (*AL* 195).

> « Le lien de fraternité qui se forme en famille entre les enfants, s'il a lieu dans un climat d'éducation à l'ouverture aux autres, est la grande école de liberté et de paix. En famille, entre frères, on apprend la cohabitation humaine » (*AL* 194).

Les parents qui « privent l'enfant unique de la possibilité d'avoir d'autres frères et sœurs » le privent « de l'expérience de la fraternité ». « Une autre situation anormale est celle des familles qui ne valorisent pas la place fondamentale des personnes âgées[36] ». Le Pape François rappelle que les personnes âgées « sont la sagesse d'un village[37] „et que" les enfants apportent la vie, la joie, l'espérance[38] ».

Malheureusement, la politique mondiale actuelle promeut une mentalité anti-nataliste, qui est également favorisée par les biotechnologies, le consumérisme, « l'industrialisation, la révolution sexuelle, la crainte de la surpopulation, les problèmes économiques » (*AL* 42).

2.1. La famille est l'école la plus importante

La famille humaine a le droit principal à l'éducation[39] et « est la première et la plus importante école[40] ». Dans cet espace accueillant, l'enfant expérimente et apprend la miséricorde, qui « est le pilier qui soutient la vie de l'Église » (*AL* 310). Il apprend aussi les valeurs humaines (*AL* 274) et les « vertus sociales telles que le respect des personnes, la gratuité, la confiance, la responsabilité, la solidarité, la

[34] McFague, S., *The body of God. An ecological theology*, Fortress, Minneapolis 1993, 103–129.

[35] Jean-Paul II, „Angelus" (30.01.1994), n. 1, p. 231.

[36] Conférence Épiscopale Espagnole, « *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*. Instrucción pastoral », Palabra, Madrid (27.03.2001) n. 82.

[37] François, „Discours aux fidèles à Pietrelcina" (17.03.2018), in *OR* 64 (18.03.2018) 8.

[38] François, „Audience générale" (18.03.2015), in *OR* 64 (19.03.2015) 8.

[39] François, „Discours au Corps diplomatique accrédité près le Saint Siège" (9.01.2020), in *OR* 6 (10.01.2020) 4–5, ici 4.

[40] François, „Discours au Corps diplomatique accrédité près le Saint Siège" (11.01.2016), in *OR* 156/7 (11/12–01–2016) 4–5, ici 4.

coopération[41] ». De même, la famille est la base pour se défendre « de tant de colonisations, comme celle de l'argent ou des idéologies[42] ».

L'Église et les autres entités sociales doivent „soutenir et collaborer avec les familles dans" cette tâche éducative[43]. En ce sens, l'école catholique joue un rôle fondamental (*AL* 279).

Nous devons mettre en pratique le type de relations miséricordieuses que normalement apprenons dans le foyer familial et qui nous aident « à découvrir le visage affectueux de Dieu[44] „et le mystère" du 'Nous' trinitaire[45] ». De cela dépend l'avenir de la grande famille cosmique et le développement intégral de « tout homme et tout l'homme[46] ».

2.2. Relations familiales dans l'enseignement universitaire

Les relations familiales doivent également avoir une place privilégiée dans l'enseignement universitaire[47]. Plutôt que de transmettre des connaissances de façon purement instrumentale, l'université doit renforcer les liens communautaires et la vision holistique de la réalité. Même au niveau interne, « une éducation fructueuse ne dépend pas principalement de la préparation de l'enseignant ni des capacités des élèves, mais de la qualité de la relation qui s'instaure entre eux[48] ».

La recherche de l'unité dans la diversité, typique de la vie familiale authentique[49], doit se poursuivre dans l'enseignement. « Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité » (*EG* 236). Cette approche multidimensionnelle vise à „construire un" village de l'éducation « où on partage, dans la diversité, l'engagement à créer un réseau de

---

[41] Benoît XVI, „Homélie lors du VIIe rencontre mondial des familles" (3.06.2012), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VIII/1 (2012), LEV, Cité du Vatican 1981, 693–697, ici 695. « La famille est le lieu de la première socialisation, parce qu'elle est le premier endroit où on apprend à se situer face à l'autre, à écouter, à partager, à supporter, à respecter, à aider, à cohabiter » (*AL* 276).

[42] François, « Audience générale. Catéchèse sur la famille » (16.09.2015), in *OR* 211 (17.09.2015) 8. Parmi ces idéologies, le Pape parle de l'idéologie du genre (*AL* 56), qu'il faut opposer à une bonne éducation sexuelle dans la famille (*AL* 280–286).

[43] François, „Discours au Corps diplomatique" (9.01.2020) 4.

[44] François, „Discours au Corps diplomatique" (11.01.2016) 4–5.

[45] Jean-Paul II, „*Gratissimam sane"* n. 8. La famille, „église domestique", exige le sacrifice, la tolérance, le pardon et la réconciliation (cf. *FC* 21).

[46] Paul VI, « *Populorum progressio.* Lettre Encyclique » (26.03.1967), [*PP*], n. 14, in *AAS* 59 (1967) 257–299.

[47] Nous avons développé ce sujet dans notre article: Carbajo Núñez M., « Éducation et écologie intégrale. Le rôle de la famille, de la spiritualité et de l'université », in *SE* XXI (2020) 215–231.

[48] Congrégation pour L'Éducation Catholique, « Pacte éducatif mondial. *Instrumentum laboris* », [*PEG*], n. 3.2, in https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-fr.pdf/ (Accès : 14.01.2021).

[49] *AL* 139. « L'unité à laquelle il faut aspirer n'est pas uniformité, mais une „unité dans la diversité"» […]. Il faut se libérer de l'obligation d'être égaux » *Ibid*.

relations humaines et ouvertes[50] ». En outre, elle cherche à « surmonter les morcellements et les oppositions, et recoudre le tissu des relations[51] ».

Au sein de l'Église également, « une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent différentes interprétations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent » (*AL* 3).

3. AMOUR FAMILIAL ET AMOUR SOCIAL

Plus que d'offrir une doctrine sur la famille, *AL* encourage tous à vivre l'amour familial et à faire de la famille le lieu où chacun grandit dans l'amour[52], grâce à « un parcours dynamique de développement et d'épanouissement » (*AL* 37).

> « Nous avons souvent présenté le mariage de telle manière que sa fin unitive, l'appel à grandir dans l'amour et l'idéal de soutien mutuel ont été occultés par un accent quasi exclusif sur le devoir de la procréation » (*AL* 36).

Ces relations libres et désintéressées qui sont vécues dans la famille parentale doivent également être étendues à la sphère publique. La modernité a cependant relégué les relations amicales à la sphère privée, car elle considère que ces dépendances émotionnelles entravent le bon fonctionnement de l'appareil public.

Contredisant cette mentalité, l'encyclique *FT* promeut « la fraternité et l'amitié sociale ». Unissant les deux expressions sous le même titre, le Pape présente l'amitié comme une catégorie non seulement privée, mais aussi sociale, c'est-à-dire qu'il inclut les relations familiales au cœur de la vie publique. En fait, « la charité est au cœur de toute vie sociale saine et ouverte[53]. *AL* ajoute que « c'est précisément la famille qui introduit la fraternité dans le monde » car c'est là que nous avons „la première expérience de fraternité" (*AL* 194).

3.1. Le désir d'un amour vrai

L'exhortation *AL* invite tous à accompagner et à renforcer « le désir d'un amour vrai » (*AL* 294) qui se niche dans le cœur humain et qui se manifeste d'une manière particulière dans la vie conjugale et familiale. Cela signifie qu'il faut « passer de la logique légaliste du minimum indispensable à la logique du maximum possible[54] ».

---

[50] François, « Message à l'occasion du lancement du pacte éducatif » (12.09.2019), in *OR* 207 (13.09.2019) 8. « Unité et différence ne s'excluent pas, au contraire, elles s'impliquent l'une l'autre. Dans le cas contraire, nous nous trouverions devant une unité étouffante » (*PEG* 3.1).

[51] François, « Message à l'occasion du lancement du pacte éducatif » (12.09.2019) 8.

[52] L'amour conjugal est au cœur du mariage (*GS* 47–52). „La grâce du sacrement du mariage est destinée avant tout à" perfectionner l'amour des conjoints «» (*AL* 89 ; *CCC* 1641).

[53] *FT* 184. Nous avons développé ce sujet en : Carbajo Núñez M., « La fraternità nell'enciclica *Fratelli tutti* : Radici francescane », in *Collectanea Franciscana* 90 (2021).

[54] Costa G. « Il discernimento, cura delle famiglie nella *Amoris Laetitia* », in *Aggiornamenti sociali* 67/5 (2016) 357–364, ici 362 [trad. libre]. Pertanto, „il discernimento si rivela persino più esigente della norma". *Ibid.*

Toute l'Église s'efforce d'accompagner[55] et de promouvoir cette vocation à l'amour qui est à la base de tout son ministère pastoral[56]. C'est pourquoi « la pastorale pré-matrimoniale et la pastorale matrimoniale doivent être avant tout une pastorale du lien, par laquelle sont apportés des éléments qui aident tant à faire mûrir l'amour qu'à surpasser les moments durs[57] ». Nous devons apprendre à dialoguer (*AL* 136–141), à dire « permission, merci, excuse[58] ».

L'encyclique *FT* organise également tout le discours autour de l'amour fraternel. Benoît XVI avait déjà affirmé que « la charité est la voie maîtresse de la doctrine sociale de l'Église » (*CV* 2) et que toutes ses indications en émanent. *AL* insiste sur son importance pour la société.

> « L'amour social, reflet de la Trinité, est en réalité ce qui unifie le sens spirituel de la famille et sa mission extérieure, car elle rend présent le kérygme avec toutes ses exigences communautaires. La famille vit sa spiritualité en étant en même temps une Église domestique et une cellule vitale pour transformer le monde » (*AL* 324).

Malheureusement, la culture actuelle du provisoire favorise des relations superficielles, qui sont facilement écartées, comme dans les réseaux sociaux : « tout est jetable » (*AL* 39). Il en résulte une insécurité permanente et une augmentation préoccupante du nombre des divorces (*AL* 246).

3.2. Amour social

L'amour n'est pas seulement le principe des micro-relations dans la sphère privée, « mais également des macro-relations : rapports sociaux, économiques, politiques » (*CV* 2). En fait, dans la vie publique, l'amour est le potentiel humain qui influence le plus la société.

> « L'énergie principale qui anime l'âme humaine — dit-il — est l'amour. La nature humaine, dans son essence la plus profonde, consiste à aimer. En définitive, une seule tâche est confiée à chaque être humain : apprendre à aimer, sincèrement, authentiquement, gratuitement[59] ».

---

[55] *AL* 229. Les fidèles qui vivent des situations compliquées, doivent être accompagnés dans leur discernement non seulement par des pasteurs, mais aussi par «d'autres laïcs qui vivent dans le dévouement au Seigneur » (*AL* 312).

[56] « Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! […] Éste es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio ». Jean-Paul II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 132 ; cf. *FC* 11 ; Cid Vázquez M.T., „El amor como hilo conductor de la pastoral familiar en A*moris Laetitia"*, in *Familia* 54 (2017) 69–84.

[57] *AL* 211. „La spiritualité matrimoniale est la spiritualité du lien" (*AL* 315).

[58] *AL* 133. „A dire" s'il vous plaît «, „pardon", „merci"» (*AL* 266).

[59] Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 1 (*PL* 184, 379), cité en Benoît XVI, „Audience générale" (02.12.2009), in *OR* (03.12.2009) 1.

Au lieu de se renfermer sur elle-même, la famille nucléaire doit être un espace accueillant qui prolonge vers les autres l'amour qui l'anime (*AL* 324), devenant ainsi « un lien d'intégration de la personne à la société et un trait d'union entre ce qui est public et ce qui est privé » (*AL* 181).

En parlant d'amour social, le Pape donne la priorité à la culture des relations personnelles sur l'efficacité dans la réalisation des objectifs matériels. La pastorale de l'Église doit également se concentrer sur l'accompagnement des personnes et la génération de processus plutôt que sur les programmes et les activités[60]. Elle tiendra compte du fait que la vie familiale est multiforme, « un parcours dynamique de développement et d'épanouissement » (*AL* 37) et de « croissance permanente[61] ».

Les relations familiales sont également essentielles dans la sphère économique[62], car elles favorisent la collaboration. L'amour est la principale force et la principale destinée du développement humain intégral. En effet, « le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale » (*CV* 36).

4. FAMILLE ET ÉCOLOGIE

L'exhortation *Amoris Laetitia* affirme que « la famille est la protagoniste d'une écologie intégrale, parce qu'elle est le sujet social primaire, qui contient en son sein les deux principes bases de la civilisation humaine sur la terre : le principe de communion et le principe de fécondité » (*AL* 277).

Une vie familiale saine aide à surmonter l'individualisme et à rétablir nos quatre relations fondamentales, rendant ainsi possible l'écologie intégrale.

> « Dans la famille, on cultive les premiers réflexes d'amour et de préservation de la vie, comme par exemple l'utilisation correcte des choses, l'ordre et la propreté, le respect pour l'écosystème local et la protection de tous les êtres créés. La famille est le lieu de la formation intégrale, où se déroulent les différents aspects, intimement reliés entre eux, de la maturation personnelle. [...] Ces petits gestes de sincère courtoisie aident à construire une culture de la vie partagée et du respect pour ce qui nous entoure » (213).

La famille nucléaire, fondée sur le mariage, est « la première structure fondamentale pour une écologie humaine » (*CA* 39). Dans cet espace accueillant, nous apprenons à communiquer et à respecter l'environnement. Malheureusement, dans notre société, de nombreuses familles marginalisent les grands-parents et évitent les

[60] *AL* 261. „Un processus graduel et continu" (*FC* 9). Les prêtres, les religieux et les laïcs doivent être initiés à l'art de l'accompagnement » (*EG* 169).

[61] *AL* 134. La loi de gradualité, qui permet « l'intégration progressive des dons de Dieu et des exigences de son amour », ne doit pas être confondue avec une „gradualité de la loi" (*AL* 295).

[62] Cf. Carbajo Núñez M., *Franziskanische Wirtschaft. Ein Vorschlag um aus der Krise Herauszukommen*, Be&Be Verlag, Heiligenkreuz 2021.

enfants. Il n'est donc pas surprenant que les personnes se sentent « coincés dans le présent parce qu'elles oublient le passé et 'craignent' l'avenir[63] ».

CONCLUSION

Notre société accorde plus d'importance à la famille en tant que relation qu'à la famille en tant qu'institution. A cet égard, de nombreux aspects ont été améliorés, tels que la liberté de choisir son partenaire, l'égalité entre les sexes et la gestion conjointe des tâches domestiques. Cependant, la famille est aussi devenue plus instable. Elle souffre du consumérisme et de l'individualisme qui imprègnent nos relations sociales. Il est vrai que la technologie nous permet d'être plus globalement connectés, mais nos relations sont devenues plus superficielles.

Dans cet article, nous avons vu que la famille est « la plus importante école[64] » de spiritualité et de communication dans la logique du don, c'est-à-dire « une école privilégiée de générosité, de partage, de responsabilité, une école qui éduque à surmonter une certaine mentalité individualiste qui s'est insinuée dans nos sociétés[65] ». Il est donc regrettable que de nombreux pays n'offrent pas d'avantages juridiques à l'institution du mariage par rapport à la simple cohabitation[66].

La crise de la famille parentale a provoqué une crise écologique[67] qui met en danger l'avenir de l'humanité et de toute la création. C'est une crise de la famille[68], c'est-à-dire une rupture globale des relations libres, fraternelles et affectueuses qui caractérisent la vie familiale[69].

Le pape François nous invite à „raviver parmi tous les peuples un désir mondial de fraternité" (*FT* 8), afin que nous puissions avancer ensemble vers « un avenir façonné par l'interdépendance et la coresponsabilité au sein de toute la famille humaine » (*FT* 127). Cela sera possible si nous renforçons la vie familiale, car l'expérience de la fraternité et l'éducation reçue dans la famille ont la capacité de faire rayonner le style de la fraternité „comme une promesse sur toute la société" (*AL* 194).

---

[63] Pasquale G., « *Sensus fidei,* luogo privilegiato del discernimento », in *CredereOggi* 221 (2017) 55–69, ici 57. « Una familia que no respeta y atiende a sus abuelos, que son su memoria viva, es una familia desintegrada » (*AL* 193).

[64] François, „Discours au Corps diplomatique" (11.01.2016) 4.

[65] François, „Message aux participants à la 47e Semaine sociale des catholiques italiens" (11.09.2013), in *InsJP2* I/2 (2013) LEV, Cité du Vatican 2015, 231–234, ici 234.

[66] Cf. Domínguez Hidalgo C., « Claves de política pública de familia planteadas por *Amoris Laetitia* : comentario al capítulo segundo « realidad y desafios », in *Medellín* 165 (2016) 273–300, ici 286.

[67] « Une crise de l'écologie humaine ». François, « Discours aux participants au colloque international sur la complémentarité homme-femme » (17.11.2014), n. 2, in *AAS* 106/12 (2014) 979–981.

[68] Sur l'approche écologique de la famille : Andrews M.P. – Bubolz M.M. – Paolucci B., „An ecological approach to the study of the family", in *Marriage and family Review* 3 (1980) 29–49.

[69] Carbajo Núñez M., „*Todo está conectado" Ecología integral y comunicación en la era digital*, Paulinas, Lima 2019. Sur la distinction entre solidarité et fraternité : Carbajo Núñez M., *A free and fraternal economy. The Franciscan perspective*, Media House, Delhi 2018, 105.

DE L'*AMORIS LAETITIA* A *FRATELLI TUTTI*. L'IMPORTANCE DES RELATIONS FAMILIALES

RÉSUMÉ

A la lumière de l'exhortation post-synodale *Amoris Laetitia*, cet article étudie " l'évangile de la famille " et l'importance des relations familiales dans la vie sociale. Aujourd'hui, il y a un " besoin omniprésent d'une saine injection d'esprit de famille " (*AL* 183). L'encyclique *Fratelli tutti* reprend ce besoin et invite à promouvoir la fraternité et l'amitié sociale dans notre société mondialisée, qui „fait de nous des voisins mais pas des frères". "Cet article affirme que la famille est fondamentale dans le développement de nos quatre relations fondamentales (1ère partie) et dans l'éducation (2ème partie). De plus, la famille introduit la fraternité dans le monde (3ème partie) et elle est l'agent principal de l'écologie intégrale (4ème partie).

FROM *AMORIS LAETITIA* TO *FRATELLI TUTTI*. THE IMPORTANCE OF FAMILY RELATIONS

SUMMARY

In the light of the post-synodal exhortation *Amoris Laetitia*, this article studies « the gospel of the family « and the importance of family relationships in social life. Today, there is an « omnipresent need for a healthy injection of family spirit » (*AL* 183). The encyclical *Fratelli tutti* takes up this need and invites all to promote fraternity and social friendship in our globalized society, that « makes us neighbors but does not make us brothers. « This article asserts that the family is fundamental in the development of our four fundamental relationships (1st part) and in education (2nd part). Furthermore, the family introduces fraternity into the world (3rd part) and it is the principal agent of integral ecology (4th part).

VON *AMORIS LAETITIA BIS FRATELLI TUTTI*. DIE BEDEUTUNG DER FAMILIÄREN BEZIEHUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Im Lichte der nachsynodalen Ermahnung *Amoris Laetitia* untersucht dieser Artikel das „Evangelium der Familie" und die Bedeutung der familiären Beziehungen im gesellschaftlichen Leben. Heute gibt es ein „allgegenwärtiges Bedürfnis nach einer gesunden Injektion von Familiengeist" (*AL* 183). Die Enzyklika *Fratelli tutti* greift diese Notwendigkeit auf und ruft zur Förderung der Brüderlichkeit und der sozialen Freundschaft in unserer globalisierten Gesellschaft auf, die „uns zu Nachbarn, aber nicht zu Brüdern macht". Dieser Artikel bekräftigt, dass die Familie für die Entwicklung unserer vier grundlegenden Beziehungen (Teil

1) und für die Erziehung (Teil 2) von grundlegender Bedeutung ist. Darüber hinaus bringt die Familie die Brüderlichkeit in die Welt (Teil 3) und ist der Hauptakteur der integralen Ökologie (Teil 4).

OD *AMORIS LAETITIA* DO *FRATELLI TUTTI*. ZNACZENIE RELACJI RODZINNYCH

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł analizuje „ewangelię rodziny" i znaczenie relacji rodzinnych w życiu społecznym w świetle posynodalnej adhortacji *Amoris Laetitia*. Zauważa ona, że istnieje dziś „wszechobecna potrzeba zdrowego zastrzyku ducha rodzinnego" (*AL* 183). Encyklika *Fratelli tutti* zwraca uwagę na tę potrzebę i wzywa do promowania braterstwa i przyjaźni społecznej w naszym zglobalizowanym społeczeństwie, które „czyni nas sąsiadami, ale nie braćmi". Artykuł potwierdza, że rodzina ma fundamentalne znaczenie w rozwoju naszych czterech podstawowych relacji (część 1) oraz w wychowaniu (część 2). Ponadto rodzina wprowadza w świat braterstwo (cz. 3) i jest głównym czynnikiem ekologii integralnej (cz. 4).

DE *AMORIS LAETITIA* A *FRATELLI TUTTI*. LA IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES FAMILIARES

SUMARIO

A la luz la exhortación post-sinodal *Amoris Laetitia,* el presente artículo estudia « el evangelio de la familia « y la importancia de las relaciones familiares en la vida social. Hoy se siente la necesidad « de una robusta inyección de espíritu familiar » (*AL* 183). La encíclica *Fratelli tutti* recoge esa necesidad y aboga por favorecer la fraternidad y la amistad social en nuestra sociedad globalizada que « nos hace más cercanos, pero no más hermanos. « La experiencia de familia es fundamental en el desarrollo de las cuatro relaciones fundamentales del ser humano (1ª parte) y en la educación (2ª parte). Además, la familia introduce la fraternidad en el mundo (3ª parte) y es el agente principal de la ecología integral (4ª parte).

BIBLIOGRAPHIE:

Andrews M.P. – Bubolz M.M. – Paolucci B., « An ecological approach to the study of the family », in *Marriage and family Review* 3 (1980) 29–49.

Bonfrate G. – Yáñez M. *Amoris Laetitia, la Sapienza dell'amore. Fragilità e belleza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*, Studium, Roma 2017.

Capantini L. – Gronchi M., *La vulnerabilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

Kasper W., *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014.

Morin E., *La fraternità perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020

Spadaro A. – Cameli L.J. « La sfida del discernimento in *Amoris Laetitia* », in *La Civiltà Cattolica* 3985/3 (9.07.2016) 3–16.

Zdzisław J. KIJAS OFMConv*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

SŁUCHAĆ BOGA I BUDOWAĆ WSPÓLNOTĘ. TAJEMNICA ŻYCIA SŁUŻEBNICY BOŻEJ JÓZEFY JOANNY HAŁACIŃSKIEJ

Słowa kluczowe: Józefa Joannna Hałacińska, pasjonistki, serafitki, męka Pańska

Keywords: Jozef Joannna Hałacinska, Passionists Sisters, Seraphim Sisters, Passion of Christ

Schlüsselworte: Jozef Joannna Hałacinska, Passionisten-Schwestern, Seraphim-Schwestern, Passion Christi

Co to znaczy słuchać Boga? Co znaczyło dla s. Józefy Joanny Hałacińskiej słuchać Boga? Przez jakie etapy przechodziło jej wsłuchiwanie się w głos Boga? I co rodziło się z tego słuchania – dla niej i dla innych, czyli jakie przynosiło owoce? Jakiej natury one były – widzialne i niewidzialne? To tylko niektóre z wielu pytań, jakie rodzą się w kontekście osoby Służebnicy Bożej. Przedłożony artykuł jest próbą odpowiedzi na te pytania.

RYS BIOGRAFICZNY

Joanna Ewa Hałat urodziła się w Bulowicach-Morgach k. Kęt 5 maja 1867 roku. W wieku 13 lat straciła ojca, który umarł 18 maja 1880 roku. 15 maja 1887 r. wstąpiła do klauzurowego Zgromadzenia Sióstr Kapucynek w Kętach, lecz pozostała w nim tylko dwa lata. Po spotkaniu z o. Honoratem Koźmińskim OFMCap (1829–1916)[1], za jego zgodą, opuszcza klaryski kapucynki i w 1889 roku wstępuje do Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej, zwanych serafitkami. Jej nowym miejscem pobytu staje się Zakroczym. W tym czasie zmienia nazwisko z Hałat na Hałacińską. Na obłóczynach otrzymała_zakonne imię Katarzyna. Rozpoczyna się bardzo pracowity czas życia. Zostaje skierowana do Galicji celem znalezienia miej-

* O. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv – franciszkanin konwentualny, profesor nauk teologicznych, wieloletni pracownik rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (Città del Vaticano), obecnie postulator generalny Zakonu Franciszkanów, profesor Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum w Rzymie oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. E-mail: postulator@ofmconv.net ORCID: 0000–0002–6717–9303

[1] 16 października 1988 r. papież Jan Paweł II dokonał jego beatyfikacji.

sca na rozwój nowego Zgromadzenia. W 1892 roku staje się odpowiedzialną za budowę domu zakonnego w Oświęcimiu, który stanie się w przyszłości głównym domem sióstr serafitek. W roku 1900 złożyła wieczystą profesję zakonną i odtąd pełniła różne ważne funkcje w swoim zgromadzeniu.

Mimo natłoku spraw i upływu czasu s. Katarzyna coraz mocniej odczuwała potrzebę organizacji wspólnoty zakonnej o rysach bardziej pasyjnych. Pragnienie takie nosiła od dawna, wręcz od początku swojego życia duchowego. Sądziła, że urzeczywistni je we wspólnocie sióstr serafitek, lecz tak się nie stało. Podejmuje więc trudną, a jednocześnie konieczną dla siebie decyzję odejścia od sióstr serafitek, z którymi związana była przez 30 lat. Mając 52 lata, w roku 1919 odchodzi z dotychczasowego zgromadzenia i zakłada nową wspólnotę zakonną pod nazwą Zgromadzenie Sióstr Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Zmienia również dotychczasowe miejsce zamieszkania. Opuszcza Małopolskę i przenosi się do Płocka, historycznej stolicy Mazowsza, gdzie zaprosił ją abp Antoni Julian Nowowiejski, miejscowy ordynariusz. We wrześniu tegoż roku, przy ul. Teatralnej 1, zakłada pierwszy dom nowego Zgromadzenia.

Krótko potem mają miejsce pierwsze obłóczyny w Zgromadzeniu i 18 sióstr, wśród nich s. Hałacińska, która przyjmuje nowe imię zakonne „Józefa", rozpoczynają dwuletni nowicjat. 11 października 1923 roku składa profesję wieczystą w Zgromadzeniu sióstr pasjonistek. Jest również pierwszą przełożoną generalną Zgromadzenia. Urząd ten pełni do 3 lipca 1945 roku, kiedy Zgromadzenie wybiera s. Stanisławę Żebrowską na nową przełożoną generalną. Odchodzi do Pana w opinii świętości 9 lutego 1946 roku. Trudna sytuacja polityczna i ekonomiczna kraju i Zgromadzenia uniemożliwiła szybkie podjęcie prac z rozpoczęciem procesu beatyfikacyjnego. Nastąpiło to w 1996 roku i aktualnie sprawę heroiczności życia rozpatruje Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych.

SŁUCHANIE BOGA I JEGO NASTĘPSTWA

W życiu zawsze słucha się kogoś. Mamy zwykle różnych doradców, którym ufamy lub których się wystrzegamy. Jedni radzą nam dobrze, inni nas może podpuszczają, naciągają, by nas ostatecznie wymanewrować, a może i – gdyby się udało – to i skompromitować. Trzeba wykazywać dużo czujności w słuchaniu. Są ludzie, którzy mogą nas – świadomie lub nieświadomie – wprowadzać w błąd i skrzywdzić. Dlatego w słuchaniu ludzi, a tym bardziej w wypełnianiu ich zaleceń, musimy kierować się dużą ostrożnością, roztropnością i mądrością. Rzeczą mądrą jest zatem pytać nie tylko jednych, ale kierować to samo pytanie również i do innych, aby – jak się mówi – wypracować swoje zdanie na temat spraw czy osób będących w sprawie.

Klarowną sytuację mamy w tym względzie wobec Boga. Boże wymagania, nakazy i zakazy, wszelkie wskazania i zachęty mają na celu dobro człowieka. Bóg nie żąda od człowieka niczego, co przyczyniałoby się do jego szkody, czy też do poniżenia jego ciała. Boże prawo broni zawsze jakiejś ludzkiej wartości, chociaż człowiek nie zawsze wie, jakiej dokładnie. Jeśli okazuje Chrystusowi posłuch, jeśli idzie za Jego wskazaniami, wstępuje wówczas na drogę, która prowadzi do odkrycia i pełnego rozwoju swojej osoby, swojego powołania. Słuchanie Boga i posłuszeństwo

temu, co mówi, dokąd wzywa i do czego powołuje, wydaje zawsze dorodne owoce, także wtedy, kiedy przychodzą one przez krzyż.

Uważne słuchanie Boga i wypełnianie Jego wskazań jest oddawaniem Mu chwały, a pośrednio zdobywaniem osobistej mądrości. Postawa taka związana jest zawsze z określną formą pasji, jakiegoś wysiłku, poświęcenia czegoś w zamian za uzyskanie czegoś innego. Owa pasja łączy w sobie pragnienie czynienia czegoś szlachetnego i związaną z tym gotowość pójścia drogą, nawet trudną, ale prowadzącą do szczęśliwej ich realizacji. Tego rodzaju pragnienia i związana z nimi gotowość do poświęcenia, są jednym z najbardziej wymownych znaków posłuszeństwa względem Boga.

Autentyczne słuchanie Boga zrodzić się może wyłącznie z miłości. Problem jednak w tym, że miłość, chociaż brzmi przyjemnie, wcale nie musi być samą przyjemnością, a nawet jeżeli jest u początków, nie musi nią być ciągle. Miłość jest na ogół rzeczywistością wymagającą, zarówno dla tego, kto kocha jak i dla osoby kochanej. Bywa, że kiedy słucha się z miłości i miłością, pojawia się nagląca potrzeba rezygnacji z czegoś, co dotąd sprawiało przyjemność, dawało poczucie bezpieczeństwa, pokoju czy nawet szczęścia, że trzeba porzucić dotychczasowe zajęcia czy odejść od ludzi, których się kochało, bo Pan wzywa do poznania nowych. Kiedy słucha się z miłością Boga trzeba być przygotowanym na wszystko. Bywa bowiem, że apeluje o zmianę, o porzucenie tego, co dotąd sprawiało człowiekowi przyjemność czy rezygnację z miejsc mu miłych i osób sobie bliskich, aż do wzięcia krzyża i pójścia za Nim.

Prawie zawsze, kiedy człowiek słucha Boga lub bliźniego z miłością, albo przynajmniej z szacunkiem, otrzymuje jakiś rodzaj przesłania czy posłania. Jest to rodzaj misji, która zaczyna zmieniać jego życie osobiste i mieć wpływ również na jego najbliższe środowisko.

MISJA RODZI SIĘ ZE SŁUCHANIA

Misja, która rodzi się ze słuchania, ma na ogół podwójny wymiar. Jest ona – jak zaznaczyłem wcześniej – skierowana zarówno do wnętrza człowieka jak również do jego otoczenia, czyli jakby na zewnątrz, jest wezwaniem do rozwoju (może jeszcze większego) życia duchowego i do (nowej albo jeszcze bardziej intensywnej) misji/ewangelizacji świata. Właśnie ze słuchania, z którego rodzi się powołanie do określonej misji, tworzy się nowa jakość, dotychczas nieistniejąca, zarówno na poziomie indywidualnym jak i społecznym.

W pierwszym przypadku rodzi się bardziej intymna relacja z Bogiem i odkrywanie, czy też lepsze dostrzeganie Jego obecności w sytuacjach, w których dotąd pozornie był nieobecny. Towarzyszy temu wewnętrzna radość i duchowa satysfakcja, a zarazem znikają wewnętrzne niepokoje. Ważnym owocem tego doświadczenia jest również życiowe błogosławieństwo, co widać wyraźnie na przykładzie Abrahama, którego Bóg wielokrotnie zapewniał o takim błogosławieństwie. O tym samym zapewnia również naród po uwolnieniu z niewoli egipskiej: „Wyście widzieli, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz, jeśli pilnie będziecie słuchać Mego głosu i strzec mojego przymierza, będziecie Moją szczególną

własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym" (Wj 19,4–6a).

Misja, jaką człowiek otrzymuje słuchając Boga, otwiera go również na otoczenie, a więc jakby „na zewnątrz", na tych, którzy są wokół albo na osoby, dotąd sobie obce, które – dziwnym zbiegiem okoliczności – stają się teraz bliskie. Dusza bowiem zasłuchana w Boga, który rozpala jej serce, pragnie – na swój sposób – rozpalać serca innych, rozbudzać w nich szlachetne pragnienia, pociągać je na spotkanie z Bogiem w bliźnich. Tak właśnie działo się w życiu Matki Józefy Joanny, która zakłada zakonną wspólnotę Sióstr Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

Człowiek jest istotą żyjącą w świecie moralnych powiązań i zobowiązań. Wyraża się je zwykle w słowie: „powinienem". Jest powiązany z Bogiem, z tym, czego On wymaga od niego i z otoczeniem, czyli drugim człowiekiem. Człowiek odkrywa owe powiązania w swoim sumieniu jako siłę mobilizującą do podjęcia lub zaniechania jakiegoś konkretnego działania. Jeśli nie spełni tej powinności, przychodzi wewnętrzny niesmak, rodzą się frustracje, zjawiają się wyrzuty sumienia.

Bywa, że Bóg – podobnie jak uczynił to z Abrahamem – może wystawić człowieka na wielką próbę. Może zażądać od niego czegoś szczególnego. Od Abrahama zażądał ofiary życia jego syna Izaaka. Pozornie, takim żądaniem Bóg jakby zaprzeczył samemu sobie, gdyż wcześniej wypełnił wobec Abrahama obietnicę obdarzenia go potomstwem. Jak postąpił Abraham? Pisarz natchniony uczy, że posłuchał Boga i w zamian stał się ojcem wiary, przykładem szczególnego zawierzenia Bogu. Abraham pokazał, że warto zawsze słuchać Boga, że uważne słuchanie Go i okazanie Mu posłuszeństwa, zjednuje człowiekowi szczególne błogosławieństwo.

SŁUCHANIE BOGA I POCZĄTEK NOWEJ DROGI

Bóg objawił człowiekowi swoją wolę najpełniej w słowach i czynach Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Na górze Tabor Bóg Ojciec zlecił wszystkim ludziom szczególny obowiązek: „To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie" (Mk 9,7b). Podobne słowa Bóg już wypowiedział w czasie chrztu Jezusa w Jordanie. Tam miało miejsce przedstawienie Jezusa narodowi wybranemu: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie" (Mt 3,17). Na Górze Przemienienia, nastąpiło ważne dopowiedzenie: „Jego słuchajcie".

Wiara każe odnosić te słowa do nowego ludu Bożego, jakim jest Kościół. Bóg wyprowadził ludzkość z niewoli grzechu poprzez ofiarę Krzyża swego umiłowanego Syna. Jeśli człowiek słucha głosu Boga i strzeże Jego przymierza, z pewnością będzie mu towarzyszyć Boże błogosławieństwo, co jednak nie znaczy, że ominie go krzyż, że będzie wolny od cierpienia, że w jego życiu zabraknie *pasji*. Nic z tego! Pasji nie zabraknie, ale nie będzie to pasja prowadząca na śmierć, lecz do nowego życia, nowej – dotąd nieznanej – jego jakości. Tak było w życiu matki Hałacińskiej.

Historia jej życia pokazuje, że w jakimś stopniu pasję przeżywała przez całe życie, od młodości. Najpierw była to pasja poznawania i realizowania woli Bożej, w takim stopniu, w jakim ją początkowo odczytała. Z upływem czasu, nie przestając zgłębiać poznania Boga, odczytywała coraz lepiej i widziała coraz jaśniej Jego zamiary względem siebie. Wraz z tym szła coraz większa pasja, rodzaj wielkiej

miłości, aby jeszcze gorliwej realizować to, do czego powoływał ją Najwyższy, iść tam, dokąd ją zapraszał. Jej duchowe i fizyczne zarazem „pielgrzymowanie" po zakonnych wspólnotach, aby wreszcie zorganizować „swoją" wspólnotę sióstr pasjonistek, było dla Służebniczy Bożej autentyczną drogą przez mękę. Przez całe życie chciała gorliwie, nie stawiając żadnego „ale", „współpracować z Ukrzyżowanym w realizacji Bożego planu zbawienia"[2].

Stosunkowo wcześnie, w wieku dwudziestu lat, rozpoczęła bliską współpracę z Bogiem. Kiedy osiągnęła pełnoletność, a matka coraz mocniej przynaglała ją do zamążpójścia, Joanna – czując Boże wołanie do oddania się bezgranicznie ukrzyżowanemu z miłości do ludzi Bogu – 14 maja 1887 r. wstąpiła do klauzurowego zakonu Sióstr Franciszkanek od Najświętszego Sakramentu w pobliskich Kętach. Nie była u nich długo. Według świadectw odeszła z Kęt w drugim roku nowicjatu, w uroczystość Matki Bożej Bolesnej, kiedy otrzymała wyraźny nakaz Pana Jezusa założenia nowego zgromadzenia, mającego na celu rozważanie Męki Pańskiej i szerzenie kultu cierpiącego Chrystusa oraz wynagradzanie Panu Bogu za grzechy świata przez modlitwę, umartwienie i działalność apostolską. Podzieliła się z przełożonymi tajemniczym nakazem i została zrozumiana. Matka Maria Łempicka i bł. Ojciec Honorat Koźmiński dnia 1 kwietnia 1889 r. przenieśli Joannę do założonego wcześniej (1881 r.) Zgromadzenia Sióstr Serafitek w Zakroczymiu[3].

Ojciec Honorat spodziewał się, iż kult Matki Bożej Bolesnej zaspokoi ascetyczne ideały Joanny. W Zgromadzeniu Sióstr Serafitek s. Hałacińska pozostała do 1919 roku, tj. przez trzydzieści lat swego życia. Trzydziestoletni pobyt w tej społeczności był naznaczony wytężoną działalnością dla rozwoju nowej franciszkańskiej wspólnoty zakonnej. Jednak Służebnica Boża, mimo wytężonej pracy i wielu ważnych funkcji, jakie powierzało jej młode zgromadzenie[4], nie przestawała nasłuchiwać Boga, pytając Go, czy miejsce, w którym przebywa i praca, którą wykonuje, są zgodne z Jego wolą?

Pytania te były ważne, wręcz nieodzowne, ale bardzo trudno było znalezienie na nie pełne odpowiedzi. W pytaniach i na modlitwie powracały bowiem myśli o konieczności powołania do życia wspólnoty, jeszcze bardziej skupionej na kontemplacji Męki Pańskiej. S. Hałacińska broniła się przed nimi. Nie dowierzała im, odrzucała je, traktując jako pokusę złego ducha, wszak kochała swoją dotychczasową wspólnotę sióstr serafitek, oddając jej to, co najlepszego w sobie posiadała. Lecz myśli, mimo zwalczania, nie znikały. Przychodziły nadal i niepokoiły, powodując liczne cierpienia duchowe. Nie wierzyła też, że posiada cechy czy warunki, które pozwoliłby jej podjąć się dzieła założenia nowego zgromadzenia; nie posiadała wykształcenia, ani środków materialnych, ani tym bardziej – jak sama w pokorze uważała – świętości. Wątpliwości te nie zdołały jednak uspokoić jej sumienia. Radziła

---

[2] S. Alfreda Krupa, *Męka Chrystusa Pana w charyzmacie założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek Matki Józefy Hałacińskiej*. Praca magisterska napisana pod kier. ks. doc. dr. hab. L. Baltera, Warszawa 1988, s. 47, [w:] *Copia publica, Iosephae Ioannae Halacinska,* vol. X, 2002, s. 167.

[3] Zob. *Józefa Hałacińska – Służebnica Boża*, [w:] *Józefa Hałacińska – Służebnica Boża* – Strona 2 – blog Momotoro (salon24.pl), (wejście 26.04.2021).

[4] Matka Hałacińska pełniła w zgromadzeniu sióstr serafitek odpowiedzialne funkcje przełożonej domów. Była również zastępczynią przełożonej generalnej i ekonomką generalną.

się więc innych, spowiedników i teologów, m.in. ks. J. Balickiego[5], ks. K. Waisa i innych. Pytała ich, czy inicjatywa założenia Zgromadzenia Męki Pańskiej jest wolą Bożą, a nie jej widzimisię? Także teraz słuchała z uwagą ich porad, przyjmowała je do serca i nawet, jeżeli były wymagające, ich nie odrzucała. Pytani o radę, radzili jej, że jest wolą Bożą powołanie wspólnoty zakonnej skupionej na kontemplacji męki naszego Pana Jezusa Chrystusa. Tego samego zdania był także ówczesny biskup krakowski, książę Adam Sapieha (1867–1951), który polecił jej skierować prośbę o pozwolenie założenia Zgromadzenia do Stolicy Apostolskiej[6].

Odtąd stało się dla Służebnicy Bożej jasne, że już nie widzimisię, ale że wolą Bożą jest tworzenie nowego zgromadzenia. Bezzwłocznie przystąpiła do dzieła. Gdy biskup Adam Sapieha, mając na uwadze obecność wielu zgromadzeń na terenie swojej diecezji, odmówił przyjęcia jeszcze jednego, matka Hałacińska starała się ulokować je w diecezji kieleckiej. Uzyskała wymaganą zgodę bpa kieleckiego Augustyna Łosińskiego, lecz – z nieznanych powodów – zaniechała dalszych starań. Jej starania zwróciły się w stronę diecezji płockiej, która odczuwała wtedy poważny brak zgromadzeń zakonnych. We wrześniu 1919 roku s. Hałacińska złożyła wizytę arcybiskupowi Antoniemu Julianowi Nowowiejskiemu, ordynariuszowi płockiemu i jej prośba została przyjęta. Tutaj, w Płocku, powstał dom macierzysty nowego zgromadzenia.

CHRYSTUS ZAPRASZA DO NAŚLADOWANIA

Papież Leon Wielki mówił w jednym z kazań o męce Chrystusa: „Prawdziwy czciciel Męki Pańskiej tak będzie patrzył oczyma serca na ukrzyżowanego Jezusa, aby w Jego Ciele rozpoznawać własne ciało. Niech zadrży w obliczu męki swojego Zbawiciela wszystko, co istnieje na ziemi. Niech rozpadną się skały niewiernych serc i niech powstaną ci, którzy byli obciążeni grobowym kamieniem śmiertelności, usunąwszy ciężką zaporę grzechów. […] Nikt ze słabych nie będzie pozbawiony udziału w zwycięstwie krzyża i nie ma nikogo, komu by nie przyszła z pomocą modlitwa Chrystusa. Jeżeli bowiem była ona pożyteczna dla okrutnych Jego prześladowców, to o ileż bardziej wesprze tych, którzy się do Niego nawracają!”[7].

Służebnica Boża s. Hałacińska ufała mocno tym słowom. Czy były jej znane? Prawdopodobnie nie, ale z pewnością znała słowa Chrystusa, który zapraszał do pójścia za sobą wszystkich utrudzonych i obciążanych: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28). Jednocześnie, z chwilą odkrycia woli Bożej, światło wróciło do jej serca. Wróciła również siła wiary, która komunikowała jej, że dla tych, którzy kochają Boga, nic nie jest

[5] A. Witkowska, *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999–2007*, Tarnów 2008, s. 98–99.

[6] Prośbę taką Kuria krakowska dnia 10 stycznia 1918 r. przesłała do Rzymu. Reskryptem nr 691/18 z dnia 13 lipca 1918 roku *Kongregacja de Religiosis* zezwoliła s. Hałacińskiej na założenie Zgromadzenia Sióstr Męki Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

[7] Św. Leon Wielki św., *Kazanie o Męce Pańskiej* 3, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. II: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984, s. 250–251. Por. K. Wojtyła, *Duchowość pasyjna i duchowość paschalna*, *AK* 64(1967) 5–6, s. 258–264.

niemożliwe. Została zaproszona do udziału w bogactwie Bożej mocy, do podjęcia się – ufając mocno w pomoc z nieba – organizowania nowej wspólnoty zakonnej, mocno skupionej na kontemplacji Męki Chrystusa. Zaczęła działać – z autentyczną *pasją* i z miłości do *pasji* Zbawiciela. Odeszły w niepamięć jej wcześniejsze lęki, które rodziły się z niewiedzy, braku środków materialnych, czy – jak mówiła z pokorą – z braku świętości. Jej aktywność, dynamizm, zmysł organizacyjny, macierzyńska miłość do sióstr i gorliwość w budzenia powołań, rodziły się z głębokiego przekonania wiary, że zmartwychwstanie Chrystusa dokonało radykalnej zmiany naszego życia. Również o tym wspomniał w przywołanym już kazaniu św. Leon Wielki: „Z nastaniem prawdziwego Światła rozproszyły się ciemności starodawnej nocy. Lud chrześcijański został zaproszony do udziału w bogactwach raju, a wszyscy odrodzeni mają otwarty powrót do utraconej ojczyzny, jeżeli ktoś sam nie zamknie sobie drogi, którą nawet wiara łotra potrafiła otworzyć. Niechże nas zatem nie pochłaniają tak gorączkowo i bez reszty sprawy doczesne, żebyśmy nie mogli dążyć całą siłą serca do upodobnienia się z naszym Zbawicielem. On bowiem wszystko uczynił i wycierpiał dla naszego odkupienia, aby moc, która była w Głowie, przeszła również i w ciało”[8].

Matka Hałacińska rozważając dzieło zbawienia odczytała naukę zawartą w krzyżu, nią się zafascynowała i starała się ją także przekazać członkiniom zgromadzenia. Chrystus obecny w swoim misterium zbawczym, zwłaszcza w tajemnicy męki i śmierci, stanowił odtąd trzon duchowości nowego zgromadzenia zakonnego w Kościele katolickim. Kontemplację męki i śmierci Jezusa siostry łączyły z Jego zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. To właśnie połączenie otwierało niejako na nową perspektywę, czyli na głęboką i trwałą radość, jako owoc przebytych cierpień[9].

Wątek pasyjny obecny był odtąd wyraźnie podkreślony w życiu Służebnicy Bożej i przeszedł na duchowość organizowanej przez nią zakonnej wspólnoty. Szczególnym wykładnikiem pasyjnej duchowości sióstr są ustawy zgromadzenia, do których należą *Konstytucje, Statuty, Zwyczajnik, Modlitewnik* czy *Ceremoniał*. Wyraźny rys pasyjny posiada chociażby modlitwa odmawiana podczas obrzędu profesji wieczystej: „Przyjmij, siostro, obrączkę, znak zaślubin z Jezusem Chrystusem Ukrzyżowanym, który wybrał cię za oblubienicę. Dochowaj Mu wierności, abyś mogła radować się z Nim na wieki” oraz druga modlitwa: „Niech Pan Jezus, w którego ślady idziecie, sprawi, abyście odnowiły w swoim ciele Tajemnicę Jego śmierci i zmartwychwstania”[10].

Niepójście za swoim „widzimisię”, ale pragnienie surowej ascezy pasyjnej, bezgraniczna miłość do Ukrzyżowanego, głębokie nabożeństwo do męki Pańskiej, naśladowanie Bolesnej Matki trwającej pod krzyżem i współdziałanie w zbawczym dziele Chrystusa oraz Kościoła, były owocem jej wsłuchania się w Boga i posłuszeństwa Jego słowom. Kontemplacja Chrystusa ukrzyżowanego stałą się więc szkołą

---

[8] Tamże.

[9] Zob. *Konstytucje ss. Pasjonistek* z 1983 r., s. 12–13; zob. *Sługa Boża Matka Józefa Joanna Hałacińska*, *Pisma wybrane*, Płock 2018, s. 45.

[10] *Ceremoniał Zgromadzenia SS. Pasjonistek*, zatwierdzony przez kard. J. Glempa 28 czerwca 1983, IV, 2772/83/P, [w:] *Copia publica, Iosephae Ioannae Halacinska,* vol. X, 2002, s. 167.

pasyjnej ascezy dla s. Hałacińskiej i jej zakonnych współsióstr. Zbawiciele kierował do nich słowa: „Jeżeli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16,24). Stąd też prawdziwe życie pasjonistki winno polegać na umieraniu dla swego *ja* – uczyły zakonne *Konstytucje* z roku 1922 – i na życiu wyłącznie w Chrystusie[11]. „Chrystus cierpiący ma być więc dla Pasjonistki wzorem w dźwiganiu codziennego krzyża. Ma się ona przejąć Jego duchem i zadośćuczynić za grzechy swoje i innych. A ponieważ zjednoczenie z Bogiem i bliźnimi przez miłość jest wśród istotnych elementów duchowości pasyjnej czynnikiem decydującym, stąd też myślą przewodnią wynagrodzenia jest wielka troska Zgromadzenia o zbawienie dusz"[12]. Zakonne *Konstytucje* z 1969 roku wyrażają to w tych oto słowach: „Siostry niech wytężają wszystkie siły dla pozyskania Bogu dusz, chorych, cierpiących i opuszczonych".

UKRZYŻOWANY WSKUTEK NASZYCH SŁABOŚCI

„Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam niedostatki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" – pisze św. Paweł w *Liście do Kolosan* (1,24). Chrystus cierpiący stał się – paradoksalnie – źródłem naszej radości, prześladowany zaprasza do prawdziwej wolności, umarły odrodził nas do życia wiecznego. Wraz z upływem czasu Służebnica Boża zgłębiała te prawdy i coraz wyraźniej docierało do niej zaproszenie Jezusa do bliższej współpracy w swojej ekonomii zbawienia świata. Narastała w niej coraz mocniej idea wynagrodzenia zastępczego i dopełnienia cierpień Chrystusa, które posiadają charakter inkluzywny, pozostawiając ludzkiej wolności wolną przestrzeń do dopełnienia cierpień Chrystusa[13].

Siostra Hałacińska zachęcała więc siebie i te osoby, które wstąpiły do jej szkoły duchowości pasyjnej, do wynagradzania Bogu za grzechy własne i drugich w celu wyproszenia łaski zbawienia, przyczyniając się w ten sposób do szczerzenia Królestwa Bożego na ziemi[14]. Służebnicę Bożą fascynowała – mówiąc zwyczajnie – tajemnica krzyża, może też dlatego, że jej życie mocno splatało się z Chrystusem umęczonym i ukrzyżowanym, sponiewieranym, opuszczonym, ubogim i cierpiącym. Miłość do Chrystusa cierpiącego uzdalniała ją do częstego wypowiadania przy różnych okolicznościach słów: „Niech Cię Panie to wszystko chwali"[15].

Duchowość pasyjną Zgromadzenia mądrze ujmuje hasło: „Miłość Ukrzyżowanego przynagla nas" (2 Kor 5,14)[16], a ilustruje zakonny herb: narzędzia Męki Pańskiej – cierniowa korona, gwoździe, włócznia i gąbka na trzcinie. W celu zaak-

[11] S. Alfreda Krupa, *Męka Chrystusa Pana w charyzmacie założycielki,* s. 49 (169).

[12] Tamże.

[13] Por. W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1987, s. 84.

[14] Zob. *Konstytucje ss. Pasjonistek* z 1983 roku, s. 12–13.

[15] B. Niździńska, *Ankieta o Matce Założycielce*, [w:] Archiwum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek w Płocku, s. 326.

[16] M. Józefa Hałacińska, *Myśli wybrane*, Bartoszowice 1992, s. 15.

centowania swej pasyjnej duchowości Zgromadzenie obchodzi uroczyście święto Ciała i Krwi Przenajświętszej oraz Podwyższenie Krzyża Świętego (14 września). Główną patronką tej wspólnoty jest Matka Boża Bolesna, nazwana również „Pierwszą pasjonistką" wiernie trwającą przy krzyżu swojego Syna. Pasyjny charakter zgromadzenia zaznacza się również w zakonnym stroju, w zakonnych modlitwach i praktykach pokutnych.

W duchu pasyjnego charakteru wspólnoty podejmowane były również przez matkę Hałacińską następujące dzieła duszpasterskie: dzieło opiekuńczo-wychowawcze nad sierotami, zaniedbanymi dziećmi w przedszkolach i szkołach; wspomaganie kapłanów w nauczaniu katechizmu; prowadzenie kursów dla dziewcząt w różnych zawodach; działalność charytatywna: opieka nad starcami w przytułkach, pielęgnowanie chorych w szpitalach oraz apostolstwo wiary i uczynków miłosierdzia chrześcijańskiego wśród ubogich.

Zarówno w chwili powstania, jak też i dziś, w myśl wskazań Założycielki, Zgromadzenie starało się odpowiadać na aktualne potrzeby Kościoła i społeczeństwa, wiedząc, że męka Jezusa Chrystusa jest zawsze skutecznym lekarstwem na wszystkie problemy, trudności i cierpienia.

* * *

Przedłożony tekst to zaledwie niewielki fragment wielkiej przygody z Bogiem, której przykładem jest życie matki Józefy Joanny Hałacińskiej. Przez otwarcie procesu beatyfikacyjnego przygoda ta rozrasta się i aktualizuje, nabiera rysów współczesności. Tym samym Służebnica Boża zachęca i zaprasza do naśladowania, w pierwszym rzędzie swoje córki, żyjące jej zakonnym charyzmatem, ale nie tylko. Równie gorące zaproszenie kieruje do innych, zachęcając ich miłości Boga i twórczej troski o tych, którzy są w potrzebie.

SŁUCHAĆ BOGA I BUDOWAĆ WSPÓLNOTĘ. TAJEMNICA ŻYCIA SŁUŻEBNICY BOŻEJ JÓZEFY JOANNY HAŁACIŃSKIEJ

STRESZCZENIE

Głęboką wiarę w Boga i płynące z niej nadprzyrodzone spojrzenie na sprawy tego świata matka Józefa Joanna Hałacińska wyniosła z domu rodzinnego. Pójście za głosem Boga wymagało od niej przezwyciężenia wielu trudności. Ostateczną decyzję podjęła 14 maja 1887 r., wstępując do klauzurowych Sióstr Franciszkanek w Kętach, a następnie do Sióstr Serafitek.

Przez wiele lat odczuwała Boży nakaz założenia Zgromadzenia, w którym w sposób szczególny byłaby czczona Męka Pańska. Nakaz ten był na tyle wyraźny i mocny, że była zmuszona przedstawić go przełożonym zakonnym. W krótkim czasie otrzymała jako odpo-

wiedź reskrypt Stolicy Apostolskiej z 13 lipca 1918 r. zezwalający na założenie Zgromadzenia. Widząc w tym wyraz woli Bożej, podjęła się dzieła założenia Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek. W centrum duchowości Zgromadzenia postawiła cierpiącego Chrystusa. Wpatrując się z miłością w Jego Oblicze, dostrzegała niepowtarzalną wartość każdego człowieka, odkupionego Krwią Chrystusa. Dlatego pragnęła, by Siostry poprzez modlitwę, pracę i ofiarę jak najpełniej uczestniczyły w dziele zbawienia wszystkich ludzi. Matka Józefa Joanna Hałacińska zmarła w Płocku 9 lutego 1946 roku.

LISTENING TO GOD AND BUILDING COMMUNITY. THE MYSTERY OF THE LIFE OF THE SERVANT OF GOD JÓZEFA JOANNA HAŁACIŃSKA

SUMMARY

Józefa Joanna Hałacińska took her deep faith in God and the supernatural view of the world from her family home. Following the voice of the Lord required from Joanna overcoming many difficulties. Her final decision was made on May 14, 1887, when she entered the cloistered Franciscan Sisters in Kęty, and then the Seraphic Sisters.

For many years she felt God's command to found a congregation in which the Passion of Christ would be venerated in a special way. This commandment was so clear and strong that she was forced to present it to the religious superiors. In a short time, she received in response a rescript from the Holy See dated July 13, 1918, permitting the founding of the Congregation. Seeing this as an expression of God's will, she undertook the work of founding the Congregation of Passionist Sisters. She placed the suffering Christ at the center of the spirituality of the Congregation. Gazing with love at His Face, Mother perceived the unique value of every man redeemed by the Blood of Christ, therefore she wanted the Sisters to participate as much as possible in the work of salvation of all people through prayer, work, and sacrifice. Józefa Joanna Hałacińska died in Płock on 9 February 1946.

AUF GOTT HÖREN UND GEMEINSCHAFT BILDEN. DAS GEHEIMNIS DES LEBENS DER DIENERIN GOTTES JÓZEFA JOANNA HAŁACIŃSKA

ZUSAMMENFASSUNG

Mutter Józefa Joanna Hałacińska bezog ihren tiefen Glauben an Gott und die übernatürliche Perspektive auf die Dinge dieser Welt aus ihrem Elternhaus. Um der Stimme Gottes zu folgen, musste sie viele Schwierigkeiten überwinden. Am 14. Mai 1887 fasste sie einen endgültigen Entschluss und trat in das Kloster der Franziskanerinnen in Kęty (Kenty) und später in das Kloster der Seraphischen Schwestern ein.Viele Jahre lang spürte sie den Auftrag Gottes, eine Gemeinde zu gründen, in der die Leiden Christi in besonderer Weise verehrt werden

sollten. Dieses Gebot war so klar und deutlich, dass sie es ihren religiösen Vorgesetzten vorlegen musste. In kurzer Zeit erhielt sie als Antwort ein Reskript des Apostolischen Stuhls vom 13. Juli 1918, das die Gründung der Kongregation erlaubte. Da sie dies als Ausdruck des Willens Gottes ansah, machte sie sich an die Gründung der Ordensgemeinschaft der Passionistenschwestern. Sie stellte den leidenden Christus in den Mittelpunkt der Spiritualität der Kongregation. Indem sie mit Liebe in sein Antlitz blickte, erkannte sie den einzigartigen Wert eines jeden Menschen, der durch das Blut Christi erlöst wurde. Deshalb wollte sie, dass die Schwestern durch Gebet, Arbeit und Opfer so weit wie möglich am Heilswerk für alle Menschen teilnehmen. Mutter Józefa Joanna Hałacińska starb am 9. Februar 1946 in Płock (Plotzk).

BIBLIOGRAFIA

Leon Wielki św., *Kazanie o męce Pańskiej* 3, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. II: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984, s. 250–252.

Ceremoniał Zgromadzenia SS. Pasjonistek, zatwierdzony przez kard. J. Glempa 28 czerwca 1983, IV, 2772/83/P.

Copia publica, Iosephae Ioannae Halacinska, vol. X, 2002.

Hałacińska J., *Pisma wybrane*, Płock 2018.

Hałacińska J., *Myśli wybrane*, Bartoszowice 1992.

Hałacińska J. – Służebnica Boża, w: *Józefa Hałacińska – Służebnica Boża – Strona 2 – blog Momotoro (salon24.pl)*, (pobranie 26.04.2021).

Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 1987.

Konstytucje ss. Pasjonistek z 1983 roku.

Krupa A., *Męka Chrystusa Pana w charyzmacie założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek Matki Józefy Hałacińskiej*. Praca magisterska napisana pod kier. ks. doc. dr. hab. L. Baltera, Warszawa 1988.

Niździńska B., *Ankieta o Matce Założycielce*, w: *Archiwum Domu Macierzystego Zgromadzenia Sióstr Pasjonistek w Płocku*.

Witkowska A., *Mocarze ducha. Polscy święci i błogosławieni 999–2007*, Tarnów 2008.

Wojtyła K., *Duchowość pasyjna i duchowość paschalna*, „Ateneum Kapłańskie" 64 (1967) 5–6, s. 258–264.

Ks. Marian MACHINEK MSF*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

CZY *KAZANIE NA GÓRZE* MA WYMIAR EKOLOGICZNY? PRZYCZYNEK DO DUCHOWOŚCI EKOLOGICZNEJ[1]

Słowa kluczowe: *Kazanie na Górze*, Ewangelia Mateuszowa, ekologia, duchowość ekologiczna, Ojciec w niebie, antropocentryzm, żądza posiadania, lęk egzystencjalny

Keywords: *Sermon on the Mount*, Gospel of Matthew, ecology, ecological spirituality, Father in heaven, anthropocentrism, lust of possession, existential anxiety

Schlüsselwörter: *Bergpredigt*, Matthäusevangelium, Ökologie, ökologische Spiritualität, Vater im Himmel, Anthropozentrismus, Besitzgier, Existenzangst

1. WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że każda próba odczytywania dawnych tekstów (także tekstów biblijnych) w kontekście współczesnych pytań i problemów niesie ze sobą ryzyko zbyt pospiesznej projekcji własnych oczekiwań w analizowane treści i w efekcie odnajdywania w nich odpowiedzi, których teksty te wcale nie zawierają. Z drugiej strony jednak każdy tekst wchodzi w pewnym sensie w dialog z czytelnikiem i chociaż świat jego autora był zazwyczaj zupełnie odmienny od współczesnego, to jednak może on udzielić czasami zaskakujących odpowiedzi na współczesne pytania. Dotyczy to także tego niezwykłego tekstu, który od czasów św. Augustyna określany bywa jako *Kazanie na Górze*[2]. Ta wyjątkowa, kunsztownie zbudowana przez Ewangelistę Mateusza kompozycja wypowiedzi Jezusa, zawarta w rozdziałach 5, 6 i 7 Ewangelii Mateuszowej wpływała na wierzących (a nierzadko także na niewierzących!) na przestrzeni wieków tak głęboko, że historia jej wykładu i in-

* Ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF – profesor nauk teologicznych, teolog moralności, bioetyk, wykładowca Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. E-mail: marian.machinek@uwm.edu.pl ORCID: 0000–0002–1857–1018

[1] Artykuł jest uzupełnioną polską wersją tekstu pt. *Does the Sermon on the Mount include an ecological message? A contribution to an ecological spirituality*, „Nova Prisutnost" 18 (2020) nr 3, s. 609–623.

[2] Augustin, *De Sermone Domini in Monte*, *PL* 34, 1229–1307.

terpretacji pokrywa się niemal z historią chrześcijańskiej duchowości. Trudna do objęcia literatura związana z *Kazaniem na Górze* obejmuje zarówno odpowiednie fragmenty komentarzy egzegetycznych do Ewangelii Mateuszowej[3], egzegetyczne i teologiczne komentarze do samego *Kazanie na Górze*[4], jak też teksty przyczynkowe związane z pojedynczymi jego aspektami[5]. Jak się okazuje, również w kontekście problematyki ekologicznej może ono stanowić silny impuls do rewizji odniesienia do otaczającego świata. *Kazanie na Górze* nie jest oczywiście tekstem dotyczącym w pierwszym rzędzie problematyki ekologicznej. Ale jako *Magna Charta* moralności chrześcijańskiej stanowi mocną inspirację etyczną, dotykając głównych elementów właściwego odniesienia człowieka do Boga, do drugiego człowieka, a także do świata.

Chociaż głównym źródłem dla niniejszych rozważań będą komentarze biblijne, celem niniejszego artykułu nie jest egzegetyczno-biblijna analiza wyróżnionych fragmentów *Kazania na Górze*, stąd szereg istotnych wątków zostanie tu pominiętych. Chodzi raczej o zbadanie, które z wielu impulsów duchowych i etycznych, w jakie obfituje *Kazanie na Górze*, mogą być pomocne w rozwijaniu duchowości ekologicznej. Upomina się o nią z naciskiem papież Franciszek w swojej encyklice *Laudato si*[6]. Bez takiej formy duchowości, jak stwierdza papież, nie będzie możliwe „nawrócenie ekologiczne", stanowiące nieodzowny warunek odnowionego odniesienia człowieka do otaczającego go świata[7]. W poszukiwaniu inspiracji dla duchowości ekologicznej szczególnie interesujące, obok motywu relacji do Ojca w niebie – wydają się być powiązane ze sobą fragmenty *Kazania na Górze*, w których Jezus mówi o trwałych i nietrwałych dobrach – Mt 6,19–24 oraz o zbędnych troskach – Mt 6,25–34. Oba te fragmenty, wraz z innymi pojedynczymi motywami *Kazania na Górze* stanowią podstawę do niniejszego opracowania.

---

[3] Zob. np. D. Patte, *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadephia PA: Fortress 1987; C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999; J. Noland, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans: Grand Rapids MI 2005; U. Luz, *Matthew 1–7. A Commentary*, Minneapolis: Fortress 2007; C.A. Evans, *Matthew*, Cambridge: Cambridge University Press 2012; R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans 2007.

[4] Zob. np. G. Strecker, *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*, Edinburgh: T&T Clark, 1985; C.G. Vaught, *Sermon on the Mount. A Theological Interpretation*, Waco, TX: Baylor 2001; E. Schockenhoff, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014; R.T. Kendall, *The Sermon on the Mount*, Oxford: Monarch, 2013.

[5] Zob. np. H.D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, tłum. ang. L.L. Welborn, Philadelphia Fortress 1985; W.D. Davies, D.C. Allison Jr, *Reflections on the Sermon on the Mount*, „Scottish Journal of Theology" 44 (1991), s. 283–309; E. Lohse, „*Vollkommenheit bei Matthäus als theologische Aussage"*, w: *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum* Matthäusevangelium, red. L. Oberliner, P. Fiedler, Stuttgart: *Katholisches Bibelwerk*, 1991, s. 141–164; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

[6] Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom (24 V 2017), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [dostęp: 7 VII 2021] (dalej jako: LS).

[7] LS 203.

2. KORZENIE KRYZYSU EKOLOGICZNEGO

Całe *Kazanie na Górze* jest pouczeniem dotyczącym właściwej postawy ucznia[8], czyli osoby, która przyjęła Dobrą Nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym i stara się nią żyć. We wspomnianych powyżej dwóch fragmentach Jezus wskazuje postawy przeciwne Jego przesłaniu, które można współcześnie zidentyfikować jako głębokie przyczyny kryzysu ekologicznego. Zanim powstanie szeroko rozpowszechniona mentalność i sprzyjające jej społeczne struktury, które w efekcie prowadzą do dewastacji środowiska, mamy do czynienia z tego rodzaju postawami u pojedynczych osób.

2.1. Żądza posiadania

Pierwszy ze wspomnianych fragmentów stanowi ostrzeżenie przed żądzą posiadania: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się, i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się, i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje" (Mt 6,19–21). Nietrudno dostrzec związek między pouczeniem Jezusa dotyczącym gromadzenia dóbr a początkiem *Kazania na Górze*[9]. Pouczenie to stanowi niejako rozwinięcie pierwszego błogosławieństwa: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5,3). Poprzez dopowiedzenie „w duchu" (*tō pneumati*) akcent pierwszego błogosławieństwa zostaje przesunięty ze stanu faktycznego ubóstwa (jak to ma miejsce w Łukaszowej wersji błogosławieństwa ubogich – Łk 6,20) na wewnętrzną postawę. W ten sposób to błogosławieństwo Jezusa skierowane jest do każdego, niezależnie od jego stanu posiadania. Mówiąc o dążeniu do gromadzenia sobie skarbów na ziemi Jezus wskazuje na niezwykle destrukcyjną postawę, jaką jest przesadna żądza posiadania. Głębsza analiza słów Jezusa wskazuje na to, że nie samo posiadanie i gromadzenie dóbr jako takie zostaje tutaj napiętnowane. W centrum uwagi znajduje się raczej sposób, w jaki człowiek odnosi się do tego, co posiada. Sama skłonność do gromadzenia dóbr jest czymś wpisanym w ludzką naturę; skłonnością, którą można określić jako naturalna, cechująca każdą zdrową osobowość. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że właśnie dzięki tej naturalnej skłonności możliwe stało się przetrwanie gatunku ludzkiego i powiększenie dobrobytu i jakości życia znacznej części ludzkości. Skłonność do gromadzenia dóbr nie jest wprawdzie w przyrodzie czymś ograniczonym jedynie do człowieka, w jego przypadku jednak skłonność ta, w powiązaniu z możliwościami ludzkiego intelektu i pamięci, a więc dzięki umiejętności przekazywania wiedzy i doświadczenia z pokolenia na pokolenie, dała w przeciągu tysięcy lat zdumiewające efekty.

Ta ludzka tendencja do gromadzenia dóbr zdaje się nie stanowić dla Jezusa problemu, ale może się nim stać jej ukierunkowanie, a przede wszystkim to, w jaki

---

[8] Chociaż słowo *mathētēs* (uczeń) występuje jedynie na początku *Kazania na Górze*, to właśnie uczniowie stanowią podstawowe grono słuchaczy pouczeń Jezusa (Mt 5,1). Zob. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*, Freiburg: Herder 1988, s. 36–38.

[9] J. Staudinger, *Die Bergpredigt*, Wien: Herder 1957, s. 190.

sposób i z jakim nastawieniem człowiek to czyni. W tekście *Kazania na Górze* użyte zostało słowo *thēsauros* (Mt 6,19–20), które oznacza skarb, jak np. złote lub srebrne monety w szkatułach. Taki skarb może zostać wprawdzie zrabowany, ale już nie stanie się w żadnym wypadku pastwą moli, ani rdzy, o czym Jezus wspomina. Wydaje się zatem, że adresatami ostrzeżeń Jezusa nie są jedynie ludzie bardzo bogaci, ale każdy, kto gromadzi jakieś dobra. Sednem tego fragmentu jest kluczowe rozróżnienie na skarby trwałe i nietrwałe. Istnieją dobra nietrwałe, których przemijalność Jezus ilustruje obrazami zniszczenia, czy to na skutek szkodników i warunków atmosferycznych, czy też destrukcyjnej działalności innych ludzi. Przed przesadną koncentracją uwagi na gromadzeniu takich skarbów Jezus ostrzega. Nie chodzi jednak jedynie o to, że ta aktywność nie przyniesie efektów, ale przede wszystkim o to, że absorbuje ludzkie siły tak dalece, iż odwraca uwagę od spraw o wiele istotniejszych, a nawet potrafi człowieka zniewala. Wtedy nie jest on już w stanie zwrócić się ku temu, co naprawdę wartościowe, czyli ku Bogu i Jego królowaniu. W ten sposób rodzaj skarbu, na który człowiek zwraca uwagę, „determinuje jego indywidualne egzystencjalne ukierunkowanie”[10].

Niektórzy komentatorzy podkreślają, że istotny jest tu nie tylko rodzaj skarbów, które się gromadzi, ale także cel, który temu przyświeca. Przeciwieństwem gromadzenia skarbów w niebie byłoby zatem nie tylko gromadzenie skarbów na ziemi, ale przede wszystkim gromadzenie ich dla siebie. Źródłem takiej postawy jest głęboko zakorzeniony egocentryzm[11]. Warto w tym kontekście wskazać na podobny fragment Ewangelii św. Łukasza, w którym stanowisko Jezusa w kwestii bogactwa zostało wyrażone niezwykle sugestywnie. Chodzi o przypowieść o urodzajnych zbiorach i należący do niej Jezusowy komentarz (Łk 12,13–21). Przypowieść ta zostaje poprzedzona wstępem, który ma formę mądrościowej sentencji: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś opływa [we wszystko], życie jego nie jest zależne od jego mienia” (Łk 12,15). Fatalny los rolnika, który całą swoją uwagę skoncentrował na powiększaniu swoich spichlerzy, a następnie na używaniu zgromadzonego w nich bogactwa, Jezus opatruje komentarzem, który dobrze harmonizuje z Mateuszowym fragmentem o skarbach na ziemi i skarbach w niebie: „Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem” (Łk 12,21). Posiadanie dóbr doczesnych i powiększanie ich musi zostać ukierunkowane, inaczej może stać się tendencją destrukcyjną, zagarniającą ludzką świadomość i podporządkowującą sobie wszystkie ludzkie zdolności, pragnienia i tęsknoty. O ile „mieć” jest dla człowieka czymś normalnym, to niczym nieograniczone „więcej mieć” może wykrzywić osobowość i ostatecznie unicestwić ludzkie życie, ale także szkodzić otoczeniu człowieka ogarniętego żądzą posiadania. Końcowa sentencja Jezusa z tego fragmentu *Kazania na Górze* (w. 21) odzwierciedla codzienne doświadczenie dotyczące prawdziwych wartości, które człowiek wyznaje: w codzienności myśli krążą wokół tego, co człowiek uważa rzeczywiście za cenne i do czego dąży. Czas i dostępne środki inwestuje się w to, co uważa się za wartościowe i cenne. „Nic nie zniewala bardziej, niż to, bez czego nie potrafimy sobie wyobrazić życia. Ponadto, bycie zniewolonym to bycie pochwyconym przez moce tego świa-

[10] G. Strecker, *The Sermon on the Mount*, s. 132.

[11] C.G. Vaught, *The Sermon on the Mount,* s. 141–142.

ta”[12]. Kto całkowicie oddaje się gromadzeniu dóbr doczesnych, stanie się w końcu od nich zależny. Uzależnienie to jest tak głębokie, że staje się przyczyną szczególnego rodzaju ślepoty, która wywołuje uzależnienie.

Jak dalece właściwe spojrzenie na świat może być zaburzone, ilustruje nieco dziwna przypowieść o lampie (świetle) dla ciała: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (Mt 6,22–23). Z faktu, że poprzedza ją pouczenie o trwałych i nietrwałych dobrach, a po niej zamieszczone jest ostrzeżenie przed służbą mamonie, wynika, że „złe oko” oznacza pewien rodzaj zaślepienia, które jest tym bardziej dramatyczne, że człowiek nie zdaje sobie z niego sprawy. Człowiek może tak dalece odrzucić Boże światło, że będzie mylnie uważał ciemność za światło, czyli będzie przekonany, że właściwie ocenia rzeczywistość. Takie błędne przekonanie człowieka o swojej racji, sprawia, że ciemność w jego wnętrzu jest jeszcze głębsza. W tym wypadku dotyczy to nadmiernego koncentrowania się na dobrach przemijających, na ich gromadzeniu i posiadaniu[13]. Taką interpretację wspierają możliwe warianty znaczeniowe słów określających zdrowie bądź chorobę oka. Słowo *haplous,* przetłumaczone tu jako „zdrowe”, znaczy właściwie „pojedyncze”, ale może być także przetłumaczone jako „życzliwe” i wtedy rzeczywiście stanowi pojęcie przeciwstawne do słowa *ponēros* (w powyższym tłumaczeniu „chore”), które właściwie znaczy „złe”[14].

Stopień tego zaślepienia Jezus ukazuje jako służbę bogactwu: „Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6,24). Użyte tu greckie słowo *mamōnas*, będące transkrypcją aramejskiego terminu *māmôn*, które współcześnie jest kojarzone raczej z bogactwem i pieniądzem, ma w słowach Jezusa znacznie szersze znaczenie. Pierwotnie słowo to oznaczało oparcie, ostoję, a więc wszystko to, na czym można oprzeć życie i miało ono wydźwięk raczej neutralny. Szybko jednak nabrało znaczenia pejoratywnego jako „niesprawiedliwa mamona”. I właśnie w takim znaczeniu zdaje się to słowo używać Jezus. Służba mamonie oznacza taką koncentrację człowieka na stanie posiadania, że dla Boga nie pozostaje już w jego życiu wiele miejsca[15]. Taką wykrzywioną relację do dóbr ziemskich Jezus porównuje do wejścia w czyjąś służbę. Dla ówczesnych słuchaczy Jezusa sługa nie był po prostu najemnym pracownikiem, który umawia się ze swoim pracodawcą na określoną zapłatę za określony czas pracy. Był to raczej ktoś bezgranicznie oddany swemu panu i bez sprzeciwu wykonujący jego polecenia[16]. Był to po prostu niewolnik, na co wskazuje podobieństwo znaczeń czasownika *douleō* – służyć oraz rzeczownika *doulos* – niewolnik. Kto w ten sposób

[12] S. Hauerwas, *Matthew*, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids: Brazos 2008, s. 80.

[13] J. Noland, *The Gospel of Matthew*, s. 300–301.

[14] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 260–261; C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, s. 232–233.

[15] C.A. Evans, *Matthew*, s. 302–305.

[16] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 262.

służy mamonie, a więc zaprzedaje siebie wszystkiemu, co doczesne, dobrowolnie przyjmuje postawę niewolnika, czyli kogoś, komu się rozkazuje i kto posłusznie wykonuje rozkazy.

Jezusowa analiza podejścia do tego, co się posiada nie straciła współcześnie niczego ze swej aktualności. Trudno nie dostrzec takiej właśnie postawy u wielu współczesnych ludzi, ale także w strukturach, które budują. Opierają się one z jednej strony na micie nieograniczonego postępu, którym kierują prawa podaży i popytu i którego nie da się powstrzymać, ani ukierunkować. Z drugiej strony ludźmi budującymi tego rodzaju struktury kieruje ślepa wiara w to, że postęp sam dostarczy środków i sposobów, by rozwiązać problemy, które sam wytworzył. Jest to postawa pasywna, oparta na przeświadczeniu, że dramatyczne dla środowiska konsekwencje są nieuchronne, gdyż postępu nie da się zatrzymać. Jedyne, co można zrobić, to minimalizować negatywny wpływ na środowisko, nie zmieniając niczego w stylu życia i postępowania.

2.2. Lęk

Drugim motywem pochodzącym z *Kazania na Górze*, który można zidentyfikować jako głęboki korzeń kryzysu ekologicznego, jest ten szczególny rodzaj egzystencjalnego lęku, który związany jest z obsesyjnym gromadzeniem dóbr. Jezus poświęca tej postawie kolejny, dłuższy passus swojej wypowiedzi, dotyczący trosk, które są zbędne: „Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? Kto z was przy całej swej trosce może choćby jedną chwilę dołożyć do wieku swego życia? A o odzienie czemu się zbytnio troszczycie? Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to czyż nie tym bardziej was, małej wiary? Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? co będziemy pić? czym będziemy się przyodziewać? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane. Nie troszczcie się więc zbytnio o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie. Dosyć ma dzień swojej biedy" (Mt 6,25–34).

Niektórzy interpretatorzy właśnie w odniesieniu do tego fragmentu formułowali pewne krytyczne uwagi. Bywał on określany jako wyraz bardzo naiwnego spojrzenia na rzeczywistość. Wyrazem tej naiwności miał być z jednej strony idealistyczny, zupełnie nie pasujący do codziennego doświadczenia obraz natury, z drugiej natomiast rzekoma sugestia, że skoro Bóg się troszczy o człowieka bardziej, niż o inne istoty żywe, sam człowiek może zupełnie zaprzestać troski o codzienne życie. Do pierwszego z tych zarzutów przyjdzie nam wrócić w dalszej części niniejszego artykułu. Natomiast w odniesieniu do drugiego zarzutu należy stwierdzić, że wezwanie Jezusa do zaniechania nadmiernej troski byłoby rzeczywiście zupełnie

nierealistyczne, gdyby chcieć je rozumieć jako wezwanie do porzucenia zabiegów niezbędnych do codziennego funkcjonowania. Problemy te widzieli już dawniejsi komentatorzy, jak o tym świadczy słynna wypowiedź Marcina Lutra, że Bóg dostarcza jedzenia ptakom, ale nie wkłada im go w dzioby. To, że słowa Jezusa nie są zaproszeniem do nieróbstwa, do bezczynności, do porzucenia planowania i aktywności czy też wezwaniem do porzucenie wszelkiej pracy, wynika już chociażby z wprowadzenia do całego fragmentu o troskach. Wprowadzające ten fragment zdanie „Dlatego powiadam wam…" (Mt 6,25) odnosi go do poprzedzającego pouczenia o trwałych i nietrwałych dobrach i każe go w tym świetle interpretować. Tym, co Jezus krytykuje, są lęk i troska zrodzone z żądzy gromadzenia dóbr przemijających. Postawa natrętnej troski wyrażona tu została słowem *merimnaō*, które w tym fragmencie powtarza się aż sześć razy. W dawniejszych tłumaczeniach *Biblii* słowo to bywało tłumaczone jako „troszczyć się zbytnio".[17] Słowo „zbytnio" wydaje się być nieuprawnionym dodatkiem do słów Jezusa, będącym już próbą interpretacji, która miałaby złagodzić radykalizm Jezusowych wymagań. Jednak gdy bliżej przyjrzymy się słowu *merimnaō*[18], dostrzeżemy, że nie odnosi się ono do zwykłej, codziennej troski, przysłowiowego „krzątania się" wokół codziennych spraw, bez którego życie bardzo szybko staje się chaotyczne i uciążliwe[19]. Nie ma w słowach Jezusa potępienia takiej zapobiegliwości: Ojciec w niebie wie, czego potrzeba, a zatem także uznaje, że człowiek musi zaspokoić swoje fundamentalne materialne potrzeby (Mt 6,32)[20]. W niektórych słownikach słowo *merimnaō* jest tłumaczone jako nieustanne rozważanie różnych możliwości rozwoju wydarzeń, zaprzątnięcie całej uwagi tym, co nadchodzi, miotanie się między nadzieją na pomyślny rozwój wydarzeń a lękiem przed możliwością katastrofy[21]. „Troszczyć się oznacza mieć podzielony umysł"[22]. Postawa, którą krytykuje Jezus to postawa przesadnej obawy o przyszłość, „zamartwiania się", a nie postawa codziennej zapobiegliwej aktywności, bez której podstawowe potrzeby człowieka nie będą zaspokojone. Mechanizm jaki się wytwarza pod wpływem takiego zamartwiania się opisuje trafnie w swojej interpretacji *Kazania na Górze* Dietrich Bonhoeffer: „Troska stwarza sobie skarby, a skarby przysparzają trosk"[23]. Jezus przytacza wprawdzie również argument zdroworozsądkowy: nadmierna troska o przyszłość nic nie daje jest bezpłodna, bo człowiek nie ma władzy nad tym, co przyjdzie (w. 27). Jednak główna argumentacja pozostaje teologiczna. Postawa zamartwiania się charakteryzuje pogan *(ethnē*, tzn. „narody"), czyli osoby pozbawione żywej świadomości, że istnieje Ojciec, który na

[17] Taką wersję mamy w polskim wydaniu *Biblii Tysiąclecia* z 1971 r.

[18] Por. Ciekawe może się okazać zestawienie tłumaczenia tego pojęcia w różnych translacjach na j. angielski: AMPC: "being perpetually uneasy (anxious and worried)"; DLNT – w wyjaśnieniu do Mt 6:25: „be in the habit of being anxious"; OJB: "having a LEV ROGEZ (anxious heart)"; WE: „be troubled".

[19] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 266–267.

[20] C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, s. 237.

[21] F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Neuen Testament*, wyd. 18, Giessen–Basel: Brunnen 1987, s. 15. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza* (*Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. I cz. 1, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2005, s. 320–321.

[22] D. Patte, *The Gospel According to Matthew*, s. 93.

[23] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, CLC: Katowice 2017, s. 147.

siebie bierze każdą ludzką troskę. W innym miejscu *Kazania na Górze*, mianowicie w pouczeniu o modlitwie (Mt 6,7), Jezus ukazuje inny aspekt pogańskiej postawy: gadatliwość (wielomówstwo) na modlitwie. Taka modlitwa jest naznaczona bardzo podobną troską o to, że jej efekt zależy od wielości słów[24]. Brak świadomości Bożej opieki wytwarza w człowieku bolesne napięcie, będące rezultatem przeświadczenia, że pomyślna przyszłość będzie możliwa jedynie poprzez pełną niepokoju teraźniejszą aktywność. Jezus pragnie wyzwolić swoich uczniów z tego niszczącego napięcia, właśnie poprzez wskazanie na obecność Ojca, który słyszy proszących, wie o ich potrzebach i sam troszczy się o ich zaspokojenie. Jezus wiąże więc nadmierną troskę o przyszłość z brakiem wiary, która występuje tu jako swoista antyteza poprzednio wspomnianej nadmiernej troski. Użyte przez Jezusa słowo *oligopistos* oznacza kogoś, kto wierzy słabo lub też niewystarczająco. W Ewangelii Mateusza czasownik ten pojawia się kilka razy (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8), m.in. w czasie opisu burzy na jeziorze, gdy uczniowie zwracają się do śpiącego Jezusa w sytuacji zagrożenia ich życia: „Panie, ratuj, giniemy!" Po uciszeniu burzy, Jezus zwraca się do uczniów z wyrzutem: „Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary?" (Mt 8,23–27). W obydwu przypadkach problemem wydaje się chwiejna wiara w Bożą opiekę, która istnieje wprawdzie w teorii, ale gdy przychodzi sytuacja zagrożenia lub też napięcie związane z codzienną egzystencją, miejsce zaufania zajmuje natrętna troska, która zaczyna dominować i ogarnia coraz bardziej ludzką świadomość[25].

Te dwa rodzaje postaw: pozbawione jakiejkolwiek rozsądnej miary pragnienie gromadzenia dóbr oraz zagarniający całą uwagę lęk przed utratą dóbr, których człowiek pożąda, we współczesnym kontekście splatają się ze sobą w zjawisku, które papież Franciszek określa jako „obsesyjny konsumpcjonizm". Jak podkreśla papież, jest on „subiektywnym odzwierciedleniem paradygmatu technokratycznego"[26], jednak nie jest to zjawisko ograniczone do epoki, w której nastąpił gwałtowny rozwój techniki. Ewangelia Mateusza i inne ewangelie kanoniczne znają szereg postaci ludzi tak dalece zaprzedanych obsesji gromadzenia dóbr, że nawet spotkanie z Jezusem nie jest w stanie tego zmienić (przykładem może być perykopa o bogatym młodzieńcu – Mt 19,16–22). Sposób posiadania dóbr nie jest problemem nowym i według słów Jezusa nie jest wcale sprawą drugorzędną, ale decyduje o całym kierunku życia, wpływając nie tylko na jego własną egzystencję, ale także na relację człowieka do otoczenia. Upowszechnienie postawy niekontrolowanej żądzy posiadania powiązanej z lękiem o przyszłość i utrwalenie jej poprzez wytworzenie struktur ekonomicznych, które ją stymulują i podtrzymują, jest niewątpliwie jedną z głębokich przyczyn katastrofy ekologicznej.

[24] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 270; U. Luz, *Matthew 1–7*, s. 303–304.

[25] C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, s. 236–237; C.A. Evans, *Matthew*, s. 313–314.

[26] LS 203.

3. „PRZYPATRZCIE SIĘ"

Jaka jest zatem droga wyjścia z tej sieci destruktywnej postawy żądzy posiadania i nadmiernej troski, która stoi u podstaw kompulsywnego konsumpcjonizmu? Jezus zaprasza najpierw do rewizji sposobu, w jaki człowiek postrzega świat, który go otacza. Nie sposób wprawdzie przesadnie akcentować zwrócenia przez Jezusa uwagi na lilie polne i ptaki na niebie w Mt 6,26–28 i uznawać to za jakiś szczególny motyw ekologiczny[27], jednak kontekst tej wypowiedzi ma dla zagadnienia duchowości ekologicznej istotne znaczenie. Ostrzegając uczniów przed zbytnimi troskami, Jezus każe spojrzeć na otaczający świat, przy czym nie chodzi tu jedynie o stwierdzenie empirycznych faktów. „Stworzenie nie jest po prostu widziane, ale zawsze widziane jako coś. To, co jest widziane, zależy od tego, jak jest widziane, a to z kolei zależy od założeń, które się uznaje lub nie. Postrzeganie dokonuje się zawsze z punktu widzenia postrzegającego"[28]. Jezus nawiązuje tu ponownie, jak wcześniej w przypowieści o lampie dla ciała, jaką jest oko, do właściwego spojrzenia. Wskazując na ptaki powietrzne i lilie polne Jezus kontynuuje ten motyw. Użycie słowa *emblepō* sugeruje nie jedynie powierzchowne spojrzenie, ale „przypatrzenie się", „wpatrzenie się". Chodzi zatem o „szukające spojrzenie, by się uczyć"[29]. Takie spojrzenie, które zakłada dłuższy czas i skupioną uwagę, oznacza po prostu sposób podejścia do świata.

Człowiek może widzieć otaczający go świat w różny sposób[30]. Zazwyczaj pierwsza perspektywa, jaka się narzuca, związana jest z aspektem użytecznym otaczającej rzeczywistości. Ten sposób spojrzenia jest związany z pracą, czyli tą specyficznie ludzką aktywnością, która nie tylko zmierza do osiągnięcia zamierzonych celów, ale jednocześnie rozwija samego człowieka. Jednak takie spojrzenie na otaczającą rzeczywistość jest mocno zawężone. Dominuje w nim pytanie: Do czego mogę użyć otaczający mnie świat? Świat, w tym także istoty żywe, postrzegane są tu jako rodzaj surowca, materiału użytkowego, który można skonsumować lub wykorzystać dla osiągnięcia wyznaczonych przez człowieka celów. Wprawdzie w ciągu tysięcy lat rozwoju istota ludzka nieustannie starała się przystosować otaczających świat do własnych potrzeb i trudno ją za to winić. Geniusz człowieka polega właśnie na tym, że nie tylko dostosowuje swoje zachowanie do otaczającej go rzeczywistości, jak czynią to inne istoty żywe, ale dzięki swojej racjonalności potrafi przetworzyć otaczającą rzeczywistość tak, by służyła jego celom. Jednak ten rodzaj odniesienia do świata musi być uzupełniony przez inne, już nie tak mocno antropocentryczne,

---

[27] J.R. W. Stott, *The Birds Our Teachers* (Oxford: Lion Hudson, 2007), 11–16 oraz 9: „To sam Jezus Chrystus nazwał nas w *Kazaniu na Górze* obserwatorami ptaków (*birdwatchers*)". Warto zauważyć, że Stott jest nie tylko pasjonatem obserwowania ptaków oraz autorem pięknych zdjęć ptaków, ale także biblistą i autorem komentarza do *Kazania na Górze*. Zob. J.R. W. Stott, *The Message of the Sermon on the Mount. Christian Counter-Culture*, Leicester: Inter-Varsity 1978, s. 1978.

[28] M. Barker, *Creation. A Biblical Vision for the Environment*, London: T&T Clark 2010, s. 26.

[29] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 264.

[30] Zob. uwagi dotyczące spojrzenia na świat przez pryzmat pracy, symbiozy i kontemplacji w: E. Schockenhoff, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, Wydział Teologiczny UO: Opole 2014, s. 578–582.

ale głębsze wymiary owego „spojrzenia" na rzeczywistość, wykraczające poza ściśle użyteczny aspekt.

Chodzi najpierw o postrzeganie innych istot żywych nie tylko jako surowca, ale także jako odmiennych bytów, które poza znaczeniem, jakie przypisuje im człowiek, mają swoją własną dynamikę rozwojową i związane z nią wymagania, a przede wszystkim swoją wsobną wartość. Człowiek coraz bardziej uczy się widzieć otaczający go świat nie tylko jako materiał do przetworzenia i wykorzystania, ale jako bogactwo istot żywych, powiązanych ze sobą wielorakimi zależnościami. Im bardziej człowiek widzi także siebie samego jako element tego świata, tym bardziej uczy się właściwego obchodzenia z innymi istotami żywymi. Na ile jest w stanie w ten głębszy sposób spojrzeć na inne istoty żywe, na tyle ich specyfika bytowa stanie się dla człowieka rodzajem komunikatu, informującym go, jak inne istoty żywe powinny być traktowane. Istotne jest tu dostrzeżenie i uszanowanie ich potrzeb, by odniesienie człowieka do świata naznaczone było czymś w rodzaju symbiozy.

Obok tego istnieje jeszcze jeden głębszy sposób „spojrzenia" na świat wiążący się z doświadczaniem tego jego wymiaru, który z jednej strony może być dostrzeżony jedynie przez człowieka, z drugiej zaś bywa niejednokrotnie dalece zaniedbany: chodzi o dostrzeżenie piękna stworzenia. Ten specyficzny sposób patrzenia można by zawrzeć w pojęciu kontemplacji. Mówienie o pięknie stworzenia bywa oczywiście również kwestionowane. Przyrodnik będzie wskazywał na to, że barwy, kształty i zachowania w świecie istot żywych spełniają konkretne funkcje i służą przetrwaniu gatunku, a nie zachwycaniu człowieka. Wielu sławnych przyrodników, takich jak np. Karol Darwin, wskazywało na brutalną walkę o przetrwanie, która nie nastrajała ich kontemplatywnie, a dodatkowo stanowiła asumpt do krytycznej refleksji dotyczącej dobroci Stwórcy i mądrości Jego planu stworzenia. Nie zmienia to jednak faktu, że wielobarwność i wielokształtność świata istot żywych może zachwycać i skłania człowieka do przebywania w naturalnym otoczeniu, a nawet do takiego przetwarzania otoczenia, by stało się źródłem przyjemnych wrażeń. Zakładanie ogrodów można zaobserwować w kręgu każdej niemalże cywilizacji od najdawniejszych czasów.

Wrażliwość na piękno przyrody i potęgę Wszechświata, wyrażona w różnych formach sztuki, należy tak dalece do ludzkiej natury, że w antropologii ewolucyjnej bywa traktowana jako jeden z pierwszych przejawów hominizacji. Od zawsze człowiek zachwycał się siłami przyrody, odczuwając wobec nich lęk prowadzący do nadawania im boskich atrybutów. Obserwacja uporządkowanego świata przyrody ożywionej i całego kosmosu skłaniała człowieka do wyrażania podziwu i szacunku wobec potęgi natury. Liczne ślady takiego podejścia znaleźć można zarówno w literaturze pozabiblijnej, jak i samej *Biblii*. W kontekście biblijnym potęga i piękno natury zawsze stanowiły asumpt do uznania potęgi i mądrości Stwórcy i oddawania Mu czci. Refren pojawiający się w psalmie 8, poświęcony pięknu stworzenia i mądrości Stwórcy: „O Panie, nasz Panie, jak przedziwne jest Twoje imię na całej ziemi" (Ps 8,2 oraz 10) stanowi jeden z przykładów kontemplatywnego podejścia do rzeczywistości.

Wiele z tych elementów znaleźć można także w omawianych tu fragmentach *Kazania na Górze*, chociaż zawiera on w sobie także nowe motywy[31]. W formie pewnego paradoksu Jezus zestawia ze sobą piękno stworzenia oraz jego przemijalność i nietrwałość. Mimo niekiedy oszałamiającego piękna, stworzenia giną i przemijają. Jezus nie idealizuje przyrody, nie ma w Jego słowach jakiejś „mistyki natury"[32]. Ptaki ostatecznie spadają na ziemię – giną (por. Mt 10,29), a najcudowniejsze nawet rośliny więdną. Jednak mimo tego są obiektem troski Ojca niebieskiego, który stwarza odpowiednie warunki, w których możliwe jest życie. Jezus zdaje się też zakładać, że człowiek wykorzystuje przyrodę do swoich celów. Zeschłe lilie polne zostają według słów Jezusa spalone, co pewnie jest aluzją do powszechnego używania zeschłej trawy jako paliwa, a ptaki są przedmiotem transakcji finansowej: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A przecież żaden z nich bez woli Ojca waszego nie spadnie na ziemię" (por. Mt 10,29).

Kontemplatywne, a więc całościowe spojrzenie na przyrodę, do którego wzywa Jezus w *Kazaniu na Górze*, niewątpliwie zapobiega wyłącznej koncentracji na jej aspekcie użytkowym, co niejednokrotnie wiąże się z krytykowanymi przez Jezusa postawami żądzy posiadania i nadmiernej troski, które prowadzą do służby mamonie. Dzięki pogłębionemu i całościowemu spojrzeniu na rzeczywistość człowiek będzie w stanie dostrzec, ocenić i w efekcie zmienić swoją postawę. Przywołując raz jeszcze wspomnianą wyżej Jezusową przypowieść o zdrowym i chorym oku, można stwierdzić, że widzenie przyrody w całej jej prawdzie (a nie tylko jednym, użytkowym aspekcie) pozwala człowiekowi dostrzec, czy nie gromadzi wyłącznie skarbów na ziemi i nie służy w sposób niewolniczy bogactwu[33]. Jednocześnie jednak to całościowe spojrzenie ma kierować uwagę na jej Stwórcę. Takie spojrzenie na świat budzi i wspomaga wiarę w opiekę ze strony Stwórcy, ale jednocześnie tą wiarę zakłada. W Mt 6,25–33 Jezus posługuje się znanym ówcześnie typem argumentacji *a minore ad maius*: skoro przyroda jest przedmiotem tak wielkiej troski Stwórcy, o ileż bardziej troska ta będzie dotyczyła człowieka[34]. Lilie polne i ptaki niebieskie nie stanowią tu czegoś w rodzaju wzoru dla ludzkiego postępowania, ale mają go skłaniać do spojrzenia na świat jako znaku i wyrazu potęgi i dobroci Stwórcy[35]. W ten sposób to wezwanie do spojrzenia na przyrodę otwiera drogę do innej perspektywy, niż wspomniana wcześniej natrętna troska o przyszłość. „Z taką wiarą [ludzie] mogą spojrzeć (6,26; i wyciągnąć z tego lekcję; ‚rozważyć' 6,28) na tę sytuację zdrowym (niepodzielonym) okiem. Czyniąc to, mogą rozpoznać znaki

[31] M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen: Franckle 2001, s. 173.

[32] R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 268: „Chociaż idea 'panowania' ludzkości nad resztą stworzenia była poważnie nadużywana, zwłaszcza w ostatnich pokoleniach, to jednak twierdzenie niektórych bardziej skrajnych zwolenników praw zwierząt, że ludzkość nie ma żadnych specjalnych praw w Bożym porządku świata, nie znajduje większego wsparcia biblijnego i zostaje tutaj wyraźnie zanegowane". Także E. Schweizer, *The Good News according to Matthew*, London: SPCK 1976, s. 164–165.

[33] C.A. Evans, *Matthew*, s. 301.

[34] E. Schockenhoff, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014, s. 271–272.

[35] Tamże, s. 274.

sprawiedliwości swego Ojca w sposobie, w jaki troszczy się o potrzeby ptaków, lilii, a także w sposobie, w jaki sprawia, że wschodzi Jego słońce i zsyła deszcz (5,45)"[36].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden motyw: troska Ojca w niebie, zarówno wobec roślin i zwierząt, a tym bardziej wobec ludzi, jest nacechowana niezwykłą obfitością, czymś w rodzaju nad-obfitości, a nawet rozrzutności Stwórcy. Piękno lilii przewyższa przysłowiowe bogactwo królewskich strojów Salomona. Ptaki znajdują wystarczająco wiele pokarmu, chociaż nie dbają o jutro. W wielu miejscach *Kazania na Górze* pojawia się ten motyw obfitości, zarówno w działaniu Boga (por. Mt 5,45–48; 7,9–11), jak też w postawie, do której wezwani zostają uczniowie (Mt 5,39–42.44). Tą logiką, tak różną od logiki obliczonej włącznie na osiągnięcie efektu i wyrachowanej, naznaczone jest całe stworzenie. Motyw obfitości jest po prostu jedną z cech Stwórcy, którego Osoba w każdej koncepcji chrześcijańskiej duchowości ekologicznej będzie pełniła centralną rolę.

4. OJCIEC W NIEBIE

Kazanie na Górze bywa zazwyczaj postrzegane jako kwintesencja nauczania moralnego Jezusa. Należy jednak podkreślić, że błędem byłoby postrzeganie go jako zestawu norm i nakazów, gdyż jego centralnym punktem jest korekta obrazu Boga, ukazanie Go jako Ojca, który jest w niebie. Właściwy obraz Boga jest fundamentem całej chrześcijańskiej moralności. Dopiero w jego świetle i na jego podstawie można pytać o normy i przykazania. Ten skorygowany przez Jezusa obraz Boga będzie również centralnym punktem chrześcijańskiej duchowości ekologicznej.

To właśnie on stanowi o odmienności chrześcijańskiej duchowości ekologicznej od form duchowości innej proweniencji. Każda forma duchowości odnosi się do duchowych potrzeb człowieka, co zakłada zarówno określoną koncepcję istoty ludzkiej, jak też przyjęcie (bądź odrzucenie) istnienia Boga, jak też określony Jego obraz. Zazwyczaj duchowość wiąże się z założeniem pozamaterialnego wymiaru istnienia, chociaż współcześnie – także w kontekście ekologii – próbuje się także budować formy duchowości bez odniesienia do Stwórcy, a przynajmniej bez odniesienia do osobowego Stwórcy. Duchowość jest wtedy rozumiana jako np. forma harmonii z wszechświatem i innymi istotami żywymi[37]. Zazwyczaj w ramach tego typu duchowości wykorzystuje się elementy tradycji religijnych Dalekiego Wschodu, szczególnie tych, w których abstrahuje się od pytania o istnienie osobowego Boga (jak np. w buddyzmie). Co więcej, właśnie religia i charakterystyczne dla niej odniesienie do Stwórcy, szczególnie w kontekście tradycji judeochrześcijańskiej, bywa postrzegane jako jedna z głównych przyczyn kryzysu ekologicznego. Już w latach sześćdziesiątych XX w. pojawił się pod adresem religii chrześcijańskiej zarzut popełnienia „grzechu ekologicznego". Tradycja judeochrześcijańska miała dokonać bezpardonowej demitologizacji kosmosu oraz przyrody, przez co człowiek utracił duchowy związek z otaczającym światem, który stał się dla niego po prostu

[36] D. Patte, *The Gospel According to Matthew*, s. 95.

[37] Współcześnie pojawiają się nawet próby sformułowania „duchowości" ateistycznej. Zob. A. Comte-Sponville, *The Little Book of Atheist Spirituality*, New York: Penguin Books 2008.

materią poddaną jego działaniu. Stąd też odrzucenie Stwórcy wraz z motywem oddania stworzonego przez Niego świata we władanie człowieka bywa postrzegane jako niezbędny warunek adekwatnego podejścia do przyrody i zażegnania kryzysu ekologicznego. Jak się twierdzi, niezbędna jest re-mitologizacja świata, zmierzająca do postrzegania go jako jednego żyjącego organizmu, w którym człowiek nie stanowi żadnego wyjątkowego elementu, ale jest po prostu jedną z form życia. Zgodnie z tą narracją, jedynie dzięki takiej „pokorze", w efekcie której człowiek nie traktuje siebie jako wyjątkowego stworzenia, będzie możliwe uratowanie Ziemi przed nadciągającą katastrofą ekologiczną.

Trudno zgodzić się z takim wykrzywionym obrazem wpływu tradycji judeochrześcijańskiej na kryzys ekologiczny. Dewastacja środowiska pojawia się nie tylko w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, ale także w krajach, w których wpływ chrześcijaństwa jest znikomy. Prawdą jest oczywiście niewątpliwie to, że tradycja judeochrześcijańska dokonała swoistej demitologizacji świata. Kluczowym tekstem jest tu początek *Księgi Rodzaju* wraz z podwójnym opisem stworzenia świata. *Kazanie na Górze* nie zawiera żadnej aluzji do tego opisu, jednak aluzja taka znajduje się w Ewangelii Mateuszowej w rozdziale 19,4–8 i można ją założyć jako wówczas powszechnie znaną w środowisku słuchaczy Jezusa. Pierwszy opis stworzenia, powstały w kontekście konfrontacji wiary Izraela z właściwym dla kultury mezopotamskiej kultem ciał niebieskich, sił przyrody, zwierząt i ludzi, poddaje wszystkie istoty, czczone jako boskie, władzy Stwórcy. Skoro Bóg stworzył słońce, księżyc, gwiazdy, zwierzęta i ludzi, to nie są one bogami. Zostają poddane człowiekowi, aby nad nimi panował (Rdz 1,28–29)[38]. Opis ten niewątpliwie wywarł ogromny wpływ na odniesienie człowieka do świata. Przede wszystkim stał się silnym impulsem do rozwoju nauki i techniki, uwalniając człowieka od lęku przed boskimi siłami przyrody. Interpretowanie jednak tego opisu jako zezwolenia na nieograniczoną i pozbawioną skrupułów eksploatację przyrody jest nadużyciem. Właściwe rozumienie go będzie zależało właśnie od poprawnego obrazu Boga. Drugi biblijny opis stworzenia, starszy i bardziej antropomorficzny niż pierwszy (Rdz 2,4b–25) stanowi swego rodzaju dopowiedzenie do pierwszego. Stawia zadanie człowieka wobec świata i innych istot żywych we właściwym świetle. Człowiek zostaje umieszczony przez Stwórcę w ogrodzie, aby go uprawiał i doglądał (Rdz 2,15)[39]. Ziemia nie jest własnością człowieka, ale ogrodem Boga, w którym człowiek nie jest samowolnym zarządcą, ale mandatariuszem Stwórcy i będzie musiał zdać sprawę ze swego urzędu[40]. Jeżeli owo „posiadanie władzy", „uprawianie" i „zachowanie" będzie widziane w kontekście starotestamentalnej idei króla, który jest władcą, ale jednocześnie pasterzem, a jakość jego rządów mierzy się pomyślnością jego

[38] J. McKeown, *Genesis*, Eerdmans: Grand Rapids 2008, s. 19–29.

[39] B.T. Arnold, *Genesis*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, s. 59.

[40] J.R. Middleton, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, MI: Brazos 2005, s. 204: „Jednak *imago Dei* nie jest po prostu afirmacją statycznego statusu czy przywileju. [...] Z przywilejem wiąże się odpowiedzialność. W każdy dar wpisane jest wezwanie. W ten sposób *imago Dei* jest nierozerwalnie związane z darem i odpowiedzialnością (przekazaną ludzkości przy stworzeniu) za sprawowanie zarządu nad ziemią".

poddanych, to bezzasadność zarzutu „grzechu ekologicznego", kierowanego w stronę tradycji judeochrześcijańskiej będzie jasno widoczna.

Mimo tego nie ulega wątpliwości, że wykrzywiony obraz Stwórcy należy niewątpliwie do głębokich korzeni współczesnego kryzysu ekologicznego. Stąd też korekta tego obrazu, jaką Jezus dokonuje w *Kazaniu na Górze* będzie miała fundamentalne znaczenie dla chrześcijańskiej duchowości ekologicznej. Jak już wyżej wspomniano relacja do Ojca w niebie stanowi punkt odniesienia dla całego *Kazania na Górze*, jest też centrum niezwykle precyzyjnie ukształtowanej struktury literackiej tej pierwszej z pięciu mów Jezusa, które składają się na Ewangelię Mateuszową. Jak podkreśla Ulrich Luz, centrum *Kazania na Górze* stanowi modlitwa „Ojcze nasz", co wskazuje na fundamentalne znaczenie odniesienia do Ojca w niebie[41]. Słowo *patēr* pojawia się w *Kazaniu na Górze* explicite czternaście razy (Mt 5,45.48; 6,1.4.6.8–9.14–15.18.26.32; 7,11.21), trzeba jednak także uwzględnić liczne fragmenty, w których postać Ojca wspomniana zostaje implicite w postaci konstrukcji tzw. *passivum divinum*. Jeżeli Jezus ogłasza w błogosławieństwach, że smutni zostaną pocieszeni, cisi posiądą na własność ziemię, a ubogim w duchu zostanie przekazane królestwo niebieskie (Mt 5,3–10), to nie ma na myśli naturalnych konsekwencji, które pojawią się niejako automatycznie jako skutki ludzkich działań, ale zapowiada darmowy i niezasłużony dar Boga. Postać Ojca i to w tym unikalnym znaczeniu, w jakim używa tego słowa Jezus[42], stanowi zatem coś w rodzaju złotej nici, którą przetkana jest cała konstrukcja *Kazania na Górze*.

Warto zwrócić uwagę na to, że wskazanie na Ojca w *Kazaniu na Górze* niemal zawsze powiązane jest z dodatkiem „w niebie". Ten charakterystyczny motyw ma istotne znaczenie dla rewizji obrazu Boga. Z jednej strony Jezus charakteryzuje Ojca bardzo wyraźnie jako kogoś bliskiego człowiekowi. Jest to ktoś, kto patrzy w serce i docenia to, co jest skromne i skryte przed ludźmi (Mt 6,1–17), który jest miłosierny dla każdego człowieka (Mt 5,46–47), daje chętnie to, co dobre proszącym Go (Mt 5,7–11), ale także domaga się jednoznacznie od człowieka miłosiernej postawy (Mt 6,14–15). Z drugiej strony jednak właśnie wskazanie na to, że Ojciec jest „w niebie" stanowi ostrzeżenie, by zbyt pośpiesznie nie tworzyć antropomorficznych obrazów Boga. Bliskość Boga nie może stanowić podstawy do zbyt uproszczonych Jego wyobrażeń. Ojciec jest „w niebie", a więc przekracza ludzkie wyobrażenia i wymyka się ludzkim schematom myślowym[43]. Wielokrotnie wykrzywione obrazy

---

[41] U. Luz, *Matthew 1–7*, s. 309–310; G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, s. 133–138. Por. refleksje T.M. Dąbka o konsekwencjach inwokacji „Ojcze nasz" dla tożsamości chrześcijańskiej: T.M. Dąbek, *Boże synostwo a ludzkie braterstwo. Teologia wezwania Ojcze nasz*, *RBL* 53 (2000) nr 3–4, s. 189–198.

[42] Ulrich Luz podkreśla, że w tle znajduje się tu aramejskie słowo *abba*, za pomocą którego Jezus zwracał się do Ojca, a które w żydowskiej literaturze jako forma modlitwy nie ma precedensu. Zob. U. Luz. *Matthew 1–7*, s. 314–316. Por. także A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 292. Wielu autorów wskazuje na podobieństwo pierwszych trzech próśb modlitwy „Ojcze nasz" z modlitwami żydowskimi. Por. W. Eisele, *Warto prosić – uczniowie Jezusa i ich Bóg według Ojcze nasz*, tłum. S. Radulski, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio" 36 (2016) z. 1–2, s. 114, a także F. Mickiewicz, *Modlitwa „Ojcze nasz" (Mt 6, 9–13) w świetle starotestamentalnej symboliki i mentalności żydowskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio" 35 (2015) nr 1, s. 11–13.

[43] Tamże, s. 316.

Boga były tworzone przez człowieka po to, by religijnie usankcjonować ludzkie decyzje, niekiedy nawet przemoc. Jeżeli taki wykrzywiony obraz Boga zostanie powiązany ze ślepą wiarą w postęp oraz z niepohamowaną żądzą posiadania, wtedy skutkiem jest destruktywna postawa wobec otaczającego świata ze wszystkimi tego konsekwencjami, jakie cechują współczesny kryzys ekologiczny.

Właściwy obraz Boga sprawia, że całe zaangażowanie, które człowiek inwestuje w zamartwianie się o dobra doczesne, może zostać skierowane gdzie indziej. Zamiast zamartwiania się człowiek ma szukać królestwa Bożego i jego sprawiedliwości (Mt 6,33), ufając, że codzienne potrzeby zostaną zaspokojone bez tej natrętnej troski. To jest postawa kogoś, kto wypowiada zawartą w *Modlitwie Pańskiej* prośbę o chleb (Mt 6,11). Staranie się o królestwo Boże nie może być jednak troską analogiczną do tych ziemskich trosk, które co dopiero zostały odrzucone. Nie może być formą zgryzoty, naznaczonej lękiem i obawą przed przyszłością. Niewątpliwie powinno być intensywnym poszukiwaniem, ale zawsze naznaczonym świadomością, że nie jest to ludzkie królestwo, którego trzeba bronić ludzkimi siłami i sposobami, ale że sam Bóg się o jego istnienie zatroszczy. Szukać królestwa Bożego i jego sprawiedliwości oznacza zatem usiłować żyć według nowej świadomości Bożego dziecięctwa, wypatrywać znaków Jego obecności i działania i zdobywać coraz bardziej nowe spojrzenie, nową miarę, jaka zostaje odniesiona do otaczającego świata. Oznacza także postrzeganie siebie w szerokim kontekście Bożego planu, a więc także całości stworzenia. Kiedy Jezus każe poszukiwać królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, nie zamierza odrywać człowieka od rzeczywistości i kierować jego uwagę w zaświaty. Raczej jest to wezwanie do poszukiwania właściwego i zgodnego z zamiarem Stwórcy kształtu świata[44]. Prowadzi do niego właściwa postawa człowieka, którą Jezus w *Kazaniu na Górze* określa jako sprawiedliwość. Obydwa pojęcia: „królestwo niebios" i „sprawiedliwość" pojawiają się wielokrotnie w *Kazaniu na Górze* i należą do kluczowych pojęć całej Ewangelii Mateuszowej[45]. Królowanie Boga osiągnie swoje ostateczne dopełnienie u kresu dziejów, jednak utożsamianie go jedynie z pozaświatowym „niebem" byłoby wykrzywieniem zamiaru Jezusa. Królowanie Boga ma się rozpocząć już teraz, w samym sercu tej rzeczywistości, jaka została powierzona człowiekowi. Może się to dokonać właśnie wtedy, gdy człowiek uczyni swoją postawę, którą Jezus określa jako sprawiedliwość (*dikaiosynē*). W *Kazaniu na Górze* pojęcie wykracza poza znaczenie, jakie współcześnie wiąże się z pojęciem sprawiedliwości. Oznacza postawę bogobojną, jaką najlepiej oddaje zestaw ośmiu Jezusowych błogosławieństw[46]. Błogosławieństwa, które można też interpretować jako prezentację postawy samego Jezusa, szkicują profil człowieka oddanego Bogu i żyjącego zgodnie z Bożą miarą. Mateuszowa sprawiedliwość to zatem Boża miara dla postępowania człowieka, królestwo niebieskie natomiast – to przestrzeń uporządkowaną zgodnie z Bożą wolą. Kształtowanie tej nowej przestrzeni rozpoczyna się od decyzji pojedynczych ludzi, ale zmierza

[44] L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 145–146; G. Strecker, *The Sermon on the Mount*, s. 139–140.

[45] Słowo *dikaiosynē* pojawia się w Ewangelii Mateuszowej siedem razy: 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,23. Zob. B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, s. 78.

[46] D. Patte, *The Gospel According to Matthew*, s. 75–76.

oczywiście do przemiany świata. Może się to dokonać jedynie wspólnym wysiłkiem wielu.

Dotykamy tu jeszcze jednego istotnego elementu obrazu Boga, ukazanego przez Jezusa w *Kazaniu na Górze*, który dla duchowości ekologicznej będzie miał istotne znaczenie. Jest on widoczny na samym początku *Modlitwy Pańskiej*. Uczniowie są zaproszeni, by zwracać się do Ojca słowami „Ojcze nasz": „nasz", a nie jedynie „mój"[47]. Aspekt wspólnotowy, rzec by można – społeczny, jest kluczowy dla właściwej duchowości chrześcijańskiej. Wiara chrześcijańska bazuje wprawdzie zawsze na osobistym wyborze Chrystusa, jednak mimo tego bardzo osobistego wymiaru, nie jest sprawą jedynie prywatną. Chrześcijanin zostaje niejako „posłany" do wspólnoty, która z jednej strony ma wspierać jego wiarę, z drugiej zaś pozostaje miejscem, w którym realizuje się praktyczna miłość bliźniego. Wspólnota jest też miejscem zaangażowania w życie społeczne, a więc także w ochronę wspólnego dobra, jakim jest naturalne środowisko.

Właśnie ten wspólnotowy aspekt otwiera perspektywę zaangażowania się w kształtowanie struktur ekonomicznych i mechanizmów rynkowych. Katastrofa ekologiczna nie jest jedynie efektem nadużycia struktur, które z gruntu miałyby być dobre, ale każe postawić pytanie o sensowność i sprawiedliwość obecnego systemu ekonomicznego. W komentarzach do *Kazaniu na Górze* wskazuje się nierzadko na wadliwość systemu kapitalistycznego, opartego na założeniu, że najlepsza ekonomia oparta jest na przestrzeni wolności, w której każdy dba o swój własny interes[48]. Krytyka ta jest niewątpliwie uzasadniona. Rzadko wskazuje się jednak na to, że historyczna alternatywa w formie systemów socjalistycznych opartych na własności państwowej doprowadziła do jeszcze większej katastrofy. Ich efektem wcale nie była większa dbałość o środowisko, gdyż niwelowały one w znacznym stopniu nie tylko prywatną własność, ale także osobistą odpowiedzialność. Jedno wydaje się pewne: nie będzie skutecznej ochrony zasobów naturalnych, bez efektywnej zmiany systemów produkcji i dystrybucji dóbr. Zmiana ta jednak będzie możliwa jedynie wtedy, gdy pojedynczy ludzie zaczną zmieniać swój styl życia, opanowując żądzę posiadania i nadmierną konsumpcję. Niezbędnym elementem w tym procesie z chrześcijańskiego punktu widzenia jest nowa wrażliwość duchowa, którą można określić właśnie jako duchowość ekologiczna.

5. ZAKOŃCZENIE

Diagnoza kondycji człowieka przeprowadzona przez Jezusa w *Kazaniu na Górze* okazuje się niezwykle aktualna także w kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego i pytania o adekwatną duchowość ekologiczną. Amalgamat żądzy posiadania i lęku o przyszłość wytwarza postawy, a ich upowszechnienie i utrwalenie w mentalności społecznej – także struktury ekonomiczne, które prowadzą do dewastacji środowiska. Wzywając do rewizji sposobu patrzenia na świat, by móc

[47] L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 143–144; C.G. Vaught, *Sermon on the Mount*, s. 128.

[48] S. Hauerwas, *Matthew*, s. 81.

dostrzec nie tylko jego piękno, ale także Tego na którego to piękno wskazuje – Ojca w niebie, Jezus zaprasza do odnowionego spojrzenia na rzeczywistość. Katastrofa ekologiczna nie jest spowodowana jedynie samym wzrostem liczby ludzi, postępem technicznym czy samymi tylko strukturami ekonomicznymi, chociaż te ostatnie są rzeczywiście ułomne i mogą, a nawet muszą być reformowane. Jakościowa zmiana rozpoczyna się zawsze od zmiany postawy pojedynczych ludzi, którzy nigdy nie powinni usprawiedliwiać się tym, że od nich samych niewiele zależy i że są oni jedynie nieistotnymi elementami w wielkiej maszynerii procesów gospodarczych i ekonomicznych. Kluczowa jest umiejętność zachowania dystansu wobec dóbr, które przemijają. Nie na darmo wśród czterech cnót, które już od czasów Platona uważane są za kluczowe w życiu człowieka, a od czasów św. Ambrożego nazywane są kardynalnymi, poczesne miejsce zajmuje cnota umiarkowania (gr. *sōphrosynē*; łac. *temperantia*). Według starożytnych myślicieli umiarkowanie stanowi fundament każdej innej cnoty ludzkiej. Dla Arystotelesa umiarkowanie polegało na uporządkowanym pragnieniu rzeczy, a więc pragnieniu ich w odpowiednim czasie, w odpowiednim miejscu i w odpowiedniej mierze. Oczywiście błędem byłoby dokonywać projekcji tych pozabiblijnych refleksji w słowa Jezusa w *Kazaniu na Górze*, jednak wydaje się, że ta dawna intuicja odpowiada temu, co Jezus wyraził jako „ubóstwo w duchu", jako „nie służenie mamonie" i jako „nie troszczenie się zbytnio". Okazuje się, że *Kazanie na Górze* zawiera mocny impuls, który może stać się źródłem duchowych motywacji do tego, „aby umacniać pasję na rzecz troski o świat[49].

CZY *KAZANIE NA GÓRZE* MA WYMIAR EKOLOGICZNY? PRZYCZYNEK DO DUCHOWOŚCI EKOLOGICZNEJ

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy *Kazanie na Górze* (Mt 5–7), określane jako „konstytucja Królestwa Bożego" może stanowić również inspirację dla duchowości ekologicznej. W centrum uwagi będzie znajdował się fragment dotyczący gromadzenia bogactw oraz nadmiernej troski (Mt 6,19–34). Odniesienie współczesnego człowieka do świata zawsze było naznaczone z jednej strony nieumiarkowaną żądzą posiadania, z drugiej zaś rodzącą się z niej nadmierną troską o przyszłość. Zmiana postawy może nastąpić w efekcie odnowionego spojrzenia, które postrzega przyrodę nie tylko jako surowiec i materiał do wykorzystania, ale dostrzega także jej wsobną wartość oraz piękno. Właśnie takie pogłębione spojrzenie otwiera człowieka na Stwórcę, którego Jezus przedstawia jako Ojca w niebie. Relacja do Boga będzie stanowiła kluczowy element duchowości ekologicznej, odróżniający ją od innych typów duchowości.

[49] LS 216.

DOES THE *SERMON ON THE MOUNT* HAVE AN ECOLOGICAL DIMENSION? A CONTRIBUTION TO ECOLOGICAL SPIRITUALITY

SUMMARY

The aim of this paper is to examine whether the *Sermon on the Mount* (Mt 5–7), described as „the constitution of the Kingdom of God", can also inspire an ecological spirituality. The focus will be particularly on the passage on the accumulation of wealth and excessive care (Mt 6,19–34). Modern man's relationship with the world has always been marked, on the one hand, by an immoderate thirst for possessions and, on the other, by an excessive concern for the future. A change in attitude can come about as a result of a renewed look which sees nature not only as raw material and something to be used, but also sees its intrinsic value and beauty. It is precisely such a deepened view that opens man to the Creator, whom Jesus presents as Father in heaven. The relationship to God will constitute a key element of Christian ecological spirituality, distinguishing it from other types of spirituality.

HAT DIE *BERGPREDIGT* EINE ÖKOLOGISCHE DIMENSION? EIN BEITRAG ZUR ÖKOLOGISCHEN SPIRITUALITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag soll untersucht werden, ob die *Bergpredigt* (Mt 5–7), die als „Verfassung des Reiches Gottes" bezeichnet wird, auch eine ökologische Spiritualität inspirieren kann. Im Mittelpunkt steht dabei vor allem die Passage über die Anhäufung von Reichtum und übermäßige Sorge (Mt 6,19–34). Das Verhältnis des modernen Menschen zur Welt ist seit jeher einerseits von einer maßlosen Gier nach Besitz und andererseits von einer übertriebenen Sorge um die Zukunft geprägt. Ein Umdenken kann durch einen neuen Blick erfolgen, der die Natur nicht nur als Rohstoff und Gebrauchsgegenstand sieht, sondern auch ihren Eigenwert und ihre Schönheit erkennt. Gerade ein solcher vertiefter Blick öffnet den Menschen für den Schöpfer, den Jesus als Vater im Himmel vorstellt. Die Beziehung zu Gott wird ein Schlüsselelement der christlichen ökologischen Spiritualität sein, das sie von anderen Formen der Spiritualität unterscheidet.

BIBLIOGRAFIA

Arnold B.T., *Genesis*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
Augustin, *De Sermone Domini in Monte*, PL 34, 1229–1307.
Barker M., *Creation. A Biblical Vision for the Environment*, London: T&T Clark 2010
Betz H.D., *Essays on the Sermon on the Mount*, tłum ang. L.L. Welborn, Philadelphia Fortress 1985
Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, Katowice: CLC 2017.
Comte-Sponville A., *The Little Book of Atheist Spirituality*, New York: Penguin Books 2008.

Davies W.D., D.C. Allison Jr, *Reflections on the Sermon on the Mount*, „Scottish Journal of Theology" 44 (1991), s. 283–309.
Dąbek T.M., *Boże synostwo a ludzkie braterstwo. Teologia wezwania Ojcze nasz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 53 (2000) nr 3–4, s. 189–198.
Eisele W., *Warto prosić – uczniowie Jezusa i ich Bóg według Ojcze nasz*, tłum. S. Radulski, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio" 36 (2016) z. 1–2, s. 113–124.
Evans C.A., *Matthew*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
France R.T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans 2007.
Franciszek, Encyklika *Laudato Si'* poświęcona trosce o wspólny dom (24 V 2017), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [dostęp: 7 VII 2021].
Hauerwas S., *Matthew*, *Brazos Theological Commentary on the Bible*, Grand Rapids: Brazos 2008.
Keener C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999.
Kendall R.T., *The Sermon on the Mount*, Oxford: Monarch, 2013.
Lohfink G., *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*, Freiburg: Herder 1988.
Lohse E., „*Vollkommenheit bei Matthäus als theologische Aussage"*, w: *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*, red. L. Oberliner, P. Fiedler, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, s. 141–164.
Luz U., *Matthew 1–7. A Commentary*, Minneapolis: Fortress 2007.
McKeown J., *Genesis*, Eerdmans: Grand Rapids 2008.
Mickiewicz F., *Modlitwa „Ojcze nasz" (Mt 6,9–13) w świetle starotestamentalnej symboliki i mentalności żydowskiej*, „Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio" 35 (2015) nr 1, s. 7–29.
Middleton J.R., The *Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, MI: Brazos 2005.
Noland J., *The Gospel of Matthew*, Eerdmans: Grand Rapids MI 2005.
Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza* (*Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. I cz. 1, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2005.
Patte D., *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadephia PA: Fortress 1987.
Przybylski B., *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Rienecker F., *Sprachlicher Schlüssel zum Neuen Testament*, wyd. 18, Giessen – Basel: Brunnen 1987.
Schockenhoff E., *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014.
Schockenhoff E., *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, Wydział Teologiczny UO: Opole 2014.
Schweizer E., *The Good News according to Matthew*, London: SPCK 1976.
Staudinger J., *Die Bergpredigt*, Wien: Herder 1957.
Stiewe M., Vouga F., *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen: Franckle 2001.
Stott J.R.W., *The Birds Our Teachers*, Oxford: Lion Hudson, 2007.
Stott J.R.W., *The Message of the Sermon on the Mount. Christian Counter-Culture*, Leicester: Inter-Varsity 1978.
Strecker G., *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*, Edinburgh: T&T Clark, 1985.
Vaught C.G., *Sermon on the Mount. A Theological Interpretation*, Waco, TX: Baylor 2001.
Wolniewicz M., *Przyroda w nauczaniu Jezusa*, Zeszyty Karmelitańskie 4 (2002), s. 53–59.

Ks. Marek KARCZEWSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM JANA Z KWIDZYNA JAKO ŹRÓDŁO BADAŃ NAD ŚREDNIOWIECZNĄ TEOLOGIĄ I EGZEGEZĄ BIBLIJNĄ

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna, *Expositio Symboli Apostolorum*, diecezja pomezańska

Keywords: Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Pomesanian diocese

Schlüsselwörter: Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Diözese Pomesanien

WSTĘP

Jan z Kwidzyna należy do wybitnych przedstawicieli średniowiecznej Pomezanii. Dzięki wielkiej pracy wykonanej przez ks. bpa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego wiele dzieł Pomezańczyka zostało wydanych drukiem i przełożonych na język polski. W większości dotyczą one bł. Doroty z Mątów, której Jan był spowiednikiem i kierownikiem duchowym. Był on także gorącym zwolennikiem jej kanonizacji. W ostatnich latach publikowane są także pisma mistrza Jana niezwiązane bezpośrednio z Mistyczką Pomezańską. Otwierają one drogę do zapoznania się z szerszym spectrum jego poglądów filozoficznych i teologicznych. Aktualnie przygotowywane jest wydanie drukowane i tłumaczenie głównego dzieła Jana z Kwidzyna, którym jest *Expositio*[1] *Symboli Apostolorum.* Chodzi tu o obszerny wykład dwunastu artykułów *Symbolu Apostolskiego*, który skierowany był przede wszystkim do ówczesnych duszpasterzy. Poniższe opracowane stanowi formę wprowadzenia do *Expositio*. Dzieło to staje się dostępne dzięki ks. bp. prof. dr. hab. Julianowi Wojtkowskiego oraz jego wielkiej pracy translatorskiej i edytorskiej[2].

---

* Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, biblista, wykładowca Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych) oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. E-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl ORCID: 0000–0001–9435–3832

[1] W literaturze naukowej dzieło to określa się jako *Expositio*. W łacinie średniowiecznej tytuł brzmi *Exposicio*.

[2] Autor artykułu wyraża ks. bp. prof. dr. hab. Julianowi Wojtkowskiemu serdeczne podziękowanie za udostępnienie efektów wykonanej pracy edytorskiej oraz zachętę do podejmowania badań nad pismami Jana z Kwidzyna.

Ze względu na rolę jaką odegrał Jan z Kwidzyna w ostatnich latach życia Mistyczki Kwidzyńskiej oraz w przygotowaniu jej procesu beatyfikacyjnego relatywnie liczne są publikacje naukowe dotyczące tego obszaru badań. Na ten temat pisali m.in.[3]: P. Nieborowski[4]; R. Stachnik[5]; A. Triller[6]; M. Borzyszkowski[7]; P. Hörner[8]; D. Elliot[9]; A. Westphaelinger[10]; A. Charytka[11]; F. Küenzlen[12]; S. Mossmann[13]; U. Stargardt[14], S. Hartmann[15]; M. Kowalczyk[16]; A. Sauerbaum[17]; J. Wiśniewski[18];

---

[3] Podano w porządku chronologicznym.

[4] *Die Selige Dorothea von Preussen. Ihr Heiligsprechungsprozess und ihre Verehrung bis in unsere Zeiten*, Breslau 1933.

[5] *Zum Schrifttum über die selige Dorothea von Montau*, *ZGAE* 27(1939), s. 231–241.

[6] *Der Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau (1394–1405) als Quelle zur alt-preussischen Kulturgeschichte und Volkskunde*, w: *Preussenland und Deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres (Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis, 9)*, hrsg. H. Kraus u. a., Würzburg 1958, s. 311–343.

[7] *Błogosławiona Dorota z Mątowów i jej droga na ołtarze Pańskie*, *SW* 14(1977), s. 517–537; *Błogosławiona Dorota z Mątowów*, Olsztyn 1984; *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 73–82.

[8] *Dorothea von Montau: Überlieferung – Interpretation. Dorothea und die osteuropäische Mystik*, Information und Interpretation 7, Frankfurt a. M. 1993.

[9] *Authorizing a life: The collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder*, w: *Gendered voices: Medievals saints and their interpreters*, red. C.M. Mooney, Philadelphia 1999, s. 186–191.

[10] *Der Mann hinter der Heiligen: Die Beichtväter der Elisabeth von Schönau, der Elisabeth von Thüringen und der Dorothea von Montau*, Krems 2007.

[11] *Dorotea di Montau un modello di santità mistica in Prussia alla fine del Medioevo*, Roma 2010.

[12] *Sprechen und der Sprecher in Das Leben der heiligen Dorothea des Johannes Marienwerder*, „Oxford German Studies" 39 (2010), s. 160–180.

[13] *Dorothea von Montau and the Masters of Prague*, „Oxford German Studies" 39/2(2010), s. 106–123.

[14] *Dorothy of Montau*, w: *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, red. A. Minnis – R Voaden, Brepols collected essays in European culture 1, Turnhout 2010, s. 475–496.

[15] *Bridal mysticism and the politics of the Anchorhold: Dorothy of Montau*, w: *Anachoritism in the Middle Ages: texts and traditions*, red. C. Innes-Parker, Cardiff 2013, s. 101–113.

[16] *Aspekty teologiczne objawień bł. Doroty z Mątów według „Liber de Festis" Mistrza Jana z Kwidzyna*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga pamiątkowa ku czci Księdza biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocz. urodzin, 40. rocz. kapłaństwa i 20. rocz. biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 377–388; *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna*, *SW* 51(2014), s. 95–107.

[17] *„O wie gar wundirbar ist dis wibes sterke!": Discourses of Sex, Gender, and Desire in Johannes Marienwerder's Life of Dorothea von Montau*, „Oxford German Studies" 39/2(2010), s. 181–197; *„A room with a view": zur Spannung zwischen Kontemplation und Leben in der Welt in den Dorotheenviten des Johannes Marienwerder*, w: *Musse im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Aenlichkeiten, Umbesetzungen*, red. B. Hasebrink, Linguae & Litterae 35, Berlin 2014, s. 131–151.

[18] *Bł. Dorota z Mątów Wielkich w pomezańskim Kwidzynie (1391–1394–XXI w.)*, *SE* 14(2013), s. 271–288; *Niektóre aspekty pobożności błogosławionej Doroty z Mątów*, w:

W. Zawadzki[19]; A.E. Majewska[20]. Pojawiają się także studia dotyczące fenomenu popularności Doroty z Mątów w okresie po jej śmierci[21].

Natomiast na temat szerzej pojętej twórczości Jana z Kwidzyna pisali m.in.: F. Hipler[22]; A. Schleiff[23]; H. Westphal[24], T. Kujawska-Komender[25]; M. Borzyszkow-

„Kwidzyńska rekluza". Uniwersalne i regionalne przejawy kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich, red. J. Hochleitner, Kwidzyn 2014, s. 53–76; *Środowisko społeczne życia bł. Doroty z Mątów*, w: *Beatae Dorothea Montoviensis Prussiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 64–79.

[19] *Synteza i charakterystyka bibliografii o bł. Dorocie z Mątów Wielkich*, w: *Beata Dorothea Montoviensis Prussiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 129–152.

[20] *Aktualność wskazań błogosławionej Doroty dla człowieka XXI wieku*, *SPelp* 53(2019), 291–303.

[21] S. Samerski, *Dorothea und kein Ende. Bemerkungen zur Prozess- und Kultgeschichte der hl. Dorothea von Montau*, w: *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45, hg. von S. Samerski, Köln – Weimar – Wien 2013, s. 200–216;

J. Kuuliala, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Montau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and the Long Reformation in Nothern Europe c. 1300–1700*, red.. S. Katajala-Pelomaa, R.M. Toivo, Leiden–Boston 2017, s. 46–74

[22] *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, *ZGAE* 3(1864–1866), s. 166–299; *Johannes Marienwerder, der Beichtvater der seligen Dorothea von Montau*, *ZGAE* 29(1956–1960), s. 1–92 (opr. H. Schmauch i J. Westpfahl).

[23] *Die Bedeutung Johann Marienwerders für die Theologie und Frömigkeit im Ordenstaat Preussen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 60(1941), s. 50–60.

[24] *Johannes Marienwerder*, w: *Altpreußische Biographie*, opr. Ch. Krollmann, Band 1, Königsberg 1941, s. 305–306.

[25] *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątów*, „Nasza Przeszłość" 5(1957), s. 84–132.

ski[26]; H. Rossmahn[27]; S. Kwiatkowski[28]; J. Wenta[29], A.B. Krupa[30], M. Glauert[31]; A. Mentzel-Reuters[32], J. Kaliszuk[33], M. Karczewski[34].

Badania naukowe nad *Expositio* były prowadzone do połowy XIX wieku[35]. Jednak dopiero ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski dokonał transliteracji Prologu *Expositio*, dodając doń komentarz naukowy dotyczący zawartych w nim poglądów Jana z Kwidzyna.

1. JAN Z KWIDZYNA JAKO AUTOR *EXPOSITIO*[36]

Jan z Kwidzyna (1343–1417) znany w międzynarodowej literaturze naukowej jako Johannes (Joannes) Marienwerder[37] należy do najwybitniejszych duchownych katolickich średniowiecznej Pomezanii. W latach 1365–1387 przebywał w Pra-

---

[26] *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *SW* 5(1968) s. 111–199; *SW* 6(1969), 85–171.

[27] *Johannes Marienwerder, ein ostdeutscher Theologe des späten Mittelalters*, „Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien" 3(1973), s. 221–251.

[28] *Wpływ doktryny Jana Taulera na hagiograficzną sylwetkę Doroty z Mątów w piśmiennictwie Jana z Kwidzyna*, w: *Balticum. Studia z z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w 70. rocznicę urodzin*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1992, s. 189–196.

[29] *Jan z Kwidzyna*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, Z. Nowak, t. II, Gdańsk 1994, s. 288–289.

[30] *Jan z Kwidzyna*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 91–96.

[31] *Das Domkapitel von Pomesanien*, Toruń 2003, s. 486–494.

[32] *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Fall des Prager Magisters Johannes Marienwerder*, w: *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, red. R.G. Päsler – D. Schmidtke, Heidelberg 2006, s. 157–175.

[33] *Johannes Marienwerder*, w: *The Encyklopedia of the Medieval Chronicle*, red. G. Dunphy, Leiden – Boston 2010, s. 1081.

[34] *Symbolika orła we wprowadzeniu do Żywota Doroty z Mątów*, w: *Vivat Pomesania! Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu, Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65. urodzin*, red. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński, Olsztyn 2015, s. 266–275; *Teksty biblijne w Żywocie Doroty z Mątów mistrza Jana z Kwidzyna,* w: *Beatae Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 114–123.

[35] F. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder*, s. 185–200.

[36] W opracowaniu życiorysu naukowego i twórczości Jana z Kwidzyna korzystano z niektórych informacji opublikowanych już przez autora artykułu, które uzupełniono i poszerzono. Zob. M. Karczewski, *Symbolika orła we wprowadzeniu do Żywota Doroty z Mątów*, w: *Vivat Pomesania! Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu, Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65. urodzin*, red. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński, Olsztyn 2015, s. 266–275; *Teksty biblijne w Żywocie Doroty z Mątów mistrza Jana z Kwidzyna,* w: *Beatae Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 114–123.

[37] Jan z Kwidzyna, zarówno w czasie studiów praskich jak i jako kanonik pomezański określał siebie jako *Jo(hannes) dictus Marienwerder*, zob. M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien*, Toruń 2003, s. 493.

dze studiując na Uniwersytecie Karola[38], osiągając tu kolejne stopnie naukowe oraz szczeble kariery uniwersyteckiej w wydziale sztuk wyzwolonych i wydziale teologii[39]. Wysoki poziom studiów, dogodne położenie Pragi oraz liczne związki z Zakonem Krzyżackim powodowały, że uczelnia ta była bardzo popularna wśród studentów pruskich[40]. Jan z Kwidzyna po uzyskaniu stopni bakałarza i licencjata na początku roku 1369 został magistrem sztuk wyzwolonych. Od 4 kwietnia 1369 był już wykładowcą podległym profesorowi Henrykowi Tottingowi von Oyta. Jednocześnie w roku 1369 rozpoczął studia na wydziale teologii uzyskując kolejne stopnie naukowe (1375 – baccalaureus cursos; 1377 – baccalaureus formatus; 1380 – licentiatus; 1384 – magister). Prawdopodobnie w roku 1373 przyjął święcenia kapłańskie. Od tej pory występował jako kapłan diecezji pomezańskiej: *Johannes, quondam Petri dicti Marienwerder, presbiter Pomezaniensis dioecesis*[41]. Był też kanonikiem kościoła zamkowego pw. Wszystkich Świętych w Pradze (1377–1386). W roku 1387 Jan powrócił do rodzinnego miasta. Bezpośrednim powodem tego powrotu były prawdopodobnie spory i niekorzystne rozwiązania dotyczące organizacji kierowania uniwersytetem w Pradze[42], a także plany utworzenia nowego uniwersytetu w Chełmnie. Przypuszczalnie pod koniec pobytu w Pradze Jan złożył profesję jako kapłan Zakonu Szpitalnego Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego, stając się duchowym krzyżackim[43]. Przyjął kanonię katedralną w Kwidzynie i w latach 1388–1417 pełnił funkcję dziekana Pomezańskiej Kapituły Katedralnej[44]. W latach 1392–1394 był spowiednikiem[45] i kierownikiem duchowym bł. Doroty z Mątów. Umarł w Kwidzynie 19 września 1417 r. i został pochowany w katedrze pomezańskiej.

---

[38] Powołany przywilejem papieża Klemensa VI w roku 1347. Od roku 1348 Posiadał cztery fakultety: sztuk wyzwolonych, lekarski, prawny i teologiczny. Zob. https://cuni.cz/UK-103.html (dostęp 15.07.2021).

[39] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 112, przypis 9.

[40] M. Borzyszkowski podaje, że już w 1355 roku (uniwersytet powstał w roku 1348 r.) studiował w Pradze rodowity Prus Mikołaj Gerke de Hogenberg, W latach 1372–1414 na wydziale prawa studiowało co najmniej 126 studentów z Prus, z których sześciu uzyskało tytuł bakałarza, dwóch lub trzech doktoraty z prawa kościelnego. Na wydziale sztuk wyzwolonych w latach 1367–1387 sześćdziesięciu studentów pruskich uzyskało stopnie naukowe, pośród nich Jan z Kwidzyna, tamże, s. 114.

[41] M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien*, s. 489.

[42] Radykalne odsunięcie od wpływu na kierowaniem uczelnią nie-Czechów, zob. M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 121–122.

[43] 16 sierpnia 1387 roku występuje jako *magister Iohannes dictus Marinwerdir, sacra theologiae professor ac canonicus religiosus ordinis beatae Mariae domus theutonicorum ecclesiae Pomezaniensis*, zob. M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien*, s. 486.

[44] Zob. R. Biskup, *O ustroju, strukturze i składzie osobowym krzyżackich kapituł katedralnych w średniowiecznych Prusach*, w: *Studia z dziejów Diecezji Pomezańskiej w 775. rocznicę jej utworzenia. Materiały z V Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie (23.06.2018)*, red. J. Liguz, Pelpin 2020, s. 101–117.

[45] Po raz pierwszy bł. Dorota spowiadała się u Jana z Kwidzyna za namową Mikołaja z Pszczółek w wigilię Bożego Ciała 1391 r., M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 135.

M. Borzyszkowski[46] podaje zestawienie czołowych praskich osobistości uniwersyteckich, które prawdopodobnie mogły oddziaływać na formację intelektualną Jana z Kwidzyna. Do grupy tej zalicza: Konrada Waldenhausera[47], Jana Milicza z Kromieryża[48], Vojtecha (Wojciecha) Rankovy'ego[49] i Macieja z Janowa[50]. Największy jednak wpływ na poglądy Jana z Kwidzyna wywarł jego promotor Henryk Totting von Oyta[51] (1330–1397). Wpływ ten może dotyczyć także okresu kwidzyńskiego mistrza Jana[52].

W roku 1355 von Oyta[53] jako magister sztuk wyzwolonych studiował na uniwersytecie praskim także teologię. W 1362 i 1367 r. pełnił funkcję rektora studium generalnego w Erfurcie. W 1367 r. należał do grona profesorów wydziału *atrium* uniwersytetu w Pradze. Wiadomo, że w roku 1369 wypromował m.in. Jana z Kwidzyna. W latach 1377–1380 studiował teologię w Paryżu, pozostając w bliskich relacjach z Henrykiem z Hesji i Marsyliuszem z Inghen. W latach 1380–1384 wykładał teologię na uniwersytecie Karola w Pradze. W swoich poglądach filozoficznych kojarzony był z nominalizmem, pozostającym pod wpływami św. Augustyna, św. Bernarda z Clairveaux oraz Jana Gersona. Przed rokiem 1371 został oskarżony przez Wojciecha Rankovy'ego przed trybunałem papieskim o głoszenie błędnej nauki na temat sakramentu pokuty[54]. Ostatecznie Henryk Totting von Oyta został oczyszczo-

[46] Tamże, s. 117–118.

[47] Augustianin, studiował w Pawii, słynny mówca i kaznodzieja. Występował przeciwko nadużyciom wśród duchowieństwa, szczególnie symonii oraz rozdźwiękowi między wskazaniami Ewangelii i życiem wiernych. Nie występował jednak bezpośrednio przeciwko Kościołowi czy papieżowi. Autor *Postilla studentium pagensium*. Zmarł w roku 1369. Tamże, s. 117.

[48] Notariusz królewski i kanonik kościoła św. Wita w Pradze. Zrezygnował z urzędów, by oddać się pracy duszpasterskiej. Dążył do odnowy moralnej duchowieństwa i wiernych. Był pod wpływem mistycyzmu oraz poglądów Joachima da Fiore. Sądził, że Praga może stać się nowym Jeruzalem, głównym ośrodkiem odnowy religijnej. Deprecjonował nauki świeckie podkreślając, że tylko teologia jest godna studiowania. Poglądy nt. naprawy Kościoła zawarł w traktacie *Libellum de Antichristo*. Postulował m.in. codzienną Komunię św. wiernych. Zmarł w roku 1374. Tamże, s. 117–118.

[49] Scholastyk katedralny i doradca biskupa praskiego. Studiował w Paryżu i Oksfordzie. Promotor nacji czeskiej. Głosił idee koncyliaryzmu. W roku 1371 prowadził spór teologiczny z H. Totting von Oyta. Zmarl w roku 1388. Tamże, s. 118.

[50] Absolwent uniwersytetu praskiego. Związany z Miliczem i Rankovy'm. Zwolennik poglądów Joachima da Fiore i Jana Wicliffa. Autor traktatu *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, w którym zawarł poglądy dotyczące bliskiego nadejścia Antychrysta, konieczności powrotu do zwyczajów pierwotnego Kościoła poprzez odrzucenie hierarchii i obrzędów kościelnych. Bazę Kościoła mieli stanowić wierni świeccy, którym należy umożliwić codzienne przyjmowanie sakramentów świętych. Ten ostatni pogląd odwołał na synodzie w Pradze w roku 1388. Uważany za prekursora Jakuba ze Stříbna i Jana Husa. Zmarł w roku 1393. Tamże.

[51] Studiował i wykładał w Pradze, w Erfurcie i na paryskiej Sorbonie. Był współzałożycielem Uniwersytetu Wiedeńskiego, zob. A. Lang, *Heinrich Totting von Oyta*, w: *Neue Deutsche Bibliografie*, Bd. 8, Berlin 1969, s. 426.

[52] F. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder*, s. 222 powołuje się na fragment listu Jana z Kwidzyna, w którym zwraca się do dawnego mistrza o poradę w sprawie częstej komunii świętej Doroty z Mątów.

[53] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 118–120.

[54] Dotyczył on niektórych aspektów tej nauki m.in. możliwości głoszenia słowa Bożego przez kaznodzieję pozostającego w grzechu ciężkim, tamże, s. 119.

ny z zarzutów. Po jego stronie opowiedzieli się m.in. Tomasz ze Štihného[55], Mateusz z Krakowa[56], Jan z Kwidzyna oraz większość profesorów uniwersytetu praskiego.

Podobnie nie bez znaczenia była znajomość Jana z Kwidzyna z Mateuszem z Krakowa oraz innymi osobowościami naukowymi i duszpasterzami praskimi[57].

W klimacie szerokiej debaty na temat konieczności i możliwych dróg odnowy Kościoła Jan włączył się w nurt poszukiwań odnowionej, wolnej od przeintelektualizowania teologii. Jego poglądy były wyważone i umiarkowane. Odpowiedź znajdował również w odnowie teologicznej i pobożnościowej, związanej z rozwijającą się wówczas *devotio moderna*[58].

2. *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* NA TLE PIŚMIENNICTWA JANA Z KWIDZYNA

Ze względu na relację Jana z Kwidzyna do mistyczki i rekluzy Doroty z Mątów (1347–1394) jego pisma można podzielić na dwie główne grupy. Pierwszą stanowią dzieła bezpośrednio związane z życiem i wizjami Mistyczki Pomezańskiej. Natomiast w grupie drugiej umieścić należałoby pozostałe pisma. Jan z Kwidzyna był duchowym opiekunem Doroty oraz promotorem jej kultu po jej śmierci, która nastąpiła 25 czerwca 1394 roku. Należał również do głównych orędowników kanonizacji Doroty. Dlatego właśnie stał się autorem głównych dzieł dedykowanych jej życiu i duchowości[59]. Prawdopodobnie bezpośrednio po śmierci kwidzyńskiej rekluzy powstała pierwsza wersja jej życiorysu, czyli *Vita Prima* (1394–1395). Możliwe, że w jego opracowaniu autor korzystał z pomocy Jana Rymana[60]. Kolejna wersja życiorysu zatytułowana jako *Vita Lindana (Compendium Minor*; ok. 1398*)* mogła stanowić wprowadzenie do trylogii: *Liber de Festis*, *Vita Latina* oraz *Septililium*. Głównym autorem całości był Jan z Kwidzyna. Niektóre partie mogły pochodzić od

[55] Zwolennik profesorów praskich Milicza i Macieja z Janowa. Pisał po czesku. Zmarł w roku 1409. Tamże.

[56] Był absolwentem uniwersytetu w Pradze. Uczeń Henryka Tottinga Oyty. Pozostawał w przyjacielskich relacjach z Janem z Kwidzyna. Autor licznych traktatów teologicznych, komentarzy i kazań, w których krytykował zaniedbywanie obowiązków kapłańskich, symonię, nepotyzm. Krytykował działalność kurii rzymskiej oraz wzywał do zwołania soboru powszechnego celem przezwyciężenia schizmy w Kościele. Koncentrował się na kwestiach związanych z teologią praktyczną, m.in. sposobach celebracji mszy św. i słuchania spowiedzi. Był zwolennikiem częstego przyjmowania komunii św. przez wiernych. W 1387 r. na zaproszenie wielkiego mistrza udał się do Kwidzyna. Zmarł w roku 1410. Tamże, s. 120.122.

[57] F. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder*, s. 215 wskazuje na także na środowisko duszpasterskie Pragi, które wywarło wpływ na Jana.

[58] Zob. W. Bielak, *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich do połowy XV w*., Lublin 2002, s. 21–74; K. Żukowska, *Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" LX, z. 4 (2017), s. 159–173.

[59] Zob. M. Kowalczyk, *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów*, s. 95–107.

[60] M. Borzyszkowski powołuje się na opinię R. de Baucka zawartą w jego edycji *Vita prima B. Dorotheae, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex codice ms. Bodecensi*, ed. R. de Bauck, *Acta Sanctorum*, Octobris XIII, Pariisis 1883, s. 493–497, zob. *Problematyka filozoficzna*

Jana Rymana[61]. W opracowaniu *Liber de Festis*[62] (1398) Jan opisał objawienia, które otrzymała Dorota, a także praktyki religijne wkomponowane w układ roku liturgicznego. W tym samym 1398 r. powstała kolejna biografia Doroty z Mątów znana jako *Vita Latina*. Pełny tytuł żywota brzmi *Liber vitae venerabilis domine Dorothee vidue*. Sam Jan określa ją jako *Septisigillum* lub księga *Von den siben insigeln*[63].

W roku 1400 wydano *Septililium venerabilis Dominae Dorotheae*[64]. W dziele znalazły się relacje Doroty spisywane przez Jana z Kwidzyna, Jana Rymana oraz mistrza Bertranda. Prawdopodobnie w latach 1400–1404 Jan z Kwidzyna napisał popularną niemieckojęzyczną wersję żywota Doroty *Vita Germanica* opartej na *Vita Lindana* i *Septililium,* znaną także jako *Das Leben der zelygen frawen Dorothee*. Została ona wydana drukiem w Malborku w roku 1492[65]. Ostatnia redakcja żywota Mistyczki Kwidzyńskiej została zawarta w dokumentacji związanej z rozpoczętym jej procesem kanonizacyjnym. Miała ona zostać przedłożona urzędnikom papieskim przez Jana Rymana w roku 1404. Jest znana jako *Libellus de vita*, *virtutibus et mi-*

i teologiczna, s. 136, przypisy 143.146. Autor wskazuje także na treść listów zakonnych, *Epistula Prima 1394 Procuratori Ordinis Teutonicorum Romae missa* (Deutschordensfoliant 276 – Miscellanea, Staatsarchiv Göttingen k. 60r–61v oraz *Epistula secunda 1394 (vel 1395) Procuratori missa* (Deutschordensfoliant 276 – Miscellanea, Staatsarchiv Göttingen, k. 62r–63v).

[61] Tłumaczenie polskojęzyczne – Jan z Kwidzyna, *Księga Świętych*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013. We wstępie zawarto argumenty za szybką kanonizacją Doroty oraz informacje o nastrojach panujących w diecezji pomezańskiej. Informacji na temat Mistyczki dostarcza 87 rozdziałów dedykowanych omówieniu jej życiorysu przed przybyciem do Kwidzyna, jej pobytowi, teologii mistycznej oraz chwalebnej śmierci. Zob. M. Kowalczyk, *Aspekty teologiczne objawień bł. Doroty z Mątów według „Liber de Festis" Mistrza Jana z Kwidzyna*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga pamiątkowa ku czci Księdza biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocz. urodzin, 40. rocz. kapłaństwa i 20. rocz. biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 377–388.

[62] Tamże, s. 137–138.

[63] Tamże, s. 11–21.138.419–426. Tłumaczenie polskojęzyczne – Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012.

[64] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 139. Tłumaczenie polskojęzyczne – Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty w Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012. Księga zawiera prolog oraz siedem ksiąg. Poszczególne księgi dedykowane są objawieniom oraz stosowanej terminologii, dziejom Doroty przed przybyciem do Kwidzyna, charakterystyce jej przeżyć mistycznych oraz jej świętości. Zasadniczą treść tworzy siedem traktatów poświęconych stopniom miłości, posłannictwu Ducha Świętego, Eucharystii, kontemplacji duszy w czasie ekstazy, doskonałości chrześcijańskiej oraz spowiedzi Doroty. Główny cel dzieła stanowiło wykazanie świętości Doroty. Nazwa pochodzi od udzielonych jej siedmiu łask podobnych do kwiatu lilii z potrójną mocą wewnętrzną oraz poczwórnym układem zewnętrznym.

[65] *Das Leoben der zelygen frawen Dorothee clewsenerynne yn thumkirchen czu Marienwerdir Gedruckt und volendit in der stat Marienborck durch mich Jacop Karweysze goldsmyt, den dingstag nach gregory alsz man czelete MCCCC unde CXII lob sey gote*. Jedyny egzemplarz oryginalny znajduje się w Petersburgu, M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 139, przypis 165.

raculis Doroteae (*Scriptum de vita et fama et sanctitatae Dorothee*)[66]. Zawiera ona syntezę informacji na temat życia, cnót i cudów Doroty z Mątów.

Do pozostałych pism Jana z Kwidzyna należy zaliczyć należy parafrazę modlitwy *Pater noster* (Praga, przed 1386 r.)[67], kazania synodalne *Expergiscimini hodie, anime deuote* (Praga, ok. 1384 r.)[68], *Expositio Symboli Apostolorum* (Praga lub Kwidzyn, rok 1387 lub 1399/1401), traktat *De Octo Beatitudinibus* (Kwidzyn, koniec XIV w.)[69], trzy mowy kaznodziejskie (*sermones*) o zmarłych (Kwidzyn, ok. 1402)[70] oraz list na temat wyższości uczynków (Kwidzyn, między 1394–1417)[71]. Prawdopodobnie Jan z Kwidzyna jest także autorem *Annałów* Pomezańskiej Kapituły Katedralnej z lat 1393–1398[72]. W dyskusji naukowej wskazuje się na dwa pisma Jana z Kwidzyna, co do których faktycznego autorstwa istnieją poważne wątpliwości. Są to *Oracio post missam dicenda* oraz tekst *O spowiedzi świętej*. W przypadku pierwszego nie ma pewności czy Jan był autorem tej modlitwy[73]. W przypadku tekstu o spowiedzi H. Westphal przypisuje go Janowi, ustalając jego powstanie na rok 1404. M. Borzyszkowski, analizując zawartą w nim treść dostrzega kontrast wobec poglądów Jana z Kwidzyna zawartych w *Expositio* oraz *Sermo secundus*.

Na tle twórczości Jana z Kwidzyna niezwiązanej bezpośrednio z Dorotą z Mątów *Expositio Symboli Apostolorum* należy do najważniejszych dzieł tego autora. Wstępne badania dotyczące ilości istniejących manuskryptów tego dzieła wskazują, że tekst ten był bardzo znany w Kościele średniowiecznym. Tylko w bibliotekach uniwersyteckich, klasztornych, miejskich oraz innych instytucji w krajach niemieckojęzycznych znajduje się kilkadziesiąt manuskryptów tego dzieła. Większość rękopisów, których lokalizację ustalono, pochodzi lat 1430–1450 (Stegmüller F., 1951; RB 4780; 4780,1; 5725; Tříška J., 1967, 120; 1981, 275)[74]. Ich wielka liczba bardzo ogranicza

---

[66] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 140. Akta kanonizacyjne Doroty z Mątów zostały przełożone na język polski przez bpa prof. Juliana Wojtowskiego, zob. *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* / z krytycznego wyd. R. Stachnika, A. Birch-Hirschfeld Triller oraz J. Westpfahl, Olsztyn 2014.

[67] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 122.

[68] M. Borzyszkowski, *Jana z Kwidzyna († 1417) kazanie synodalne ‚Expergescimini hodie' wygłoszone w Pradze po 1384 roku*, *SW* 6(1969), 509–522. Treść oraz podobieństwa do *Expositio Simboli Apostolorum* analizuje M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 122–126.

[69] Zob. *Joannes Marienwerder*, *De octo beatitudinibus*, tłum. J. Wojtkowski, wstęp M. Kowalczyk, *FT* 18(2017), s. 243–272. Transliteracja i przekład J. Wojtkowski, wprowadzenie M. Kowalczyk. Tekst łaciński zaczerpnięty z Ms Mar Q 27, k. 163r–170 przechowywanego w Bibliotece Gdańskiej PAN.

[70] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 132–134.

[71] Omówienie i treść listu, określanego także jako *List do księcia Austrii Albrechta na temat apostolatu modlitwy i uczynków zasługujących* przedstawił M. Borzyszkowski, *Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna († 1417) do księcia Austrii Albrechta na temat apostolatu modlitwy i uczynków zasługujących*, *SW* 16 (1977), s. 539–549.

[72] M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien*, s. 490–491.

[73] M. Borzyszkowski, *Problematyka filozoficzna i teologiczna*, s. 142–145.

[74] Sigle manuskryptów wg sytemu F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, Bd. 1–11, Madrid 1950–1980 oraz J. Tříška, *Repertorium biographicum Universitatis Pragensis praehussiticae 1348–1409*, Prag 1981.

możliwości wykonania kompletnych prac krytyczno-literackich. Nie bez znaczenia jest także argument związany z datacją rękopisu gdańskiego, który uważa się za najstarszą istniejącą wersją *Expositio*. Tym nie mniej istnienie tak wielu egzemplarzy manuskrytpu wskazuje, że dzieło to z różnych względów było cenione i kopiowane.

3. EDYCJA OLSZTYŃSKA *EXPOSITIO*

3.1. Pionierski charakter opracowania

Stopniowe publikowanie transkrypcji i opracowania średniowiecznego rękopisu *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna jest prowadzone w środowisku naukowym zawiązanym z Kościołem katolickim. W roku 1968 ks. prof. Borzyszkowski opublikował drukiem spis treści do *Expositio*, tzw. tablicę (tabula)[75], a w 1974 r. opracowanie *Prologu* do *Expositio*[76]. Publikacja ta była uważana za jedyny wydany drukiem fragment *Expositio Symboli Apostolorum* na świecie. W roku 2019 bp J. Wojtkowski opublikował w „Studiach Elbląskich" kolejny niewielki fragment *Expositio* wraz z komentarzem[77]. Edycja tych fragmentów *Expositio* bazowała na znajdującym się w Bibliotece Gdańskiej PAN manuskrypcie średniowiecznym Joannes Marienwerder: *Expositio Symboli Apostolorum* – Rękopis 1977, datowanym na rok 1401. W przygotowaniu transkrypcji posiłkowano się także manuskryptem 299 n. 163a 0 175b z Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Aktualnie w oparciu o te same manuskrypty przygotowywane jest wydanie drukiem tekstu łacińskiego oraz tłumaczenie na język polski całości dzieła. Autorem tej edycji jest bp Julian Wojtkowski. Ten wybitny znawca pism Jana z Kwidzyna, jak też ks. M. Borzyszkowski, stoją na stanowisku, że rękopis gdański *Expositio* należy do tekstów najbliższych oryginałowi[78]. Wydanie drukiem największego dzieła Jana z Kwidzyna powinno sfinalizować się w najbliższym czasie. Pozwoli ono na dotarcie do treści wykładu *Symbolu Apostolskiego* mistrza Jana tym, którzy nie posiadają umiejętności odczytywania średniowiecznych manuskryptów łacińskich. Dostępność wersji drukowanej w języku łacińskim otwiera możliwość do skorzystania z niej przez szeroko pojęte środowisko naukowe mediewistów w perspektywie międzynarodowej. W kontekście badań nad historią Kościoła katolickiego w średniowiecznej Pomezanii publikacja transkrypcji i tłumaczenia *Expositio* pozwoli też na dotarcie do jednego z najważniejszych dzieł o charakterze filozoficzno-teologicznym Jana z Kwidzyna. Natomiast tłumaczenie traktatu na język polski umożliwi szeroki dostęp do źródła wszystkim, którzy po nie sięgną.

---

[75] *Expositio*, k. 5a–8vd. M. Borzyszkowski, *Jan z Kwidzyna, Spis treści wyjaśnienia Symbolu Apostolskiego (po 1399) (= Tabula)*, *SW* 5(1968), s. 585–590.

[76] M. Borzyszkowski, *Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio Symboli Apostolorum*, (Textus et Studia in historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, II, 2), Warszawa 1974, s. 9–61.

[77] J. Wojtkowski, *Kosmoogia Jana z Kwidzyna*, *SE* 20(2019), s. 195–198.

[78] F. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder*, s. 185, przypis 2 cytuje *Expositio* na podstawie kodeksu 1249 z Biblioteki Uniwersyteckiej w Królewcu z roku 1401. Zawierał on także *Komentarz do Ośmiu Błogosławieństw i oratio dominica*.

3.2. Edycja olsztyńska i tłumaczenie średniowieczne z roku 1485

21 sierpnia 1485 w Ulm staraniem Konrada Dinckmuta ukazała się drukiem wersja niemieckojęzyczna *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna. Wersja niemieckojęzyczna nosi tytuł *Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens*. Kilkanaście egzemplarzy tego wydania znajduje się w renomowanych bibliotekach niemieckich i są one dostępne w formie elektronicznej[79]. Porównanie tekstu manuskryptów opracowanych przez ks. Borzyszkowskiego oraz bp. Wojtkowskiego, a także wersji drukowanej w języku niemieckim z roku 1485 nie pozostawia wątpliwości, że edycja olsztyńska jest bardziej kompletna. *Erklärung der zwölf Artikel* określane w opracowaniach słownikowych i encyklopedycznych twórczości Jana z Kwidzyna jako przekład *Expostio* w rzeczywistości posiada formę dość obszernego streszczenia tekstu łacińskiego. Zauważalne są różnice, do których należy zaliczyć m.in.:

a) pominięcie niektórych treści związanych z argumentacją teologiczną,
b) pominięcie niektórych cytatów tekstów biblijnych,
c) bardziej szczegółową tabulę z wyraźnym akcentem na treści apologetyczne.

Prawdopodobnie zatem zamiast mówić o przekładzie na język niemiecki należałoby mówić o skrócie lub parafrazie oryginalnego tekstu *Expositio*. Ukazanie się streszczenia *Expositio* w języku niemieckim pod koniec XV w. świadczy o ciągle trwającej popularności dzieła oraz o autorytecie Jana z Kwidzyna w ówczesnym środowisku eklezjalnym.

4. *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* JANA Z KWIDZYNA JAKO ŹRÓDŁO BADAŃ NAUKOWYCH

Pisma Jana z Kwidzyna stanowią źródła informacji na temat poglądów autora, jego osobowości twórczej oraz kontekstu religijno-społecznego, w którym działał. *Expositio* stanowi wykład fundamentalnych prawd wiary katolickiej zawartej w *Apostolskim Wyznaniu Wiary*, określanym także jako *Symbol Apostolski*. Wykład ten określany jest też czasami jako pismo o charakterze pastoralnym. Wydaje się jednak, że bogactwo problematyki i oryginalność rozważań sugerują, iż aspekt pastoralny jest oparty na solidnej bazie filozoficznej, biblijnej, dogmatycznej i teologiczno-moralnej. Jan z Kwidzyna dzieli się w *Expositio* całą swoją wiedzą z zakresu filozofii i teologii, które wydają się być tutaj ściśle połączone. Pomezańczyk zna skomplikowane problemy współczesnej mu debaty teologicznej (koniec XIV w.), która w dużej mierze wiązała się z próbami odnowy Kościoła. Niektóre z postulatów pojawiających się w środowiskach uniwersyteckich były bardzo radykalne. Błędy i tendencje destrukcyjne miały pojawiać się także w środowisku pomezańskim[80]. Szanse na odnowę Jan z Kwidzyna dostrzega w zwróceniu się ku religijności opartej o osobiste

[79] Wg katalogu INKA (Inkunabulenkatalog) dostępnych jest 11 egzemplarzy tego wydania. Dostęp online m.in. Digitale Bibliothek – Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ), BSB-Ink: E-88.

[80] *Expositio*, Tabula, k. 5a; Prolog, k. 9d. Autor mówi o ogólnie o herezjach, które przed rokiem 1399 pojawiły się nawet w Kwidzynie.

doświadczenie Boga, a także w pogłębionej duchowości. Autor *Expositio* nie odrzuca racjonalnego myślenia. Jednak droga do poznania pełni prawdy jest niemożliwa bez pomocy Boga i Jego światła. Teologia widziana jest tutaj jako uprzywilejowana droga poznania Boga, a jej szczyt stanowi poznanie mistyczne. Zbliżając się do Boga i poznając Go człowiek wierzący zdaje sobie coraz bardziej sprawę, że intelekt nie wystarcza. Potrzebne jest światło łaski będące niezasłużonym darem. Oś teologiczną *Expositio* stanowi prawda o możliwości wiecznego zbawienia. W tej perspektywie Jan z Kwidzyna przedstawia główne prawdy dogmatyczne i wskazuje na odpowiedzialność moralną. Istotne miejsce w jego przesłaniu zajmuje polemika z błędnymi opiniami dotyczącymi rozumienia prawd wiary i praktyk chrześcijańskich[81].

Teologia Jana z Kwidzyna jest określana jako teologia biblijna[82]. W dziełach kościelnych pisarzy średniowiecznych stosowanie argumentacji biblijnej nie było czymś nadzwyczajnym. Wydaje się jednak, że w wykładzie Pomezańczyka *Pismo Święte* zajmuje miejsce szczególne. Według *Expositio* w procesie poznania Boga znajomość *Pisma Świętego* odgrywa rolę fundamentalną[83]. Jest ono źródłem wiedzy o Bogu, gdy lekturze towarzyszy światło Ducha Świętego[84]. W wykładzie na temat drugiego artykułu *Symbolu Apostolskiego* Jan z Kwidzyna poświęca wiele uwagi na refleksję dotyczącą relacji Bóg Ojciec – Słowo Odwieczne. Akcentowanie znaczenia *Pisma Świętego* osiąga swoje apogeum w wykładzie na temat Słowa, czyli drugiej Osoby Trójcy Świętej[85].

W tekście *Expositio* znaleźć można ponad pięćset trzydzieści cytatów biblijnych, zarówno z *Nowego*, jak i *Starego Testamentu*. Ponadto w niektórych miejscach w kontekst wykładu wkomponowane są aluzje nawiązujące do tekstów biblijnych. Autor przywołuje także zarówno komentarze patrystyczne do *Pisma Świętego* (św. Augustyn, św. Hieronim i in.) jak i homilie autorów średniowiecznych (np. Bernard z Clairveaux). Dokładne badania nad hermeneutyką biblijną Jana z Kwidzyna mogą dostarczyć wielu informacji na temat znaczenia *Pisma Świętego* w *Expositio* oraz innych dziełach tego autora[86]. Studium teologii biblijnej mistrza Jana może stanowić inspirację we współczesnej dyskusji na temat odnowy metodologii biblijnej[87]. Podobnie jak wielu autorom średniowiecznym, także Janowi z Kwidzyna udało się uczynić z *Pisma Świętego* duszę teologii, jego interpretację ubogacić treściami patrystycznymi, średniowiecznymi oraz połączyć z ówczesną problematyką duszpasterską[88].

---

[81] Herezja i grzech niszczą więź z Głową Kościoła, którą jest Jezus Chrystus,. *Expositio*, Artykuł IX, k. 57a–vc.

[82] M. Borzyszkowski, *Jan z Kwidzyna, Prolog*, s. 61.

[83] *Expositio*, *Prolog*, k. 8vd–9a.

[84] *Expositio*, *Prolog*, k. 9vb–c. Na temat pneumatologii Jana z Kwidzyna zob. *Expositio*, Artykuł I, k19a; Artykuł III, k27a; Artykuł VIII, k. 46vc. 50vc.

[85] Zob. *Expositio*, Artykuł II, k. 22vd–24cd.

[86] W przygotowaniu do druku znajduje się artykuł autora niniejszego opracowania, M. Karczewski, *Pismo Święte i odwieczne Słowo Boga w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Biblica et Patristica Thorunensia, 2021.

[87] Zob. P. Roszak, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, „Teologia w Polsce" 12,2 (2018), s. 71–84.

[88] P. Roszak, *Rola Pisma Świętego*, s. 71 mówi o symfonicznym charakterze teologii średniowiecznej, w której *Pismo Święte* stanowi jej źródło i jest z nią organicznie związane.

Expositio Jana z Kwidzyna stanowi zatem cenne źródło wiedzy z zakresu filozofii, teologii, egzegezy późnośredniowiecznej. Zawiera ono także wskazania o charakterze duszpasterskim i dyscyplinującym, dotyczące szacunku dla Eucharystii, warunków pokuty[89] i sprawowania pozostałych sakramentów Kościoła. Schemat zawartości obszernego, zróżnicowanego tematycznie dzieła, przedstawił sam autor umieszczając na wstępie tablicę zagadnień, powiązanych z poszczególnymi artykułami *Symbolu Apostolskiego*[90].

Z pewnością badania nad *Expositio* dostarczą dodatkowych informacji na temat lokalnych wersji nurtów odnowy duchowej, takich jak wspomniana już *devotio moderna*[91]. Dzieło może stanowić także cenne źródło dla historyków, literaturoznawców i badaczy, zajmujących się dziedzictwem kulturowym Pomezanii.

ZAKOŃCZENIE

Od momentu publikacji pierwszego, niewielkiego fragmentu *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna minęło ponad pół wieku. W roku 1974 opublikowano obszerny *Prolog* do tego dzieła. Wydarzenie to zostało dostrzeżone w świecie naukowym w wymiarze światowym. Przez dziesięciolecia w opracowaniach encyklopedycznych i słownikowych dotyczących Jana z Kwidzyna *Prolog* był wskazywany jako jedyne drukowane wydanie części *Expositio*. Aktualnie bardzo zaawansowany jest proces przygotowania do druku głównej części dzieła obejmującego wykład dwunastu artykułów wiary chrześcijańskiej. Wydarzenie to z pewnością zostanie odnotowane w środowisku naukowym. Dla duchowych spadkobierców dziedzictwa religijno-kulturowego Pomezanii publikacja *Expositio* oraz jego tłumaczenia na język polski stanowi moment szczególny. Jest to kolejny, szczególny dar, którym kościelne środowisko naukowe związane z Olsztynem dzieli się upowszechniając dzieło Pomezańczyka. Wiele na tym gruncie zawdzięczamy wysiłkom śp. ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego, który propagował wiedzę o Janie z Kwidzyna oraz starał się o rozszerzenie kultu bł. Doroty z Mątów. Przez ostatnie kilkanaście lat możemy karmić się też owocami tytanicznej pracy ks. bp. prof. Juliana Wojtkowskiego, związanej z twórczością Jana z Kwidzyna. Należy żywić nadzieję, że staną się one ziarnem, z jakiego wyrastać będzie coraz pełniejsze poznanie Wszechmogącego, któremu jak ujął to kwidzyński kanonik i teolog „żadna inna moc nie jest równa ani żadna przyczyna nie przekracza"[92].

---

[89] Zob. *Expositio*, Tabula, k. 7 vc.

[90] Zob. M. Borzyszkowski, *Jan z Kwidzyna, Spis treści wyjaśnienia Symbolu Apostolskiego*, s. 585–590. Dostęp online https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/issue/view/263/Studia%20Warmi%C5%84skie%205%20%281968%29 (dostęp 22.09.2021.

[91] Zob. M. Borzyszkowski, *Wczesny humanizm w Czechach a „Devotio moderna" w Niderlandach.* (Rec.: E. Winter, *Fruehhumanismus.* Berlin 1964, ss. 239.), *SW* 4(1967), s. 559–562.

[92] *Expositio*, Art. I, k. 16a.

EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM JANA Z KWIDZYNA JAKO ŹRÓDŁO BADAŃ NAD ŚREDNIOWIECZNĄ TEOLOGIĄ I EGZEGEZĄ BIBLIJNĄ

STRESZCZENIE:

Przedmiot artykułu stanowi prezentacja *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna (1343–1417) jako źródła badań teologicznych i egzegetycznych. Opracowanie zawiera następujące zagadnienia: 1) Jan z Kwidzyna jako autor *Expositio*; 2) *Expositio Symboli Apostolorum* na tle piśmiennictwa Jana z Kwidzyna; 3) Edycja olsztyńska *Expositio*; 4) *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna jako źródło badań naukowych. Cel artykułu stanowi zwrócenie uwagi na finalizowaną publikację transkrypcji i tłumaczenia na język polski całości dzieła. Jest ona oparta na manuskrypcie średniowiecznym Joannes Marienwerder: *Expositio Symboli Apostolorum* – Rękopis 1977 datowanym na rok 1401 przechowywanym w Bibliotece Gdańskiej PAN. W przygotowaniu publikacji posiłkowano się także manuskryptem 299 n. 163a 0 175b z Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jest to pierwsze nowożytne wydanie całości dzieła drukiem.

JOHANNES MARIENWERDER'S, *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* AS A SOURCE OF RESEARCH ON MEDIEVAL THEOLOGY AND BIBLICAL EXEGESIS

SUMMARY

The article presents the work of Johannes Marienwerder (Jan z Kwidzyna) *Expositio Symboli Apostolorum* as a source of research on medieval theology and biblical exegesis. The study contains four points: 1) Johannes Marienwerder als the autor of *Expositio*; 2) *Expositio Symboli Apostolorum* against the background of other literature of Johannes Marienwerder; 3) the edition of *Expositio* in Olsztyn; 4) *Expositio Symboli Apostolorum* as a source of scientific research. The purpose of the article is to draw attention to the publication of the entire medieval work and his tranlation in polish. The basis are the manuscript Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum* N. 1977 (1401) from the Biblioteka Gdańska PAN in Gdańsk (Poland) and the manuscript 299 n. 163a 0 175b from the Jagiellonian University Library in Cracow. This is the first modern edition of the entire work in print.

JOHANNES MARIENWERDER'S, *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* ALS FORSCHUNGSQUELLE ÜBER MITTELALTERLICHE THEOLOGIE UND BIBELEXEGESE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist der Einführung zur *Expositio Symboli Apostolorum* vom Johannes Marienwerder (1343–1419) gewidmet. Die Publikation enthält vier Punkte: 1) Johannes Marienwerder als Autor von *Expositio*, 2) *Expositio Symboli Apostolorum* und andere Schriften Johannes Marienwerder's, 3) Ausgabe von *Expositio* in Olsztyn, 4) *Expositio Symboli Apostolorum* als Forschungsquelle. Der Anlass des Artikels ist baldige Druckausgabe und polnische Übersetzung der gesamten *Expositio*. Die Basis bilden der Manuskript Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, Nr. 1977 (1401) aus der Biblioteka Gdańska PAN in Danzig sowie der Manuskript 299 n. 163 a 0 175b aus der Bibliothek der Jagiellonische Universität in Krakau. Es ist erste Druckausgabe des gesamten Werkes in der modernen Geschichte.

BIBLIOGRAFIA

Źródło podstawowe:

Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum* (1401), Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk, manuskrypt 1977 (r. 1401); Biblioteka Jagiellońska manuskrypt 299 n. 163a 0 175b.

Pozostałe źródła i ich opracowania:

Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521 / z krytycznego wyd. R. Stachnika; A. Birch-Hirschfeld Triller, J. Westpfahl, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.

Borzyszkowski M., *Jan z Kwidzyna, Spis treści wyjaśnienia Symbolu Apostolskiego (po 1399) (= Tabula)*, *SW* 5(1968), s. 585–590.

Borzyszkowski, M., *Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio Symboli Apostolorum*, (Textus et Studia in historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, II, 2), Warszawa 1974, s. 9–61.

Borzyszkowski M., *Jana z Kwidzyna († 1417) kazanie synodalne ‚Expergescimini hodie' wygłoszone w Pradze po 1384 roku*, *SW* 6(1969), s. 509–522.

Borzyszkowski M., *Tekst i problematyka listu Jana z Kwidzyna († 1417) do księcia Austrii Albrechta na temat apostolatu modlitwy i uczynków zasługujących*, „Studia Warmińskie" 16(1977), s. 539–549.

Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens, Ulm 1485.

Jan z Kwidzyna, *Księga Świętych*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.

Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.

Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów*, tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012.

Joannes Marienwerder, *De octo beatitudinibus*, tłum. J. Wojtkowski, wstęp M. Kowalczyk, *FT* 18(2017), s. 243–272.

Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder, opr. H. Westphahl, A. Triller, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschands 1, Köln – Graz 1964.

Wojtkowski J., *Kosmologia Jana z Kwidzyna (Expositio, Art. I)*, *SE* 20(2019), s. 195–198.

Pozostała literatura naukowa:

Bielak W.,, *Devotio moderna w polskich traktatach duszpasterskich do połowy XV w*., Lublin 2002.

Biskup R., *O ustroju, strukturze i składzie osobowym krzyżackich kapituł katedralnych w średniowiecznych Prusach*, w: *Studia z dziejów Diecezji Pomezańskiej w 775. rocznicę jej utworzenia. Materiały z V Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie (23.06.2018)*, red. J. Liguz, Pelpin 2020, s. 101–117.

Borzyszkowski M., *Wczesny humanizm w Czechach a „Devotio moderna" w Niderlandach.* (Rec.: E. Winter, *Fruehhumanismus.* Berlin 1964, ss. 239.), *SW* 4(1967), s. 559–562.

Borzyszkowski M., *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, *SW* 5(1968) s. 111–199; *SW* 6(1969), s. 85–171.

Borzyszkowski M., *Błogosławiona Dorota z Mątowów i jej droga na ołtarze Pańskie*, *SW* 14(1977), s. 517–537.

Borzyszkowski M., *Błogosławiona Dorota z Mątowów*, Olsztyn 1984.

Borzyszkowski M., *Życie duchowe bł. Doroty z Mątów Wielkich*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 73–82.

Charytka, A., *Dorotea di Montau un modello di santità mistica in Prussia alla fine del Medioevo*, Roma 2010.

Elliot D., *Authorizing a life: The collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder*, w: *Gendered voices: Medievals saints and their interpreters*, red. C.M. Mooney, Philadelphia 1999, s. 186–191.

Glauert M., *Das Domkapitel von Pomesanien*, Prussia Sacra 1,Toruń 2003, s. 486–494.

Hartmann S., *Bridal mysticism and the politics of the Anchorhold: Dorothy of Montau*, w: *Anachoritism in the Middle Ages: texts and traditions*, red. C. Innes-Parker, Cardiff 2013, s. 101–113.

Hipler F., *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, *ZGAE* 3(1864–1866), s. 166–299.

Hipler F., *Johannes Marienwerder, der Beichtvater der seligen Dorothea von Montau*, *ZGAE* 29(1956–1960), s. 1–92 (opr. H. Schmauch und J. Westpfahl).

Hörner P., *Dorothea von Montau: Überlieferung – Interpretation. Dorothea und die osteuropäische Mystik*, Information und Interpretation 7, Frankfurt a. M. 1993.

Kaliszuk J., *Johannes Marienwerder*, w: *The Encyklopedia of the Medieval Chronicle*, red. G. Dunphy, Leiden – Boston 2010, s. 1081.

Karczewski M., *Symbolika orła we wprowadzeniu do Żywota Doroty z Mątów*, w: *Vivat Pomesania! Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu, Dziejopisowi Pomezanii w 40-lecie święceń kapłańskich i 65. urodzin*, red. S. Ewertowski, M. Karczewski, M. Żmudziński, Olsztyn 2015, s. 266–275.

Karczewski M., *Teksty biblijne w Żywocie Doroty z Mątów mistrza Jana z Kwidzyna,* w: *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 114–123.

Kowalczyk M., *Aspekty teologiczne objawień bł. Doroty z Mątów według „Liber de Festis" Mistrza Jana z Kwidzyna*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga pamiątkowa ku czci Księdza biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocz. urodzin, 40. rocz. kapłaństwa i 20. rocz. biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 377–388.

Kowalczyk M., *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna*, *SW* 51(2014), s. 95–107.

Krupa A.B., *Jan z Kwidzyna*, w: *Epoka i życie błogosławionej Doroty z Mątów*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 91–96.

Kujawska-Komender T., *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątew*, „Nasza Przeszłość" 5(1957), s. 84–132.

Kuuliala J., *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmity and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Montau (1404–1406)*, w: *Lived Religion and the Long Reformation in Nothern Europe c. 1300–1700*, red. S. Katajala-Pelomaa, R.M. Toivo, Leiden – Boston 2017, s. 46–74.

Küenzlen F., *Sprechen und der Sprecher in Das Leben der heiligen Dorothea des Johannes Marienwerder*, „Oxford German Studies" 39(2010), s. 160–180.

Kwiatkowski S., *Wpływ doktryny Jana Taulera na hagiograficzną sylwetkę Doroty z Mątów w piśmiennictwie Jana z Kwidzyna*, w: *Balticum. Studia z z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w 70. rocznicę urodzin*, red. Z.H. Nowak, Toruń 1992, s. 189–196.

Lang A., *Heinrich Totting von Oyta*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 8, Berlin 1969, s. 426.

Majewska A.E., *Aktualność wskazań błogosławionej Doroty dla człowieka XXI wieku*, *SPelp* 53(2019), s. 291–303.

Mentzel – Reuters A., *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Fall des Prager Magisters Johannes Marienwerder*, w: *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, red. R.G. Päsler – D. Schmidtke, Heidelberg 2006, s. 157–175.

Mossmann S., *Dorothea von Montau and the Masters of Prague*, „Oxford German Studies" 39/2(2010), s. 106–123.

Nieborowski P., *Die Selige Dorothea von Preussen. Ihr Heiligsprechungsprozess und ihre Verehrung bis in unsere Zeiten*, Breslau 1933.

Rossmahn H., *Johannes Marienwerder, ein ostdeutscher Theologe des späten Mittelalters*, „Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien" 3(1973), s. 221–251.

Roszak P., *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, „Teologia w Polsce" 12,2 (2018), s. 71–84.

Samerski S., *Dorothea und kein Ende. Bemerkungen zur Prozess- und Kultgeschichte der hl. Dorothea von Montau*, w: *Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen*, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 45, wyd. S. Samerski, Köln – Weimar – Wien 2013, s. 200–216.

Sauerbaum A., *„O wie gar wundirbar ist dis wibes sterke!": Discourses of Sex, Gender, and Desire in Johannes Marienwerder's Life of Dorothea von Montau*, „Oxford German Studies" 39/2(2010), s. 181–197.

Sauerbaum A., *„A room with a view": zur Spannung zwischen Kontemplation und Leben in der Welt in den Dorotheenviten des Johannes Marienwerder*, w: *Musse im kulturellen Wandel: Semantisierungen, Aenlichkeiten, Umbesetzungen*, red. B. Hasebrink, Linguae & Litterae 35, Berlin 2014, s. 131–151.

Schleiff A., *Die Bedeutung Johann Marienwerders für die Theologie und Frömigkeit im Ordenstaat Preussen*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 60(1941), s. 50–60.

Stachnik R., *Zum Schrifttum über die selige Dorothea von Montau*, *ZGAE* (1939), s. 231–241.

Stargardt U., *Dorothy of Montau*, w: *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, red. A. Minnis – R. Voaden, Brepols collected essays in European culture 1, Turnhout 2010, s. 475–496

Stegmüller F., *Repertorium biblicum medii aevi*, Bd. 1–11, Madrid 1950–1980

Triller A., *Der Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau (1394–1405) als Quelle zur alt-preussischen Kulturgeschichte und Volkskunde*, in: *Preussenland und Deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres (Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis, 9)*, hrsg. H. Kraus u. a., Würzburg 1958, s. 311–343.

Tříška J., *Repertorium biographicum Universitatis Pragensis praehussiticae 1348–1409*, Prag 1981.

Wenta J., *Jan z Kwidzyna*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, Z. Nowak, t. II, Gdańsk 1994, s. 288–289.

Westphaelinger A., *Der Mann hinter der Heiligen: Die Beichtväter der Elisabeth von Schönau, der Elisabeth von Thüringen und der Dorothea von Montau*, Krems 2007.

Westphal H., *Johannes Marienwerder*, w: *Altpreußische Biographie*, opr. Ch. Krollmann, Band 1, Königsberg 1941, s. 305–306.

Wiśniewski J., *Bł. Dorota z Mątów Wielkich w pomezańskim Kwidzynie (1391–1394–XXI w.)*, „Studia Elbląskie" 14(2013), s. 271–288.

Wiśniewski J., *Niektóre aspekty pobożności błogosławionej Doroty z Mątów*, w: *„Kwidzyńska rekluza". Uniwersalne i regionalne przejawy kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, red. J. Hochleitner, Kwidzyn 2014, s. 53–76.

Wiśniewski J., *Środowisko społeczne życia bł. Doroty z Mątów*, w: *Beata Dorothea Montoviensis Prussiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 64–79.

Zawadzki W., *Synteza i charakterystyka bibliografii o bł. Dorocie z Mątów Wielkich*, w: *Beata Dorothea Montoviensis Prussiae Patrona. 40. rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich*, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, s. 129–152.

Żukowska K., *Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" LX, z. 4 (2017), s. 159–173.

Strony internetowe:

https://cuni.cz/UK-103.html (dostęp 15.07.2021)

https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/issue/view/263/Studia%20Warmi-%C5%84skie%205%20%281968%29 (dostęp 22.09.2021.

Digitale Bibliothek – Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ), BSB-Ink: E-88 (dostęp 15.08.2021).

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

„HAGIOLOGICZNY KERYGMAT". TEOLOGICZNA „LEKTURA" BAZYLIKI SAN STEFANO ROTONDO W RZYMIE**

Słowa kluczowe: święci, męczennicy, bazylika San Stefano Rotondo, Rzym, lektura hagiologiczna

Keywords: saints, martyrs, Basilica of San Stefano Rotondo, Rome, hagiological lecture

Schlusseworte: Heilige, Märtyrer, Basilika von San Stefano Rotondo, Rom, hagiologische Lektüre

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona teologiczna interpretacja przestrzeni sakralnej bazyliki mniejszej San Stefano (Świętego Szczepana) Rotondo na wzgórzu Celium w Rzymie. Inspiracja do tego rodzaju opracowania pochodzi z refleksji nad nauczaniem papieskim o świętości oraz z doświadczenia kilkunastoletniej pracy nad tematyką dotyczącą świętych w wierze, pobożności, teologii i sztuce[1]. Wybór tej bazyliki wynika z systemu przyjętego w kwerendzie terenowej, wykonanej w ok. 100 świątyniach rzymskich, celem zebrania danych na temat świętych oraz specyfiki powiązania każdej z nich z kerygmatem chrześcijańskim. Opracowanie danych pochodzących z tej świątyni realizuje ten cel partykularnie, stanowiąc przyczynek do dalszych badań hagiologicznych (od gr. *hagios* – święty), obejmujących także inne bazyliki i kościoły. Poniżej zostanie wyjaśniony sposób teologicznej interpretacji przestrzeni sakralnej według założeń hagiologii aspektowej (p. 1), rozumienie świętości w nauczaniu Franciszka (p. 2), treści teologiczne

* Katarzyna Parzych-Blakiewicz, dr hab., prof. ucz., dogmatyk, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych w Wydziale Teologii Uniwersytet Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Aktualny obszar badań: teologia świętych i świętości. W dorobku publikacje z zakresu teologii dialogu, mariologii, eklezjologii, sakramentologii; E-mail: kaparz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000–0002–7965–9064

** Publikacja została napisana w wyniku odbywania przez autorkę stażu w Papieskim Uniwersytecie „Antonianum" w Rzymie, współfinansowanego przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego (Program Operacyjnego Wiedza Edukacja Rozwój), zrealizowanego w projekcie Program Rozwojowy Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (POWR. 03.05.00–00-Z310/17).

[1] Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Warmińska Hagiologia (2010–2018)*, *SE* 2019, t. 20, s. 285–298.

powiązane z Bazyliką (p. 3, 4, 5) oraz wnioski dotyczące nowego określenia: hagiologiczny kerygmat (p. 6).

1. SZKIC KONCEPCJI BADAŃ HAGIOLOGICZNYCH

Celem badań hagiologicznych jest zintegrowanie teorii z doświadczeniem religijnym oraz systematyzacja różnorodnych danych dotyczących świętych, które są rozproszone w różnych dyscyplinach.

Aktualne wyzwanie jakie świat rzuca teologii wymaga poszerzenia tradycyjnego zakresu źródłowego o badania nad świętymi i świętością. Przemawia za tym potrzeba włączenia w teologię akademicką, obejmującą studia z zakresu wiedzy obejmującej treść kerygmatu, także doświadczenia misterium wiary. „Jedynie świętość, rozumiana jako przebywanie w orbicie Bożej miłości, umożliwia teologiczne poznanie”[2]. Tematyka dotycząca świętych i świętości jest wskazywana przez papieży – Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka – jako obszar wymagający bacznej uwagi teologów i duszpasterzy. Chodzi tu o „teologię świętych” będącą „teologią opartą na doświadczeniu”[3] oraz badaniu „realizmu świętych”[4].

Hagiologia jako specjalność, w klasycznym ujęciu obejmuje badanie świętości kandydata na ołtarze[5]. Nie ma natomiast systematycznego obszaru studiów nad dynamiką świętości wynikającą z pobożności skierowanej do świętego i różnorodnej pamięci o nim. Istnieje propozycja systematyzacji badań hagiologicznych po beatyfikacji i kanonizacji, nazwana „hagiologią aspektową”[6]. Aspektowość oznacza spojrzenie na świętego z perspektywy śladów pamięci o nim, pozostawionych w różnych zakątkach kultury, czyli według konkretnych aspektów – historycznych, literaturoznawczych, muzykologicznych, teologicznych itp. Jest jeszcze jedna różnica między hagiologią klasyczną a aspektową. W klasycznej, jedną z kluczowych spraw jest historyczność kandydata na ołtarze[7]. W aspektowej, historyczność ma wartość drugorzędną[8]. Podstawa do określenia przedmiotu badań znajduje się bowiem w pobożności osób i wspólnot, będącej wyrazem przekonania o doznawaniu

---

[2] Por. J. Szymik, *Scientia sanctitati subalternata. Świętość w teologii jako kulturze wiary według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, *FT* 2017, t. 18, s. 17–31.

[3] J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii,* w: *Opera omnia,* t. VI/2, Wydawnictwo KUL 2015, s. 642.

[4] „Bez realizmu świętych, bez ich dotknięcia rzeczywistości, o którą przy tym chodzi, teologia staje się jedynie intelektualną grą i traci również swój naukowy charakter” – J. Ratzinger, *Kazania. Święta Pańskie i Świętych*, w: *Opera omnia*, t. XIV/3, Wydawnictwo KUL 2020, s. 376.

[5] Całościowo problematykę hagiologiczną w odniesieniu do badań teologicznych nad świętością chrześcijańską na etapie procesu kanonicznego można poznać w: R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica,* Fabriano 1987; I. Werbiński, *Hagiologia i inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2006, t. 1, s. 151–166; Tenże, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.

[6] K. Parzych-Blakiewicz, *Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *SW* 2019, t. 56, s. 252nn.

[7] I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, s. 101–115.

[8] Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Facebookowy wizerunek świętego*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 1, s. 44.

nadprzyrodzonego wsparcia uzyskanego za pośrednictwem świętego. Takie wsparcie może mieć wartość pośrednictwa łask lub inspiracji do umiłowania Boga i cnót chrześcijańskich. W pobożności wiernych element historyczny schodzi na dalszy plan, gdyż dominujący staje się moment subiektywnego przeżycia satysfakcji religijnej i wzbudzenie uczuć duchowej więzi ze świętym[9].

Hagiologiczną perspektywę badań tworzą zapytania o świętość i świętych, kierowane do różnych specjalistów zajmujących się źródłami właściwymi dla danej dyscypliny. Skojarzenie badań nad tym samym przedmiotem – hagiologicznym (np. w odniesieniu do konkretnego świętego), prowadzonych w różnych dyscyplinach, jest tu sprawą istotną dla rzetelności wniosków wynikających z badań wąskospecjalistycznych. Hagiologia aspektowa określa korelację badań interdyscyplinarnych w zakresie tematyki dotyczącej świętych i świętości.

W aspekcie teologicznym, hagiologia jest uprawianiem „teologii życia świętych"[10], gdzie z kulturowego wizerunku odczytuje się ich charyzmat świętości, skoncentrowany na osobie Jezusa Chrystusa i wydarzeniach paschalnych celebrowanych w liturgii oraz kultywowany w pobożności wiernych. „Dajmy się pobudzić znakami świętości, jakie ukazuje nam Pan poprzez najpokorniejszych członków tego ludu"[11] – tymi słowami papież Franciszek zachęca do tego, aby uczyć się od tych, którzy świadczyli w przeszłości o Chrystusie[12] – czyli od świętych. Teologia skoncentrowana na świętych i świętości odczytuje zatem profil kerygmatu świętych, który ujmuje w systematykę właściwą dla badań hagiologicznych. Tak pojęta teologia „świętych z San Stefano Rotondo", skłania do użycia określenia „hagiologiczny kerygmat" – gdzie z życia świętych i stylu ich prezentacji w przestrzeni sakralnej, odczytywany jest obraz Chrystusa jako Mistrza, który prowadzi kolejne pokolenia swoich uczniów i świadków, wśród meandrów życia doczesnego, do życia wiecznego.

2. TEOLOGICZNE ROZUMIENIE ŚWIĘTOŚCI WEDŁUG PAPIEŻA FRANCISZKA

Papież Franciszek poświęca dużo uwagi tematyce dotyczącej świętości, a także wspomina wielu świętych. Koncepcję świętości opiera na dwóch filarach: *sacrum* – jako Boskiej obecności przenikającej całe stworzenie[13] i *człowieczeństwie* – jako fenomenie dynamizującym relacje między rzeczywistością transcendentną a stwo-

[9] Por. Taż, *„Fenomen świętego" wśród antropologicznych uwarunkowań wiary religijnej*, „Paedagogia Christiana" 2015, t. 35(1), s. 201–214.

[10] O „teologii życia świętych" wspomina Jan Paweł II w *Liście apostolskim „Novo millennio ineunte"* (6 I 2001), n. 27, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (dostęp: 31.08.2021).

[11] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"* (19 III 2018), n. 8, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (dostęp: 31.08.2021).

[12] Por. O.F. Piazza, *„Lasciamoci stimolare dai segni di santità"* (GE 8), w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 79–98.

[13] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"*, n. 51.

rzeniem[14]. Wniosek ten wynika z analizy wielu wypowiedzi papieskich, a przede wszystkim umożliwia go połączenie idei przewodnich pięciu dokumentów: *Evangelii gaudium* – ewangelizacja przez radość powodowaną bliskością Boga (n. 121), *Amoris laetitia* – ludzkie pośredniczenie w miłości Boga do drugiego człowieka[15], *Laudato si'* – odpowiedzialność ludzkości za przywrócenie wewnętrznej harmonii w całym stworzeniu (n. 68), *Gaudete et exsultate* – świętość jako styl codziennego życia chrześcijan (n. 7, 8, 54, 55, 56), *Fratelli tutti* – wezwanie do organizacji życia społecznego w oparciu o miłość charakterystyczną dla relacji wewnątrzrodzinnych (n. 230)[16].

Według Franciszka, świętość jest rzeczywistością wcieloną a nie abstrakcją[17]. Papież wyjaśnia jak należy ją wdrażać, aby była doświadczeniem chrześcijaństwa[18]. Praktykowana w codzienności pokazuje prawdziwą i najpiękniejszą twarz Kościoła, co daje nadzieję na wzbudzenie pragnienia bycia świętym. Świętość przenika zwyczajne relacje między najbliższymi – stąd papieska propozycja zwrócenia uwagi na „świętych z sąsiedztwa"[19]. Papież stwierdza, że pośrednikiem uświęcenia jest Duch Święty, co wskazuje na relacyjny charakter świętości[20]. Skupia się tu na świętości w ludzkim doświadczeniu, przede wszystkim na poziomie relacji wewnątrzrodzinnych i wobec ludzi potrzebujących pomocy[21]. Jest to papieska koncepcja „mistyki codzienności" oznaczającej bliskość Boga i wspólnotę z Nim, w odróżnieniu od starotestamentowego pojmowania świętości jako rzeczywistości oddzielonej od *profanum*[22]. W ten sposób Franciszek przedstawia świętość jako dynamikę wspólnotową w relacji człowieka z Bogiem, mającą wpływ na budowę królestwa Bożego w świecie[23].

Wobec powyższego należy stwierdzić, że Franciszek wskazuje na świętość jako Boski dar dla człowieka[24], dla każdej osoby ludzkiej, bez wyróżnienia kogokolwiek.

---

[14] Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (24 V 2015), n. 83, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 31.08.2021).

[15] Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia"* (19 III 2016), n. 179, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 31.08.2021). Według Franciszka, prawdziwa miłość wynika z wiary – por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei"* (29 VI 2013), n. 34, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (dostęp: 31.08.2021).

[16] Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Sanctity – a Relic or Permanent Foundation? Between the Sacrum and the Profanum in Culture*, w: *Die Zukunft der Religion in säkularen Gesellschaften*, pod red. Christian Machek, Edition of Sankt Ottilien 2021, s. 61–68.

[17] L. Borriello, *Introduzione*, w: *Mistica e santità*…, dz. cyt., s. 22.

[18] Tamże.

[19] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"* (19 III 2018), n. 6–9.

[20] Por. P. Di Luccio, *La teologia dell'accoghlienza come santità della porta accanto e vita mistica nel quotidiano (cf GE 7 e 13),* w: *Mistica e santità…*, dz. cyt., s. 23.

[21] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"* (19 III 2018), n. 7.

[22] Por. P. Di Luccio, s. 24.

[23] Por. Tamże, s. 25.

[24] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"* (19 III 2018), n. 54; por. M. Vedova, *"Nei confronti Dio… non c'è merito da parte dell'uomo"* (GE 54), w: *Mistica e santità…*, dz. cyt., s. 145–151.

Specyfiką tego daru jest bliskość Boga, który nie kieruje się logiką ludzkich preferencji, ale własną. Logika Boska jest oparta na czułej miłości do człowieka i całego stworzenia. „Czułość" wskazuje na miłość właściwą dla relacji rodzinnych, powiązaną z troską o słabszych i z zaangażowaniem w organizację wspólnego domostwa, w którym wszyscy członkowie rodziny są akceptowani. Jest to logika otwarcia na każdego człowieka. Przeciwna temu jest logika ludzkich preferencji, polegająca na stymulowaniu postaw ekskluzywnych, które objawiają się w strategiach działań według „logiki siły"[25] i nierówności społecznych wynikających z lekceważenia ludzi i ich problemów[26]. W takich warunkach nie ma miejsca na humanizm w sensie właściwym, gdyż nie o godność ludzką w nich chodzi, ale o dominację nad innymi[27]. Ta logika prowadzi do cywilizacji bez Boga, tworzącej strefy wykluczenia dla tych, którzy nie są zwycięzcami w różnego rodzaju konkurencjach i rankingach. Franciszek koncentruje się na aspekcie duszpasterskim, a więc tematyka hagiologiczna w jego wypowiedziach jest przedstawiana także dość szeroko w wymiarze horyzontalnym. W ten sposób papież buduje pomost między teologią „uprawianą" intelektualnie a teologią – mówiąc obrazowo – „karmiącą" ludzkie serca[28]. Świętość jest tu jakby światłem – gdyż oznacza nieustanny dostęp do Boga jako źródła dobra, niezbędnego do budowania królestwa Bożego w rodzinach i społeczeństwach[29].

Franciszek wiąże chrześcijańską odpowiedzialność za relacje społeczne i gospodarcze z humanizmem najwyższej próby[30]. Z tego powodu koncepcja badań hagiologicznych oznacza otwieranie humanistyki i teologii na innowacyjność[31].

---

[25] Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti"* (3 X 2020), n. 210, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 31.08.2021).

[26] Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti"*, n. 167.

[27] Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"*, n. 139.

[28] Według Tracey Rowland, która analizuje wypowiedź papieża, Franciszek przedkłada *praxis* nad *theoria* – zob. T. Rowland, *Catholic theology,* Bloomsbury 2017, s. 192. W kontekście papieskiej koncepcji świętości, ową *praxis* należałoby zrozumieć jako jeden z zaniedbanych priorytetów w formacji akademickiej teologów.

[29] „A jeśli nie stawiamy przeszkód między nami a Bogiem, i żyjemy w Jego obecności, to możemy pozwolić Jemu, by zbadał nasze serca, żeby zobaczył, czy znajdują się na właściwej drodze (…) Bóg w nas mieszka, ale lepiej powiedzieć, że to my w Nim mieszkamy, że On nam pozwala żyć w Jego świetle i w Jego miłości" – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"*, n. 51; por. B. Sawicki, *Dio „ci permette di vivere nella sua luce e nel suo amore*, w: *Mistica e santità…*, dz. cyt., s. 57–67.

[30] „Często stwierdzamy, że w rzeczywistości prawa człowieka nie są równe dla wszystkich. Poszanowanie tych praw jest „wstępnym warunkiem rozwoju społecznego i gospodarczego kraju. Kiedy szanowana jest godność człowieka, a jego prawa są uznawane i zapewniane, rozwija się także kreatywność i przedsiębiorczość, a ludzka osobowość może rozwijać różnorodne inicjatywy na rzecz dobra wspólnego (...) Utrzymują się dziś na świecie liczne formy niesprawiedliwości, umacniane przez zawężające wizje antropologiczne oraz przez model gospodarczy oparty na zysku, który nie waha się wykorzystywać, odrzucać, a nawet zabijać człowieka". – Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti"*, n. 22.

[31] Papież negatywnie ocenia działania innowacyjne, które prowadzą do wykluczenia społecznego, podziałów społecznych, wzrostu przemocy. Wskazując na środki przekazu, zaleca wysiłek organizacji życia społecznego, prowadzącego do rozwoju ludzkości – por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti"*, n. 46, 47.

3. BAZYLIKA SAN STEFANO ROTONDO W RZYMIE

Bazylika San Stefano znajduje się na rzymskim wzgórzu Celio, w Wiecznym Mieście, na drodze z bazyliki laterańskiej do kościoła „Santa Maria in Domnica in Navicella"[32]. Jest dedykowana pierwszemu męczennikowi chrześcijańskiemu – Szczepanowi (Stefanowi), którego śmierć przez ukamienowanie opisują *Dzieje Apostolskie* (6,8–15). Świątynię tę wybudowano w V wieku na dawnej świątyni pogańskiej, gdzie czczono Mitrę[33]. Wykopaliska archeologiczne potwierdzają, że fundamenty odpowiadają budowli koszarowej. Jest to kościół rektoralny[34], stacyjny[35] i tytularny[36]. Znajduje się przy nim niemieckie i węgierskie kolegium jezuickie. Nieoficjalnie uchodzi za świątynię narodu węgierskiego.

Od strony architektonicznej, budowla jest rotundą (stąd nazwa zwyczajowa: Rotondo)[37]. Właściwie można zauważyć dwie rotundy. Środkowa, uwieńczona kopułką, wsparta na 34 kolumnach ustawionych w kręgu okalającym prezbiterium i miejsce dla uczestników liturgii, a rozpoczynająca się na wysokości, do której sięga strop rotundy zewnętrznej. Z wysoko umieszczonych okien, promienie światła przez cały dzień kierują się wprost na ołtarz usytuowany centralnie[38]. Prezbiterium jest otoczone balustradą, ozdobioną scenami z życia św. Stefana († 1038), króla Węgier. Zewnętrzna rotunda znajduje się poza kolumnami. Wytycza ona szeroką nawę, po której można obejść ołtarz dookoła, wzdłuż ściany z freskami.

„Lekturę" świątyni najlepiej rozpocząć od kaplicy bocznej Świętych Prymusa i Felicjana, znajdującej się po lewej stronie od wejścia. Idąc tą drogą widzimy freski przedstawiające męczeństwo pierwszych chrześcijan, a także część centralną bazyliki, otoczoną kolumnami i oświetloną z góry naturalnym światłem. Na końcu okręgu nawy, po prawej stronie ołtarza głównego ustawione zostało tabernakulum, stojące samodzielnie, jakby w przejściu[39].

Znajdujące się na ścianach freski opowiadają o męczeństwie chrześcijan za wiarę. Pierwszy przedstawia scenę ukrzyżowania Jezusa. Na kolejnych są ukazane najwymyślniejsze tortury: kamienowanie, obcinanie części ciała, ćwiartowanie,

---

[32] Zob. wybrane strony internetowe z informacjami na temat świątyni św. Stefana Rotondo: *Roma non per tutti* [online], *RomaSegreda.it* [online], *Divento.com* [online], *Zagubieni w Rzymie (Spacerownik po Wiecznym Mieście)* [online], *Rzym.it (Fantastyczne wakacje)* [online].

[33] Mitra – bóstwo indoirańskie uosabiające przyjaźń, patronujące umowom, czczone jako „bóstwo ognia towarzyszące Słońcu" – zob. D. Musiał, *Mitraizm – religia wtajemniczonych*, „Ars Regia" 1994, nr 3/2(7), s. 9.

[34] Na terenie parafii Santa Maria in Domnica in Navicella.

[35] Tradycja „kościołów stacyjnych", sięga czasów Grzegorza Wielkiego, polega na odprawianiu nabożeństw wielkopostnych w wyznaczonych przez papieża świątyniach rzymskich. Do tych miejsc należy także starożytna świątynia św. Stefana. Zob. H. Suchocka, *Rzymskie pasje. Kościoły stacyjne Wiecznego Miasta*, Rosikon press 2013, s. 12–13, 238–331.

[36] Przydzielany przez papieża kardynałom-prezbiterom.

[37] Zob. wizualizacje internetowe wnętrza świątyni: https://plantacentral.wixsite.com/home/italia---stefano/; https://www.youtube.com/watch?v=eKAZBY7owII/; https://danielmccarthyosb.com/san-stefano-rotondo/ (dostęp: 31.08.2021).

[38] Zob. foto 1.

[39] Zob. foto 2.

palenie, gotowanie, miażdżenie, krzyżowanie, biczowanie, grzebanie żywcem, rozszarpywanie przez dzikie zwierzęta. Jeśli uwzględnić przekazy hagiograficzne, wówczas można zidentyfikować Świętych Męczenników: Szczepan[40], Wiktor i Korona[41], Martyna[42], Agata[43], Wit oraz Modest i Krescencja[44]. Przejście nawą wokół ołtarza można by nazwać „drogą męczenników". Oglądane sceny są szokujące, ale spojrzenie na ołtarz – oświetlony ciepłym naturalnym blaskiem z nieba lub także promieniami słońca – działa kojąco. Niemniej, uzasadnione jest oburzenie: *Jak tak można?! Bestialstwo!*, a nawet *Jak Bóg mógł na to pozwolić?!* …ale z drugiej strony, historia opowiedziana malowidłami zasługuje na podziw dla Męczenników, za ich wytrwałość w cierpieniach oraz jasność przekonań obejmujących treść wiary, której nie wyrzekają się nawet wobec tortur.

4. CHRYSTUS W BAZYLICE SAN STEFANO ROTONDO

Cztery główne elementy organizacji wnętrza Bazyliki są to: kaplica św. Prymusa i Felicjana – gdzie w apsydzie umieszczono wizerunek Chrystusa wśród Apostołów – rozpoczynająca nawę okalającą prezbiterium, freski przedstawiające męczeństwo chrześcijan z pierwszych wieków usytuowane na ścianie wzdłuż nawy, prezbiterium ze stołem ołtarzowym oraz tabernakulum przy końcu nawy. Odczytane w kluczu hagiologicznym, to znaczy przez pryzmat świętych i świętości, rysują wątek chrystologiczny przestrzeni sakralnej tego miejsca. Teologiczna interpretacja życia świętych, często ludzi młodych, zakończonego męczeństwem za przynależność do chrześcijaństwa i wierność temu stanowi, każe dostrzec coś wielkiego, co motywuje wybór męczeństwa, coś ważniejszego niż komfort, a nawet życie. Owi święci wybierają raczej śmierć niż odrzucenie Chrystusa lub choćby rezygnację z oficjalnego powiązania z Nim. Dlatego z męczeństwa tych świętych wyziera obraz Chrystusa jako jedynej prawdy życiowej, której nie wolno odrzucić, bo poza Nim nie ma Prawdy. Święci, począwszy od pierwszego męczennika – Szczepana, poprzez Apostołów, a następnie wielu innych, jak np. przedstawieni na freskach – zdają się wciąż powtarzać za Szymonem Piotrem: *Panie, do kogo pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68).

Wizerunków Chrystusa jest mało w porównaniu z wyposażeniem wnętrz innych kościołów. Jednak bardzo treściwie Jego osobę przedstawiają Święci Męczennicy,

---

[40] Wspomnienie św. Szczepana, męczennika: 26 grudnia. Zob. https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/12–26.php3 (dostęp: 31.08.2021).

[41] Wspomnienie św. Wiktora i Korony (czyli Stefania), 14 maja. Zob. http://biblia-swieci.pl/wiktor.html, https://pl.wikipedia.org/wiki/Wiktor_i_Korona (dostęp: 31.08.2021).

[42] Wspomnienie św. Martyny, dziewicy i męczennicy: 30 stycznia. Zob. http://biblia-swieci.pl/martyna.html (dostęp: 31.08.2021).

[43] Wspomnienie św. Agaty, dziewicy i męczennicy: 5 lutego. Zob. https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/02–05.php3, (dostęp: 31.08.2021).

[44] Wspomnienie świętych Wita, Modesta i Krescencji: 15 czerwca. Zob. https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/06–15b.php3, https://sanctoral.com/en/saints/saints_vitus_modestus_and_crescentia.html, https://www.catholic.com/encyclopedia/vitus-modestus-and-crescentia-saints (dostęp: 31.08.2021).

a organizacja wnętrza – od kaplicy bocznej, wzdłuż nawy wokół ołtarza, do tabernakulum – zdaje się odzwierciedlać teologiczny schemat alfalno-omegalny, czyli: Chrystus – Początek i Koniec.

Centralnie ulokowane prezbiterium, dzięki intensywnemu oświetleniu naturalnym światłem, zdaje się ukazywać Chrystusa lśniącego Bóstwem i oddziałującego swoim blaskiem na Apostołów, a przez przemianę Eucharystyczną – na chrześcijan wszystkich pokoleń. Jest to wizualizacja tezy, że obecność Chrystusa w rzeczywistości ludzkiej – jako Boga – jest nieustannym blaskiem Bóstwa rozlewającym się na życie codzienne zwykłych ludzi, wprowadzającym ich w źródło łaski[45].

Sceneria tego miejsca sprzyja dostrzeżeniu harmonii miejsca z misterium liturgicznym, co zachęca do rozważania nieustannej obecności Boga wśród ludzi. Kontemplując ją przychodzi skojarzenie z przemienieniem Pańskim. W Ewangelii według św. Marka (9,2–3) czytamy opis tej chwili: *Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich samych osobno na górę wysoką. Tam przemienił się wobec nich. Jego odzienie stało się lśniąco białe, tak jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła*. Światło ogarnia prezbiterium – całą centralną część rotundy, przyciągając uwagę do ołtarza, na którym podczas liturgii dokonuje się przeistoczenie. Ołtarz jest na podwyższeniu, jakby architekt chciał wskazać na wzniesienie-górę, na której dokonuje się tajemnicza przemiana.

Wątek chrystologiczny przestrzeni świątynnej bazyliki ilustruje fundament chrześcijańskiego etosu. Ten zaś jest powiązany bezpośrednio ze świętością Boga jaśniejącą w doczesności. Góra Tabor – miejsce transfiguracji – jest symptomem jasności Boskiej, czyli *sacrum* przenikającym do życia ludzkiego. Jezus ukazał swoje Bóstwo wybranym Apostołom, a to spowodowało przemianę w ich myśleniu, a w następstwie także przewartościowanie życiowych priorytetów. Doświadczenie „blasku Bóstwa", rozpoczęło drogę życia będącą świadectwem – martyrią – aż do śmierci, niezależnie od ceny za Prawdę, która została rozpoznana w Chrystusie. W Jezusie – tym, który wytrwał do końca, na krzyżu – świętość Boga jaśnieje nie tylko na górze Tabor, ale także w Jego życiu codziennym[46]. W Nim Bóg był widzialny i słyszalny oraz przez Niego – w pokarmie Eucharystycznym – jest Bogiem stale dostępnym w łasce dającej człowiekowi życie wieczne[47].

Przejście nawą wokół ołtarza, wzdłuż ściany z freskami, rozpoczęte przy kaplicy, a kończące się przy tabernakulum – tworzy okazję do zagłębienia się w swoistym misterium „drogi życia świętych" – analogicznie do nabożeństwa Drogi Krzyżowej. Męczeństwo jest tu naturalną konsekwencją pójścia za Jezusem, w którym rozpoznało się Prawdę – prawdziwego Boga. Znalezienie się w „blasku Bóstwa", rozchodzącego się od Chrystusa, powoduje „pójście za Nim", a to oznacza determinację trwania przy Prawdzie. W takiej sytuacji świętość jawi się jako jednoczenie się z Chrystusem, przeżywanie Jego tajemnic oraz kształtowanie w sobie Jego postaw[48].

---

[45] Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Man in the „splendour of Divinity". The hagiological interpretation of „spousal love" in line with John Paul II's theology of the body*, „Teologia w Polsce" 14,1 (2020), s. 89–102 [DOI: 10.31743/twp. 2020.14.1.05].

[46] Por. M.R. Del Genio, *Presentazione*, w: *Mistica e santità…*, dz. cyt., s. 8.

[47] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"*, n. 8.

[48] M.R. Del Genio, *Presentazione*, w: *Mistica e santità…*, dz. cyt., s. 9.

5. CHRISTOPHORI

Teologiczna interpretacja przestrzeni sakralnej w Bazylice San Stefano Rotondo jest „podążaniem" za świętymi, którzy są powiązani z tym miejscem[49]. Owi święci są chrześcijanami, którzy znosili cierpliwie męki za trwanie przy Chrystusie – opowiadają o tym malowidła i freski znajdujące się w Bazylice. Symbolizują oni drogę życia w świętości, którą rozpoczyna wiara[50] i prawdziwe spotkanie z Chrystusem. „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie"[51]. Tabernakulum i jego usytuowanie zdaje się pokazywać Chrystusa jako tego, który w chrześcijanach, ich życiu i męczeństwie „idzie" dalej, „wychodzi" do innych, przedłuża „drogę życia świętych". Chce być przez nich zaniesiony tam, dokąd pójdą ci, którzy Go wybrali. Jest On Początkiem i Końcem „drogi życia świętych". Doświadczenie misteryjności tej „drogi" rozpoczyna się w zadumie, która przemienia pielgrzyma nawiedzającego tę świątynię w budowniczego królestwa Bożego: *czy to ja mam kontynuować tę drogę (z Chrystusem) po wyjściu z tej świątyni?*

Atmosfera starożytnej świątyni, której patronuje św. Szczepan Męczennik, wyróżnia się wśród innych specyficzną dynamiką martyrologiczną. Wprowadza ona osobę tam przebywającą w stan swoistego niepokoju ducha, każe zastanowić się nad sensem tożsamości chrześcijańskiej, jakby wstrząsa osobą, aby nie pozostawiać jej w stanie bycia „letnim"[52]. To miejsce zdaje się mówić, że Bóg objawia się w ludzkim męczeństwie, które wynika z wierności Jemu, z miłości do Niego i z nadziei na nieograniczone przebywanie z Nim. Dlatego święty jawi się jako „miejsce" objawiania się Boga, a jego męczeństwo jako znak gwarancji Boskiego autorytetu.

Los męczennika jednak nie jest atrakcyjny z punktu widzenia promocji wiary. Wizerunki przedstawiające męczeństwo mogą bulwersować. Powodują ból, niesmak, a nawet odrazę – chyba że oglądający przywykł do scen przemocy serwowanych w kulturze masowej. Zastanawiać jednak musi fakt męczeństwa wielu ludzi, którzy nie wahali się oddać życia, płacąc nim za zachowanie skarbu, jakim jest

---

[49] Przy okazji Uroczystości Zmartwychwstania, Franciszek zaleca, aby wczuć się w sytuację biblijnego świadka Zmartwychwstałego – zob. Franciszek, *Regina coeli* (21 IV 2014), https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2014/documents/papa-francesco_regina-coeli_20140421.html (dostęp: 31.08.2021). O taką praktykę chodziłoby także w komunikacji we wspólnocie z innymi świętymi.

[50] Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi"* (3 XI 2007), n. 2, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (dostęp: 31.08.2021). Według Benedykta XVI, wiara chrześcijańska nie tylko „informuje" o Bogu, ale także „sprawia" zbawienie – zob. M. Laskowska, *Sprawcza rola przekazu w „Spe salvi"*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encyklik Spe salvi Benedykta XVI,* pod red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 143–158.

[51] Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est"* (25 XII 2005), n. 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 31.08.2021) i Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium"* (24 XI 2013), n. 7, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 31.08.2021).

[52] *A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę Cię wyrzucić z mych ust* – Ap 3,16.

wiara. Ludzie odważniejsi, obecni „tu" i „teraz", którzy spróbują owego „ryzyka wiary", poznają wartość trwania przy Bogu, Jego bliskości w doświadczeniu realizmu Bożej łaski. Trwając w wierze widzi się coraz lepiej sens życia i działania oraz wartość przemiany i przemijania. Dla przyjmujących męczeństwo – wiara staje się nektarem dającym nowe życie, czyli w świętości. Święci – to ludzie szczęśliwi nawet jeśli są męczennikami, bo są wypełnieni i przemienieni Bożą łaską[53]. Świadectwo męczenników za wiarę wskazuje na realizm Boskiej obecności w życiu i codzienności człowieka, który uznał fakt istnienia Prawdy ukazanej przez Jezusa Chrystusa – w Jego blasku Bóstwa.

Tabernakulum w San Stefano Rotondo zostało ustawione jako samodzielna budowla, w kształcie czteropiętrowej świątyni zwieńczonej kopułą. Sprawia ono wrażenie, jakby było przygotowane do wyniesienia na zewnątrz. W kompozycji z całością, budzi skojarzenie ze słowami Pana Jezusa: *Wstańcie, chodźmy, oto zbliża się mój zdrajca!* (Mk 14,3). Nie ma potwierdzenia w żadnych źródłach o takiej intencji autorów dzieła lub mecenasów sztuki, ale skojarzenie to ma sens, jeśli celem interpretacji jest odpowiedź na pytanie o profil kerygmatyczny teologicznego przesłania. Zacytowane słowa z Ewangelii wg św. Marka, Jezus wypowiedział tuż przed pojmaniem i skazaniem na śmierć. Wokół nich rozgrywa się dramat prowadzący do rozdarcia wspólnoty uczniów Jezusa. W ich pryzmacie uwidacznia się *sacrum* i *profanum* świata. Święci – to ci, którzy zgodnie z językiem Apokalipsy są „gorący" (por. Ap 3,16). Swoim postępowaniem wnoszą oni *sacrum* w przestrzeń świata i całego stworzenia. Grzesznicy – czyli według Apokalipsy „zimni" (por. Ap 3,16) – wybierają funkcjonowanie w sferze bezbożności (*profanum*). Sceny na freskach przedstawiających „drogę męczeństwa świętych" zdają się odsłaniać tę wciąż aktualną prawdę o tym, co święte oraz o tym, co bezbożne w świecie. Natomiast myśl przywołująca słowa Jezusa (Mk 14,3) uczy w ramach interpretacji kerygmatycznej jaką w tej sytuacji podjąć drogę. Należy iść do świata, po przemierzeniu na owej „drodze męczeństwa świętych" w Bazylice. Należy iść do świata z Jezusem i świętymi.

6. DLACZEGO „HAGIOLOGICZNY KERYGMAT"?

Teologiczny temat przestrzeni kościoła San Stefano Rotondo sugeruje potrzebę refleksji nad etosem chrześcijańskim na poziomie życia codziennego poza murami świątyni, po wyjściu z niej. Misterium „drogi życia świętego" jest tu wyjściem razem z Chrystusem. Chodzi o bycie świadkiem świętości w środowisku kościelnym, ale także poza nim[54], podobnie jak święci męczennicy wobec swoich oprawców. Z punktu widzenia kerygmatycznego pobyt w Bazylice powinien skłonić do wejścia w etap osobistej przemiany z pielgrzyma (czyli osoby nawiedzającej świątynię z pobudek religijnych) w budowniczego królestwa Bożego. Ta osobowa przemiana jest wynikiem doświadczenia blasku Bóstwa przemieniającego się Jezusa, a miejsce ma

[53] Por. M. Carbajo Núñez, *Vita mistica nel quotidiano: i volti di Dio (Cf GE 98)*, w: *Mistica e santità*…, dz. cyt., s. 170–171.

[54] Por. H. Blommestijin – J. Huls, *Testimoni della santità nella Chiesa e fuori della Chiesa (Cf GE 9),* w: *Mistica e santità*…, dz. cyt., s. 99–129.

w liturgii Eucharystycznej. Jednak człowiek potrzebuje wsparcia w sferze swoich zmysłów[55], taki też jest sens organizacji przestrzeni chrześcijańskiej świątyni.

Rzymska Bazylika Pierwszego Męczennika „przepowiada" o świętym życiu, które rozpoczyna się w Chrystusie poprzez rozpoznanie w Nim Boga. Przepowiadanie to powinno być kontynuowane w działaniach i decyzjach skoncentrowanych na realizacji w świecie ewangelicznych założeń o budowie królestwa Bożego, a sfinalizowane zjednoczeniem z Chrystusem – „byciem razem". Przestrzeń świątyni jest więc miejscem definiującym życie człowieka świętego – nie słowami, ale zespołem wszystkich elementów, które są dostępne zmysłom osoby wchodzącej do tego miejsca. Według tego świątynnego przepowiadania chrześcijańskiej bazyliki, świętość człowieka realizuje się w jego byciu przy Chrystusie i wytrwaniu, a następnie organizacji życia codziennego w blasku Jego świętości. „Ponieważ nie można zrozumieć Chrystusa bez Królestwa, które On przyniósł, twoja misja jest nierozerwalnie związana z budowaniem tego Królestwa (…) Twoje utożsamienie się z Chrystusem i Jego pragnieniem pociąga za sobą zobowiązanie do budowania wraz z Nim Królestwa miłości, sprawiedliwości i pokoju dla wszystkich"[56]. Bazylika św. Szczepana zdaje się „mówić": *jeśli jesteś w kościele turystą, stań się pielgrzymem, a z pielgrzyma przemień się w budowniczego królestwa Bożego!*

PODSUMOWANIE

Co wnosi do badań hagiologicznych interpretacja przestrzeni sakralnej rzymskiej bazyliki San Stefano Rotondo? Kwerenda przeprowadzona w rzymskich kościołach – w tym w opisywanej tu bazylice – pozwoliła wejść w atmosferę różnorako zorganizowanych przestrzeni sakralnych – od starożytnych do współczesnych. Poszczególne kościoły często są do siebie podobne, jednak wpatrzenie się w nie z pozycji teologa poszukującego wizualizacji wartości chrześcijańskich, z uwzględnieniem założeń badawczych hagiologii aspektowej – doprowadziło do odróżnienia elementów wskazujących na oryginalność przynajmniej niektórych miejsc.

Bazylika San Stefano Rotondo została wybrana do interpretacji teologicznej z tej racji, że jest ona wyjątkowo reprezentatywna dla realizacji celu związanego z badaniami teologicznymi, weryfikującymi tezę badań hagiologicznych. Interpretacja teologiczna przestrzeni sakralnej tej świątyni skłania do zastanowienia nad strukturą hagiologicznego kerygmatu, uwzględniającą następujący porządek: turysta – pielgrzym – budowniczy królestwa Bożego.

W zestawieniu danych pozyskanych w kwerendzie i zinterpretowanych według założeń hagiologicznych, uwidocznił się obraz chrześcijańskiego dojrzewania osoby ludzkiej w procesie przemiany z turysty w pielgrzyma oraz z pielgrzyma w budowniczego królestwa Bożego. Przemiana ta oznacza wejście w misterium eklezjalne, które nie ogranicza się tylko do liturgii i katechezy, ale obejmuje także ludzki

[55] Rozumiał to Jezus, dlatego wielokrotnie czynił wobec uczniów znaki, które poprzez oddziaływanie na zmysły miały im pomóc zrozumienie głębszych tajemnic, niedostępnych zmysłom – jak np. przemienienie lub liczne uzdrowienia.

[56] GE 25.

etos generujący przemiany kulturowe i społeczne. Przestrzeń świątynna, przebywanie w niej i odpowiednie nastawienie umożliwia transformację wewnątrzosobową, zainicjowaną działaniem Bożej łaski, która jest udzielana w misteryjnym spotkaniu z Chrystusem – w Eucharystii i modlitwie osobistej. Owo nastawienie jest momentem subiektywnego odniesienia do rzeczywistości transcendentnej. Pozytywne nastawienie ludzkiej woli i skupienie uwagi na obecności Bożej, wypełniającej przestrzeń świątyni, wzmocnione elementem wiedzy teologicznej, historycznej, kulturoznawczej itp., dynamizuje moment uświęcenia osoby ludzkiej poprzez jej otwarcie na działanie Bożej łaski zbawiającej.

Czym jest „hagiologiczny kerygmat" w perspektywie „lektury" przestrzeni sakralnej tej świątyni? „Hagiologiczny kerygmat" jest to określenie nowe, zaproponowane do użycia w komunikacji teologicznej, gdy chcemy mówić jednocześnie o Jezusie Chrystusie, Jego etosie i powszechnym powołaniu do świętości. Pojawiło się ono w wyniku refleksji nad nauczaniem papieskim na temat świętości oraz nad wynikami kwerendy w Bazylice San Stefano Rotondo. Był to ogląd i medytacja nad wyposażeniem świątyni w sztukę sakralną oraz w organizację przestrzeni liturgicznej. Teologia, która pomaga wejść w misterium świętości, może być nazwana „hagiologią kerygmatyczną", gdy łączy chrystocentryzm (charakteryzujący teologię i organizację przestrzeni liturgicznej) z działaniem uświęcającym (charakteryzującym aktywność eklezjalną w liturgii i ewangelizacji) oraz z przepowiadaniem (charakteryzującym moment dialogiczny – czyli osobistego spotkania – niezbędny w zachowaniu ciągłości Tradycji). „Hagiologiczny kerygmat" oznacza także systematyzację studiów i działań badawczych w nastawieniu na cel, którym jest świętość w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym oraz na realizację zadań zmierzających do tego celu przez interpretację danych dotyczących świętych. Polega ona na odczytaniu obrazu Jezusa jaki wyłania się z prezentacji sztuki skomponowanej z przestrzenią sakralną.

Pojęcie świętości będące efektem działań dydaktycznych i naukowych, sprofilowanych według koncepcji „hagiologicznego kerygmatu", oznacza doskonałość podobieństwa człowieka do Wcielonego Syna Bożego, czyli Boga, który zamieszkał wśród ludzi. Wcielenie Syna Bożego spowodowało uświęcenie całej rzeczywistości człowieka i świata. Ze strony ludzkiej, upodobnienie do Boga przychodzącego do świata, czyli stawanie się świętym, oznacza dołączenie do Niego i zaangażowanie się w realizację Jego powszechnej woli zbawczej. Z punktu widzenia nauczania Franciszka o świętości, konsekwencją świętego życia jest eksploracja świata, która umożliwia przenikanie świętości w to, co grzeszne, poprzez ludzki etos, odpowiadający etosowi Chrystusa. W związku z tym, „hagiologiczny kerygmat" skupia się na prowadzeniu osoby ludzkiej do świętości, która uwidacznia się w działaniach organizujących od wewnątrz funkcjonowanie świata, zgodnie z założeniami królestwa Bożego. W tym sensie, pojęcie to jest krokiem na przód teologii – a za pośrednictwem hagiologii aspektowej także innych dyscyplin humanistycznych – w badaniach i działaniach o charakterze innowacyjnym. Człowiek uformowany intelektualnie i kulturowo na fundamencie „hagiologicznego kerygmatu" posiada kompetencje do skutecznego wdrażania wartości humanistycznych w obszar różnych działań, np. urbanistycznych, gospodarczych, ekonomicznych, inżynieryjnych itp., a przez to przyczynia się do usensownienia ludzkiej pracy. Innowacyjność jako

imperatyw badań hagiologicznych wpływa m.in. na obronę wartości ludzkiej pracy, gdyż – skupiając się na priorytecie osobowym – zwiększa satysfakcję, a przez to wpływa na podwyższenie jakości wyników pracy osiągniętych przy bardziej oszczędnym nakładzie wysiłków i funduszy.

„HAGIOLOGICZNY KERYGMAT". TEOLOGICZNA „LEKTURA" BAZYLIKI SAN STEFANO ROTONDO W RZYMIE

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia teologiczną interpretację przestrzeni sakralnej bazyliki San Stefano Rotondo (św. Szczepana) w Rzymie. Jest wynikiem prac badawczych w obszarze dotyczącym świętych i świętości – czyli hagiologii. Celem podjętych badań jest określenie świątyni jako *locus theologicus*. Bazylika San Stefano jest rotundą. W środku znajduje się prezbiterium oświetlone naturalnym światłem. Wokół jest nawa z 34 freskami, które przedstawiają sceny męczeństwa świętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Teologiczna interpretacja dotyczy całości wnętrza, obejmuje jego wyposażenie artystyczne i architekturę. Dokonana została ona w perspektywie nauczania papieskiego o świętości jako codziennym doświadczeniu bliskości Boga oraz z uwzględnieniem założeń hagiologii aspektowej. Doprowadziła do wniosków, które obejmują propozycję użycia nowego pojęcia – „hagiologiczny kerygmat" z przeznaczeniem do zastosowania go w dalszych badaniach hagiologicznych, ukierunkowanych na „teologię dla innowacyjności".

„HAGIOLOGICAL KERYGMA". THE THEOLOGICAL „READING" OF BASILICA SAN STEFANO ROTONDO IN ROME

SUMMARY

The article presents the theological interpretation of the sacred space of San Stefano Rotondo in Rome. It is the result of research in the area of saints and holiness – that is, hagiology. The aim of the research undertaken is to define the temple as *locus theologicus*. San Stefan is a rotunda. In the middle there is a presbytery illuminated by natural light. Around it is a nave with 34 frescoes depicting scenes of the martyrdom of saints from the first centuries of Christianity. The theological interpretation concerns the whole interior, including its artistic furnishings and architecture. It was done in the perspective of papal teaching on holiness as a daily experience of closeness to God and taking into account the assumptions of aspectual hagiology. She has led to conclusions that include a proposal to use a new term – „hagiological kerygma" for use in further hagiological research aimed at „theology for innovation."

„HAGIOLOGISCHES KERYGMA". DIE THEOLOGISCHE „LESUNG" VON BASILIKA SAN STEFANO ROTONDO IN ROM

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt die theologische Interpretation des heiligen Raums von San Stefano Rotondo in Rom. Es ist das Ergebnis von Forschungen im Bereich der Heiligen und Heiligkeit – also der Hagiologie. Ziel der durchgeführten Forschung ist es, den Tempel als *locus theologicus* zu definieren. St. Stefan ist eine Rotunde. In der Mitte befindet sich ein von Tageslicht erhelltes Presbyterium. Um ihn herum ist ein Kirchenschiff mit 34 Fresken, die Szenen des Martyriums der Heiligen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums darstellen. Die theologische Interpretation gilt für das gesamte Interieur, einschließlich der künstlerischen Einrichtung und Architektur. Es entstand im Kontext der päpstlichen Lehre über Heiligkeit als alltägliche Erfahrung der Gottesnähe und unter Berücksichtigung der Annahmen der Aspekthagiologie. Sie hat zu Schlussfolgerungen geführt, die einen Vorschlag zur Verwendung eines neuen Begriffs – „hagiologisches Kerygma" für die weitere hagiologische Forschung mit dem Ziel „Theologie für Innovation" beinhalten.

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est"* (25 XII 2005), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 31.08.2021).

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi"* (3 XI 2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (dostęp: 31.08.2021).

Blommestijin H. – Huls J., *Testimoni della santità nella Chiesa e fuori della Chiesa (Cf GE 9),* w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 99–129.

Borriello L., *Introduzione*, w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 21–22.

Carbajo Núñez M., *Vita mistica nel quotidiano: i volti di Dio (Cf GE 98)*, w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 163–180.

Del Genio M.R., *Presentazione*, w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 5–15.

Di Luccio P., *La teologia dell'accoghlienza come santità della porta accanto e vita mistica nel quotidiano (cf GE 7 e 13),* w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 23–37.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia"* (19 III 2016), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 31.08.2021).

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium"* (24 XI 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 31.08.2021).

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate"* (19 III 2018), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (dostęp: 31.08.2021).
Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti"* (3 X 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 31.08.2021).
Franciszek, *Encyklika „Laudato si'"* (24 V 2015), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 31.08.2021).
Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei"* (29 VI 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (dostęp: 31.08.2021).
Franciszek, *Regina coeli* (21 IV 2014), https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2014/documents/papa-francesco_regina-coeli_20140421.html (dostęp: 31.08.2021).
Grégoire R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica,* Fabriano 1987.
Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte"* (6 I 2001), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (dostęp: 31.08.2021).
Laskowska M., *Sprawcza rola przekazu w „Spe salvi"*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encyklik Spe salvi Benedykta XVI,* pod red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 143–158.
Musiał D., *Mitraizm – religia wtajemniczonych*, „Ars Regia" 1994, nr 3/2(7), s. 9–17.
Parzych-Blakiewicz K., *„Fenomen świętego" wśród antropologicznych uwarunkowań wiary religijnej*, „Paedagogia Christiana" 2015, t. 35(1), s. 201–214.
Parzych-Blakiewicz K., *Facebookowy wizerunek świętego*, „Przegląd Religioznawczy" 2020, nr 1, s. 35–48.
Parzych-Blakiewicz K., *Hagiologia „aspektowa" jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, „Studia Warmińskie" 2019, t. 56, s. 249–264.
Parzych-Blakiewicz K., *Man in the „splendour of Divinity." The hagiological interpretation of „spousal love" in line with John Paul II's theology of the body*, „Teologia w Polsce" 14,1 (2020), s. 89–102 [DOI: 10.31743/twp. 2020.14.1.05].
Parzych-Blakiewicz K., *Sanctity – a Relic or Permanent Foundation? Between the Sacrum and the Profanum in Culture*, w: *Die Zukunft der Religion in säkularen Gesellschaften*, pod red. Christian Machek, Edition of Sankt Ottilien 2021, s. 61–68.
Parzych-Blakiewicz K., *Warmińska Hagiologia (2010–2018)*, „Studia Elbląskie" 2019, t. 20, s. 285–298.
Piazza O.F., *„Lasciamoci stimolare dai segni di santità" (GE 8)*, w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 79–98.
Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii,* w: *Opera omnia,* t. VI/2, Wydawnictwo KUL 2015.
Ratzinger J., *Kazania. Święta Pańskie i Świętych*, w: *Opera omnia*, t. XIV/3, Wydawnictwo KUL 2020.
Rowland T., *Catholic theology,* Bloomsbury 2017.
Sawicki B., *Dio „ci permette di vivere nella sua luce e nel suo amore*, w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 57–67.
Suchocka H., *Rzymskie pasje. Kościoły stacyjne Wiecznego Miasta*, Rosikon press 2013.
Szymik J., *Scientia sanctitati subalternata. Świętość w teologii jako kulturze wiary według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Forum Teologiczne" 2017, t. 18, s. 17–31.

Vedova M., *"Nei confronti Dio… non c'è merito da parte dell'uomo" (GE 54),* w: *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, pod red. L. Borriello, M.R. Del Genio, M. Vitale, Libreria Editrice Vaticana 2020, s. 145–151.

Werbiński I., *Hagiologia i inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2006, t. 1, s. 151–166.

Werbiński I., *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.

ANEKS

Ryc. 1: Bazylika San Stefano Rotondo w Rzymie – widok na prezbiterium

Ryc. 2: Bazylika San Stefano Rotondo w Rzymie – tabernakulum

Ks. Sławomir ROPIAK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

POGLĄDY STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO NA ROLĘ MUZYKI W KOŚCIELE

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, muzyka kościelna, śpiew, liturgia

Keywords: Stefan Wyszyński, church music, singing, liturgy

Schlüsselwörter: Stefan Wyszyński, Kirchenmusik, Gesang, Liturgie

Prymas Polski Stefan kard. Wyszyński był świętym kapłanem celebrującym liturgię, gorliwym duszpasterzem i wybitnym mężem stanu służącym polskiemu narodowi. Problemy muzyki religijnej znał z osobistego życia, gdyż jako syn organisty[1] miał żywy kontakt z praktyką parafialną, wykonywanym repertuarem i zjawiskami towarzyszącymi muzykom kościelnym. Natomiast w seminarium duchownym otrzymał podstawową formację liturgiczno-muzyczną, typową dla wszystkich kleryków z okresu przedsoborowego. Także w późniejszych latach swego życia wiedział z otaczającego go religijnego świata, że śpiew i różne rodzaje muzyki wykonują w kościołach ludzie bardziej lub mniej do tego przygotowani. Wymienić tu trzeba: biskupów, prezbiterów, diakonów, organistów, kantorów, psałterzystów, chórzystów, a ponad to należy wspomnieć liczne osoby świeckie, okazjonalnie zaangażowane w liturgię lub ewangelizację, czy też w skrajnych sytuacjach, nawet niewierzących artystów występujących w sezonowych koncertach, lub przypadkowych dyletantów produkujących religijno-muzyczne kicze[2].

---

* Ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM, wykładowca w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki Wydziału Teologii Uwniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Specjalizuje się głównie w badaniach polskojęzycznej teologii śpiewanej; w swoich publikacjach podejmował też problematykę dotyczącą nauczania Stefana kard. Wyszyńskiego. E-mail: slawomir.ropiak@uwm.edu.pl ORCID: 0000–0002–4123–9902

[1] Ojciec Stefana, Stanisław Wyszyński, zgodnie ze swoim zamiłowaniem, odbył studia muzyczne i pracował jako organista parafialny kolejno: w Gałkówku pod Łodzią, w Prostyni nad Bugiem oraz w Zuzeli w Ziemi Nurskiej na pograniczu Podlasia i Mazowsza; por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 18–19.

[2] S. Ropiak, *Świeccy wykonawcy muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Ełku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, WT UWM, Olsztyn 2007, s. 333–341.

O poglądach S. kard. Wyszyńskiego na rolę muzyki w Kościele można mówić, mimo że z wykształcenia nie był muzykologiem, ale specjalistą z nauk społecznych. W jego kazaniach i wypowiedziach, głównie o charakterze duszpasterskim, w tym do organistów, przewijają się motywy nawiązujące do śpiewu i muzyki sakralnej. Zebrane teksty na użytek niniejszego artykułu upoważniają do dokonania syntezy prymasowskiej koncepcji sztuki muzycznej wykonywanej w murach domu Bożego.

1. KONTEMPLACYJNE CELEBROWANIE MISTERIUM WIARY ŹRÓDŁEM MUZYKI W KOŚCIELE

U podstaw szczegółowych poglądów S. kard. Wyszyńskiego na rolę muzyki w Kościele leży jego przekonanie o istnieniu ogólnych, obiektywnych zasad obowiązujących wszystkich, którzy chcą prawidłowo zajmować się tą ulotną i wzniosłą sztuką o znamionach sakralnych. Muzyka w pierwszej kolejności ma być wykonywana na chwałę Boga, a w drugiej na pożytek ludzi. Tej zasady nigdy nie wolno zaniedbać jeśli ma to być muzyka kościelna, a nie tylko w kościele[3]. Kard. Wyszyński uważał za muzykę godną świątyni Pańskiej tę, która ukierunkowana jest na uwielbienie majestatu Stwórcy i wyrasta z kontemplacji Wcielonego Słowa Bożego.

Głównym kapłanem we Mszy św. jest sam Jednorodzony Syn Boży, gdyż liturgia jest dziełem Chrystusa i Kościoła[4]. Celebrans to *Alter Christus*, którego śpiew uobecnia słowa Pana: „To jest Ciało moje (…), to jest Krew moja (…)”[5]. Prymas w liście do kapłanów przypominał o miłości do Boga jako fundamentalnej zasadzie życia tego, który został powołany do stanu duchownego. „Całe życie kapłańskie, zarówno wewnętrzno-osobiste, jak i społeczno-apostolskie, upływać powinno na posłudze Trójcy Świętej, której mamy śpiewać – wyznaniem wiary, posługą kapłańską, żarliwością apostolską – nieustanne „Gloria Tibi Trinitas”[6]. Śpiew liturgiczny ukierunkowany na chwałę Boga wyrażają różne kategorie doksologii, z których w wypowiedziach kard. Wyszyńskiego zdają się dominować doksologie w kolejności: trynitarne, chrystologiczno-trynitarne oraz teocentryczne[7]. Znaczenie śpiewu

[3] Por. Pius XII, Encyklika *Musicae sacrae disciplina*. O muzyce kościelnej, (Rzym 25.12.1955), tłum. K. Mrowiec, „Ruch biblijny” VI, s. 341–342; w: https://www.researchgate.net/publication/324449688_Encyklika_Musicae_sacrae_disciplina_Piusa_XII; (dostęp: 06.04.2021).

[4] KL 7.

[5] Zob. S. Ropiak, *Współczesny kapłan a śpiew liturgiczny*, w: *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, pod red. ks. S. Ropiaka, ks. M. Tunkiewicza, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 443–445.

[6] S. Wyszyński, *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, cz. 1, Paris 1969, s. 12.

[7] Zob. I. Pawlak, *Doksologia w monodii liturgicznej*, w: *Sanctissima Trinitas et musica plana, figurata atque instrumentalis*, red. S. Dąbek i in., Warszawa 2011, s. 72–77.

celebransa[8] potwierdzał Ksiądz Prymas swoją osobistą postawą, zwłaszcza kiedy odprawiał mszę śpiewaną także przy małej grupie uczestników[9].

Kard. Wyszyński nakreślił kontemplacyjną i kapłańską perspektywę muzyki w wystąpieniu do wykonawców i słuchaczy koncertu piosenki religijnej w Warszawie w Bazylice Archidiecezjalnej św. Jana: „Człowiek wiele czasu poświęcić musi na to *medium silentium*, na pogłębiające się milczenie, zanim swoje nieokreślone treści, tęsknoty, pragnienia i dążenia ujmie w słowo – *verbum*. Gdy odprawiamy dziś mszę o Wiecznym Kapłanie, Jezusie Chrystusie, któremu nadano miano „Słowo – *Verbum*", pomyślmy, jak długo trzeba było czekać, aż wszystkie tęsknoty rodziny ludzkiej, od zapowiedzi danej Ewie w raju, zaczną się kształtować w Słowo, które wypowie się w Ciele – „Słowo Ciałem się stało i mieszkało między nami" (J 1,14)"[10]. W ujęciu Księdza Prymasa rozważana i śpiewana Tajemnica Wcielenia ukierunkowana jest soteriologicznie, zwłaszcza kiedy uświadomimy sobie ówczesną praktykę duszpasterską śpiewania w niedziele po sumie modlitwy *Anioł Pański*, ofiarowywanej za dusze zmarłych[11].

Kontemplacja dzieła odkupienia celebrowanego w Pierwszej Modlitwie Eucharystycznej zwanej *Kanonem Rzymskim* jest wprost warunkiem dobrze wykonanego śpiewu liturgicznego, który wyrasta z uobecnianego misterium wiary. U kard. Wyszyńskiego dostrzega się zbieżność z nauczaniem Piusa XII o celebracji Eucharystii[12]. Zgodnie z tym, według Księdza Prymasa, niezwykle ważne jest budzenie w uczestnikach Mszy św. świadomości obecności Chrystusa Kapłana, Jego osoby i ofiarnego dzieła, które uświęca grzeszników. Muzyka kościelna powinna naprowadzać na misteria odkupienia i im służyć. Muzykowanie w Kościele to jednocześnie uwielbianie Boga chrześcijańskim życiem, przejawiającym się w moralnym postępowaniu, które wyrasta z ofiary Mszy świętej i w niej znajduje dopełnienie. Prymas Wyszyński nie skupiał się tylko na samym wykonawstwie i formalnej poprawności sztuki muzycznej, ale wychowywał do pielęgnowania wspólnoty ze świętymi. Uczestnikom liturgii konsekwentnie wskazywał na konieczność i pożyteczność czerpania z celebrowanych misteriów: „gdy żyjemy duchem Kościoła, gdy wgłębiamy się w *Mszał* i w *Brewiarz*, wówczas wszystkie postacie świętych żyją nam w duszy i w oczach, i tłoczą się wprost na usta jako wzory dla naszych słuchaczy"[13].

---

[8] Zob. S. Ropiak, *Śpiew liturgiczny wyrazem piękna celebracji i dopełnieniem doksologii*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Eccelesia de Eucharistia*, pod. red. W. Nowak, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2004, s. 132–140.

[9] Por. W. Sokołowski MIC, *Błogosławiony Kardynał Stefan Wyszyński Więzień Stoczkowskiego Klasztoru*, druk AFW „Mazury", Olsztyn [2021], s. 21; Aktualność takiej postawy potwierdza układ *Mszału rzymskiego* św. Jana Pawła II z 2003 r., gdzie teksty śpiewane z zapisem nutowym są zamieszczone w pierwszej kolejności przez tekstami recytowanymi.

[10] S. Wyszyński, *Z głębi milczenia. Otwarcie koncertu piosenki religijnej*, (Kazanie wygłoszone w Warszawie w Bazylice Archikatedralnej św. Jana, 19.09.1974), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 170.

[11] Zob. *Angelus Domini (Anioł Pański)*, mel. (Miod.), w: J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. W. Świerczek CM, Opole 1959, nr [438], s. 403.

[12] Zob. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, (Castel Gandolfo 20.11.1947), tł. i komentarz J.W. Kowalski OSB, Kielce 1948, p. 25.

[13] S. Wyszyński, *List do moich kapłanów. Wspólnie z Kościołem*, cz. 2, Paris 1969, s. 90.

Przykładem kompleksowego ujęcia życia i celebracji (w tym i liturgicznego śpiewu, będącego jej integralną składową) jest wspomnienie św. Cecylii (patronki chórów kościelnych) w gronie pobożnych niewiast, wymienianych między innymi w *I Modlitwie Eucharystycznej*: „Szczęśliwy jestem dziś, w mojej pracy apostolskiej, gdy każdemu młodzieńcowi mogę postawić przed oczy wybrany zastęp młodych przodowników świętości […], a każdemu dziewczęciu mogę wskazać […] dziewiczy zastęp: Agnieszkę, Łucję, opiekuńczą Agatę, apostolską Cecylię […]”[14]. W swym nauczaniu kard. Wyszyński wskazał na jeszcze inne święte osoby, w tym z *Kanonu rzymskiego*: Szczepana, Wawrzyńca, Perpetuę i Felicitę, ukierunkowując muzyków na ofiarny charakter ich służby w Kościele[15].

Ksiądz Prymas był też przekonany, że cisza wykorzystywana w muzyce jest pomocnym środkiem do pogłębienia zjednoczenia z Bogiem i przeżywania wspólnoty z Kościołem. Zanim zwrócił się do uczestników koncertu piosenki religijnej i pouczał ich o konieczności pielęgnowania głębi milczenia, sam doświadczył błogosławionych skutków niemożności aktywnego działania, kiedy uwięziony przez władze komunistyczne spędzał czas w odizolowaniu od społeczności wierzących[16].

ZASZCZYTNE APOSTOLSTWO MUZYKI SAKRALNEJ

Głównych źródeł ogólnej koncepcji S. Wyszyńskiego na temat muzyki wykonywanej w kościołach należy szukać w ruchu cecyliańskim[17]. Jego dzieciństwo, czasy seminaryjne, okres posługi jako prezbitera, a także długie lata biskupiego zarządzania Kościołem w Polsce przypadają na celebrowanie Mszy Świętej po łacinie w rycie rzymskim według stopniowo ewoluującego *Mszału* św. Piusa X i studyjnych opracowań *Mszału* Pawła VI[18].

Żeby zrozumieć rolę muzyki jaką według kard. Wyszyńskiego ma ona pełnić w katolickiej liturgii, trzeba wspomnieć jego działalność w Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, do którego przystąpił w 1926 roku. Zrzeszeni w nim ówcześni intelektualiści przekonani byli o konieczności przemiany polskiego sentymentalnego i indywidualistycznego modelu pobożności na katolicyzm wspólnotowy i świadomy religijnie tak, by stał się na nowo uniwersalnym fundamentem kultury. Duchowni związani z tym stowarzyszeniu włączyli się w światowy ruch odnowy liturgicznej. Jeszcze na długo przed Soborem Watykańskim II

[14] S. Wyszyński, *Więź wspólnoty w prawdzie*, (Fragmenty z książki *List do moich kapłanów* napisanej „in vinculis pro Ecclesia” w latach 1953–1956 w Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie”*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 38.

[15] Por. S. Wyszyński, *List do moich kapłanów. Wspólnie z Kościołem*, cz. 2, Paris 1969, s. 90–91.

[16] Zob. S. Wyszyński, *Męka milczenia. Z „Zapisków więziennych”*, (wybrane fragmenty, Komańcza, 31.01.–20.06.1956), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie”*, red. M. Okońska…, s. 44–46.

[17] Zob. A. Filaber, *Początki ruchu cecyliańskiego i jego wpływ na życie muzyczne w archidiecezji warszawskiej*, Warszawskie Studia Teologiczne XXVI/1/2013, s. 133–135.

[18] Pierwsze wydanie *Mszału* Pawła VI dla diecezji polskich, wydrukowane przez Pallottinum, miało miejsce dopiero za Prymasa Józefa Glempa w 1986 r.

odprawiali po łacinie recytowane, a potem śpiewane przez wiernych msze. Chodziło o to, aby świeccy aktywnie uczestniczyli w liturgii i świadomie odpowiadali na wezwania celebransa. Niektórzy biografowie Stefana Wyszyńskiego wskazują, że właśnie owe przedwojenne doświadczenia ukształtowały liturgiczno-muzyczną postawę późniejszego Prymasa Tysiąclecia. Stefan Wyszyński jako biskup lubelski, a potem arcybiskup warszawsko-gnieźnieński kładł duży nacisk na sposób sprawowania liturgii, rozumiał też ważność chorału gregoriańskiego i zwracał uwagę, by świeccy byli uczeni łacińskich odpowiedzi oraz odpowiednio dobranego śpiewu uwzględniającego poszczególne części mszy[19].

Szereg wypowiedzi Prymasa jest zbieżnych z nauczaniem Piusa XII podanym w encyklice o muzyce sakralnej[20], w tym odnoszących się do poglądów św. Augustyna[21]. Kard. Wyszyński przy różnych okazjach zachęcał do pielęgnowania muzycznej chwalby Bożej. Podobnie jak święty biskup Hippony kładł akcent na jedność modlitwy i postępowania. Uznawał za swoją augustiańską zasadę: *Qui bene cantant bis orat*[22]. Pozytywne nastawienie Prymasa do liturgicznego śpiewu wyrażało się w uznawaniu muzyki za integralną część uroczystych celebracji[23].

Według rozpowszechnionych poglądów przed soborem śpiewem liturgicznym był chorał gregoriański wykonywany przez duchownych lub schole, później także chóry kościelne. W procesie oczyszczania muzyki kościelnej ze świeckich naleciałości i chronienia jej przed desakralizacją wyszczególniano muzykę liturgiczną, polifoniczną i ludową[24].

Według Księdza Prymasa chorał i śpiew kościelny, a także muzyka organowa, mają terapeutyczne znaczenie, gdyż uciszają rozbite emocje i pomagają w skupieniu rozbieganych myśli. Muzyka o prawdziwych znamionach sztuki łagodzi ból i cierpienie, daje ukojenie, budzi nadzieję i radość[25].

Kard. Wyszyński przez całe życie szanował chorał gregoriański i kładł duży nacisk na pielęgnowanie tego łacińskiego śpiewu, który do dzisiaj Kościół rzymskokatolicki uważa za swój własny[26]. U Księdza Prymasa dostrzega się wypowiedzi zgodne z oficjalnym nauczaniem Kościoła: o konieczności zachowania śpie-

---

[19] E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2013, s. 47–48.

[20] Pius XII, Encyklika *Musicae sacrae disciplina*…, s. 335–353.

[21] Zob. Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne o muzyce*, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1954, s. 59–63; za: S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski dotyczące muzyki religijnej*, *SW* XL (2003), s. 305–306.

[22] Por. J. Waloszek, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 49.

[23] Por. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego*…, s. 305.

[24] Zob. J. Sierosławski, *Śpiew rzymsko-katolickiego Kościoła od początku ery chrześciańskiej aż po nasze czasy, uważany: a) jak o śpiew liturgiczny czyli gregoryański, b) jak o śpiew polifonowy menzuralny czyli figuralny, c) jako śpiew ludowy*, Kraków 1900, s. 4n; Św. Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *De Musica sacra et sacra Liturgia* (03.09.1958), n. 4: *AAS* 50(1958), s. 633; (dalej MS).

[25] Zob. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego*…, s. 307–309.

[26] Por. KL 116; por. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Instrukcja o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, (Warszawa 08.02.1979), p. 17; (dalej: *IEPm* 1979).

wu gregoriańskiego jako pierwszego spośród innych śpiewów liturgicznych[27]. Jego zdaniem chorał łaciński ma w sobie szczególną doniosłość, dostojną powagę, przedziwną dojrzałość wieków i „jakieś wielkie zamodlenie". Śpiew gregoriański „nie tylko uczy nas modlitwy, przywraca umiejętność skupienia, skoncentrowania i skierowania zbolałej duszy ku Bogu, ale jest wybitnie wychowawczy, społeczny i uspokajający. Dzięki temu Kościół święty ma wspaniale narzędzie uspokajania serc ludzkich. Wnosi pokój do pojedynczych serc i do całego życia społecznego"[28]. Chorał, aby był prawidłowo wykonywany, wymaga od śpiewaków dużej kultury osobistej i modlitewnej, posiadania zmysłu teologicznego i wyczucia ducha Kościoła, a przede wszystkim, rzetelnej i gruntownej znajomości liturgii oraz rozumienia roku liturgicznego[29].

Zachowawcze podejście Stefana Wyszyńskiego do chorału gregoriańskiego znajduje uzasadnienie w uchwałach Soboru Watykańskiego II[30] oraz potwierdzenie w poglądach i nauczaniu papieża Benedykta XVI[31].

LUDOWE PIEŚNI I HYMNY RELIGIJNE WYRAZEM POBOŻNOŚCI I PATRIOTYZMU

Kard. Wyszyński doceniał przejaw pobożności ludowej, który wyrażał się w masowym śpiewie tradycyjnych pieśni, hymnów i nabożeństw. Doświadczał pozytywnej siły oddziaływania pieśni na licznie zgromadzonych wiernych, którzy modląc się śpiewem tworzyli coraz bardziej solidarną wspólnotę żywego Kościoła zakorzenionego w chrześcijańskim narodzie. Niezwykle ważnym miejscem urzeczywistniania śpiewu religijnego były nabożeństwa wyrosłe z pobożności ludowej np.: godzinki, Nieszpory, Gorzkie żale, Droga Krzyżowa[32], nabożeństwo majowe[33], czerwcowe, październikowe, czy wieczory kolędowe.

Prymas Wyszyński uznawał śpiew ludowy jako ważny element polskiej pobożności z racji jego integralnego oddziaływania na człowieka i duchowego umacniania

---

[27] Por. KL 54.

[28] S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego*…, s. 306–307; por. S. Wyszyński, *„Śpiewajcie chwałę Jego Imienia"*, (Kazanie do kościelnych zespołów muzycznych Archidiecezji Gnieźnieńskiej, wygłoszone w Bazylice Prymasowskiej, u Grobu św. Wojciecha, 19.04.1959), w: tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 301.

[29] Por. S. Wyszyński, *Jesteście apostołami modlitwy śpiew[a]nej*, (Kazanie do Ogólnopolskiej Pielgrzymki Organistów na Jasną Górę, wygłoszone w Bazylice, 25.09.1958), w: tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 291.

[30] Zob. I. Pawlak, *Chorał gregoriański – śpiew muzealny czy aktualny?*, w: tenże, *De musica sacra in Polonia. Questiones selectae*, red. i oprac. S. Garnczarski, t. 1, Tarnów 2013, s. 163–165.

[31] Zob. S. Ropiak, *Chorał gregoriański w służbie dialogu ze współczesnością w świetle nauczania Benedykta XVI*, „Studia Redemptorystowskie" 9(2011), s. 177–194.

[32] Np. w 1943 r. w Laskach: ks. S. Wyszyński przewodniczył *Gorzkim Żalom* (popołudniu w środę popielcową 10 marca), oraz Drodze Krzyżowej (w Niedzielę Palmową18 kwietnia); por. M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, PAX, Warszawa 1994, s. 194.

[33] Przykładowo odnotowano wzmiankę, że w Laskach 16 maja 1943 r. o godz. 18.00 ks. S. Wyszyński wygłosił kazanie podczas nabożeństwa majowego; por. M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, s. 195.

w wierze. Przykład tego podejścia do śpiewu dostrzegamy w Szczebrzeszynie, kiedy podczas uroczystości jako biskup lubelski udzielił bierzmowania 3500 wiernym. Skierował wówczas do zgromadzonych m.in. słowa: „Nie mogę stąd wyjechać, by wam nie zostawić tych kilku słów, zapewniających was o tym, jak mi jest droga wasza walka o Prawdę Bożą. Daliście temu wyraz w waszym śpiewie *Veni Creator*[34]. Wołacie całym sercem do Ducha Świętego o nowego, Bożego ducha dla naszej Ojczyzny. […] Ukochajcie ją czystością serc waszych, czcią dla waszego człowieczeństwa, męstwem i ofiarą"[35].

Andrzej Micewski odnotował w monografii o Stefanie kard. Wyszyńskim, wydarzenie związane z jego przymusowym pobytem w Stoczku Warmińskim. Ilustruje ono sposób przeżycia i reakcji na wspólnotowy śpiew religijny: „Tymczasem 11 października [1953 r.] dotarła do klasztornej samotni nowa radość. W uroczystość Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny Ksiądz Prymas usłyszał dochodzący z pobliskiego kościoła śpiew ludu. Kościół polski trwał. Krzepiło to uwięzionego"[36].

Prymas doceniał niezwykłą wartość narodowego dziedzictwa przekazywanego w nabożnych pieśniach. Przekonywał się o tym, uczestnicząc w wielkich uroczystościach kościelno-narodowych. Wspólny śpiew znanych pieśni, hymnów i nabożeństw przyczyniał się do umacniania więzi społecznych polskich katolików i jednocześnie był wyrazem ich postaw patriotycznych. Potwierdzają to przytoczone poniżej niektóre tylko przykłady.

W Wielką Sobotę przed Wielkanocą (9.04.1966 r.) w katedrze prymasowskiej w Gnieźnie zakończono dziewięcioletnią Wielką Nowennę Tysiąclecia i rozpoczęto *Rok Millennium Chrztu Polski*. Zabiegi władz państwowych bojkotujących kościelne obchody milenium nie odniosły wielkiego skutku. Na odbywające się nabożeństwa i msze przybywały do gnieźnieńskiej katedry tłumy wiernych. Udział wiernych w tych uroczystościach obliczano na czterdzieści tysięcy[37]. W czwartek w oktawie Wielkanocy (14.04.1966 r.), to jest w rocznicę Chrztu Polski, po południu z bazyliki prymasowskiej wyruszyła procesja, która przeszła na Bożą Rolę, gdzie miało się odbyć główne nabożeństwo Tygodnia Tysiąclecia. Prymas Wyszyński wspominał to tak: „Przyjechało sześćdziesięciu trzech biskupów, a więc wyjątkowo licznie (…) Podniosła to była chwila, gdy śpiewano *Te Deum Narodu*, przy dźwiękach dzwonu Wojciechowego i dzwonów całego miasta"[38].

Kościelne świętowanie kończyło się w sobotę 16 kwietnia 1966 roku. Na ten dzień władze komunistyczne zarządziły na gnieźnieńskim Rynku potężny wiec i defiladę wojskową. We wspomnieniach kard. Wyszyńskiego czytamy:„Zebraliśmy się w Bazylice Prymasowskiej na konkluzyjne nabożeństwo uroczystości milenijnych

---

[34] Zob. *Liber usualis. Missae et Officii pro Dominicis et festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis in subsydium cantorum a solesmensibus monachis diligenter ornato*, Parisiis, Tornaci, Romae 1954, s. 885–887.

[35] M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, s. 246.

[36] A. Micewski, *Kardynał Wyszyński…*, s. 140.

[37] Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński…*, s. 250.

[38] B. Kruszyk, *Te Deum 1966*, „Przewodnik Katolicki" 21(2006), Archidiecezja Gnieźnieńska, za: https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2006/Przewodnik-Katolicki-21–2006/Archidiecezja-Gniezniensk a/Te-Deum-1966; (dostęp: 24.02.2021).

w Gnieźnie. Nieszpory celebrował arcybiskup Wojtyła. Właśnie gdy rozpoczęliśmy śpiew „Niechaj będzie pochwalony" odezwały się armaty na salut marszałka Spychalskiego, który na pobliskim placu Wolności odprawiał obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego (forsowanie Odry). Przedziwne wrażenie wywiera ten śpiew przy odgłosie armat. Wkrótce armaty umilkły, a śpiew trwał dalej"[39].

Żeby zrozumieć znaczenie śpiewu ludowego dobrze jest przypomnieć klimat religijny jaki panował w Częstochowie w dniach 2 i 3 maja 1966 r., kiedy Prymas Wyszyński otrzymał depeszę ustanawiającą go Legatem Papieskim. Uroczyste celebracje z udziałem ponad 300 tysięcy wiernych ożywiane były wspólnym śpiewem ludowym. W wigilię poprzedzającą Uroczystość Królowej Polski, w której miał miejsce akt oddania Polski w macierzyńska niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła w Ojczyźnie i w świecie, S. kard. Wyszyński poprowadził Apel Jasnogórski, a tłumy zgromadzone wokół klasztoru długo w noc śpiewały pieśni[40]. Ówczesnym wyrazem nastrojów religijno-patriotycznych był fakt, że zwykle kościelne uroczystości, kończyły się odśpiewaniem hymnów o charakterze narodowym *My chcemy Boga* lub *Boże coś Polskę*[41]. Przy czym, w przypadku tej ostatniej, ludzie spontanicznie zamieniali prośbę „pobłogosław Panie" na werset „Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie"[42].

Słuszność pielęgnowania śpiewu ludowego, zwłaszcza maryjnego, który był bliski sercu Prymasa Tysiąclecia, potwierdził św. Jan Paweł II, kiedy przybywał do Polski i wplatał w kazania śpiew pieśni nabożnych np. na Jasnej Górze, czy też wykonywał kantyczki w maryjnym Sanktuarium w Licheniu.

KATOLICKI ŚPIEW INSPIROWANY KULTEM DO NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY

Szczególne nabożeństwo Stefana Wyszyńskiego do Najświętszej Maryi Panny zaszczepione mu w dzieciństwie przekładało się w praktyce na całe jego dorosłe życie i owocnie wpływało na działania duszpasterskie. Znajdowało także swój wyraz w prymasowskim nauczaniu na temat muzyki[43]. Cześć okazywana Matce Bożej w sposób naturalny wpisywała się w polską specyfikę katolickiej pobożności[44]. Ksiądz Prymas ukazywał kościelnym śpiewakom Matkę Bożą jako wzór świętości, w której dominuje duchowość oparta na kantyku *Magnificat* (Łk 1,46–55)[45]. Wpatrując się w postawę Najświętszej Maryi Panny i wczytując się w treść wyśpiewane-

[39] B. Kruszyk, *Te Deum 1966*.

[40] Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński…*, s. 252.

[41] Zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, opr. W. Świerczek CM, B. W. Walewski, Kraków 1948, s. 484–485.

[42] Por. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński…*, s. 253.

[43] Zob. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego…*, s. 301–305.

[44] Zob. S. Ropiak, *Maryja wzorem dla chrześcijan w pieśniach religijnych*, „Salvatoris Mater" 19(2017) nr 1–4, s. 261–279.

[45] Zob. *Liber usualis*, s. 207–218.

go przez Nią hymnu uwielbienia i dziękczynienia, wyprowadzał praktyczne wnioski do codziennego życia zarówno muzyków, jak i słuchaczy[46].

Kard. Wyszyński w swym przepowiadaniu uwzględniał też związek Maryi z Eucharystią, który opiera się zawsze na Jej obecności i udziale w tajemnicy Chrystusa i Kościoła[47]. Konsekwentnie nauczał, że katolicka postawa wiary, wynikająca z naśladowania pokornej służebnicy Pańskiej, wydaje się być nieodzowna do prawidłowego śpiewania i rozumienia roli muzyki liturgicznej. Swoje przekonanie uzasadniał tym, że Matka Boża dała najpiękniejszy przykład muzykom, jak należy czcić Boga, bo włożyła w słowa modlitwy *Magnificat*, całą głębię swej wiary i miłości[48]. Tym samym, nakreśliła wzór wszystkim wykonawcom, by ich służba, śpiew i muzyka, były nie tylko wyrazem ludzkiego głosu, ale jednocześnie wyznawaniem wiary Bogu żywemu[49].

Wcześniej w podobnym duchu powiązał kapłański śpiew ku czci Matki Bożej, z darem ich życia, kiedy w kazaniu powiedział m.in.: „Dziś Kościół Włocławski i Gród Biskupi – w Bazylice swej Panny Wniebowziętej – rankiem S. Mariae in sabbato – ułożył nowy stos – ofiarę serc, dusz i ciał kapłańskich. […] Prześwietna ta Kapituła Włocławska składa Ci [Panienko Wniebowzięta!] w dani dwie trzecie swoich *Illustrissimi* – Prałatów i Kanoników, co ongiś tu śpiewali Ci hymny pochwalne…”[50].

Ksiądz Prymas wielokrotnie odwoływał się do zakorzenionych w katolickiej pobożności śpiewów ku czci Najświętszej Maryi Panny, które ułożone zostały według zasad teologii chrystotypicznej, na większą chwałę Boga – przez Maryję. W swych wypowiedziach przytaczał cytaty z pieśni i antyfon maryjnych funkcjonujących w tradycji Kościoła i polskiego narodu. Swoje modlitwy kierował do Najświętszej Maryi Panny, a przez nią do Boga. Takie wykorzystywanie pieśni można dostrzec w jego nawiązaniu do ludowych nieszporów: „Przed chwilą uczciliście śpiewem nieszpornym świętą Bożą Rodzicielkę. Wypowiedzieliście Jej całą żywą wiarę, którą przynosicie do Tronu Pani Jasnogórskiej. Włożyliście w słowa głębię waszych uczuć i miłości ku Bogu, budząc w swych sercach nadzieję, która niebios dotyka”[51].

Podobnie skierował wiernych do Matki Bożej podczas obchodów milenijnych w Warszawie, nawiązując do słów pieśni *Z dawna Polski Tyś Królową*[52]. Wołał: „Matko Pięknej Miłości! Weź w opiekę Naród cały, który żyje dla Twej chwały! Przygarnij do Twego macierzyńskiego serca cały Naród, każde serce i każdą duszę, każde dzieciątko, dziewczę i młodzieńca, każdą matkę i ojca!”[53]. Powyższe ujęcie

---

[46] Zob. S. Ropiak, *Treści biblijne w przemówieniach Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego do miłośników muzyki i śpiewu kościelnego*, „Ełckie Studia Teologiczne” 2(2001), s. 208–210.

[47] Zob. J. Hadryś, *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater” 7/1(2005), s. 182–195.

[48] Zob. S. Wyszyński, *Synteza dziejów w Magnificat*, s. 251–252.

[49] Por. S. Wyszyński, *Jesteście apostołami modlitwy śpiew[a]nej*, s. 285.

[50] S. Wyszyński, *Przemówienie żałobne w bazylice katedralnej we Włocławku z 01.12.1945*; cyt. wg: *Pamięci 245 kapłanów diecezji włocławskiej*, Włocławek 1946, s. 3–4; za: M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, s. 226.

[51] S. Wyszyński, *Jesteście apostołami modlitwy śpiew[a]nej*, s. 284.

[52] Tamże, s. 285.

[53] Por. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje S. kard. Wyszyńskiego*…, s. 304–305.

modlitwy do Najświętszej Maryi Panny jest zgodne ze średniowieczną teologią dotyczącą pośrednictwa świętych, wypełniających przepaść między Przenajświętszą Trójcą a grzesznymi ludźmi[54].

W tekstach starych pieśni Ksiądz Kardynał znajdował uzasadnienie czci do Matki Najświętszej nie tylko teologiczne, ale i historyczne. Od chrztu Polski naród uwierzył Matce Bożej. Wiekowe nadzieje Narodu najgłębiej wypowiedziały się w narodowym hymnie *Bogurodzica*, odkąd rycerze polscy urzeczeni pięknem gregoriańskiej melodii i mocą jej wyznania przyjęli go za swój hymn bojowy, nie przestajemy go powtarzać przez wieki, patrząc z wiarą i miłością ku świętej Bożej Rodzicielce[55].

Prymas Wyszyński na różny sposób potwierdzał wagę i pożyteczność śpiewu maryjnego. Twierdził, że „Kościół od samego początku, od swej kolebki, był rozśpiewany. I nam każe wciąż śpiewać. Gdy sięgniemy do zamierzchłej przeszłości Kościoła, przekonamy się, że najwspanialsze hymny, które dziś śpiewamy, pochodzą z pierwszych wieków. Mówią nam historycy tekstów liturgicznych, że „Pod Twoją obronę", *Sub tuum praesidium*, antyfona, którą tak często śpiewamy, jest najstarszą z szeregu antyfon o Matce Bożej. Znajdowała się jeszcze w starych rękopisach egipskich z III, a może nawet z wieku II; nie cała zachowała się w dzisiejszym brzmieniu, tylko w swych najbardziej zasadniczych elementach. Podobnie zresztą *Salve, Regina*, ta pieśń wołająca do naszej Pośredniczki i Obrończyni, mająca dzisiaj tak wspaniałą wymowę, wyrosła we wczesnym średniowieczu"[56].

Kard. Wyszyński zachęcał muzyków kościelnych, by często czcili Najświętszą Maryję Pannę śpiewem według treści antyfony *Salve Regina*, *Mater misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra*. „Zawiera się w tej pieśni program waszego życia. Jest to potężne wołanie, które wyrosło przed wiekami, w XI czy XII wieku — historia tego dokładnie nie sprawdziła. Wyrosło ono z wielkiej męki ludzi, którzy nagle poczuli, iż potrzeba im na ziemi jakiejś potężnej obrony. Dlatego wołali: *Advocata nostra, illos tuos miséricordes oculos ad nos converte* [...]. Często, Najmilsi, wołacie w kościołach Bożych o te miłosierne oczy. Dzisiaj przyszliście tutaj, wygnańcy, synowie Ewy, i podnosicie ufne spojrzenia oczekując, że spoczną dziś na Was one miłosierne oczy. Weźmiecie je jak dotknięcie łaski, jako pocałunek miłości, jak najbardziej czułą, matczyną pieszczotę"[57].

Wspominając Matkę Bożą Ksiądz Prymas ukierunkowywał organistów i chóry kościelne także na eschatologiczny wymiar śpiewaczego trudu, który zapowiada urzeczywistnienie się apokaliptycznej *pieśni nowej* (por. Ap 4,8; 5,9; 14,3) wykonywanej przez zbawionych ze wszystkich ludów i narodów (por. Ap 21,1n)[58]. Przy-

---

[54] Zob. J.A. Jungmann, *Pobożność średniowieczna. Jej powstanie w wyniku sporów teologicznych*, przeł. J. Wojtkowski, „Geist und Leben" 41(1968), s. 429–433.

[55] S. Wyszyński, *„Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!"*, s. 297.

[56] Zob. *Funebrale (Obrzędy pogrzebowe) na postawie Rytuału i Mszału Rzymskiego dla użytku Kościołów polskich*, opr. G. Mizgalski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1955, s. 20–21.

[57] S. Wyszyński, *Jesteście apostołami modlitwy śpiewnej*, s. 286; por. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje S. kard. Wyszyńskiego*…, s. 304.

[58] Zob. S. Ropiak, *Treści biblijne w przemówieniach Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego*…, s. 210–213.

pominał, że żałobnicy podczas obrzędów pogrzebowych powierzają Matce Bożej duszę zmarłego poprzez wykonanie antyfony *Salve Regina*. „Nawet, gdy już umrzemy, jeszcze Kościół, wierna Matka, śpiewać będzie nam nad trumną. Pragnie, aby to jej śpiewne pożegnanie towarzyszyło nam na próg nieba, gdzie ujrzymy Matkę Miłosierdzia, Życie, Słodkość i Nadzieję naszą, która za chwilę okaże nam błogosławiony Owoc żywota swego”[59].

Charakteryzując poglądy Stefana kard. Wyszyńskiego o muzyce w Kościele konieczne jest podkreślenie jego pietyzmu do ludowego dziedzictwa pieśni maryjnych ugruntowanych w polskim narodzie[60].

ROLA MUZYKI W KOŚCIELE W NURCIE WYZNACZONYM PRZEZ *SACROSANCTUM CONCILIUM*

Na późniejsze lata prymasowskiej posługi kard. Wyszyńskiego przypada wdrażanie Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* i dowartościowywania czynnego udziału świeckich w celebracjach eucharystycznych, a także przeciwstawiania się niepożądanym przeobrażeniom estetyczno-muzycznym w kościołach[61]. Stąd należy uwzględnić długi okres działalności kard. Wyszyńskiego, przypadający na przełom reform wynikających z uchwał Soboru Watykańskiego II. Prymas był przeciwny gwałtownie zachodzącym zmianom w kulcie eucharystycznym i na różny sposób otwarcie wyrażał swój niepokój wobec pojawiających się eksperymentów, także na polu muzyki[62]. Otwarcie i krytycznie oceniał odgórnie narzucaną reformę bez należytego wpierw przygotowania duchownych i wiernych[63].

Poglądy Prymasa Tysiąclecia były zbieżne z ówczesnym rozumieniem muzyki rozbrzmiewającej w kościelnych murach, jako czystej sztuki uwielbiania majestatu Bożego na koncertach oraz pięknej, zewnętrznej oprawie, uświetniającej ceremonie liturgiczne, a więc towarzyszącej Ofierze sprawowanej przez kapłana. Ksiądz Kardynał był zwolennikiem muzyki spokojnej, refleksyjnej, a nawet o charakterze terapeutycznym. Według niego, muzyka w kościele jako autentyczna sztuka łagodzi ludzki ból i cierpienie, daje ukojenie rozbitym emocjom, przywraca nadzieję i rodzi radość[64]. Wyraźny ślad zachowawczych i tradycyjnych poglądów Prymasa jako Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski znajdujemy w instrukcji o muzyce, która przypomina, że w „Kościele łacińskim należy mieć w wielkim poszanowa-

---

[59] Por. S. Wyszyński, „Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”, s. 298.

[60] Por. S. Ropiak, *Obraz Maryi w pieśniach eucharystycznych (starych, nowych...)*, „Salvatoris Mater” 7(2005) nr 1, s. 219–236.

[61] Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Vigesimus quintus annus*, p. 12; za: H.J. Sobeczko, *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, praca zb. pod red. S. Araszczuka, Wrocław 2014, s. 45.

[62] Zob. S. Cichy, *Nadużycia w celebracji liturgii*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej…*, s. 109.

[63] Zob. S. Araszczuk, *Recepcja soborowej reformy liturgicznej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem archidiecezji wrocławskiej*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej*…, s. 56–59.

[64] Zob. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje S. kard. Wyszyńskiego*…, s. 307–309.

niu organy piszczałkowe jako tradycyjny instrument muzyczny, którego brzmienie dodaje ceremoniom kościelnym majestatu, a umysły wiernych podnosi do Boga i spraw niebieskich" (KL 120)"[65].

Stopniowe zmiany, które zachodziły w obrzędach, nadal uwzględniały wiodącą rolę muzyki organowej, towarzyszącej modlitwie. Z szerokiego kontekstu wypowiedzi kard. Wyszyńskiego łatwo wywnioskować, że muzyka kościelna to przede wszystkim śpiew i akompaniament organowy, który ułatwia udział w czynnościach liturgicznych i przyczynia się do głębszego zjednoczenia wiernych[66].

Nowe rozumienie roli muzyki religijnej wyrosłej w nurcie popkultury[67], która coraz silniej zaznaczała swą obecność w kościołach, nie znajdowało entuzjazmu u Księdza Prymasa. Według niego współczesna muzyka, w tym śpiew, „przeżywają jakąś mękę, szarpaninę i niepokój", poddawanie się jej jest szkodliwe i destrukcyjne. „Bo gdy do szarpania mózgu i nerwów dołączy się jeszcze szarpanina nieskoordynowanych tonów i melodii, które ranią i kolą, to wówczas szaleństwo może ogarnąć ludzi i świat"[68].

Według nowego spojrzenia na liturgię i jej wspólnotowy wymiar jako uczty ofiarnej i braterskiej, Eucharystię sprawuje wspólnota wierzących pod przewodnictwem kapłana. Czynne i świadome uczestnictwo w liturgii oprócz celebransa, obejmuje także ochrzczonych świeckich, którzy w trakcie celebracji winni wykonywać muzykę liturgiczną. Stąd piosenki o charakterze rozrywkowym nie licują z powagą liturgii. Kard. Wyszyński jako wierny sługa Kościoła, przyjął za swoje wytyczne podane w posoborowej instrukcji wykonawczej o muzyce. Za śpiew liturgiczny przyjęto rozumieć te wszystkie śpiewy, które odpowiednie władze Kościelne uznały za godne i przeznaczyły do użytku kościelnego, dlatego też oprócz chorału gregoriańskiego zostały uznane utwory polifoniczne, a także pieśni ludowe w językach narodowych[69]. Te wymogi znalazły zrozumienie w Episkopacie Polski. Zarysowuje się nawet nieco rygorystyczna interpretacja wobec nowych, powszechnych zarządzeń dotyczących liturgii[70]. Pouczenia dotyczące adaptacji muzycznych we mszach z udziałem dzieci w polskich warunkach wyraźnie nakazują, że „dzieci należy uczyć tradycyjnych pieśni kościelnych". Nie ma przyzwolenia na niekontrolowane stosowanie piosenek religijnych także we mszach z udziałem dzieci. „Nowe pieśni wolno

---

[65] Por. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, (08.02.1979), p. 28; Poza organami wolno używać w liturgii innych instrumentów z wyjątkiem tych, które są zbyt hałaśliwe lub wprost przeznaczone do wykonywania współczesnej muzyki rozrywkowej. Wyłącza się z użytku liturgicznego, zgodnie z tradycją takie instrumenty, jak fortepian, akordeon, mandolina, gitara elektryczna, perkusja, wibrafon itp. Muzyka w czasie sprawowania czynności liturgicznych winna być wykonywana „na żywo"; tamże, p. 29, 30.

[66] Por. MS 64.

[67] Zob. G. Poźniak, *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*, Opole 2009, s. 245–260.

[68] S. Wyszyński, *Jesteście apostołami modlitwy śpiew[a]nej*, s. 291; por. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego…*, s. 307.

[69] Por. MS 33, 36, 46.

[70] Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, (Watykan 01.11.1973), w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/dyrektorium_dzieci_01111973.html; (dostęp: 26.04.2021).

wprowadzać, jeżeli ich słowa i melodia są zatwierdzone wyraźnie do użytku liturgicznego przez Konferencję Episkopatu (dla całej Polski) albo przez miejscowego ordynariusza". „Oprócz organów wolno używać także innych instrumentów, byleby ich zestaw był zgodny z naszą tradycją w tym względzie. W naszych warunkach nie wolno stosować muzyki mechanicznie odtwarzanej"[71].

Sobór Watykański II wyznaczył żywy nurt ruchu biblijnego i ekumenicznego, co sprawiło, że w Kościele rzymskokatolickim pojawiły się liczne piosenki religijne i utwory rockowe czerpiące inspiracje z psalmów i Ewangelii[72], czy też zapożyczenia lub tłumaczenia kompozycji z Kościołów protestanckich[73]. W wypowiedziach kard. Wyszyńskiego trudno mówić o szczególnej fascynacji tego typu twórczością, mimo że dostrzegamy u niego częste odwoływanie się do Pisma świętego[74], gdyż styl jego nauczania był nacechowany biblizmami i zwrotami łacińskimi, które pochodziły z liturgii[75].

Przykład traktowania śpiewu psalmów i kantyków jako inspiracji do służby Bożej[76] znajduje się w przemówieniu Prymasa, wygłoszonym podczas jego ingresu: „W brązowe podwoje prastarej płodnej Matki kościołów polskich, Bazyliki Gnieźnieńskiej, wchodzę z pokorą i z dumą! […] „O jak piękne nogi opowiadających pokój, opowiadających dobro" (Rz 10,15). Pragniemy, aby i nadal stąd „na wszystką ziemię wyszedł głos ich i na kończyny okręgu ziemi słowa ich" (Ps 19(18),5). Tu, przy drzwiach brązowych tego polskiego „Miasta mocy" ostrzyć będziemy miecze ducha naszej wiary świętej, śpiewając hymn nadziei: „Miastem mocy naszej Syjon, Zbawiciel będzie w nim położony jako mur i przedmurze. Otwórzcie bramy, a niech wnijdzie naród sprawiedliwy, strzegący prawdy. Stary błąd odszedł; zachowasz pokój, pokój bośmy w tobie nadzieję mieli… Panie dasz nam pokój, bo wszystkie sprawy nasze zdziałałeś dla nas…" (Iz 26,1n). Tu, przy grobie św. Wojciecha, zapalać będziemy ogniste wici, zwiastujące ziemi naszej „Światłość na objawienie pogan i chwałę ludu Twego…" (Łk 2,32)[77].

---

[71] Konferencja Episkopatu Polski (155), *Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski w związku z dyrektorium o mszach świętych z udziałem dzieci*, Warszawa 1977, p. 9 e, f.

[72] Za jednego z głównych twórców tego gatunku uważa się A. Duvala SI; zob. S. Puchała, J. Skrzek, M. Mitko, *Piosenki ojca Aime Duvala*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993.

[73] W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku miejscem propagowania piosenek religijnych w Polsce był młodzieżowy ruch pielgrzymkowy i oazowy.

[74] Zob. S. Ropiak, *Treści biblijne w przemówieniach Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego…*, s. 203–214.

[75] J. Sikora, *Artyzm kazań Prymasa Tysiąclecia*, „Ełckie Studia Teologiczne" 2(2001), s. 220; „Prymas starał się o język bogaty stylistycznie – a jednocześnie bez nadmiernej ekwilibrystyki stylu, ekspresywny, zrozumiały, chociaż język ewangeliczny, ludzki, egzystencjalny. Dobitny. Było to ważne zwłaszcza w latach siedemdziesiątych, kiedy w Polsce zalewała ludzi nowomowa. Oczywiście, gdy trzeba Prymas używając czytelnej metafory potrafi wykroczyć poza dosłowność".

[76] W Polsce znane były tłumaczenia kompozycji J. Gelineau SI; zob. *Exsultate Deo*, wyd. 9, Kraków 2004, nry 273, 310, 483, 524, 550, 561, 568, 569, 571, 576, 579, 586, 587–588, 595.

[77] M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, s. 344.

W tym miejscu należy jeszcze raz powtórzyć, że ulubionym źródłem i motywem w przemówieniach kard. Wyszyńskiego był tekst śpiewanego w nieszporach *Magnificat*, biblijnego kantyku, w którym Maryja uwielbiła Boga Zbawcę[78].

MUZYKA WYROSŁA Z CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KULTURY

Zgodnie z całą tradycją Kościoła Ksiądz Prymas uważał muzykę wielogłosową, szczególnie dawnych mistrzów za nieoceniony skarbiec i dobro kultury[79]. W jego wypowiedziach można dostrzec przekonanie o kulturotwórczej roli, jaką pełni liturgia i wyrosła z niej muzyka. Szanował historyczne dziedzictwo muzyki i brał udział w różnego rodzaju koncertach, czy też wieczorach dawnej muzyki kościelnej, wygłaszając przy tym okolicznościowe przemówienia[80]. Taka postawa była zgodna z późniejszym nauczaniem polskiego episkopatu, by w nabożeństwach odprawianych poza liturgią wykorzystywać dawne utwory muzyczne, które ze względu na swoją wartość artystyczną i duszpasterską nie powinny popaść w zapomnienie. Jedną z form takich nabożeństw mogą być godziny lub koncerty muzyki religijnej[81].

Ksiądz Prymas podchodził do muzyki bardzo poważnie, tzn. jak do środka wyrazu wiary chrześcijańskiej. Przywołując z historii zbawienia liczne przykłady osób śpiewających na chwalę Boga wytyczył współczesnym muzykom konieczne wektory, prowadzące do czynienia prawdy w miłości. Ksiądz Kardynał opisał twórczy proces artysty rodzący się podczas dojrzewania i wewnętrznego zmagania w ciszy serca. „Gdy po wielu zmaganiach człowiek odczuje w sobie, że jego myśli i tęsknoty nabierają realnych wymiarów, pragnie się wypowiedzieć, próbuje swoją myśl, natchnienie, dźwięk bezkształtny zamknąć w słowie. A gdy je znajdzie, wydaje mu się, że stało się ciałem. Rozkoszuje się nim jak pokarmem, który mu odpowiada. Zachwyca się słowem, chciałby je rozwinąć na skrzydłach pieśni, obdarzyć i uzupełnić melodią. Jest to prawdziwa kontemplacja słowa"[82].

Prymas podzielał też pogląd, że muzyka religijna jest w wysokim stopniu skutecznym środkiem dla ożywienia pobożności wiernych, dlatego nie ograniczał jej tylko do łacińskiego chorału i polskich pieśni ludowych. Szanował szeroko pojętą kulturę i wręcz oczekiwał od artystów, w tym również od twórców muzyki, postawy służebnej wobec „człowieka" i sztuki: „narodowej", „ojczystej", „pięknej", posługującej się „językiem czystym", która będzie tworzyć „więź słów z myślą i duchem, ducha z miłością". Uważał, że „najważniejszym programem w Polsce" jest obrona

[78] Zob. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego…*, s. 302–303.

[79] IEPm 1979, p. 18.

[80] Jedno z takich wydarzeń miało miejsce 31.10.1948 r., w uroczystość Chrystusa Króla w gmachu Towarzystwa Muzycznego; por. M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, s. 325.

[81] IEPm 1979, p. 27.

[82] S. Wyszyński, *Z głębi milczenia. Otwarcie koncertu piosenki religijnej*, (Kazanie wygłoszone w Warszawie w Bazylice Archikatedralnej św. Jana, 19.09.1974), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska…, s. 170.

kultury narodowej i chrześcijańskiej[83]. W przemówieniu na zakończenie III Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w stolicy (30.04.1977) wyznał, że czuł się „nieco zażenowany skromną liczbą „Tygodni Kultury". Mimo, że Ksiądz Prymas nie wymienił muzyków z nazwy wśród pisarzy, poetów, twórców i artystów, to posłużył się cytatem z muzycznego dziedzictwa liturgicznego. Eucharystię ukazał jako początek i szczyt kultury odwołując się do biblijnego wydarzenia z Wieczernika, gdy Chrystus umywał uczniom nogi (J 13,6–8)[84].

W świetle wypowiedzi Prymasa Wyszyńskiego muzyka, tak jak cała kultura, ma wyznaczoną przez Chrystusa służebną rolę wobec Boga i człowieka, który jest dzieckiem Bożym. „Rozumiemy więc Chrystusa, klęczącego u stóp Piotra-Skały, na którym zbudował swój Kościół, aby służył tym, co są pod sercem matki, tym, którzy dojrzewają w zasłudze swych lat i tym, których Kościół wyprawia na łono Ojca, śpiewając im hymn do Świętej Bożej Rodzicielki – *Vita, Dulcedo et Spes nostra!*"[85] i dodał dalej: „Współczesna ludzkość ma pracować na rzecz takiej kultury, która by doceniła zaczątek człowieka pod sercem matki i zrozumiała Boga Człowieka, klęczącego u stóp ludzi"[86].

Kard. Wyszyński wprost nauczał, że polska kultura muzyczna jest nierozerwalnie związana z dziejami narodu oraz żywą wiarą w Boga i Matkę Bożą. Wielkie dzieło skomponowane przez Krzysztofa Pendereckiego pod tytułem *Magnificat* i wyśpiewane w archikatedrze św. Jana w Warszawie, to według Księdza Prymasa: próba uchwycenia całej męki, niedoli, wysiłku, walk przegranych i zwycięstw Rodziny ludzkiej, to próba wypowiedzenia w syntetycznym układzie tego, co przeżyła ludzkość na przestrzeni wieków. Wielki *Magnificat* to ostatni akcent do symfonii dziejowej, do której należy Powstanie Warszawskie, tragedia, która była zwycięstwem i która na pewno napełniła ginących tutaj obrońców honoru Narodu chwałą i uwielbieniem. Wdzięczność za otrzymane łaski jest zobowiązująca. Dlatego Prymas Wyszyński wzywał: „Włączcie się w potężny chór narodu, w jasnogórskie śluby. Za chwilę opuścicie tę świątynię, pełni najsilniejszych i najlepszych wrażeń. Matka Boga, której tak ufacie, spojrzała i rozradowała Was. Praca nad pogłębieniem znajomości ducha liturgii i śpiewu kościelnego przyniosła wielkie owoce. Wypadnie teraz wziąć je do serca, obudzić jak najlepszą wolę i jeszcze raz oddać owoc swej pracy Przewodniczce waszej służby chwalebnej, Najświętszej Panience, śpiewając wraz z Nią: *Magnificat anima mea Dominum* [*Uwielbiaj duszo moja Pana*], wracać będziecie do waszych zaszczytnych i radosnych zadań"[87].

W świetle powyższej charakterystyki prymasowskiego nauczania można wyciągnąć wnioski o charakterze duszpasterskim, by nadal dbać o organy piszczałkowe

---

[83] S. Wyszyński, *Obowiązek obrony kultury narodowej. Na zakończenie III Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej*, (Przemówienie wygłoszone w Warszawie w kościele św. Anny, 30.04.1977), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 182.

[84] S. Wyszyński, *Obowiązek obrony kultury narodowej…*, s. 178.

[85] Prymas cytuje fragment antyfony maryjnej *Salve Regina*; por. *Liber usualis*, s. 279; S. Wyszyński, *Obowiązek obrony kultury narodowej…*, s. 179.

[86] S. Wyszyński, *Obowiązek obrony kultury narodowej…*, s. 179.

[87] Por. S. Ropiak, *Teologiczne refleksje S. kard. Wyszyńskiego*…, s. 302–303.

oraz inne instrumenty służące kultowi Bożemu, a także gromadzić nuty, szanować zbiory kultury muzycznej i pielęgnować spuściznę ksiąg liturgiczno-muzycznych w bibliotekach parafialnych[88]. W różnych audycjach należy udostępniać wiernym arcydzieła muzycznej twórczości religijnej dla wytworzenia odpowiedniego nastroju w kościele lub też celem wyrabiania w nich dobrego smaku muzycznego[89].

Stefan kard. Wyszyński uważał, że muzyka kościelna w jej artystycznych formach i wyrazie wciąż powinna się rozwijać. „Nieraz wydaje się nam, że wszystko, na co zdobyła się dotychczas wielka sztuka wymowy i muzyki, to jeszcze zbyt mało. Trzeba więc przez pogłębioną kontemplację, przez rzetelną wiedzę humanistyczną i studia muzyczne – nie tylko z zakresu historii muzyki, ale i kompozycji – zaczynać tworzyć od nowa"[90].

PODSUMOWANIE

W szukaniu odpowiedzi na pytanie, które poglądy kard. Wyszyńskiego o muzyce w Kościele są aktualne po ponad czterdziestu latach od jego śmierci i nadal są godne uwagi jako wciąż inspirujące można wskazać na kilka istotnych motywów.

Na pierwszy plan wysuwa się główny cel muzyki w Kościele, to jest oddanie czci Bogu. Wynika z tego praktyczny postulat wobec wykonawców. Osoby parające się muzyką kościelną winny wyśpiewywać Bogu hymn uwielbienia „Gloria Tibi Trinitas". Twórczość artystyczna winna być spójna z wyznawaniem wiary i duchowym życiem potwierdzanym katolicką moralnością.

Muzyka dawna i nowa, inspirowana *Biblią* oraz liturgią, domaga się od muzyków solidnej formacji, nie tylko co do sakralnego stylu i gatunków muzycznych, ale i teologicznych treści. Sztuka śpiewacza to służebnica liturgii na wzór Najświętszej Maryi Panny uwielbiającej miłosierdzie Boga. Mariologia śpiewana pogłębiona kontemplacją jest wzniosłą inspiracją do nowych wyzwań muzycznych, co do treści i formy. Odpowiednio dobrana i wykonana muzyka kościelna oprócz chwały Bożej i uświęcenia wiernych przez modlitwę przynosi błogosławiony owoc pokoju w sferze duchowo-psychicznej, oddziałuje także terapeutycznie na rozbite emocje ludzi.

Ważnym miejscem urzeczywistniania śpiewu religijnego są nabożeństwa wyrosłe z pobożności ludowej. Tradycyjne pieśni i hymny wykonywane wspólnie przez licznie zgromadzonych wiernych tworzą solidarną wspólnotę żywego Kościoła zakorzenionego w chrześcijańskim narodzie. Wyrażają jednocześnie ducha pobożności i patriotyzmu.

Muzyka to przede wszystkim dzieło osób dorosłych, dojrzałych religijnie i przygotowanych warsztatowo. Właściwym rodzajem muzyki liturgicznej oprócz śpiewu jest przede wszystkim gra organowa. Zarówno solowe utwory instrumentalne, jak i akompaniament do śpiewu, pomagają w skupieniu i nadają modlitwie podniosły nastrój.

Muzyka godna *sacrum* w kościołach powinna posiadać znamiona prawdziwej sztuki. Wszelkie koncerty muzyki religijnej, poddane odpowiednim normom praw-

[88] Por. IEPm 1979, p. 28, 37.

[89] IEPm 1979, p. 30.

[90] S. Wyszyński, *Z głębi milczenia…*, s. 171.

nym także poza liturgią, są wręcz oczekiwanym sposobem do pielęgnowania chrześcijańskiej tradycji i urzeczywistniania dziedzictwa kulturowego wyrosłego z kultu Bożego.

POGLĄDY STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO NA ROLĘ MUZYKI W KOŚCIELE

STRESZCZENIE

Prymas Polski Stefan kard. Wyszyński wyrażał swoje poglądy o muzyce podczas swoich przemówień i kazań, zwłaszcza do organistów i chórów kościelnych. Wynika z nich, że podstawowym źródłem muzyki w Kościele jest kontemplacyjne celebrowanie Misterium wiary. Muzyka w pierwszej kolejności ma być wykonywana na chwałę Boga, a w drugiej na pożytek ludzi. Kard. Wyszyński uważał za muzykę godną świątyni Pańskiej tylko tę, która ukierunkowana jest na uwielbienie majestatu Stwórcy i wyrasta z kontemplacji Wcielonego Słowa Bożego. Chorał, śpiew kościelny, a także muzyka organowa mają terapeutyczne znaczenie, gdyż uciszają rozbite emocje i pomagają w skupieniu rozbieganych myśli. Muzyka o prawdziwych znamionach sztuki łagodzi ból i cierpienie, daje ukojenie, budzi nadzieję i radość. Twórcy i wykonawcy muzyki winni kształtować swą duchowość maryjną, tak by dobrze wywiązywać się ze swego zaszczytnego powołania. Posługa w celebracjach Najświętszej Ofiary domaga się od muzyków kościelnych wzorowego życia, dobra znajomości liturgii i wysokiego poziomu artystycznego. Według kard. Wyszyńskiego wciąż aktualna jest potrzeba pielęgnowania śpiewu ludowego, który stanowi wyraz pobożności i patriotyzmu. Łączy się to także z rozwojem nowych form muzycznych wyrastających w chrześcijańskiej kultury.

STEFAN CARDINAL WYSZYŃSKI'S VIEWS ON THE ROLE OF MUSIC IN THE CHURCH

SUMMARY

Stefan Card. Wyszyński, Primate of Poland, expressed his views on music during his speeches and sermons, especially to organists and church choirs. It follows from them that the basic source of music in the Church is the contemplative celebration of the Mystery of Faith. Music is to be performed first of all for the glory of God and secondly for the benefit of people. Cardinal Wyszyński considered as music worthy of the Lord's temple only that music which is directed to the adoration of the Creator's majesty and arises from the contemplation of the Incarnate Word of God. Chorale, church singing as well as organ music have a therapeutic meaning, as they calm shattered emotions and help to focus scattered thoughts. Music with true artistic qualities soothes pain and suffering, gives solace, awakens hope and joy. The creators and performers of music should shape their Marian spirituality so that they can

fulfil their honoured vocation well. The service in the celebration of the Holy Sacrifice demands from church musicians an exemplary life, a good knowledge of the liturgy and a high artistic level. According to Cardinal Wyszyński, the need to cultivate folk singing, which is an expression of piety and patriotism, is still valid. It is also connected with the development of new musical forms growing out of Christian culture.

STEFAN KARDINAL WYSZYŃSKIS ANSICHTEN ÜBER DIE ROLLE DER MUSIK IN DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Stefan Kardinal Wyszyński, Primas von Polen, äußerte sich in seinen Reden und Predigten zur Musik, insbesondere gegenüber Organisten und Kirchenchören. Daraus ergibt sich, dass die grundlegende Quelle der Musik in der Kirche die kontemplative Feier des Glaubensgeheimnisses ist. Die Musik soll in erster Linie zur Ehre Gottes und in zweiter Linie zum Nutzen der Menschen aufgeführt werden. Kardinal Wyszyński betrachtete als Musik, die des Tempels des Herrn würdig ist, nur jene Musik, die auf die Anbetung der Majestät des Schöpfers gerichtet ist und aus der Betrachtung des fleischgewordenen Wortes Gottes hervorgeht. Choräle, Kirchengesang und Orgelmusik haben eine therapeutische Bedeutung, da sie aufgewühlte Gefühle beruhigen und zerstreute Gedanken bündeln helfen. Musik mit echten künstlerischen Qualitäten lindert Schmerz und Leid, spendet Trost, weckt Hoffnung und Freude. Die Schöpfer und Interpreten von Musik sollten ihre marianische Spiritualität so gestalten, dass sie ihre ehrenvolle Berufung gut erfüllen können. Der Dienst in der Feier des Heiligen Opfers verlangt von Kirchenmusikern ein vorbildliches Leben, eine gute Kenntnis der Liturgie und ein hohes künstlerisches Niveau. Nach Ansicht von Kardinal Wyszyński ist es nach wie vor notwendig, den Volksgesang zu pflegen, der Ausdruck von Frömmigkeit und Patriotismus ist. Sie steht auch im Zusammenhang mit der Entwicklung neuer musikalischer Formen, die aus der christlichen Kultur erwachsen.

BIBLIOGRAFIA

Araszczuk S., *Recepcja soborowej reformy liturgicznej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem archidiecezji wrocławskiej*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, praca zb. pod red. S. Araszczuka, Wrocław 2014, s. 47–70.

Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium, praca zb. pod red. S. Araszczuka, Wrocław 2014.

Cichy S., *Nadużycia w celebracji liturgii*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, praca zb. pod red. S. Araszczuka, Wrocław 2014, s. 105–117.

Czaczkowska E.K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Znak, Kraków 2013.

Filaber A., *Początki ruchu cecyliańskiego i jego wpływ na życie muzyczne w archidiecezji warszawskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne" XXVI/1/2013, s. 127–144.

Hadryś J., *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Salvatoris Mater" 7/1(2005), s. 182–195.

Jan Paweł II, List apostolski *Vigesimus quintus annus*, (Rzym 04.12.1988), w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/vicesimus_quintus.html; (dostęp: 12.05.2021).

Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* (08.02.1979), „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne" 12(1970), s. 243–252.

Liber usualis. Missae et Officii pro Dominicis et festis cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis in subsydium cantorum a solesmensibus monachis diligenter ornato, Parisiis, Tornaci, Romae 1954.

Micewski A., *Kardynał Wyszyński Prymas i mąż stanu*, Éditions du Dialogue, Paris 1982.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jusso editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum, et Benedicti XV auctoritate vulgatum, Romae – Tornaci – Parisiis XCML [1950].

Funebrale (Obrzędy pogrzebowe) na postawie Rytuału i Mszału Rzymskiego dla użytku Kościołów Polskich, opr. G. Mizgalski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1955.

Pawlak I., *Chorał gregoriański – śpiew muzealny czy aktualny?*, w: tenże, *De musica sacra in Polonia. Questiones selectae*, red. i oprac. S. Garnczarski, t. 1, Tarnów 2013, s. 156–179.

Pawlak I., *Doksologia w monodii liturgicznej*, w: *Sanctissima Trinitas et musica plana, figurata atque instrumentalis*, red. S. Dąbek i in., Warszawa 2011, s. 65–82.

Pawlak I., *De musica sacra in Polonia. Questiones selectae*, red. i oprac. S. Garnczarski, t. 1, Tarnów 2013.

Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, (Castel Gandolfo 20.11.1947), tł. i komentarz J.W. Kowalski OSB, Kielce 1948.

Pius XII, Encyklika *Musicae sacrae disciplina*. O muzyce kościelnej, (Rzym 25.12.1955), tłum. K. Mrowiec, „Ruch biblijny" VI, s. 341–342; w: https://www.researchgate.net/publication/324449688_Encyklika_Musicae_sacrae_disciplina_Piusa_XII; (dostęp: 06.04.2021).

Poźniak G., *Popularna muzyka chrześcijańska w Polsce. Teologiczno-muzykologiczne spojrzenie*, Opole 2009.

Romaniuk M.P., *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, PAX, Warszawa 1994.

Ropiak S., *Chorał gregoriański w służbie dialogu ze współczesnością w świetle nauczania Benedykta XVI*, w: „Studia Redemptorystowskie" 9/2011, s. 177–194.

Ropiak S., *Maryja wzorem dla chrześcijan w pieśniach religijnych*, „Salvatoris Mater" 19(2017) nr 1–4, s. 261–279.

Ropiak S., *Śpiew kapłana i wiernych w modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opolska Biblioteka Teologiczna nr 80, Opole 2005, s. 301–320.

Ropiak S., *Śpiew liturgiczny wyrazem piękna celebracji i dopełnieniem doksologii*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Eccelesia de Eucharistia*, pod. red. W. Nowak, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2004, s. 132–140.

Ropiak S., *Świeccy wykonawcy muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Ełku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, WT UWM, Olsztyn 2007, s. 328–345.

Ropiak S., *Teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski dotyczące muzyki religijnej*, „Studia Warmińskie" XL (2003), s. 301–311.

Ropiak S., *Treści biblijne w przemówieniach Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego do miłośników muzyki i śpiewu kościelnego*, „Ełckie Studia Teologiczne" 2(2001), s. 203–214.

Ropiak S., *Współczesny kapłan a śpiew liturgiczny*, w: *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, pod red. ks. S. Ropiaka, ks. M. Tunkiewicza, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, s. 439–449.

Siedlecki J. ks., *Śpiewnik kościelny*, opr. W. Świerczek CM, B.W. Walewski, Nakład Księży Misjonarzy, Kraków 1948.

Siedlecki J. ks., *Śpiewnik kościelny*, red. W. Świerczek CM, Wydawnictwo Diecezjalne Św. Krzyża, Opole 1959.

Sierosławski J., *Śpiew rzymsko katolickiego Kościoła od początku ery chrześciańskiej aż po nasze czasy, uważany: a) jak o śpiew liturgiczny czyli gregoryański, b) jak o śpiew polifonowy menzuralny czyli figuralny, o) jako śpiew ludowy*, Kraków 1900.

Sikora J., *Artyzm kazań Prymasa Tysiąclecia*, „Ełckie Studia Teologiczne", 2(2001), s. 215–234.

Sobeczko H.J., *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, praca zb. pod red. S. Araszczuka, Wrocław 2014, s. 31–46.

Sokołowski W. MIC, *Błogosławiony Kardynał Stefan Wyszyński Więzień Stoczkowskiego Klasztoru*, druk AFW „Mazury", Olsztyn [2021].

Waloszek J., *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, UO, Opole 1997.

Wyszyński S., *Jesteście apostołami modlitwy śpiew[a]nej*. (Kazanie do Ogólnopolskiej Pielgrzymki Organistów na Jasną Górę, wygłoszone w Bazylice, 25.09.1958), w: Tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 284–293.

Wyszyński S., *List do moich kapłanów. Wspólnie z Kościołem*, cz. 2, Paris 1969.

Wyszyński S., *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, cz. 1, Paris 1969.

Wyszyński S., *Męka milczenia. Z „Zapisków więziennych"*, (wybrane fragmenty, Komańcza, 31.01.–20.06.1956), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 44–46.

Wyszyński S., *Misterium słowa, które daje życie… Podczas pielgrzymki mężczyzn i młodzieży męskiej Śląska*, (Kazanie wygłoszone w Piekarach Śląskich, 31.05.1970), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 55–86.

Wyszyński S., *Obowiązek obrony kultury narodowej. Na zakończenie III Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej*, (Przemówienie wygłoszone w Warszawie w kościele św. Anny, 30.04.1977), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 178–181.

Wyszyński S., *Potęga słowa Bożego w życiu narodu. Otwarcie sesji naukowej podczas uroczystości milenijnych archidiecezji warszawskiej*, (Przemówienie wygłoszone w Warszawie w Bazylice Archikatedralnej św. Jana, 24.06.1966), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie"*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 55–57.

Wyszyński S., *„Śpiewaj, śpiewaj Polsko cała!"* (Słowo Prymasa na zakończenie „Wieczoru Pieśni Maryjnych", wygłoszone w Bazylice na Jasnej Górze, 10.05.1959), w: Tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 304–306.

Wyszyński S., *Śpiewająca Warszawo!* (Kazanie na uroczystość św. Cecylii, wygłoszone w Warszawie w Bazylice Archikatedralnej św. Jana, 26.11.1961), w: Tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 307–308.

Wyszyński S., *„Śpiewajcie chwałę Jego Imienia!”* (Kazanie do kościelnych zespołów muzycznych Archidiecezji Gnieźnieńskiej, wygłoszone w Bazylice Prymasowskiej, u Grobu św. Wojciecha, 19.04.1959), w: Tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 294–303.

Wyszyński S., *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963.

Wyszyński S., *Więź wspólnoty w prawdzie*, (Fragmenty z książki „List do moich kapłanów” napisanej „in vinculis pro Ecclesia” w latach 1953–1956 w Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie”*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 26–43.

Wyszyński S., *Z głębi milczenia. Otwarcie koncertu piosenki religijnej*, (Kazanie wygłoszone w Warszawie w Bazylice Archikatedralnej św. Jana, 19.09.1974), w: Tenże, *„Idźcie i nauczajcie”*, red. M. Okońska, M. Plaskacz, A. Rastawicka, ks. W. Wojdecki, ATK, Warszawa 1985, s. 169–171.

Marta KOWALCZYK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

ZWYCZAJE ZWIĄZANE Z KALENDARZOWYM WSPOMNIENIEM ŚW. SYLWESTRA. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: polskie tradycje, zwyczaje ludowe, Sylwester, Nowy Rok, celebracje

Keywords: Polish traditions, folk customs, New Year's Eve, New Year's day, celebrations

Schlüsselwörter: Polnische Traditionen, Volksbräuche, Silvester, Neujahr, Feiern

Przed rokiem tysięcznym zabawy sylwestrowe nie były znane. Pierwszy raz uroczystości ku czci świętego papieża Sylwestra I odbyły się za sprawą papieża Sylwestra II, który w 999 roku obawiał się spełnienia przepowiedni zapowiadającej nadejście końca świata w roku 1000. W Polsce zabawy i bale sylwestrowe jeszcze w XIX wieku należały do rzadkości i urządzano je głównie w bogatych domach mieszczańskich. Wieczór sylwestrowy w Polsce przypominał bardziej kompilację wieczorów wigilijnego i andrzejkowego, gdzie najważniejsze było poznanie przyszłości, która miała się wypełnić w kolejnych miesiącach Nowego Roku.

PAPIEŻ SYLWESTER I PRZEPOWIEDNIA SYBILLI

Dzień 31 grudnia 999 r. mieszkańcy Rzymu powitali z wielką bojaźnią i przerażeniem, ponieważ według powszechnie wówczas znanego proroctwa Sybilli[1], w 1000 roku miał nastąpić koniec świata. Miało to się stać za sprawą potwora Lewiatana, rzekomo uwięzionego w lochach Watykanu przez świętego papieża Syl-

* Dr hab. Marta Kowalczyk – ur. w 1976 r. w Elblągu, teolog, absolwentka Instytutu Kultury Chrześcijańskiej i UWM w Olsztynie, profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, diecezjalny referent ds. nauki, autorka książek z dziejów duchowości kobiet, m.in.: *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackenborn*, Poznań 2011; *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes"*, Górna Grupa 2015; *Święta Julianna od Bożego Ciała*, Kraków 2017; *Bł. Dorota z Mątów*, Poznań 2018; E-mail: 760313@wp.pl ORCID: 0000–0001–7373–2227

[1] Sybilla (gr. Sibylla) była wieszczką Apolla w starożytnej Grecji. Przypisano jej autorstwo ksiąg z wyroczniami, które napisano heksametrem, czyli wierszem składającym się z sześciu stóp,

westra I (zm. 31 grudnia 335 r.)[2], który zapisał się na kartach historii dokonując pierwszego w dziejach chrześcijaństwa obrzędu konsekracji, ufundowanych przez cesarza Konstantyna Wielkiego[3], bazylik – św. Jana na Lateranie (324 r.)[4] i św. Piotra na Watykanie (326 r.)[5].

Według legendy paraliżującej strachem lud, smok, którego paszcza została zakneblowana w IV wieku papieską pieczęcią Rybaka, miał spać kamiennym snem do końca tysiąclecia. W roku 1000 potwór miał się zbudzić, skruszyć pieczęć, wydostać się z więzienia i ziejąc ogniem spalić niebo i ziemię[6]. Kiedy więc zbliżał się

czyli najmniejszych, powtarzających się regularnie cząstek wersu, gdzie ośrodkiem stopy była długa samogłoska. W księgach tych, Sybilla przedstawiona bywa jako córka Noego, która zapowiada przyjście Mesjasza i sąd. Najstarsze źródła mówią o owładniętej boskim szałem Sybilli, żyjącej w bliżej nieokreślonej przeszłości. Pierwszym ośrodkiem jej kultu w Azji Mniejszej było miasto Erytraj. Później liczba Sybill zwiększyła się tak, że Warron szacuje ich liczbę na 10. Według podań wyrocznia Sybilli mieściła się w grocie na terenie przybytku Apolla, skąd miały pochodzić księgi sybiliańskie, przechowywane w rzymskiej świątyni Jowisza na Kapitolu. Po raz pierwszy Sybilla poświadczona została przez Heraklita z Efezu, w V w. p.n.e. Była sporadycznie wzmiankowana przez Arystofanesa i Platona. Księgi 3–5 powstawały stopniowo od końca II w. p.n.e. do początku II wieku. Kolejne trzy powstały do IV wieku, tworząc zbiór 8 wyroczni. Po podboju Egiptu przez Arabów powstał drugi zbiór, który jednak nie miał znaczenia. W malarstwie wyrocznie Sybilli przedstawił Michał Anioł w Kaplicy Sykstyńskiej. Ostatecznie autentyczność wyroczni podważono w XVI–XVII wieku. L. Stachowiak, *Apokryfy. Księgi sybillijskie*, *EK*, t. 1, Lublin 1985, kol. 761; L. Trzcionkowski, Sybilla, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1259–1260.

[2] Rządy papieża św. Sylwestra I (ur. w 2. poł. III wieku w Rzymie, zm. 31 grudnia 335 r. – papież w okresie od 31 stycznia 314 r. do 31 grudnia 335 r.) przypadły na pomyślny dla Kościoła okres, ponieważ *Edykt mediolański*, wydany w 313 r. przez cesarza Konstantyna Wielkiego (311–337), zapewnił Kościołowi prawne, chronione przez państwo istnienie. Legenda głosi, że to właśnie św. Sylwester I pozyskał dla wiary świętej matkę cesarza Konstantyna, św. Helenę. Po śmierci, która nastąpiła 31 grudnia 335 roku, jego szczątki spoczęły w katakumbach św. Pryscylli, gdzie w VII wieku wystawiono ku jego czci bazylikę. Relikwie św. Sylwestra I papieża znajdują się w głównym ołtarzu kościoła parafialnego w Nonantola, 11 km od Modeny. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 23; S. Koczwara, *Sylwester I. Życie i kult*, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1283; A. Kołtunowska, *Sylwester I. Ikonografia*, *EK*, t. 18, kol. 1284.

[3] Konstantyn Wielki – cesarz rzymski od 306 r. Urodzony 27 lutego ok. 272 r. w Niszu (obecnie Serbia), zmarł 22 maja 337 r. Zakończył prześladowania chrześcijan. Wydał w 313 r. *Edykt mediolański*. Według jednego z podań św. papież Sylwester miał uzdrowić cesarza z trądu i w ten sposób skłonić go do przyjęcia chrztu, co dokonało się jednak dopiero przed śmiercią, która nastąpiła z dala od Rzymu, w dwa lata po śmierci św. Sylwestra. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 104, 116–122, 130; A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna. Reinterpretacja*, „Vox Patrum", 3(1984), s. 200–215; M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 2008, s. 606–608; A. Krawczuk, *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1987.

[4] Papieska arcybazylika Najświętszego Zbawiciela, św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty na Lateranie, której budowę rozpoczęto w 314 r. Matka i Głowa Wszystkich Kościołów Miasta i Świata (łac. Archibasilica Sanctissimi Salvatoris et Sanctorum Iohannes Baptista et Evangelista in Laterano). Katedra Biskupa Rzymu. Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, s. 131–132. Por. C. Pietrangeli, *Il palazzo apostolico Lateranense*, Roma 1992; A. Ilari, *Constantinana arcibasilica in Laterano: Guida storico bibliografica*, Roma 2000.

[5] Odtąd każdą świątynię konsekrowano w podobny sposób. Tamże.

[6] B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 201–202.

999 r., a kolejny papież przybrał imię Sylwestra II (zm. 12 maja 1003 r.)[7], w Rzymie oraz w krajach chrześcijańskich zapanowało przerażenie, które historycy nazwali kryzysem milenium. Ludzie kryli się, czynili pokutę i modląc się czekali na koniec świata. Miały mu towarzyszyć następujące zjawiska: spadające na ziemię płonące gwiazdy, słońce i inne ciała niebieskie, śmierć w płomieniach i sąd ostateczny[8]. Kiedy jednak wybiła północ, a Lewiatan nie pojawił się na moście Świętego Anioła, Watykan i Rzym pozostały nienaruszone. Strach zamienił się w żywiołową radość i wielkie świętowanie aż do rana, przy świetle pochodni. Papież Sylwester II udzielił wówczas błogosławieństwa „urbi et orbi" („miastu i światu") na nowy rok, nowy wiek i nowe tysiąclecie[9]. Od tego czasu ludzie spędzają noc przełomu starego i nowego roku kalendarzowego, nazwaną na cześć papieży św. Sylwestra I i Sylwestra II – sylwestrową, na wielkich zabawach i balach. Przy czym sama data corocznego świętowania oraz formy obchodów wywodzą się z tradycji rzymskich, gdzie w starożytności 1 stycznia obchodzono święto boga początków, bram i drzwi – Janusa[10]. Tego też dnia od II w. p.n.e. Nowy Rok otwierał kalendarz oficjalnych świąt i uroczystości państwowych i religijnych[11]. Jest to również pierwszy dzień roku w ka-

[7] Sylwester II – papież – od 2 kwietnia 999 r. do 12 maja 1003 r. Urodzony ok. 945 r. w Owernii, zmarł 12 maja 1003 r. w Rzymie. Był konstruktorem czasomierza – prototypu zegara, który w odróżnieniu od znanych w jego czasach klepsydr miał wahadło, wagi i tarczę obracającą się wokół nieruchomej wskazówki. Zdobywszy w latach 967–970 w szkołach arabskich w Katalonii wykształcenie w dziedzinie matematyki, astronomii i mechaniki, rozpowszechnił w chrześcijańskiej Europie cyfry arabskie oraz system dziesiętny. Był wychowawcą króla francuskiego Roberta II Pobożnego oraz wychowawcą i doradcą cesarza Ottona III. Przeprowadził kanonizację św. Wojciecha, natomiast jego brata Radzima powołał na stanowisko arcybiskupa gnieźnieńskiego. Zob. J. Strzelczyk, *Sylwester II. Gerbert z Aurillac*, *EK*, t. 18, kol. 1285–1286.

[8] B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 202.

[9] Tamże, s. 201–202; Z. Kossak, *Rok polski. Obyczaje i wiara*, Warszawa 1958, s. 14–15.

[10] Łaciński termin „Ianua" oznacza drzwi, bramę, wejście. Można więc wnioskować, że imię Janus zapewne odnosiło się do nowego otwarcia czy też wejścia w nowy rok. Od jego imienia wywodzi się łacińska nazwa stycznia – *Ianuarius*. W kalendarzach liturgicznych chrześcijańskich modlitewników, zobaczyć można to pogańskie bóstwo o dwóch twarzach, patrzące jedną w przeszłość, a drugą w przyszłość. Jak zauważyła M. Łanuszka, czasami zdarzało się, że w modlitewnikowych kalendarzach średniowieczny Janus miał nie dwie, lecz trzy twarze – co odnosiło się zapewne bardziej do Trójcy Świętej niż do starożytnego bóstwa. Zob. M. Łanuszka, *Niegdysiejsze śniegi*, w: *TPow*, nr 51/2019, dostęp online: 21.12.2019, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/niegdysiejsze-sniegi-161457>.

[11] W wiekach wcześniejszych to miesiąc luty wskazywał na schyłek, koniec cyklu przyrodniczego, pewnego czasu i życia. To on uznawany był za ostatni miesiąc w roku, gdyż do II wieku p.n.e. Rzymianie, podobnie jak Słowianie, świętowali nowy rok w marcu, gdy natura budzi się do nowego życia. Zaś kończący obecnie rok grudzień, w wielu europejskich językach jest wciąż określany mianem „dziesiątego" miesiąca (łac. *December*). Tamże.

lendarzu gregoriańskim, czyli zreformowanym 4 października 1582 r., bullą *Inter gravissimas*, przez papieża Grzegorza XIII[12] kalendarzu rzymskim – juliańskim[13].

POLSKIE TRADYCJE SYLWESTROWE

Mianem „Sylwestra" określa się obecnie wieczorne i nocne przypadające z 31 grudnia na 1 stycznia zabawy taneczne, spotkania i poczęstunki, nazywane też „domówkami" połączone z toastem, wznoszonym zwyczajowo o północy na pożegnanie starego i powitanie nowego roku[14].

Na ziemie polskie tradycja świętowania nocy sylwestrowej dotarła dopiero w XIX wieku z obszaru Niemiec[15], i stopniowo rozprzestrzeniła się na cały kraj ogarniając swym zasięgiem wszystkie wsie, miasteczka i miasta. W balach przodowały jednak miasta. Jak informował „Kurjer Warszawski", 1 stycznia 1849 roku: „Wieczór dnia Św. Sylwestra, przedłużający się w poranek Nowego Roku, wszędzie i zawsze zabawami obchodzonym bywa. Obchodziła go też Warszawa balami w obu Resursach. Około godziny 8ej wieczorem, ruch powozów objawił się na ulicach. Po 9tej ruch podwoił się w dwójnasób, powozy gęsto wjeżdżały w ulicę Senatorską, formując się w linię. Schody Resursy przyozdobione kwiatami i rzadkiemi krzewami, wdzięczną postać wiosny objawiały (…) Goszczących było przeszło 1000. O godzinie 10tej doniesiono o przybyciu Xstwa Namiestnikostwa i ich Rodziny. Orkiestra zabrzmiała polonezem, potem szły zwykłym szeregiem rozmaite tańce.

---

[12] Grzegorz XIII – papież w latach 1572–1585, zreorganizował Kościół zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego (1545–1563). Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne*, Warszawa 1989, s. 131–132; K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 322–324.

[13] Kalendarz gregoriański to zreformowany słoneczny kalendarz juliański, który obowiązywał od 46 r. p.n.e. w imperium rzymskim, a później w krajach chrześcijańskich, a do którego wprowadzono niewielką poprawkę mającą na celu zniwelowanie o 10 dni opóźnienia w stosunku do roku zwrotnikowego, narosłego od roku 46 p.n.e. Aby odrobić te 10 utraconych dni nakazano, żeby po środzie 4 października 1582 roku nastąpił od razu czwartek 15 października 1582 roku. Różnice powstały, ponieważ rok według kalendarza juliańskiego trwał 365,25 dnia, a co 4 lata był dłuższy o dzień. Nie nakładał się on jednak na rok słoneczny, co spowodowało, że po 131 latach równonoc przesunęła się o dzień. Tak liczony czas stwarzał problemy z porami roku i ruchomością świąt kościelnych. Wprawdzie kalendarz juliański przewidywał dni przestępne, jednak za lata przestępne uznano tylko te podzielne przez 4, z wyjątkiem podzielnych przez 100. Przyjęty kalendarz gregoriański niemal odpowiada astronomicznemu, dzięki czemu nie jest zaburzony cykl pór roku w stosunku do dat kalendarzowych. W 1582 roku kalendarz ten przyjęły: Hiszpania, Portugalia, Polska oraz niemal całe Włochy.

[14] Wigilię Nowego Roku, czyli Sylwestra, zwano na Podlasiu *bohatoju* bądź *tłustoju koladoju, szczodruchoju*. Tego dnia przygotowywano tam rytualne potrawy – pieczono, suto okraszaną tłuszczem, krwistą kiszkę, aby rok był tłusty (urodzajny) i przygotowywano pszenne, drożdżowe placki. I. Matus, *Specyfika pieczywa obrzędowego na północnym Podlasiu*, „Studia Białorutenistyczne" 11(2017), s. 82–83.

[15] Na dawnych terenach zaboru pruskiego i austriackiego „są wieczory Wigilijny i Sylwestrowy. Naówczas mieszkańcy wsi doprowadzają do porządku swoje siedziby, posypują podłogę piaskiem i jedliną, aby było przyjemnie aniołom". W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926, s. 50.

O północy wzniesiono kielichy. Wkrótce potem dano znać, że wieczerza jest gotowa, a dostojni goście przenieśli się do apartamentów dolnych. Muzyka grała podczas kolacji, tańce wznawiały się jeszcze, a zabawa nad ranem ukończoną została. Kolację robił Conti, ekonom Resursy; jego też były wyborne lody i chłodniki, cukry od Leszla, a ciasta od Loursa. Robotę tapicerską wykonał tapicer Rosłoniewski. Oprócz zwyczajnego oświetlenia, przeszło 800 świec jarzących, uzupełniało wspaniałą ozdobę salonów"[16].

Początkowo jednak znanego dziś głównie z zabaw tanecznych „Sylwestra", nie obchodzono tak hucznie na obszarze całego kraju, ale przede wszystkim wróżono, jaka przyszłość czeka ludność w nadchodzącym roku. Jak pisze Zbigniew Kuchowicz „panowało np. mniemanie, że jeśli komuś powiedzie się żartem okraść inną osobę, cały nadchodzący rok będzie dlań szczęśliwy. Popełniano więc wiele drobnych symbolicznych kradzieży"[17]. Poza tym panny na wydaniu wróżyły sobie o miłości i małżeństwie, wylewając do wody roztopiony wosk, ołów lub cynę, co przypominało zwyczaje adwentowe[18]. Pogodę wróżono obserwując bieżącą aurę, o czym świadczą przysłowia: „Dzień Sylwestrowy pokaże czas lipcowy"; „Na św. Sylwestra mroźno, zapowiedź na zimę mroźną"; „W noc sylwestrową pogodnie, będzie kilka dni pogodnie"[19].

Z dniem sylwestrowym łączyła się też konieczność zastosowania szczególnej „etykiety" – zachowań typowych dla ostatniego dnia w roku. I tak na obszarze Karpat starano się nie zaczynać żadnej ważnej pracy w Sylwestra, ponieważ wierzono, że praca taka nigdy nie zostanie skończona[20]. W ciągu dnia w wielu domach pieczono małe chlebki i bułeczki, zwane na Podhalu i Pogórzu Rzeszowskim bochniaczkami lub szczodrakami, na Kurpiach marchewkowo-pieprznymi fafernuchami, a w części Warmii i Mazur figurki zwierzęce na okręgu, zwane nowymi latkami, którymi obdarzano domowników na zdrowie i pomyślność, bydło w oborze, żeby się dobrze chowało, a sąsiadów i kolędników, przychodzących w Nowy Rok z życzeniami jako gościniec[21]. Poza tym jak pisał Witold Klinger: „u Mazurów Prus Wschodnich w wieczór Sylwestrowy (31 grudnia) palą tęgo w piecach, aby „umarli

---

[16] „Kurjer Warszawski", 1 stycznia 1849.

[17] Z. Kuchowicz, *Obyczaje Staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 387.

[18] „W kółku familijnem głównym zatrudnieniem w wigilię Nowego Roku jest wpuszczanie roztopionego ołowiu do wody i wróżenie z ulanych form przyszłości; oprócz tego rzucają pantofle przez głowę, ustawiwszy się plecami do drzwi, jeżeli pantofel wskazuje na drzwi, wyjdzie ta osoba z domu, mianowicie za mąż, jeżeli osoba zamężna rzuciła, wyniosą ją z domu umarłą. Mają też inny sposób, tj. stawiają pantofle lub trzewiki obecnych jeden za drugim, czyj przez próg wystaje, ten w tym roku z domu wyjdzie (…) Oprócz tego zapalają kądziałki, tj. zwity w kulki len, których kulki unosząc się przy paleniu w górę złączą się, z tych osób będzie para. Wystawiają też trzy naczynia, w jednem jest woda, w drugiem piasek, w trzeciem wieniec. Kolejno zawięzują obecnym oczy, kto trafi macając ręką naczynie z wodą, w nowym roku utonie, kto z piaskiem, pójdzie pod ziemię, kto zaś sięgnie po wieniec, będzie szczęśliwy, bo wstąpi w stan małżeński". Dr Nadmorski, *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesądy, podania, zagadki i pieśni ludowe*, Poznań 1892; B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 201.

[19] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 827.

[20] B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 202.

[21] Jak pisał znany polski historyk i etnograf Zygmunt Gloger, który uznawany jest obecnie za przewodnika po kulturze staropolskiej: „Wiele wesołości łączy się w Polsce z obchodem wilii

mogli się ogrzać", czasem nawet stawiają obok krzesło z narzuconym na nie ręcznikiem — tak, jak to czynią przy obrzędzie pogrzebowym – i utrzymują, że jeżeli z wieczora posypać podłogę popiołem, to z rana można widzieć na niem ślady nóg nieboszczyka"[22].

Zwyczajowo na ziemiach polskich, w ostatni dzień w roku, późnym wieczorem zasiadano do wieczerzy, przypominającej wieczerzę wigilijną, chociaż potrawy nie były postne i nie dzielono się opłatkiem. Po wieczerzy „na Pomorzu późnym wieczorem (podobnie jak w noc wigilijną i dzień św. Szczepana) obwiązywano drzewa owocowe powrozami ze słomy i zatykano w nie małe krzyżyki z ciasta na dobry urodzaj owoców"[23]. W niektórych wsiach chłopcy z hałasem wypędzali z opłotków stary rok, a o północy rozpoczynało się strzelanie z batów (na Ziemi Dobrzyńskiej nazywane pękaniem z batów) na powitanie Nowego Roku i aby przepłoszyć szkodniki z drzew owocowych i pól obsianych zbożem. W Beskidzie Zachodnim istniał zwyczaj „ogrywania domów", który polegał na tym, że muzykanci szli od zagrody do zagrody, stawali pod oknami, grali i śpiewali kolędy, otrzymując za to od gospodarzy poczęstunek i datki pieniężne na dobry początek roku"[24].

Nie brakowało też młodzieńczych żartów i uchodzących tej nocy płazem wybryków. Jak informowała „Kultura ludowa Wielkopolski": „W tym jedynym dniu czas przyjmuje konkretną postać. Żegna się stary rok, a wita nowy. Trzeba to robić głośno i wesoło. Z tej okazji w Wielkopolsce powszechnie młodzi chłopcy robią wiele figlów: np. wynoszą wrota na dach, wyciągają narzędzia rolnicze z gospodarstwa, zatykają kominy lub wykradają wozy. Czy są to tylko zwykłe figle, czy raczej próba sprawności i śmiałości, która ma być zapowiedzią takiej postawy na cały rok nowy – trudno powiedzieć (…). W powiece gnieźnieńskim jest zwyczaj, że dziewczyna wychodzi o północy na drogę wierząc, że spotkany o tej porze mężczyzna będzie jej mężem (…) Właściciel pasieki idzie do swych pszczół i budzi je mówiąc: 'Budźcie się, pszczółki, róbcie miód i wosk, czas już na was' (…) W Morownicy jeszcze około roku 1900 w noc sylwestrową gospodarze brali snopek siana, nieśli go nad staw i palili tam mówiąc, że palą stary rok"[25].

Nowego Roku. Nikt nie spędza tej chwili samotnie. Zbierają się na ten wieczór rodziny, bliżej sąsiadujące na wsi, kółka przyjaciół w miastach, gromadzi się młodzież. Dziewczęta czynią wróżby zamążpójścia (…). Było mniemanie, że dziewica, która w wigilię Nowego Roku doczeka północy, i wpatrując się przy świetle dwóch świec jarzących w zwierciadło, ani razu nie obejrzy się za siebie, ujrzy w zwierciadle poza sobą postać przyszłego małżonka (…). Uprzywilejowaną potrawą na ostatnią wieczerzę roku jest lemieszka z mąki pszennej, żytniej lub hreczanej. Gotują jej sporo. Młodzież przy spożywaniu uderza się nawzajem łyżkami po policzkach, a potem sąsiadom okna maże, żeby w ciągu nowego roku mieli wszyscy usta i domy pełne chleba. Wieczór ten nazywa się 'szczodrym', a winszowanie po domach zowie się chodzeniem po szczodrakach". Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, 1900–1903. Dzieci chodzące „po Szczodrakach" w każdym domu wygłaszały taką lub podobną orację: „Szczodrateczki, kołaczki, powiedziały nam, śliczna pani, miła pani, dajże i nam! Jak nie masz szczodrateczka, kołaczka, to daj chleba zgleń (kawałek), zapłaci ci sam Pan Jezus na ten szczodry dzień". Tamże, s. 127–128, 202.

[22] W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia*, s. 47.

[23] B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 202.

[24] Tamże.

[25] „Kultura ludowa Wielkopolski", Poznań 1967, dostęp online 04.01.2021, https://www.facebook.com/waldemar.kuligowski.

Powszechnie na ziemiach polskich uważano, że stary rok kalendarzowy należy zakończyć godnie, w zgodzie i spokoju, aby w takim samym nastroju rozpocząć nowy, co wiązało się także z pamięcią o sferze religijnej. Dlatego w kościołach tak dawniej, jak i obecnie odbywają się wieczorem specjalne nabożeństwa dziękczynno-ekspiacyjno-błagalne, w których pomija się jednak wspomnienie liturgiczne drugiej patronki tego dnia, czyli św. Melanii Młodszej[26]. Wierni uczestniczą w nich w przekonaniu, że „kto z Bogiem nie skończy starego roku i z Nim nie rozpocznie nowego, temu nie będzie się wiodło"[27]. W ten sposób w mentalności ludowej dopełnione zostały wszelkie rytuały mające na celu zdobycie przychylności sił wyższych, zachowania od nieszczęść i pomyślność na Nowy Rok[28].

Ważną rolę odgrywały jeszcze w XX wieku przepowiednie dotyczące pogody. Mogły one dać gospodarzom czas na przygotowanie upraw i zwierząt na niekorzystną aurę. Znane i kultywowane w obecnej formie zabawy sylwestrowe właściwie nie mają już nic wspólnego z funkcjonującą jeszcze w połowie XX wieku obrzędowością ludową, którą gdzieniegdzie próbują zachować od zapomnienia koła gospodyń wiejskich. Strzelanie z batów o północy zastąpiono wystrzałami korków szampana, win musujących oraz pokazami sztucznych ogni. Na balach sylwestrowych nie brak osób w maskach i przebraniach. Świętowaniu i radości nadal, jak kiedyś, towarzyszą muzyka, tańce i życzenia, które mają zapewnić powodzenie w nadchodzącym Nowym Roku. Kultywowana jest też tradycja noworocznych postanowień dotyczących m.in. zmiany trybu życia, pracy, przyzwyczajeń, nałogów, czy diety oraz gremialne palenie karteczek ze złymi zdarzeniami lub snopka słomy, symbolizującego stary rok oraz kłopoty i niepowodzenia w nim powstałe.

---

[26] Św. Melania Młodsza żyła w latach 383–439. Urodziła się w Rzymie jako córka senatora Waleriusza Publicoli. W wieku 13 lat, wyszła za mąż za swojego kuzyna, Waleriusza Piniano. Po przedwczesnej śmierci syna i córki nakłoniła męża do życia ascetycznego. Porwana prądem życia monastycznego zakupiła pod Rzymem willę i tam ze swoją służbą i rodziną zorganizowała jakby mały klasztor. Z powodu najazdów barbarzyńców, przeniosła się w 408 r. do swoich posiadłości na Sycylię, a potem aż do Afryki, gdzie w Hipponie zaprzyjaźniła się ze św. Augustynem (354–430). Swój majątek przeznaczyła na cele kościelne i dobroczynne. W 417 r. udała się do Ziemi Świętej, gdzie na Górze Oliwnej założyła klasztor żeński, a obok męski i wybudowała wspólny dla nich kościół, w którym pochowała męża (431). W 436 r. udała się do Konstantynopola, gdzie spotkała się ze św. Eudoksją, cesarzową, która też złożyła jej rewizytę w klasztorze na Górze Oliwnej. Zmarła 31 grudnia 439 roku. Papież Pius X w 1908 r. zatwierdził teksty liturgiczne, odczytywane ku jej czci podczas mszy św. i w brewiarzu. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 827.

[27] B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, s. 202.

[28] Dzień ten wśród chrześcijan obchodzony był od VI w. jako święto Obrzezania Jezusa, a od VII w. jako święto Imienia Jezus, co kultywuje wspólnota Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W Kościele Rzymskokatolickim od 1931 r., papież Pius XI wprowadził do liturgii Święto Bożej Rodzicielki. Reforma liturgiczna z roku 1969 r. podniosła jego rangę do uroczystości. Zob. H. Fros, F. Sowa, Twoje imię. *Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975, s. 337; W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 13–14.

PODSUMOWANIE

Już od przeszło tysiąclecia tzw. cywilizacja zachodnia hucznie i radośnie świętuje przełom starego i nowego roku, nie zapominając w liturgii chrześcijańskiej o wymiarze duchowym ludzkiej egzystencji. Zabawom i wznoszonym toastom towarzyszą obecnie, tak jak dawniej, serdeczne życzenia przywołujące pomyślność. Wszystkie składane sobie życzenia były w minionych wiekach traktowane bardziej poważnie, ponieważ wierzono, że mogą mieć rzeczywisty wpływ na ludzkie losy, a przebieg wydarzeń 1 stycznia decyduje o przebiegu całego roku, co oddaje przysłowie: „Jaki Nowy Rok, taki cały rok". To dlatego wedle staropolskiego obyczaju w Nowy Rok należało wstać wcześnie rano, aby zapobiec ospałości i lenistwu, umyć się w zimnej wodzie, w misce na dnie której spoczywał srebrny pieniądz dla zdrowia i urody.

Świętowanie przełomu starego i nowego roku może być wskazówką jak stawiać jasne granice pomiędzy *sacrum* a *profanum*, pomiędzy liturgią a zabawą, nie kwestionując potrzeby istnienia żadnej z nich. Rezygnacja z radosnej zabawy nie uświęci w cudowny sposób. Natomiast rezygnacja z *sacrum* może prowadzić prostą drogą do obrzędów magicznych, pogańskich, znanych od wieków. Powtarzanych dla zapewnienia płodności i materialnego dobrobytu. Nie taki jednak był zamysł pobożnego papieża św. Sylwestra I, którego wspomnienie nieprzypadkowo umieszczono na końcu roku kalendarzowego, a tym bardziej intencje papieży Sylwestra II i Piusa XI, którzy przyczynili się do radosnej celebracji w duchu chrześcijańskim początku Nowego Roku. Koniecznym zatem jest poszanowanie obu przestrzeni *sacrum* i *profanum*, które nie rywalizując, ale współdziałając, przyczyniają się do integralnego rozwoju i funkcjonowania człowieka w świecie. Pierwszym tego typu rozwiązaniem było towarzyszenie w lęku i wsparcie duchowe, którego przy końcu 999 roku udzielił oczekującemu w trwodze końca świata ludowi Rzymu papież Sylwester II. Wspólne świętowanie nowego roku poparte zostało wówczas przez niego pierwszym w historii błogosławieństwem *Urbi et Orbi*.

ZWYCZAJE ZWIĄZANE Z KALENDARZOWYM WSPOMNIENIEM ŚW. SYLWESTRA. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Przed rokiem tysięcznym zabawy sylwestrowe nie były znane. Pierwszy raz Sylwestra obchodzono bowiem uroczyście w 999 roku, obawiając się spełnienia przepowiedni świętego papieża, która zapowiadała w 1000 roku koniec świata. W Polsce zabawy i bale sylwestrowe jeszcze w XIX wieku należały do rzadkości i urządzano je głównie w bogatych domach mieszczańskich. Sam wieczór sylwestrowy w Polsce przypominał bardziej kompilację wieczorów wigilijnego i andrzejkowego, gdzie najważniejsze było poznanie przyszłości, która miała się wypełnić w kolejnych miesiącach Nowego Roku.

W tradycji polskiej, dzień Nowego Roku był ściśle powiązany z obchodami cyklu świątecznego Bożego Narodzenia. Wskazują na to zarówno wróżby meteorologiczne czy ma-

trymonialne, zwyczaje i zabawy ludowe, jak i czynności i modlitwy, które miały na celu zapewnienie pomyślności, zdrowia, pogody i dobrych plonów w rozpoczynającym się roku.

CUSTOMS RELATED TO THE CALENDAR MEMORIAL OF SAINT SYLVESTER. OUTLINE OF THE PROBLEMS

SUMMARY

Before 1000, the New Year's Eve parties were not popular. The first official New Year's Eve took place in 999, yet people were afraid that the prophecy about the end of the world in 1000 would be fulfilled. In XIX century in Poland New Year's fun and balls were rare and celebrated mostly by rich bourgeois. The very New Year's Eve in Poland resembled a compilation of the Christmas Eve and St Andrew's Eve party, where the priority was to learn the future which was supposed to come in the early months of the New Year.

According to Polish tradition, the New Year's day was strictly related to celebration of Christmas. This is proved by both meteorological and matrimonial prophecies, folk customs and games, as well as activities and prayers which were supposed to guarantee auspiciousness, health, good weather and harvest in the upcoming year.

BRÄUCHE IM ZUSAMMENHANG MIT DEM KALENDERFEST DES HG. SILVESTR – DARSTELLUNG DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

Vor dem Jahr 1000 waren Spiele am Silvesterabend unbekannt. Zum ersten Mal wurde Silvester im Jahr 999 feierlich begangen, da man die Erfüllung der Prophezeiung des heiligen Papstes fürchtete, die das Ende der Welt für das Jahr 1000 voraussagte. In Polen waren Silvesterfeiern und -bälle im 19. Jahrhundert noch selten und wurden hauptsächlich in reichen Bürgerhäusern veranstaltet. Silvester in Polen war eher eine Mischung aus Heiligabend und Andreasnacht, bei der es vor allem darum ging, etwas über die Zukunft zu erfahren, die sich in den folgenden Monaten des neuen Jahres erfüllen sollte. In der polnischen Tradition war Silvester eng mit der Feier des Weihnachtszyklus verbunden. Davon zeugen meteorologische oder eheliche Wahrsagungen, Volksbräuche und Spiele sowie Tätigkeiten und Gebete, die zu Beginn des Jahres für Wohlstand, Gesundheit, schönes Wetter und eine gute Ernte sorgen sollten.

BIBLIOGRAFIA

Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1986.
Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3: *Czasy nowożytne*, Warszawa 1989.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
Fischer-Wollpert R., *Leksykon papieży*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996.
Fros H., Sowa F., *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975.
Ilari A., *Constantinana arcibasilica in Laterano: Guida storico bibliografica*, Roma 2000.
Jaczynowska M., Musiał D., Stępień M., *Historia starożytna*, Warszawa 2008.
Kaleta R., *Sensacje z dawnych lat*, Warszawa 2009.
Klinger W., *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926.
Koczwara S., *Sylwester I. Życie i kult*, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1283.
Kołtunowska A., *Sylwester I. Ikonografia*, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1284.
Kossak Z., *Rok polski. Obyczaje i wiara*, Warszawa 1958.
Krawczuk A., *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1987.
Kuchowicz Z., *Obyczaje Staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975.
Łanuszka M., *Niegdysiejsze śniegi*, w: *TPow* nr 51/2019, dostęp online: 21.12.2019, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/niegdysiejsze-sniegi-161457>.
Matus I., *Specyfika pieczywa obrzędowego na północnym Podlasiu*, „Studia Białorutenistyczne" 11(2017), s. 82–83.
Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
Pietrangeli C., *Il palazzo apostolico Lateranense*, Roma 1992.
Rutkowska K., *Cechy szczególne obrzędów ludowych na pograniczu języków i kultur*, dostęp online: 15.11.2019, < https://etalpykla.lituanistikadb.lt/object/LT-LDB-0001:J. 04~2007~1367161240222/J. 04~2007~1367161240222.pdf >.
Stachowiak L., *Apokryfy. Księgi sybillijskie*, *EK*, t. 1, Lublin 1985, kol. 761.
Strzelczyk J., *Sylwester II. Gerbert z Aurillac*, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1285–1286.
Trzcionkowski L., *Sybilla*, *EK*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1259–1260.
Zaleski W., *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1997.
Ziółkowski A., *Wizja Konstantyna. Reinterpretacja*, „Vox Patrum", 3(1984), s. 200–215.

Pr. Krzysztof MYJAK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

SCHUL- UND GEMEINDEKATECHESE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. EIN ŰBERBLICK

Schlusselwörter: Katechese, Pfarrei, Schule, Religionsunterricht, Deutschland

Keywords: catechesis, parish, school, religious teaching, Germany

Słowa kluczowe: katecheza, parafia, szkoła, nauczanie religijne, Niemcy

Der Artikel hat zum Zweck, die Frage der katechetischen Unterweisung in Deutschland zu eruieren. Wichtig ist hier das Problem der Schul- und Gemeindekatechese. Welche sind die kirchenrechtlichen und technischen Aspekte ihrer Funktionsweise, wie ist das Verhältnis zu den Vorschriften des Staatsrechts und zum *Codex des kanonischen Rechtes*. Die Analyse der erwähnten Fragen der Reihe nach wird erlauben, die Problematik der katechetischen Unterweisung und die bestehenden Unterschiede zwischen der Auffassung der Katechese seitens der katholischen Kirche und deren Praxis in der Bundesrepublik Deutschland zu umreißen.

Was bedeuten also die Katechese und die Katechisation? Nach Johannes Paul II. lässt sich die Katechese folgendermaßen definieren: „Allgemein kann man hier davon ausgehen, dass die Katechese eine Glaubenserziehung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist, die vor allem eine Darbietung der christlichen Lehre umfasst, wobei man im Allgemeinen organisch und systematisch vorgeht, um die Schüler in die Fülle des christlichen Lebens einzuführen“[1].

Die Katechisation ist ein wichtiges Mittel der Glaubensvertiefung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, sowie auch von ganzen Familien und größeren gesellschaftlichen Strukturen. Die Katechese erlaubt die Glaubenswahrheiten kennenzulernen, das religiöse Leben zu festigen und sich im Leben nach der Lehre der Kirche zu richten, was die Persönlichkeitsentwicklung und das friedliche Leben in der Familie unterstützt[2]. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Katechese ein Teil

* Pr. Dr. Ing. Krzysztof Myjak – Priester der Diözese Tarnów, Pfarrer der Polnische Katholische Gemeinde in Allmendingen – Diözese Rottenburg – Stuttgart (Deutschland). E-mail: k.myjak@gmail.com

[1] Johannes Paul II. 1979, online auf der Seite: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html [letzter Zugriff am 27.11.2020].

[2] Vgl. J. Rusecki 2009, 197f.

des Evangelisierungsprozesses ist und zum Empfang der Sakramente führt, insbesondere der Taufe[3]. Es leitet zum Bekenntnis Gottes als Dreifaltigkeit[4], zu einer engen Beziehung mit Jesus und zur Vereinigung mit Ihm in der heiligen Kommunion hin[5].

Die allgemeine Grundlage der katechetischen Unterweisung ist nach dem kanonischen Recht der *Codex des Kanonischen Rechtes* von 1983. Dem Codex gemäß ist der Diözesanbischof verantwortlich für die Funktionsweise der „katechetische[n] Unterweisung, [neben anderen Tätigkeitsbereichen, darunter dem der Homiletik – Anm. d. Verf.] […] damit so die ganze christliche Glaubenslehre allen überliefert wird"[6].

Auf der Ebene der Pfarrgemeinde obliegt diese Pflicht wiederum dem Pfarrer[7]. Der *Codex des Kanonischen Rechtes* platziert die katechetische Unterweisung im Rahmen des Dienstes am Wort Gottes – gemäß dem Kanon 761: „Bei der Verkündigung der christlichen Lehre sollen die verschiedenen zur Verfügung stehenden Mittel angewendet werden, besonders die Predigt und die katechetische Unterweisung, die ja immer den ersten Platz einnehmen; aber auch die Darlegung der Lehre in Schulen und Akademien, auf Konferenzen und Versammlungen jedweder Art, wie auch ihre Verbreitung durch öffentliche Erklärungen der rechtmäßigen Autorität zu bestimmten Anlässen in der Presse und in anderen sozialen Kommunikationsmitteln"[8].

Der katechetischen Unterweisung im engeren Sinne ist das zweite Kapitel des Titels „Dienst am Wort Gottes" in dem dritten Buch des *Codex des Kanonischen Rechtes* „Verkündigungsdienst der Kirche" gewidmet. Gemäß dem Kanon 773 ist die Sorge um die Katechese eine Pflicht für alle, insbesondere für Seelsorger. Der Zweck dieser Sorge ist die Bildung und Aufrechterhaltung eines aktiven, klaren und lebendigen Glaubens. Gemäß dem Kanon 774, Paragraph 2 obliegt die Pflicht der Sorge um die Katechese auch den Eltern, den die Stelle der Eltern einnehmenden Personen, sowie den Paten.

Der Bischof hat die Aufgabe, die Normen für die Katechese zu erlassen (Kanon 775, Paragraph 1), die Bischofskonferenz ist hingegen verpflichtet, die vom Apostolischen Stuhl genehmigten Katechismen herauszugeben (Kanon 775, Paragraph 2). Die Bischofskonferenz kann ein katechetisches Amt einrichten (Kanon 775 Paragraph 3). Die Kanons 776–777 präzisieren und erweitern die Pflichten und Befugnisse der Pfarrer im Tätigkeitsbereich der Katechese. Die Pflichten der Orden und der Gesellschaften des apostolischen Lebens wurden im Kanon 778 festgesetzt. Im Kanon 779 wurden die Mittel für die Katechisation (Hilfsmittel, didaktische Hilfen und soziale Kommunikationsmittel) erwähnt. Im Kanon 780 wurde die Verantwor-

[3] Vgl. Kongregacja dla Spraw Duchowieństwa 1998, Nr. 63–68.

[4] Vgl. Johannes Paul II. 1979, online auf der Seite: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html [letzter Zugriff am 27.11.2020], Nr. 5; Kongregacja dla Spraw Duchowieństwa 1998, Nr. 85.

[5] Ebenda, Nr. 80.

[6] *Codex des Kanonischen Rechtes*, 1983. Online abrufbar unter: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_ge.html (letzter Zugriff: 7.12.2020), Can. 385, Par. 1.

[7] Vgl. ebenda, Can. 528.

[8] Ebenda, Can. 761.

tung der gebietszuständigen Ordinarien für die richtige Bildung und die richtige inhaltliche Vorbereitung der Katecheten definiert[9].

Der Religionsunterricht entwickelte sich in Deutschland im Laufe des 16. Jahrhunderts stärker, als die reformatorischen und gegenreformatorischen Strömungen es versuchten, das Evangelium nach einer bestimmten Doktrin zu lehren. 1919 gewährleistete die Verfassung der Weimarer Republik die Religionsfreiheit für alle Bürger[10].

Im deutschen Bildungssystem wird der Religionsunterricht als integraler Bestandteil der Allgemeinbildung betrachtet. Die Allgemeinbildung geht auf die Zeit der Aufklärung zurück. Wilhelm von Humboldt (1767–1835) gilt als einer ihrer Schöpfer[11]. In seinem Werk *„Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“* stellte er die These auf, laut deren der Mensch sich in einem komplexen Prozess der Allgemeinbildung durch die Bildung seiner, sowohl körperlichen als auch geistigen Kräfte, zu einem harmonischen Ganzen entwickeln sollte[12]. Rainer Winkel bemerkte, dass sich bei der Untersuchung der Jahrhunderte langen Geschichte der Bildung sieben Bildungsbereiche unterscheiden lassen. Das sind: 1. Pädagogik, 2. Religion, 3. Ethik, 4. Ökonomie, 5. Wissenschaft, 6. Politik, 7. Kunst. Seiner Meinung nach basiert jeder von ihnen auf der Fortbildung eines der sogenannten sieben Anthropina des Menschen, d. h. der für den Menschen charakteristischen Eigenschaften, welche ihn von anderen Lebewesen unterscheiden: 1. Erziehung (Pädagogik), 2. Glaube (Religion), 3. Moral (Ethik), 4. Arbeit (Ökonomie), 5. Suche nach Wissen (Wissenschaft), 6. Lösung von Konflikten (Politik), 7. Ästhetik (Kunst). Ihre gleichmäßige Entwicklung durch die Bildungsprozesse ermöglicht dem Menschen den Erwerb aller körperlichen und geistigen Kompetenzen, die für das Funktionieren in der Welt benötigt werden[13].

In diesem Zusammenhang lässt sich nicht leugnen, dass in die komplexe Realität der menschlichen Existenz die Religion hineinpasst, die als eine gewisse Interpretationsweise der Welt in Bezug auf die Transzendenz definiert werden kann[14]. Der Mensch trifft in seinem Alltag, ob er es will oder nicht, auf Symbole, religiöse Texte oder Rituale. Wenn er die Straße entlang geht, geht er an Kirchen, Synagogen, Moscheen oder anderen religiösen Kultstätten vorbei. Er begegnet in der Schule, am Arbeitsplatz oder in seiner Freizeit Menschen, die verschiedenen Religionen oder Glaubensrichtungen angehören und die mehr oder weniger intensiv ihren Glauben zum Ausdruck bringen. Daher lässt sich feststellen, dass die Religion nicht weniger als Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft das Leben der heutigen Gesellschaft beeinflusst[15].

---

[9] Vgl. ebenda, Can. 773–780.

[10] Vgl. A. Klejna 2007, 109.

[11] Vgl. B. Ostermann-Vogt 2011, 87–89; P. Wang 1996, 207–216.

[12] „Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen”. Humboldt 1903, 106.

[13] Vgl. R. Winkel 2000, 4ff.

[14] Vgl. H.P. Siller 2005, 10.

[15] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ohne Jahr), 1.

Das Bildungswesen darf nicht die Realität der Religion ignorieren, wenn sie ihre Aufgabe der allumfassenden Bildung eines jungen Menschen erfüllen will. Aus diesem Grund ist der Religionsunterricht als Ort der religiösen Bildung und Erziehung in öffentlichen Schulen unerlässlich[16]. Neben der Gewährleistung der ethischen, humanistischen, mathematisch-naturwissenschaftlichen und sportlichen Entwicklung der Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler sollte ihnen die Schule auch die Möglichkeit bieten, die Gesamtdimension ihrer religiösen Identität zu entwickeln, die durch den Religionsunterricht in der Schule, durch die Aneignung des Wissens über ihren eigenen Glauben und den Glauben anderer und durch den Erwerb der entsprechenden Fertigkeiten, wie etwa der Reflexion über den Sinn des Lebens und der Formung von Haltung des Respekts vor religiösen Werten und Überzeugungen anderer[17]. Im Einklang damit betonte die Kultusministerkonferenz in den Richtlinien für den katholischen Religionsunterricht, dass zur Allgemeinbildung „die Auseinandersetzung mit den Grundfragen des menschlichen Lebens, das Nachdenken über Ziele und Zwecke individuellen und gesellschaftlichen Handelns, über den Sinn des eigenen Lebens und die Einheit der Wirklichkeit"[18] gehört. Auf die angeführten Fragen der menschlichen Existenz versuchen Religionsgemeinschaften (darunter die katholische Kirche) eine Antwort zu geben. Diese Gemeinschaften organisieren in öffentlichen Schulen mit dem Einverständnis des in Bezug auf die Weltanschauung neutralen Staates und in Zusammenarbeit mit ihm, den Religionsunterricht, der in Deutschland einen im Grundgesetz verankerten konfessionellen Charakter hat[19]. Sie eröffnen einen spezifischen Zugang zum Verständnis der Wirklichkeit, „der durch keinen anderen Modus der Welterfahrung ersetzt werden kann"[20].

Zusammenfassend muss festgestellt werden, dass „religiöse Bildung ein unveräußerlicher Teil allgemeiner Bildung [ist]"[21].

Unter den deutschen Autoren, die die Geschichte des Religionsunterrichts in Deutschland untersuchten, sind die folgenden besonders zu erwähnen: Wolfgang Bartholomäus[22], Helmut Fox[23], Ernst Christian Helmreich[24], Alfred Läpple[25] und Werner Simon[26]. Zu den Wissenschaftlern, die sich in ihren Publikationen mit den Argumenten auseinandersetzten, welche die Bedeutung des Religionswissens für

[16] Vgl. U. Kropač 2007, 111.

[17] Vgl. Gemeinsame Synode 1976, Punkt 2.5.1. und 2.6.5; Deutsche Bischofskonferenz 2005, Punkt 3.

[18] Vgl. Kultusministerkonferenz 2006, online auf der Seite: https://www.isb.bayern.de/download/10685/epa_kath_religion.pdf [letzter Zugriff: 18.05.2020], 5.

[19] Vgl. Grundgesetz 1949, Art. 7. Abs. 3.

[20] Vgl. Kultusministerkonferenz 2006, online auf der Seite: https://www.isb.bayern.de/download/10685/epa_kath_religion.pdf [letzter Zugriff: 18.05.2020], 5.

[21] Vgl. U. Kropač 2007, 112; Kultusministerkonferenz 2006, 5.

[22] Vgl. W. Bartholomäus 1982.

[23] Vgl. H. Fox 1986.

[24] Vgl. E.C. Helmreich 1966.

[25] Vgl. A. Läpple 1981.

[26] Vgl. W. Simon 2001.

die Allgemeinbildung begründen, gehören unter anderem: Jürgen Baumert[27], Bernhard Dressler[28], Martin Kumlehn[29], Ulrich Kropač[30], Georg Langenhorst[31] und Bernd Schröder[32]. Die Problematik des Religionsunterrichts in Deutschland wurde auch von polnischen Katechetikern und Religionspädagogen behandelt. 2005 erschien die Habilitationsschrift von Radosław Chałupniak *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*[33] (dt. *Zwischen Katechese und Religionswissenschaft. Katholischer Religionsunterricht in einer öffentlichen Schule in Deutschland in den Jahren 1945–2000*). Darüber hinaus analysierte der Autor in zahlreichen wissenschaftlichen Artikeln dieses Thema ausführlich[34]. Unter anderen polnischen Forschern, die sich mit dem Religionsunterricht in Deutschland befassten, sind zu erwähnen: Jerzy Bagrowicz[35], Franciszek Blachnicki[36], Jan Charytański[37], Tadeusz Panuś[38], Mieczysław Majewski[39], Roman Murawski[40], Cyprian Rogowski[41], Józef Skarpetowski[42] und in dem breiteren Kontext des Religionsunterrichts in Europa Andrzej Kielian[43]. Außerdem wird die Idee der deutschen Religionspädagogik in Polen seit 2002 in der Zeitschrift „Keryks" propagiert, die ein internationales, interkulturelles und interdisziplinäres religionspädagogisches Forum ist. Die darin veröffentlichten Artikel erscheinen in zwei Sprachen: Polnisch und Deutsch[44]. Unter den bekannten deutschen Religionspädagogen, die in „Keryks" publizierten, können unter anderem Hans Ferdinand Angel, Wolfgang Bartholomäus, Rudolf Englert, Georg Langenhorst, Norbert Mette oder Egon Spiegel erwähnt werden[45].

Heutzutage wird die katechetische Unterweisung in Deutschland als Teil des Religionsunterrichts verstanden, sowie als ein Mittel, das Recht auf die eigene Welt-

---

[27] Vgl. J. Baumert 2002, 100–150.

[28] Vgl. B. Dressler 2010, 511–526.

[29] Vgl. M. Kumlehn 2020, online auf der Seite: https://www.bibelwissenschaft.de/de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bildung-religioese/ch/0676fdb69fb7ec094c7b6581c3c6cafe/#h4 [letzter Zugriff: 12.05.2020].

[30] Vgl. U. Kropač 2008; ders. 2012; ders. 2013.

[31] Vgl. G. Langenhorst 2014.

[32] Vgl. B. Schröder 2012.

[33] Vgl. R. Chałupniak 2005.

[34] Vgl. R. Chałupniak 2000; ders. 2001; ders. 2003; ders. 2008; ders. 2010, ders. 2011.

[35] Vgl. J. Bagrowicz 1999; ders. 2000; ders. 2008.

[36] Vgl. F. Blachnicki 1965; ders. 1969; ders. 1970.

[37] Vgl. J. Charytański 1967, ders. 1969, ders. 1970.

[38] Vgl. T. Panuś 2001; ders. 2003; ders. 2014.

[39] Vgl. M. Majewski 1971; ders. 1977; ders. 1987; ders. 1992.

[40] Vgl. R. Murawski 1979; ders. 2003; ders. 2015.

[41] Vgl. G. Rogowski 1995; ders. 2002a; ders. 2002b; ders. 2011.

[42] Vgl. J. Skarpetowski 1991.

[43] Vgl. A. Kielian 2010.

[44] Vgl. Keryks, online auf der Seite: http://www.marszalek.com.pl/keryks/index.php#, [letzter Zugriff: 02.05.2020].

[45] Vgl. H.F. Angel 2002; W. Bartholomäus 2004; R. Englert 2004; G. Langenhorst 2011; N. Mette 2014; E. Spiegel 2012/2013.

anschauung und auf die eigene Religion zu verwirklichen, die wiederum durch das Grundgesetz gewährleistet sind. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland garantiert Religionsfreiheit auf persönlicher Ebene und in Bezug auf Menschengruppen. Daher ist die katechetische Unterweisung sowohl im säkularen als auch im kanonischen Recht verankert[46].

Auf der säkularen Seite sind es außer dem deutschen Grundgesetz:

- Urteile des Verfassungsgerichts
- Deutsche Kultusministerkonferenzen
- Die offiziellen Vereinbarungen, die von den Repräsentanten des Staates mit denen der Kirche getroffen werden.

Seitens der Kirche sind wiederum – abgesehen vom *Codex des kanonischen Rechtes* – Dokumente der päpstlichen Lehre, sowie konziliare und synodale Dokumente von Bedeutung:

- Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* von Paul VI. (1975)
- Apostolisches Schreiben *Catechesi tradentae* von Johannes Paul II. (1979)
- *Allgemeines Direktorium für die Katechese* veröffentlicht von der Kongregation für den Klerus (1997)
- Beschluss *Der Religionsunterricht in der Schule* aus dem Jahre 1974 veröffentlicht von der Würzburger Synode
- Dokument der deutschen Bischöfe *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts* aus dem Jahre 1996
- Dokumente der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz: *Zur Spiritualität des Religionslehrers* von 1987, *Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers* von 1983, *Katechese in veränderter Zeit* von 2004 und *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen* von 2005.

Priester R. Chałupniak weist deutlich auf wesentliche axiologische Veränderungen hin, die seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts im Religionsunterricht stattfanden. Dieser verwandelt sich allmählich von der Katechese in einen religionswissenschaftlichen Unterricht. Das bedeutet, dass die Katechese sich von der Stärkung des Glaubens zur Erweiterung des Wissens wandelt. Der Wandel war ein Resultat des Konflikts um die Rolle der Katechese in Bezug auf die Erziehung und Bildung[47]. Im Dokument *„Katechese in veränderter Zeit"* wird bereits die Tatsache bemerkt, dass es viele „gleichwertige" Wertsysteme gibt[48].

Bei der Organisierung der Katechese in schulischen Einrichtungen handelt es sich nicht um eine Katechese im traditionellen Sinne, sondern um den Religionsunterricht. Er ist nach dem so genannten L-E-R-Modell (*Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde*) gestaltet. Der Religionsunterricht findet zwei Mal pro Woche statt. Während des Unterrichts wird Wissen, ohne erzieherische Aspekte vermittelt (Information statt Formung)[49]. Allgemein wurden die Fragen der Glaubenswahrhei-

[46] Vgl. R. Chałupniak 2010.

[47] Ebenda, 85–88.

[48] *Deutsche Bischöfe* 2004, online auf der Seite: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB75.pdf, [letzter Zugriff: 12.05.2020], 10.

[49] Vgl. R. Chałupniak 2006, 19–28.

ten oder der Sakramente übergangen. Ein Beispiel ist etwa das Sakrament der Buße und der Versöhnung. Aufgrund des ungünstigen Sittenwandels in der deutschen Gesellschaft erscheint vielen die Buße als mittelalterlicher Aberglaube. Dafür sprechen auch die Haltung der Trägheit, des Hedonismus, der Jagd nach Vergnügen, der Materialismus und mangelnde Verantwortung für die eigenen Handlungen[50].

Wie der Autor bemerkt, war das Dokument *Katechese in veränderter Zeit* für die Frage der Gemeindekatechese besonders wichtig[51]. Laut dessen ist die Bedeutung der Katechese, Chancen in Herausforderungen des Lebens zu sehen und das beste Beispiel dafür war das Leben Jesu Christi[52]. Die Katechese sollte sich ferner treu auf das Evangelium stützen und sollte zu seinem Verständnis beitragen. Sie sollte auch heilen, versöhnen, die Offenheit für Bedürfnisse anderer und gegenüber Widrigkeiten des Schicksals bilden, sie sollte helfen, Freundschafts- und Familienbande zu gestalten, die Nähe Gottes bezeugen und zur Reue aufrufen[53]. Außerdem wurde die Katechese vage aufgrund der Öffnung der deutschen Gesellschaft und des deutschen Staates auf die Ideen des so genannten Multilateralismus[54].

Gemäß dem Dokument gibt es drei Orte für die Katechese: Familie, Schule und Gemeinde (die so genannte Triade)[55]. Die Rolle der Pfarrgemeinde ist jedoch nicht mehr intakt. Das resultiert aus der Schwächung der katechetischen Botschaft, dem sich immer mehr verringernden Einfluss der Pfarrgemeinde und der Enttäuschung junger Menschen über den institutionellen Charakter der Kirche. Nach den deutschen Autoren (H. Schwillus, R. Zerfass, K. Roos) sollte zuerst eine Evangelisierung vorgenommen werden und erst dann eine Katechisation. Das lässt sich auf die Krise bei der Übermittlung der Glaubenswahrheiten zurückführen. Daher könnte die Evangelisation ein besseres Resultat erzielen[56]. Ein ähnliches Postulat wird auch in theologischen und ekklesiologischen Arbeiten in anderen Ländern (den Niederlanden, Belgien, Frankreich usw.) formuliert[57]. Der Grund dafür ist nicht nur die Krise des Glaubens und dessen Ausübung unter den nominellen Katholiken, aber auch ein großer Anteil der atheistischen Bevölkerung (50% in den neuen Bundesländern)[58].

Die Tatsache der Trennung von Schul- und Gemeindekatechese und – was daraus folgt – der Ersatz der ersten durch den sogenannten Religionsunterricht sind mit der Debatte um die Kirche und die Katechese im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) verbunden. Heute ist der Religionsunterricht in der Schule eine Mischung aus verschiedenen Themen aus dem Grenzgebiet des Multikulturalismus und des Neomarxismus, sowie der Positiven Psychologie. Wie A. Klejna anführt, sieht ein Themenblock aus dem Religionsunterricht in der Schule (in Bayern) z. B. folgendermaßen aus (Jahrgangsstufe 7 Mittelschule):

---

[50] Vgl. R. Chałupniak 2016, 8f.

[51] Vgl. R. Chałupniak 2006, 24ff.

[52] *Deutsche Bischöfe* 2004, 19.

[53] Ebenda, 21.

[54] Vgl. K. Heland-Kurzak 2016, 940f.

[55] Vgl. *Deutsche Bischöfe* 2004, 29–32.

[56] Vgl. R. Chałupniak 2006, 29.

[57] Vgl. A. Dillen, D. Pollefeyt 2011.

[58] Vgl. T. Kopiczko 2015, 308f.

1. „Das macht Mut – Jesu Botschaft vom Reich Gottes”
2. „Nachgeben oder sich durchsetzen – Konflikte fair austragen”
3. „Muslime bei uns – einander besser verstehen”
4. „Neu anfangen – Wege aus Schuld und Angst”
5. „Wer bin ich, wie will ich werden? – Auf der Suche nach sich selbst”
6. „Ein Gott und Herr – verschiedene Konfessionen”.

Für die Jahrgangsstufe 8 sieht das Programm wiederum folgendermaßen aus:
1. „Sehnsucht nach Leben – Sinn suchen”
2. „Wofür die Kirche da ist – Hilfen zum Leben”
3. „Miteinander gehen – Freundschaft und Liebe”
4. „«Höre Israel, der Herr unser Gott ist einzig»– die Religion der Juden”
5. „Die Schöpfung ist uns anvertraut – unsere Welt erhalten und gestalten”
6. „Den eigenen Weg suchen – was dem Leben Halt und Richtung gibt”.

Auf der Jahrgangsstufe 9 gestalten sich die Themen so:
1. „«Die Würde des Menschen ist unantastbar» – einander achten und helfen”
2. „Jesus Christus – Anstoß und Herausforderung”
3. „Kirche in der Geschichte – Ringen um die Verwirklichung des Evangeliums”
4. „An Grenzen stoßen – die Hoffnung nicht aufgeben”
5. „«Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt» – Partnerschaft, Ehe und Familie”

Das Leben Jesu, sein Leidensweg und dessen Bedeutung für das Leben eines Christen werden beinahe komplett übergangen. Es gibt auch nicht einmal ein Wort über Maria, was auf eine versteckte Protestantisierung des Religionslehrplans hinweist.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass es in Deutschland säkulare und kirchliche Instrumente für die Organisierung der Katechese gibt. Auf säkularer Basis ist es jedoch eine Katechese ohne geistliche und christliche Formung. Auf kirchlicher Basis erfreut sich die Gemeindekatechese keiner großen Beliebtheit. Der Grund dafür ist eine starke Verweltlichung des Bildungssystems und der Druck der postmodernen Strömungen innerhalb der Kirche. Es ist schwierig diesem Trend entgegenzuwirken. Man kann meinen, dass zwecks der Katechisation eine erneute Evangelisation notwendig wäre. Es ist schwer, deren Erfolg abzuschätzen, aber Herr Jesus Christ verlangt Geduld und Annahme, dass die Evangelisation ein schwieriges Unterfangen voller Enttäuschungen ist: „Er rief die Zwölf zu sich und sandte sie aus, jeweils zwei zusammen. Er gab ihnen Vollmacht über die unreinen Geister und er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorratstasche, kein Geld im Gürtel, kein zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen. Und er sagte zu ihnen: Bleibt in dem Haus, in dem ihr einkehrt, bis ihr den Ort wieder verlasst! Wenn man euch aber in einem Ort nicht aufnimmt und euch nicht hören will, dann geht weiter und schüttelt den Staub von euren Füßen, ihnen zum Zeugnis. Und sie zogen aus und verkündeten die Umkehr”[59]. Was müsste

[59] Einheitsübersetzung 2016, Mk, 6,7–13.

jedoch noch geschehen, damit die Deutschen wieder an Herrn Jesus Christus und die Mutter Gottes glaubten?

SCHUL- UND GEMEINDEKATECHESE IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. EIN ŰBERBLICK

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel befasst sich mit dem Thema der Schul- und Gemeindekatechese in der Bundesrepublik Deutschland. Der Autor stellt die kirchen- und staatsrechtlichen Grundlagen der Schul- und Gemeindekatechese dar. Die katechetische Unterweisung wird durch den *Codex des kanonischen Rechtes* definiert. Informationen dazu finden sich unter anderem im zweiten Kapitel des Titels „Dienst am Wort Gottes" in diesem *Codex*. Nach der kurzen Skizzierung der rechtlichen Grundlagen geht der Autor des Artikels zur Darstellung der Geschichte der Religionspädagogik in Deutschland über. Ihre Ursprünge liegen im 16. Jahrhundert zur Zeit der reformatorischen und gegenreformatorischen Strömungen.

Im weiteren Teil des Artikels beschreibt der Autor die gegenwärtige katechetische Unterweisung in Deutschland. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts lässt sich eine Entwicklung des Religionsunterrichts von der Katechese zur Religionswissenschaft in der deutschen Schule beobachten. Anstatt die Schüler religiös zu formen und zu erziehen, wird in der Schule Wissen über Religionen vermittelt. Es wird gelehrt, dass es viele gleichwertige Wertsysteme gibt. Die Glaubenswahrheiten und die Sakramente werden dabei übergangen. Vor allem lässt sich feststellen, dass die deutsche Gesellschaft über das Sakrament der Buße falsch informiert ist. Außerdem werden das Leiden Christi, seine Bedeutung für das Leben der Christen und die Rolle Marias im Unterricht nicht thematisiert. Die Gemeindekatechese erfreut sich wiederum keiner großen Beliebtheit. Dies ist wohl auf die Tatsache zurückzuführen, dass viele junge Menschen vom institutionellen Charakter der Kirche enttäuscht sind. Darüber hinaus gibt es einen großen Anteil an atheistischer Bevölkerung (vor allem in den neuen Bundesländern). Deshalb ist der Autor der Meinung, dass eine erneute Evangelisierung statt der Katechese notwendig ist, damit die Deutschen wieder an Jesus und die Mutter Gottes glauben.

SCHOOL AND PARISH CATECHESIS IN THE FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY. A OVERVIEW

SUMMARY

The article deals with the topic of the school and parish catechesis in the Federal Republic of Germany. The author presents the legal basis of the catechesis, in the Church and in the State. The catechetic teaching is defined in the *Code of Canon Law*. Information on this can be found in the second chapter of the title "The Ministry of the Divine Word" in this

code. After a brief outline of the legal basis the author proceeds to presenting the history of religious education in Germany. Its origins lie in the 16th century at the time of Reformation and Counter-Reformation.

In a further part of the article the author describes the current catechetic teaching in Germany. Since the 1960s we can observe a development from catechesis to religious studies in the religious education at school. Instead of forming and educating pupils religiously, knowledge of religions is imparted at school. It is taught that there are many equally valid systems of values. The truths of faith and the sacraments are omitted during lessons. Above all, it can be observed that the German society is misinformed about the sacrament of penance. Besides, the passion of Christ, its meaning for a Christian and the role of the Holy Virgin Mary are not among the topics in school. On the other hand, parish catechesis is not very popular. The reason for this is probably the disappointment of the young people about the institutional character of the Church. In addition, there is a high percentage of atheists (especially in the former East Germany). Therefore, the author claims that there is a need of a renewed evangelisation instead of catechesis in Germany, in order that people believe in Jesus and the Mother of God again.

SZKOLNA I PARAFIALNA KATECHEZA W REPUBLICE FEDERALNEJ NIEMIEC. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł opisuje katechezę szkolną i parafialną w Republice Federalnej Niemiec. Autor przedstawia podstawy prawne, zarówno ze strony Kościoła jak i państwa. Nauczanie katechetyczne jest zdefiniowane w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*. Informacje na jego temat można znaleźć m.in. w drugim rozdziale tej księgi pod tytułem „Posługa Słowa Bożego". Po nakreśleniu podstaw prawnych w artykule ukazana została historia pedagogiki religijnej w Niemczech, której początki leżą w XVI wieku, w okresie szerzenia się prądów reformacyjnych i kontrreformacyjnych.

W dalszej części artykułu opisana została obecna forma nauczania katechetyczne w Niemczech. Od lat sześćdziesiątych XX wieku daje się zaobserwować w niemieckiej szkole przekształcanie lekcji religii (katechezy) w lekcje religioznawcze. Zamiast formacji i wychowywania katolickiego, uczniom przekazywana jest wyłącznie wiedza z zakresu religioznawstwa oraz nauka o wielu równoważnych systemach wartości. Pomijane są prawdy wiary oraz nauka o sakramentach, zwłaszcza o sakramencie pokuty. Pomija się nauczanie o męce Jezusa Chrystusa i jej znaczeniu dla życia chrześcijan, a także nauczanie o Maryi, Matce Bożej. Tymczasem katecheza parafialna nie cieszy się wielką popularnością. Źródeł tych problemów należy szukać w rozczarowaniu młodych ludzi instytucjonalnym charakterem Kościoła. Poza tym dużą część niemieckiego społeczeństwa stanowią ateiści (zwłaszcza we wschodnich Niemczech). Autor artykułu jest zdania, że zamiast katechizacji konieczna jest w Niemczech nowa ewangelizacja.

BIBLIOGRAPHIE

Angel H.F., *Złożoność i rozległość niemieckojęzycznej pedagogiki religii*, „Keryks" 1:2002. Nr. 1, 75–99.

Bagrowicz J., *Konfesyjny czy ogólnokulturowy model nauczania religijnego młodzieży?,* „Kwartalnik Pedagogiczny" 44: 1999 Nr. 2, 69–85.

Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele,* Toruń 2000.

Bagrowicz J., *Zapoznane wymiary edukacji: polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne,* Toruń 2008.

Bartholomäus W., *Einführung in die Religionspädagogik,* München 1982.

Bartholomäus W., *Pedagogika religii jako nauka. Stanowisko do dyskusji*, „Keryks" 3:2004 Nr. 2, 139–172.

Baumert J., *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich,* in: *Zukunft der Bildung,* hrsg. v. N. Killius u. a.., Frankfurt am Main 2002, 100–150.

Blachnicki F., *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechezy*, „Katecheta" 8:1965, Nr. 1, 206–215.

Blachnicki F., *Katechetyka wczoraj i dziś. Próba definicja katechetyki*, „Katecheta" 13:1969 Nr. 6, 241–249.

Blachnicki F., *Katechetyka fundamentalna*, Lublin 1970.

Chałupniak R., *„Katecheza" czy „nauczanie religii"? W obronie szkolnej katechezy*, „Katecheta" 44:2000 Nr. 5, 7–12.

Chałupniak R., *Katolickie wychowanie religijne we wschodnich Niemczech – nowe wyzwania,* „Katecheta" 45:2001 Nr. 12, 52–56.

Chałupniak R., *Sekularyzacja szkolnej lekcji religii a narodowe dyrektoria katechetyczne we Włoszech, w Niemczech i w Polsce,* in: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce* hrsg. v. S. Dziekoński, Warszawa 2003, 249–265.

Chałupniak R., *Między Katechezą a Religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*, Opole 2005.

Chałupniak R., *Katecheza parafialna w wybranych krajach Europy*, „Katecheta" 7:2006, 19–28.

Chałupniak R., *Lekcja religii a duszpasterstwo szkolne na przykładzie Kościoła w Niemczech,* „Katecheta" 52:2008 Nr. 9, 16–27.

Chałupniak R., *Niemiecki model nauczania religii katolickiej*, in: *Nauczanie religii katolickiej w szkole: historia, współczesność, perspektywy*, Studia *Katechetyczne,* Band VII, hrsg. v. P. Tomasik, S. Dziekoński, Warszawa 2010, 80–96.

Chałupniak R., *Współczesne ukierunkowania niemieckiej pedagogiki religijnej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 2011 Heft 6, 155–165.

Chałupniak R., *Sakrament pokuty i pojednania w katechezie niemieckiej,* „Colloquia Theologica Ottoniana" 2016 Nr. 2, 7–29.

Charytański J., *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*, „Znak" 6:1967, 788–806.

Charytański J., *Katechetyka w krajach języka niemieckiego w 1967 r. Przegląd czasopism*, „Studia Theologica Varsaviensia" 7:1969 Nr. 1, 297–312.

Charytański J., *Katechetyka w krajach języka niemieckiego,* „Studia Theologica Varsaviensia" 8:1970 Nr. 2, 378–397.

Codex des Kanonischen Rechtes, 1983. Online abrufbar unter: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_ge.html (letzter Zugriff: 7.12.2020).

Die deutschen Bischöfe, *Katechese in veränderter Zeit,* 22 Juni 2004, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB75.pdf (letzter Zugriff: 12.05.2020).

Deutsche Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen,* Bonn 2005.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart 2016.

Dillen A., Pollefeyt D., *Catechesis Inside Out A Hermeneutical Model for Catechesis in Parishes,* "The Person and the Challenges" 1:2011, Nr. 1, 151–177.

Dressler B., *Religionspädagogik zwischen Bildungstheorie und Kompetenzdidaktik,* „Theologische Literaturzeitung" 135:2010 Nr. 5, 511–526.

Englert R., *Czy pedagogika religii powinna stać się nauką postrzegania,* „Keryks" 3:2004 Nr. 2, 97–118.

Fox H., *Kompendium Didaktik. Katholische Religion,* München 1986.

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluss,* in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1971–1975. Offizielle Gesamtausgabe,* Band I. Freiburg – Basel – Wien 1976, 123–152.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949.

Heland-Kurzak K.*, Religious Structure of Child Education Policy in Germany, Poland and UK,* "International Journal of Information and Education Technology" 6:2016, Nr. 12, 940–944.

Helmreich E.C., *Religionsunterricht in Deutschland. Von Klosterschulen bis heute,* Hamburg 1966.

Humboldt W., *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.* in: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften,* hrsg. v. A. Leitzmann, Band I, Berlin 1903.

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae*, 16.10.1979. Online auf der Seite: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html [letzter Zugriff am 27.11.2020].

Keryks, online auf der Seite: http://www.marszalek.com.pl/keryks/index.php#, [letzter Zugriff: 02.05.2020].

Kielian A., *Modele nauczania religii rzymskokatolickiej w krajach europejskich,* Kraków 2010.

Klejna A., *Edukacja religijna w systemie edukacyjnym Niemiec*, „Przegląd Pedagogiczny" 2007, Nr. 1, 109–120.

Kodeks Prawa Kanonicznego 1983 – siehe *Codex des Kanonischen Rechtes* 1983.

Kongregation für den Klerus, *Allgemeines Direktorium für die Katechese*, 15.08.1997.

Kongregacja dla Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, 15.08.1997, Poznań 1998. Siehe auch: Kongregation für den Klerus 1997.

Kopiczko T., *Religious Education and Atheism, analyzing the ineffectiveness of catechesis in Poland*, "Studia Gilsoniana" 4:2015, Nr. 3, 303–318.

Kropač U., *Religiöse Erziehung und Bildung in postmoderner Gesellschaft. Begründungen, Aufgaben und Formen von Religionsunterricht in der öffentlichen Schule,* in: *Religion und Gesellschaft*, hrsg. v. M. Durst, H.J. Münk, Freiburg 2007.

Kropač U., *Religionsunterricht in der Schule? Zur bildungstheoretischen Legitimität von Religion*. Eichstätt – Ingolstadt 2008.

Kropač U., *Religion und Rationalität. Eine ungewöhnliche Allianz in religions-pädagogischen Legitimationsdiskurs,* in: *Religionsunterricht und der Bildungsauftrag der öffentlichen Schulen. Begründung und Perspektiven des Schulfaches Religion,* hrsg. v. U. Kropač, G. Langenhorst, Babenhausen 2012, 66–83.

Kropač U., *Warum Religionsunterricht in der öffentlichen Schule?* in: *Konfessioneller und bekenntnisunabhängiger Religionsunterricht. Eine Verhältnisbestim-mung am Beispiel Schweiz,* hrsg. v. D. Helbling i in., Zürich 2013, 142–159.

Kultusministerkonferenz, *Einheitliche Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung Katholische Religionslehre, Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 1.12.1989 i. d. F. vom 16.11.2006,* in: https://www.isb.bayern.de/download/10685/epa_kath_religion.pdf (letzter Zugriff: 18.05.2020).

Kumlehn M., *Bildung, religiöse,* in: https://www.bibelwissenschaft.de/de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bildung-religioese/ch/0676fdb69fb7ec094c7b6581c3c6cafe/#h4 (letzter Zugriff: 12.05.2020).

Langenhorst G., *Abschied von der Kirchengeschichtsdidaktik. Plädoyer für ein integrales Verständnis von erinnerungsgeleitetem Lernen*, „Keryks" 10:2011, 197–232.

Langenhorst G., *Kinder brauchen Religion. Orientierung für Erziehung und Bildung,* Freiburg im Breisgau 2014.

Läpple A., *Kleine Geschichte der Katechese,* München 1981.

Majewski M., *Współczesne kierunki katechetyczne*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 3:1971, 181–196.

Majewski M., *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977.

Majewski M., *Religioznawstwo w katechezie*, Kraków 1987.

Majewski M., *Lekcja religii a katecheza*, in: *Katecheza w szkole,* hrsg. v. M. Majewski, Kraków 1992, 57–66.

Mette N., *Edukacja religijna w przedszkolu – podstawy teoretyczne i zadania*, „Keryks" 13: 2014, 51–70.

Murawski R., *Ramowy plan nauki religii w RFN*, „Ateneum Kapłańskie" 71:1979 Heft 424–425, 239–248.

Murawski R., *Historia katechezy*, in: *Historia katechezy i Katechetyka fundamentalna,* hrsg. v. J. Stala, Tarnów 2003, 19–112.

Murawski R., *Historia katechezy. Katecheza w średniowieczu*, Teil II, Band I, Warszawa 2015.

Ostermann-Vogt B., *Biografisches Lernen und Professionalitätsentwicklung. Lernprozesse von Lehrenden in Pflegeberufen,* Heidelberg 2011.

Panuś T., *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*. Kraków 2001.

Panuś T., *Współczesne kierunki katechetyczne*, in: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna,* Tarnów 2003, 107–197.

Panuś T., *Situation der Katechese in Europa zu Beginn des 21. Jhs. Nach der Veröffentlichung des Directorium Catechisticum Generale,* „Analecta Cracoviensia" 46:2014, 121–153.

Rogowski C., *Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil,* Paderborn 1995.

Rogowski C., *Edukacja religijna. Założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju*, Lublin 2002.

Rogowski C., *Wychowanie religijne w sytuacji współczesnych Niemiec*, „Paedagogia Christiana" 5:2002 Nr. 2(10), 125–142.

Rogowski C., *Pedagogika Religii. Podręcznik akademicki*, Toruń 2011.

Rusecki I., *Katecheza i jej znaczenie dla współczesnej rodziny*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 18:2009, 197–223.

Schröder B., *Religionspädagogik,* Tübingen 2012.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Argumente für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen!,* Bonn (ohne Jahr).

Siller H.P., *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Eine Erinnerung.* „Religionsunterricht heute" 3/4: 2005, 10–13.

Simon W., *Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung,* Münster 2001.

Skarpetowski J., *Szkolna lekcja religii a katecheza parafialna w dokumentach Kościoła po Soborze Watykańskim II i w dokumentach Synodu Niemieckiego z 1974*, „Katecheta" 35:1991 Nr. 3, 141–146.

Spiegel E., *Multireligijność i autentyzm: interreligijna edukacja w ramach diachronicznej struktury nauczania*, „Keryks" 11/12:2012/2013, 121–138.

Wang P., *Wilhelm von Humboldt und Cai Yuanpei. Eine vergleichende Analyse zweier klassischer Bildungskonzepte in der deutschen Aufklärung und in der ersten chinesischen Republik,* Münster – New York 1996.

Winkel R., *Brauchen die Kinder Religion? oder: von Arpinum bis Flossenbürg*, „Loccumer Pelikan" 1: 2000, 3–8.

Ks. Dariusz KULECKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

„ODLATUJMY RAZEM W WIRY NIEBIESKIE": MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA W UJĘCIU CYPRIANA NORWIDA

Słowa kluczowe: miłość, małżeństwo, komunia osób, Cyprian Norwid

Keywords: Love, Marriage, Communion of Persons, Cyprian Norwid

Schlüsselwörter: Liebe, Ehe, Gemeinschaft der Personen, Cyprian Norwid

Liryka miłosna jest w twórczości Cypriana Norwida reprezentowana w stopniu minimalnym[1]. Wątki uczuciowe w poezji czwartego wieszcza – jeśli porówna się je do statystycznej obecności w literaturze epoki – stanowią zaledwie margines jego pisarstwa. Rzeczą znamienną jest, że wśród dwustu czterdziestu ośmiu pozycji, jakie liczy antologia w tomie „Biblioteki Romantycznej", poświęconym miłości romantycznej, nie ma ani jednego fragmentu zaczerpniętego z tekstów Norwida[2]. Przyczyną tego stanu rzeczy jest z pewnością fakt, iż u pisarza, ilekroć pojawia się tematyka miłości damsko-męskiej, tylekroć zawsze odnosi się ona do miłości małżeńskiej. Tak bardzo modne w ówczesnej literaturze (choćby u Musseta) za-

* Ks. Dariusz Kulecki – doktor teologii (KUL, 2009), wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. E-mail: dkulecki@elblag.opoka.org.pl

[1] O miłości w kręgu relacji zachodzących pomiędzy mężczyzną i kobietą pisali m.in.: A. Merdas, *Kobieta, miłość i małżeństwo w przemyśleniach Norwida*, *WDr* 1982 nr 5, s. 22–30; I. Sławińska, *O komediach Norwida*, Lublin 1953; S. Skwarczyńska, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, w: C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1963, s. 172–209; D. Kalinowski, *Listy miłosne i Cyprian Norwid*, w: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. C. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 111–124; M. Morstin-Górska, *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, „Znak" 12(1960), nr 7–8, s. 928–938; Na powiązania miłości z pięknem, sztuką i kulturą u Norwida wskazują opracowania: A. Mierzejewski, *„Kształtem jest miłości". U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, *SN* 5–6:1987–1988, s. 3–29; S. Sawicki, *„Kształtem jest miłości" – Norwid o kulturze*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 53–66; A. Dunajski, *Norwidowe piękno jako kształt miłości*, *PF* 43(1998), s. 143–145.

[2] Por. D. Seweryn, *„Śpiąc z Epopeją": o możliwościach badania wyobraźni erotycznej Norwida*, „Colloquia Litteraria" 2007 nr 1–2, s. 21; W. Rzońca, *Norwid – uwarunkowania ponowoczesności dzieła*, w: *Norwid z perspektywy początku XXI wieku*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2003, s. 140; Z. Łapiński, *Norwid*, Kraków 1984, s. 104.

gadnienie miłości pozamałżeńskiej dla Norwida w ogóle nie istnieje[3]. Brak tanich romansów nie oznacza jednak, że tematy związane z miłością, małżeństwem czy też rolą społeczną kobiety nie leżały w kręgu jego zainteresowań.

Poeta wielokrotnie podejmuje poważną refleksję nad istotą związku mężczyzny i kobiety. Warto więc przyjrzeć się tej jego wnikliwej analizie miłości oblubieńczej. Wydaje się, iż szczególnie cenne mogą tu być spostrzeżenia autora *Assunty* dotyczące traktowania instytucji małżeństwa. Norwid często bowiem wypominał niedojrzałe, a nawet instrumentalne, traktowanie składanej sobie przez małżonków przysięgi. Niezwykle głęboki charakter mogą mieć też refleksje pisarza dotyczące sakramentalności tego związku. Jego przepojone wiarą spojrzenie na ten aspekt miłości, z pewnością ukaże sakralny jej wymiar i konsekwencje z tego płynące. Jest wielce prawdopodobne, że uwagi, z boku patrzącego na małżeństwo Norwida, przyniosą wiele ciekawych treści.

1. *DWIE DUSZE O TEJ SAMEJ PORZE*

Swój najbardziej naturalny kształt miłość znajduje w relacji mężczyzny i kobiety. Norwid, tak jak inni romantycy, nie ubóstwił jednak tego damsko-męskiego uczucia i nie wyniósł go w sferę idealną, ale przyjrzał mu się od wewnątrz i pogłębił jego rozumienie. Miłość oblubieńczą, o ile tylko nie zostanie ona spłycona, widział poeta, jako coś niezwykle pięknego i szlachetnego. W szóstym rozdziale *Psalmów* – psalmu, który w całości jest parafrazą „Pieśni nad pieśniami", wyniósł on tę międzyludzką cnotę na wyżyny pisząc:

Słodsza miłość, o słodsza,
Niż słoneczność najzłotsza,
Niż krwie rubin, niźli chleby mleczne…[4].

Nie przypadkowo czwarty wieszcz sięgnął po tę biblijną księgę opisującą głęboką miłość Oblubieńca i Oblubienicy. Ten szczególny ewenement w *Piśmie Świętym* jawił mu się, jako podjęcie zaczętej przez Orfeusza ewangelii indywidualnej miłości kobiety[5]. Pisarz dostrzegał wielkość i wyjątkowość tego uczucia i sam go w swych pismach opiewał.

Najbardziej znaczącym utworem poety, odnoszącym się do tej właśnie materii, jest poemat *Assunta*, napisany w 1870 roku. Wśród badaczy dzieło to różnie było interpretowane. Dla jednych był to utwór o sztuce, dla innych dzieło to jawiło się jako paraboliczne, jednak większość norwidologów przychyla się do tezy, iż jest to poemat miłosny[6]. W *Assuncie* doszły do głosu przemyślenia pisarza nad miłością

[3] Por. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 32.

[4] *PWsz* 3, 406.

[5] Por. A. Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983, s. 35.

[6] Por. R. Doktór, *„Assunta" jako poemat miłosny*, *SN* 11(1993), s. 79; W. Jankowski, *Cypriana Norwida „Assunta", czyli spojrzenie*, „Sfinks" 1(1908), z. 1–4, s. 158; W. Arcimowicz, *„Assunta" C. Norwida. Poemat autobiograficzno-filozoficzny*, Lublin 1933, s. 15–16; W. Borowy, *Norwidiana 1930–1935,* cz. II, *PaL* 34:1937 z. 1–4, s. 346.

w ogóle oraz nad pozycją kobiety w polskiej literaturze. Norwid zastosował w nim dwa spojrzenia: psychologiczne i religijne, by z każdej strony ukazać głębię tego miłosnego uczucia.

Chcąc jak najlepiej zrozumieć istotę miłości oblubieńczej, warto zatrzymać się przy jej początkowym stadium, przy zakochaniu. W swym poemacie miłosnym Norwid pisze:

> […] *Ona oczy zakryła – ja drżałem;*
> *Myśliłem, że to Anioł, że Ojczyzna,*
> *Że to społeczność Ducha z Ideałem –*[7].

Ten zachwyt drugą osobą i to postrzeganie jej jako ideału, jest bardzo znamienne dla tej fazy miłości. Zakochanie rozpoczyna się od poruszenia serca. Tym zaś, co porusza na pierwszym etapie, to szczególna wyjątkowość tego właśnie człowieka[8]. Rodzące się uczucie to odpowiedź na dojrzane w nim wartości. Tajemnicą miłości jest to, że choć jest ona odpowiedzią na wartość, to jednak dotyczy zawsze konkretnej osoby. Zakochanie daje drugiemu prawo do realności i wydaje się, że tak właśnie postrzegał je Norwid.

Poeta starał się oddać w słowach ten ogrom zachwytu miłości narzeczeńskiej, której to niesamowitość i żarliwość opiewa nawet *Pismo Święte* (por. Jr 2,2). Pisał:

> *Spostrzegłem szyję, i usta z korali…*
> *Czoło, i głowy cień na książce – stałem –*
> *Nie przemyślając, co pocznę? – jak bywa,*
> *Skoro się człowiek spotka z ideałem,*
> *Któremu robić swoje nie przerywa,*
> *Czując, że można i milczeć z zapałem*
> *I że to jedna rozmowa – szczęśliwa!…*[9].

Wersy te są świadectwem – będącego niemal stanem mistycznym – wielkiego zauroczenia ukochaną. Milczenie zakochanego, połączone z adoracją podmiotu swej miłości, bardzo bliskie jest duchowej ekstazie. Święta Faustyna Kowalska twierdziła, że najgłębsza „mowa miłości jest bez słów"[10]. Ojczystym językiem mistyka miłującego Boga jest milczenie. Podobnie stan zakochania ujmował Norwid.

Błogość tego pierwszego etapu miłości ma jednak także swoją drugą twarz. Wiedział o tym dobrze – także z własnego doświadczenia – czwarty wieszcz i dlatego w jednym z listów do Marii Trębickiej zakochanie określił on terminem *nałogu – najnieszczęśliwiej-pięknego*[11]. Słowa te mają swoje bezpośrednie odniesienie do nieodwzajemnionej miłości Norwida do Marii Kalergis. Analizując jednak szerzej

---

[7] *PWsz* 3, 278.

[8] Por. K. Grzywocz, *Czy zakochani będą zbawieni*, „Pastores" 4(2003), s. 63; J. Gorczyca, *Transcendencja w miłości*, *CT* 58(1988), f. 4, s. 41; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 98; T. Styczeń, *Miłość potężniejsza od grzechu i śmierci*, w: T. Styczeń, A. Szostek, *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lublin 1986, s. 29.

[9] *PWsz* 3, 276.

[10] F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1993, par. 1489.

[11] *PWsz* 8, 182.

listy do Trębickiej, w których poeta często zwierzał się adresatce, można stwierdzić, że pisarz regularnie rozmyślał o wzajemnym stosunku męskości i kobiecości i że skłonny był do ujmowania tej sprawy tragicznie[12]. W zakochaniu widział poeta piękno i szczęście, ale nie zapominał, iż niesie ono ze sobą również ból, tęsknotę i niejednokrotnie łzy.

Miłość uczuciowa, jaka ma miejsce w zakochaniu, jest przeżyciem spontanicznym. Osoba raczej jej doznaje, niż ją aktywnie tworzy. Fascynacja i pociąg zmysłowy to w dużej mierze coś, co się z człowiekiem dzieje i na co ma on niewielki wpływ[13]. I z takiej bezsilności wobec tego uczucia zdradził się też Norwid, gdy pisał: *Próżno! – jużci tak jest, że kocham kobietę, której wspomnienie jest mi silniejszym uczuciem niż miłość, przyjaźń i obecność realna drugich, a kocham dlatego, że to jest kochać*[14]. Poeta w słowach tych daje świadectwo wielkich przeżyć, które w nim są, a jednocześnie swej niemocy wobec nich. Pisarz wyraźnie nie jest dumny z tego stanu rzeczy, ma on bowiem świadomość, że uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości.

Zakochanie może przemienić się w prawdziwą miłość, ale równie dobrze może przeminąć. Miłość uczuciowa jest wyjątkowo niestabilna. Norwid tak ją scharakteryzował:

Potem jeszcze miłość czysta,
Umarłego cień rycerstwa,
Za-urocza i za-mglista,
By w nią wierzyć – bez szyderstwa –[15].

Fragment *Pożegnania* jest aluzją do chłopięcego zakochania poety w młodziutkiej kuzynce Brygidzie Dybowskiej. W słowach tych pisarz bardzo wyraźnie ukazuje pewną nierealność i fałszywość pierwszych porywów serca. Zakochanie często bowiem odnosi się, nie tyle do rzeczywistej osoby, ale do jej wyidealizowanego obrazu[16]. Poeta świadomy był tego zagrożenia, a więc i ulotności uczucia, które powstaje na takim fundamencie.

Również swą wielką miłość do Kamili L., z której pozostało pisarzowi drugie imię, przyjęte na bierzmowaniu, po latach Norwid ocenił bardzo podobnie. W liście z 1851 roku napisał: *poświęcam jej te parę słów, bo to jedna kobieta, co prawdziwie kochała mię – niedługo – ale prawdziwie – n i e r z e c z y w i ś c i e, ale p r a w d z i w i e*[17]. Co wskazuje, że autor *Quidama* cenił sobie piękno tych spontanicznych i szczerych uczuć, ale wiedział zarazem, że są one niejako oderwane od rzeczywistości. Zakochanie, w rozumieniu poety, jest pewnym zaślepieniem, w którym obiekt ogarniany

[12] Por. Z. Falkowski, *Rzecz o tragizmie Kleopatry C.K. Norwida*, Wilno 1932, s. 41.

[13] Por. M. Czachorowski, *Miłość jest zadana*, w: *Człowiek – osoba – płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 190; J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 167.

[14] *PWsz* 8, 193.

[15] *PWsz* 1, 53.

[16] Por. J. Nagórny, *Płciowość ludzka – z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 58.

[17] *PWsz* 8, 143.

uczuciem staje się „niewidoczny" w swej istocie i prawdzie[18]. Traci się przez to możliwość dotarcia do właściwego obrazu osoby miłowanej. Norwid przestrzegał przed tą pułapką i, nie deprecjonując tego pierwszego uczucia, próbował on uwrażliwić swego czytelnika na konieczność zaangażowania woli i rozumu w dalszym kształtowaniu miłości.

W rozumieniu poety brak odpowiedzialnego rozwijania miłości narzeczeńskiej w przyszłości skutkować może wielkimi rozczarowaniami. Pisarz w następujący sposób wyraził tę myśl: […] *mówią: „kto się ożeni, ten się odmieni" – a właściwie należałoby to przysłowie tak tłumaczyć: kto się ożeni, odpocznie sobie po nieustannych kłamstwach i w odpoczynku okaże się, czym jest…*[19]. Pozostanie na etapie zakochania aż do dnia ślubu, bez żadnego wysiłku ujarzmiania idealizmu uczucia, jest dla Norwida trwaniem w zakłamaniu. Czwarty wieszcz – co wynika z całości jego przemyśleń – opiewał piękno i wielkość miłości uczuciowej, ale bezwarunkowo domagał się dla niej drogi rozwoju i wzrastania.

Pochylając się nad tematem więzi między mężczyzną a kobietą, nie sposób ominąć bólu, który może się narodzić na skutek nieodwzajemnionej bądź odrzuconej miłości.

– M i ł o ś ć bowiem, jakkolwiek bądź z i e m s k a,
Gdy ustaje… to nie jest rzecz miła!…
(Przynajmniej tak sądzę, moja luba!
Że to nie musi być najprzyjemniej…)[20].

Słowa te, które poeta włożył w usta jednej z bohaterek swojej tragedii *Pierścień Wielkiej Damy*, oddają sposób postrzegania tego doświadczenia przez Norwida. Pisarz był szczególnie wyczulony na wewnętrzne przeżycia osoby miłującej. W liście do Konstancji Górskiej w podobnym duchu napisał: […] *Że jednakże o sercu mowa* […] *powiem Pani o tym p r z e d m i o c i e, to jest sercu – że nie sądzę bynajmniej, ażeby dobrze było być zapomnianym, opuszczonym*[21]. Rany zadane na polu miłości to, dla poety, brzemiona, które szczególnie ciężko dźwigać, gdyż trudno się z nimi pogodzić.

W komedii *Noc tysiączna druga* Norwid, chyba najlepiej, oddał te rozdarcie serca, tworząc taki oto wewnętrzny dialog: *„Odebrałam właśnie piękny list Twój kochany…" P i ę k n y list mój? to jest tak, jak gdyby kto, nędzarza gdzie potkawszy oniemiałego bolem… mówił: „Piękny jest efekt tej bladości oblicza i tych oczu przygasłych… piękny o b i e k t dla sztuki…" A potem, przybliżywszy się do onego o b i e k t u, poklepał go z lekka po ramieniu… i poszedł dalej, gwiżdżąc…*[22]. Myśl ta, jak i cały utwór, konstruowana jest na kanwie własnych doświadczeń poety z Marią Kalergis. Nie ulega wątpliwości, że rana po nieodwzajemnionym uczuciu pozostawiła w Norwi-

[18] Por. D. Zamącińska, *Poznawanie poezji Norwida*, *SN* 1(1983), s. 12.
[19] *PWsz* 9, 241.
[20] *PWsz* 5, 231.
[21] *PWsz* 8, 176–177.
[22] *PWsz* 4, 103.

dzie wielką bliznę i wywarła duży wpływ na dalszą jego drogę życiową i twórczą[23]. Pisarz, naznaczony ciosem zlekceważonej miłości, energicznie bronił już nietykalności i świętości ludzkich uczuć.

Ból po miłosnym zawodzie trwa w człowieku długo i dręczy go przez wspomnienia. Norwid te wewnętrzne katusze przedstawił w wierszu *Czemu*, pisząc między innymi:

Sam sobie będziesz słówkiem jednym szkodził,
Nie powierzonym, prócz tobie jednemu.
Będziesz się b e z n i e j z n i ą kłócił – i godził[24].

Wersy te pokazują, jak trudno jest pogodzić się z cierpieniem w tak delikatnym wymiarze ludzkiej egzystencji. Na dramatyzm tej sytuacji wskazywał też Karol Wojtyła w swym dziele *Miłość i odpowiedzialność*. Pisał w nim: „Miłość nieodwzajemniona łączy się z przykrością i cierpieniem. Miłość taka utrzymuje się nieraz nawet bardzo długo […] skazana jest najprzód na wegetację w swoim podmiocie, a później na stopniowe konanie. Nieraz nawet, konając, sprawia, że wraz z nią obumiera również sama zdolność miłowania"[25]. Rozdzierający serce ból jest potężną, destrukcyjną siłą i nieukojony na czas może przynieść wyjątkowo negatywne skutki.

Wyrazem przeżyć po niespełnionej miłości jest także wiersz poety *To rzecz ludzka!...* Norwid ujawnia w nim swoje cierpienie, ale zdobywa się też na refleksje. Pisze:

Oj, zapłakałbym nad kwiatkiem,
Nad błękitnym, ze złotymi
W oczach gwiazdki, i nad tymi,
Co mi w życie go uwili,
Ale nie ma ich…
Czy byli?!…[26].

Pisarz w swoich rozmyślaniach przywołuje osoby, które zadały mu ból, ale nie potępia ich jednoznacznie. Fragment ten, jak i cała twórczość czwartego wieszcza, jest świadectwem jego wielkiej powściągliwości emocjonalnej[27]. Autor *Fulminanta* ucieka od złości i wycisza w sobie najbardziej zwyczajne i łatwe odruchy serca. Godność poety i człowieka nie pozwalają mu w nadmiarze karmić swej poezji tworzywem zawiedzionych uczuć.

Rana po odrzuconej miłości to, dla Norwida, wielkie doświadczenie bólu, które wcale nie jest lżejsze od cierpienia fizycznego. Warte jednak zauważenia są słowa poety, które padają w jego dramacie *Za kulisami*. Jeden z bohaterów mówi tam: *Pozwolę sobie ostrzec panią, że niewiele jest boleśniejszych utrapień od ciągłego*

---

[23] Por. J. Arcab, *O „Quidamie" Norwida*, „Nasza Przeszłość" 25:1966, s. 254; S. Skwarczyńska, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, s. 202.

[24] *PWsz* 2, 118.

[25] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 79.

[26] *PWsz* 1, 62–63.

[27] Por. M. Tatara, *O „Trzech strofkach" Cypriana Norwida*, *PaL* 71:1980 z. 3, s. 141; J. Przyboś, *Próba Norwida*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, red. J. Gomulicki, J. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 78; Z. Łapiński, *Norwid*, s. 126.

uczucia, iż pozostawiło się za sobą serce przez nas zranione[28]. Ból rozdartego serca widział pisarz nie tylko po stronie osoby skrzywdzonej, ale też i krzywdziciela.

Myśl tę poeta rozwinął głębiej w liście do Joanny Kuczyńskiej. Pisał w nim: *Byłem żonaty z trzydziestoma osobami i nic mię to nie obchodziło wcale! – Powie mi Pani na to, że mężczyźnie to nic nie szkodzi. – Ach! Pani – cóż za egoizm mógł podobną wymyśleć maksymę? – MĘŻCZYŹNIE TO SZKODZI ZAWSZE WIĘCEJ NIŻ KOBIECIE, dlatego że kobietę to obchodzić może tylko d l a n i e j s a m e j, gdy tymczasem mężczyźnie to szkodzić może dla kobiety, której to w imię jego szkodzi – a cierpieć w kim drugim zawsze jest boleśniej niż w sobie samym*[29]. Norwid wskazuje tu na fakt, że osoba, zadająca ból, sama nie jest wolna od jego skutków. Dotyczy to szczególnie mężczyzny, który z natury swojej ma być odpowiedzialny, i raniąc kobietę, niszczy on tak naprawdę samego siebie[30]. Słowa te pokazują, z jaką powagą podchodził pisarz do miłości oblubieńczej. Wydaje się, iż w swej wyjątkowej wrażliwości moralnej chciał ukazać, że większy nawet powinien powstawać ból w sercu, które ranę zadaje, niż w tym, które jest ranione.

Dramat człowieka, który sparzył się na miłości jest niezwykle bolesny i towarzyszy ludzkości od samego początku jej istnienia[31]. Norwid, nie uciekając od tego tematu, w sposób delikatny próbował ukazać obecność cierpienia w miłości. Z całą pewnością można stwierdzić, że nie czynił tego poeta, by zniechęcić do wzajemnego obdarowywania się uczuciem. Wydaje się natomiast, że dotykał on tych ran serca, by uwrażliwić swych czytelników na odpowiedzialność, jaka związana jest z prawdziwą i głęboką miłością.

Pisarz ze szczególnym szacunkiem podchodził do instytucji małżeństwa. W jednym z listów do Joanny Kuczyńskiej określił się nawet, jako człowieka, który *staciwszy wiarę w miłość, wierzy w małżeństwo*[32]. To połączenie mężczyzny i kobiety w dozgonnym węźle miłości uważał on za skarb najwyższy i bezcenny. Małżeństwo było dla Norwida czymś tak wyjątkowym, że udzielając odpowiedzi na pytanie, dlaczego się nie żeni, stwierdził, iż *są ludzie, którzy dla tego samego nie mogą mieć jednej żony, dlaczego inni mogą mieć niejedną*[33]. Tak wielka godność, którą dostrzegał poeta w tym małżeńskim przymierzu, sprawiała, że wyczulony był on także na wszelkie próby jego spłycania.

Tematyka miłości oblubieńczej szczególnie często gościła w dramatach Norwida. Pisarz ukazywał w nich szczęśliwe, jak i wykrzywione historie uczuć międzyludzkich. Ideał *miłości zupełnej*, będącej spotkaniem prawdziwego męża i kobiety żywej, poeta wcielał w tragedie[34]. W komediach zaś najczęściej spotkać można za-

---

[28] *PWsz* 4, 536.

[29] *PWsz* 9, 30.

[30] Por. J. Medina Estevez, *Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostolskiego „Mulieris dignitatem"*, tłum. A. Bączek, „Ethos" 8(1995), nr 1, s. 37; W. Giertych, *Po co Pan Bóg stworzył kobietę?*, *WDr* 2(1988), s. 50.

[31] Por. T. Ryłko, *Powołanie do wspólnoty*, Warszawa – Poznań 1985, s. 35.

[32] *PWsz* 9, 175.

[33] *PWsz* 9, 39.

[34] Por. Por. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 31 – 32; taż, *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia*, „Ethos" 5(1992), nr 4, s. 32.

przeczenie wzorca, czyli *miłość czystą*, która nie chce wkroczyć w swą dojrzałą formę. Antynomię pomiędzy „amore sacro" a „amore profano" najwyraźniej odkryć można, zestawiając dwie pary miłości: Tyrteja i Egineę (z tragedii) oraz Sofistoffa i Lię (z komedii).

Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której mężczyzna wybiera kobietę a kobieta mężczyznę, jako osobę, której chce oddać życie[35]. Tak też miłość małżeńską odbierał Norwid. W swym liście zaręczynowym do Marii Trębickiej, pisząc o sobie, z pokorą stwierdza: *mogę już oddać wszystko, co jest niestety! mniej niż mało – albo nic*[36]. Poeta z wielką powagą podchodził do małżeńskiego związku. Miłość nie oznaczała dla niego przygody i ciągłej zmiany wrażeń. Widział on ją raczej jako świętość i jedność, rozszerzanego do wymiarów nadprzyrodzonych uczucia. Ofiarując całego siebie, autor *Krakusa* nie próbował też ukrywać własnych braków. W tym samym oświadczynowym liście pisał: *I nareszcie dodaję, że nie jestem wolny od nieprzyjaźni ludzkich, bo to może być potrzebną wiadomością*[37]. Pełna prawda i szczerość intencji to, w rozumieniu Norwida, podstawowe warunki dojrzałego wchodzenia w ten szczególny związek osób.

Poważne podejście do małżeństwa domaga się, by go nie instrumentalizować, ale stawiać w centrum życia osoby. Dzieląc się wrażeniami z Józefem Bohdanem Zaleskim ze swej dobrze płatnej pracy, poeta stwierdził: *ten rodzaj roboty* […] *dałby mi pozycję – ale na to trzeba było mieć dom, to jest ożenić się i ustalić – albo należeć do sekty jakiej* […]. *Nie mogłem drugiego przez wiarę. Nie mogłem pierwszego przez nadzieję i miłość*[38]. Pisarz więc ze względu na istotę miłości, nie dopuszczał, by była ona środkiem do celu. Tylko szczere uczucie sankcjonować może powstanie związku kobiety z mężczyzną. W jego rozumieniu, wszelkie inne przesłanki dla zawarcia małżeństwa są niegodne i świadczą tylko o zniewoleniu człowieka konwencjami[39]. Tekstem, który szczególnie godzi w płytkie schematy małżeństwa ziemiańskiego, jest Norwidowa *Archeologia*. W satyrze, gdzie sam tytuł jest już pewnym żądłem, poeta bardzo prześmiewczo, ale wyraźnie ukazał, że miłością oblubieńczą nie wolno się posługiwać.

Bardzo negatywnie na jakości i trwałości zawieranych małżeństw odbija się także – zdaniem pisarza – stygmat salonu. W *Assuncie* o zmanierowanych narzeczonych pisze on:

> […] *rąk dwoje skoro się tak zlepi,*
> *Będzie to odpust zła, nie jego tama.*
> *Traf lada zerwie ją, żaden ukrzepi!*
> *Swarzyć się poczną – od siebie odwykać*
> *I nienawidzić się albo unikać…*[40].

---

[35] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 119.

[36] *PWsz* 8, 300.

[37] *PWsz* 8, 300.

[38] *PWsz* 8, 226.

[39] Por. S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, *SN* 2(1984), s. 21; J. Ujejski, *„Niewola" Norwida*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 310–314; Z. Zaniewicki, *Rzecz o „Quidam" Cypriana Norwida*, Lublin – Rzym 2007. s. 69.

[40] *PWsz* 3, 284.

Przyczyn rozpadu wielu znanych sobie małżeństw poeta nie upatrywał w fatalnym niedopasowaniu charakterów, ale w zaawansowanej degeneracji więzi społecznych i rodzinnych[41]. Konwencja towarzyska odbiera miłości akcent prawdziwy i osobowy, odczłowiecza ją i wpycha w idealizm. Ludzie stają się w ten sposób *polarnie nieświadomi siebie i osobni*[42]. Taka anormalność sytuacji, w przekonaniu Norwida, rozsadza tylko zalążki prawdziwego uczucia w człowieku i pozbawia go szans na udane małżeństwo.

Stygmat salonu naznacza w pierwszym rzędzie kobietę. To ją bowiem zbytnio uduchawia i sprowadza do roli obiektu, którym trzeba się zachwycać. Wieszcz, nie godząc się na takie spłycanie miłości, pisał: *bardzo mi przyjemnie wiedzieć, ilekroć Polka podniesie się aż ku temu, iż kochać się dozwoli. Ubezpiecza to ją przez prostotę od rzeczy arcyzdradliwej, to jest od a d o r a c j i.* I dodaje zaraz: *Pomiędzy zaś onymi kończynami żywota człowieczego m i ł o ś ć jedynie, a nie a d o r a c j a służy zdrowo*[43]. Wszelkie więzy oparte na nierealnych obrazach drugiego człowieka Norwid zdecydowanie odrzucał. Tylko miłość pozbawiona sztuczności może być adekwatną odpowiedzią na godność, którą kryje w sobie osoba ludzka. Takie też podejście do małżeństwa proponuje współczesna teologia, która domaga się od narzeczonych zaangażowania w miłość prawdziwej osoby, a nie miłość wyobrażenia o niej[44]. Kochać trzeba osobę realną, a nie wyidealizowaną, taką, jaka ona jest, choć zawsze w perspektywie tego, jaką być może i powinna.

Bezmyślna konwencja towarzyska, jak również kreowane przez literaturę wzorce niszczą osobę i odbierają jej możliwość wyrażania autentycznych przeżyć. Dla poety była to sprawa wielkiej wagi. Pisał: *Ona wychodzi za innego – a kocha innego – i potem mówi, „że to przypłaci zdrowiem"! Śmiejmy się – komu na śmiech stanie*[45]. Norwid całe życie walczył ze schematami modelującymi postępowanie ludzi. Wyzwalanie się z maski pozorów – to dla niego bezwzględnie konieczne odkłamywanie miłości. W poetyckiej twórczości pisarza istotne miejsce zajmowała polemika z romantyczną wizją postaci kobiecej[46]. „Differentia specifica" wszystkich, z pozoru tylko romantycznych, bo nieszczęśliwych, miłości Norwida polegała na tym,

---

[41] Por. E. Dąbrowicz, *Cyprian Norwid odchodzi w sen*, *SN* 5–6(1987–1988), s. 152–153.

[42] *PWsz* 2, 84.

[43] *PWsz* 9, 74.

[44] Por. S. Stefanek, *Sakrament małżeństwa wezwaniem i podstawą duchowości małżeńsko-rodzinnej*, w: *Rodzina drogą Kościoła. Księga Jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stefanka TChr*, red. M. Ozorowski, W. Nowacki, Łomża 2005, s. 214; S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1983, s. 352.

[45] *PWsz* 6, 536.

[46] Por. M. Inglot, *Kreacja postaci kobiecych w twórczości poetyckiej Cypriana Norwida*, w: *C.K. Norwid w setną rocznicę śmierci. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w dniach 18–19.5.1983*, red. J. Pośpiech, Opole 1984, s. 8; tenże, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, Warszawa 1988, s. 85; J. Maciejewski, *Norwid a pozytywizm*, w: *Cyprian Norwid – w setną rocznicę śmierci poety. Materiały z sesji poświęconej życiu i twórczości C. Norwida, 27–29.10.1983*, red. S. Burkot, Kraków 1991, s. 240; J. Gomulicki, *Rzeczywistość i marzenie (Glosy do dwóch poematów Norwida)*, w: C. Norwid, *Dwa poematy miłosne*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1966, s. 11; M. Śliwiński, *Krasiński o ideale kobiety*, *PH* 25(1981), nr 1–2, s. 37; K. Pankowska, *Pierwiastki żeńskie w życiu i twórczości C.K. Norwida*, w: *Norwid z perspektywy*, *Norwid z perspektywy początku XXI wieku*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2003 s. 191.

że poeta usiłował przedstawiane niewiasty sprowadzić ze sfery idealnej w realną, z konwenansu – w sferę serio.

Odrzucenie utartego modelu miłości wiąże się też z zaniechaniem zawierania małżeństw zgodnie z planami krewnych. Pisząc o weselach autor *Promethidiona* ubolewał:

I rzadko dzisiaj rycerz wpada nieczekany
Z czarnym na hełmie piórem… Częściej kto na boku
Pomodli się i lekki ból poczuje w oku,
I da jałmużnę nędzy przypadkiem spotkanej[47].

Urywek ten obrazuje zmierzch rycerskiej wizji miłości. W owym stojącym na uboczu „kimś" pisarz pozwala się domyślać nieszczęśliwego kochanka, który, zamiast wzorem swych poprzedników porwać ukochaną sprzed ołtarza, tłumiąc łzy, godzi się z losem i potwierdza to modlitwą oraz aktem dobroczynności[48]. Poeta wyraźnie przeciwstawia się tu z góry ułożonym małżeństwom, które prawdziwe uczucie spychają na bok i miłość ludzką próbują ułożyć tylko według kryteriów kulturowych, rodzinnych i społecznych.

Bezwzględnej krytyce Norwid poddał także traktowanie małżeństwa jako środka zaradczego na ułomności charakteru. W *Assuncie* pisarz przywołuje taki oto przykład:

[…] *Syn mej intendentki* […]
Jest wariat! – tego nawet nie ukryję, […]
Bezładnie trwoni czas – podobno pije. […]
Ulżyć chcę matce, nim syn ją zabije;
Ożenić chłopca z Marysią lub Różą,
By ustatkował się […].

Poeta zdecydowanie odrzuca takie rozwiązanie, a postawę swą argumentuje następująco:

Jest u Proroków, iż «c z ł o w i e k p o c z c i w y
W d a r z e m i e ć b ę d z i e ż y w o t a w s p ó l n i c ę» –
Nie powiedziano, że umysł fałszywy,
Lub łotra, wieńczyć pośpieszą dziewice –
Inaczej rycerz albo pasterz tkliwy
W zysku musiałby odnieść rozpustnicę.
Rzecz jest tak śmieszna, jak niedogmatyczna…[49].

Norwid logicznie wykłada przewrotność takiego postępowania, a sądy swe – jak widać – opiera na argumentach teologicznych oraz zdrowym rozsądku. Małżeństwo, w przekonaniu czwartego wieszcza, w żadnej sytuacji nie może być lekarstwem.

---

[47] *PWsz* 3, 10.

[48] Por. *Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida*, red. A. Kadyjewska, T. Korpysz, J. Puzynina, Warszawa 2000, s. 210.

[49] *PWsz* 3, 283.

Pisarz stanowczo wymagał od przyszłych małżonków dojrzałości i samodzielności w podejmowaniu decyzji. W liście do Marii Trębickiej pisał: *Czy Pani oddałabyś rękę swą człowiekowi, który by to robił, w czym jest najzupełniej usprawiedliwionym przez ogół otaczający go?... cóż by to wart był taki mąż?*[50]. Dla poety głębokie poczucie własnej wartości, które nie pozwala na manipulowanie sobą, to punkt wyjścia dla osoby myślącej o małżeństwie. Bez dojrzałości emocjonalnej i psychicznej nie może być mowy o trwałym i szczęśliwym związku oblubieńczym. Norwid nie odbiega tu od nauki Kościoła, która także wielką wagę przykłada do rozwoju osobowego partnerów[51]. Doświadczenie pastoralne mówi bowiem, że jeśli narzeczeni będą ludźmi wartościowymi, również ich związek będzie miał znamiona tej doskonałości, jaką reprezentuje każde z nich z osobna.

Niestety pisarz miał świadomość, że *są czasy, w których kobiecie zupełnej trzeba by pójść za pięciu ludzi za mąż, dlatego iż każdy z tych pięciu jest tylko jedną piątą człowieka – i, odwrotnie, są czasy, w których mężczyzna zupełny może tylko być, jak Orfeusz, pięciu bachantek oblubieńcem dla tej samej przyczyny*[52]. Zdaniem Norwida, niedojrzałość kandydatów do małżeństwa to wielka bolączka, która nurtuje polskie społeczeństwo. Poeta w wielu swoich utworach, jak choćby w *Małych dzieciach* czy *Skale-Bolmirowej*, w sposób satyryczny i żartobliwy przedstawiał niedojrzałość moralną i umysłową wielu takich par. Kwintesencją tych humoresek mogą być słowa z epigramatu *Małżeńska recepta*

Tak małżeńską receptę pisze mądrość zdrowa,
Że niech się z mądrą głową żeni mądra głowa;
[…]
Lecz z ludźmi zwykle bywa, mówiąc bez przymówki,
Że złożyć jedną głowę muszą dwa półgłówki[53].

W przekonaniu pisarza, braki osobowościowe narzeczonych skutecznie uniemożliwiają powstanie trwałego związku, jaśniejącego w całej pełni pięknem miłości.

Mężczyznom w sposób szczególny zarzucał Norwid lenistwo. Pisał o nich, że *nie robią nic* i są *próżniaki*[54]. W rozumieniu poety, dojrzały mężczyzna powinien pracować na rzecz dobra wspólnego i zasięg swej odpowiedzialności rozciągać na całe społeczeństwo. Ten zaś, *kto się t y l k o w ł a s n y m i i n t e r e s a m i zatrudnia (i to jeszcze w sposób mało udolny), to wcale nie jest człowiek zatrudniony – to nic! – to jest obronne dopiero stanowisko*[55]. Tylko przełamywanie ciasnych granic własnego egoizmu sprawia, że mężczyzna rozwija się i staje wartościowym kandydatem na męża.

---

[50] *PWsz* 8, 256.

[51] Por. J. Laskowski, *Miłość i małżeństwo*, Kraków 1976, s. 96; T. Rogalewski, *O ratunek dla więzi małżeńskiej*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 225.

[52] *PWsz* 8, 196–197.

[53] *PWsz* 2, 236.

[54] *PWsz* 9, 250–252.

[55] *PWsz* 9, 247.

Brak jednak takiego wielkodusznego otwarcia się na szerszy krąg zadań i obowiązków degeneruje mężczyznę. Widząc to zjawisko, Norwid z bólem serca pisał:

> […] *Mężczyźni*
> *Z wolna, z wolna do tego dojdą, iż z kobietą*
> *Nic prócz słabości własnych nie potrafią dzielić*[56].

Jeszcze mocniej oddał pisarz to swoje zażenowanie męskim rodem w liście do Konstancji Górskiej, w którym ironicznie stwierdził: *Co dzieli ona* [kobieta – D.K.] *w społeczeństwie próżniaków, jeśli nie jej posag i kostkę cukru przy piciu wieczornej herbaty*[57]. Wzrastająca niedojrzałość potomków rajskiego Adama sprawia, że stają się oni – w przekonaniu poety – coraz bardziej niezdolni do małżeństwa. Zamiast wkładu swego zatroskania o rzeczy ważne i wielkie, wnoszą oni w oblubieńczy związek tylko swe słabości i frustracje.

Kobietom Norwid zarzucał natomiast nieautentyczność. W jego przekonaniu *dziewice nie mają dość rozwiniętej indywidualności i woli serca,* […] *są niewolnice*[58]. Przyczyną zaś tego zniewolenia jest brak człowieczeństwa w kobiecie, brak odwagi do wyrażenia własnego zdania oraz niezdolność do podejmowania suwerennych decyzji. Pisarz miał świadomość, że takie funkcjonowanie prowadzi nie tylko do utraty przez kobietę autentyczności, ale wręcz do utraty osobowości[59]. Tak ostro sformułowane niewolnictwo kobiet, to jedna z najboleśniejszych strun w przemyśleniach Norwida.

Autor *Menego* ubolewał nad taką formą niedojrzałości polskich niewiast i z podziwem wypowiadał się o pewnej Amerykance, *która, gdyby miała kiedy powiedzieć dla męża, że białe jest czarne, to nie umiałaby potem w zwierciadło spojrzeć; a jednak jest słodka i niewieścia, ale jako stal prosta i niezachwiana w godności sumienia swego*[60]. Poeta wysoko cenił indywidualność i w niej widział oznakę pełni kobiecości. Brak charakteru i swoista „bezpłciowość" sprawiają natomiast, że małżonki zamiast mądrze wspierać mężów, *tylko dać potrafią jeden więcej tryumfu publicznego przyklask*[61]. Słabość taka wyjątkowo negatywnie zaś odbija się na całym życiu małżeńskim. Pisarz widział to zagrożenie i przestrzegał piękniejszą płeć, by nie dała się zaszeregować do formuły: *Zachwycające istoty – cudownie niepotrzebne – często nieszczęśliwe!*[62]. Zdaniem poety, tylko kobiece poczucie własnej wartości może uratować głębię miłości oblubieńczej.

Ważnym czynnikiem zaś, który pozwala niewieście budować swą osobowość, jest umiejętność prowadzenia zwyczajnego, ewangelicznego życia. Zbytnie wy-

---

[56] *PWsz* 5, 113.

[57] *PWsz* 9, 251.

[58] *PWsz* 9, 247–248. Por. PWsz 9, 250–252.

[59] Por. B. Stelmaszczyk, *Autoportret poety z kobietą w tle. O liryce Norwida*, w: *Rozjaśnianie ciemności. Studia i szkice o Norwidzie*, red. J. Brzozowski, B. Stelmaszczyk, Kraków 2002, s. 61; M. Inglot, *Wyobraźnia poetycka Norwida*, Warszawa 1988, s. 89; I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 32.

[60] *PWsz* 9, 248.

[61] *PWsz* 5, 113.

[62] *PWsz* 9, 251.

emancypowanie – w rozumieniu Norwida – powoduje bowiem wiele ujemnych skutków. W 1865 roku pisał on: *Z tego oddalenia się od prostoty życia idzie, że nawet najznakomitsze indywidualności potem żyć z ludźmi nie umieją*[63]. Porzucenie prozy obowiązków na rzecz świata salonu często kończy się dla kobiety utratą podmiotowości. Prawu temu nie podlegają jednak *kobiety z gminu?*, i je pisarz stawia za wzór niewiast oryginalnych i żywych[64]. Zaliczyć do nich można Egipcjankę z *Quidama*, ochmistrzynię i gęsiarkę ze *Stygmatu* czy też praczki polskie, opisane w wierszu *Purytanizm*. Ciekawą rozmowę poeta przytacza także w liście do Marii Trębickiej, gdzie na postawione pytanie, czy św. Weronika była *z gminu*, odpowiada: *Mniemam: iż osoba święta, którą głównie znamy po tym tylko, iż spoconą twarz człowieka na szubienicę idącego otarła fartuchem, musiała być nie z świata dobrze-ukształconego, ale z gminu. Inaczej – zapewne by tego nie zrobiła*[65]. Nie ulega więc wątpliwości, że prostota, to dla Norwida, najlepsza szkoła dojrzewania do pełni miłości.

Oprócz braków osobowościowych pisarz również bardzo napiętnował kupiecki charakter zawieranych małżeństw. Norwid nie przekreślał osób majętnych, choć w jednym miejscu stwierdził: *z tak bogatą osobą nigdy nie ożeniłbym się*[66], ale wyraźnie wskazywał, że wielkość osoby nie zależy od zasobności portfela. Chęć wzbogacenia się nie może być w żadnym wypadku impulsem do zawarcia małżeństwa. *Związek musi być z inklinacji, nie z interesu*[67] – pisał w liście do Joanny Kuczyńskiej. W przekonaniu poety, nieczyste intencje sprawiają, że miłość przestaje być bezinteresownym darem. Norwid, także więc i w tej materii, przemawia jednym głosem wraz z Kościołem. Miłość oblubieńcza od tysiącleci jest bowiem dla chrześcijan darem, a nie ekwiwalentną wymianą[68]. Małżeństwo to nie spółka bardziej lub mniej licznych interesów, ale wspólnota życia i miłości.

Niestety, czwarty wieszcz we współczesnej sobie kulturze dostrzegał coraz większe sprzeniewierzenie się tej właśnie istocie miłości małżeńskiej. Pisarz ubolewał, że związek oblubieńczy staje się coraz bardziej transakcją albo inwestycją. Brakuje głębi uczucia i każda panna polska oczekuje tylko *ze wszech miar doskonałego i gotowego męża… ze wszystkimi zaletami w gotówce*[69] lub też idzie *za sąsiada, którego dobra graniczą z jej wianem o mostek jeden, o rów jeden – s e r c e j e s t glebae-adscriptum*[70] [przypisane do ziemi – tłum. D.K.]. Takie usidlenie miłości w szponach racjonalizmu i interesu to – zdaniem autora *Assunty* – odarcie jej z tego, co najważniejsze. W krytyce takiego

---

[63] *PWsz* 9, 181.

[64] Por. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 48–49, taż, *„Chrześcijańska drama" Norwida*, *SN* 3–4(1985–1986), s. 67.

[65] *PWsz* 8,320.

[66] *PWsz* 9, 25.

[67] *PWsz* 9, 261.

[68] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15.8.1988), w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, nr 14; M. Braun-Gałkowska, *Rozwój miłości w małżeństwie*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 228.

[69] *PWsz* 10, 137.

[70] *PWsz* 8, 336.

stanu rzeczy na gruncie literatury poeta nie jest odosobniony. Kontynuuje on głos Ignacego Krasickiego, który również wyśmiewał dobieranie małżeństw „wzrostem i majątkiem”[71]. Norwid w swych pismach zdecydowanie odrzuca taką filozofię szukania współmałżonka, w której więcej znaczą zera przy cyfrze dochodów, niż jakiekolwiek zalety człowieka.

Przykładem takiego ironicznego przedstawienia istniejącej mentalności kupieckiej w podejściu do małżeństwa, jest dialog, który poeta skonstruował w swym dramacie *Aktor*:

ERAZM
Glückschnell zbankrutował!

ELIZA
No!... cóż?!... mniejsza... to j e d n a p a n n a na wydaniu
Straci tego, który jej posagu żałował – – –
Lub jakie kilka fraszek w swym szlubnym ubraniu:
To daleko do straty serca... albo... wiary...
Nieprawdaż?...[72].

Słowa bohaterki wskazują, że miłość została zredukowana tylko i wyłącznie do interesu. Człowiek oceniany jest przez swą zamożność, a nie przez swój byt. Trafnym zaś komentarzem do takiego myślenia są słowa Ericha Fromma, który twierdzi, że niedojrzała miłość mówi: „kocham cię, ponieważ cię potrzebuje”, dojrzała miłość natomiast powiada: „potrzebuję cię, ponieważ cię kocham”[73]. Wydaje się, że Norwid, bez przygotowania filozoficznego, doskonale rozumiał tak wyrażoną istotę dojrzałej miłości i wiedział, że nie jest ona wynikiem potrzeby, lecz te potrzeby wspaniałomyślnie rodzi.

Odrzucając utylitarystyczne podejście do małżeństwa, pisarz powoływał się także na argumenty teologiczne. Pisał: *nie powiedziano jest bynajmniej: „i będą dwa ciała o jednej duszy”, ale powiedziano jest odważnie, jako przez Tego, który zna byty: „i będą dwie dusze w jednym ciele”, powiedziano jest, owszem, nawet, że „opuści ojca, matkę i dom, a pójdzie” etc.* Niestety – zauważa dalej poeta – w dzisiejszych czasach *idzie zazwyczaj o to raczej, aby to były dwa ciała o jednej duszy, jak można najbezpieczniej przyległe sobie, choćby aż graniczącymi dobrami posagów swych. Słowem – że, czyniąc wprost przeciwnie prawdzie objawionej, dąży się jak najstaranniej do rezultatów wprost przeciwnych onejże objawionej prawdzie*[74]. W zamienianiu przymierza małżeńskiego na *taryfę* czwarty wieszcz widział jawne przeciwstawianie się woli Bożej. Odrzucenie logiki daru, a przyjęcie logiki zysku to, dla Norwida, nie tylko koszmarne wypaczenie miłości, ale także bałwochwalcze zaparcie się Stwórcy, który jest źródłem tej cnoty.

Pisarz, chcąc pokazać także zwykły absurd owej *kampanii kupieckiej*, stwierdził, że po paru wiekach takiej kabały społeczeństwo skończyć by musiało na zamurowaniu takim: iż każda panna bez posagu zostawałaby starą panną albo mniszką,

[71] Por. D. Zamącińska, *Poznawanie poezji Norwida*, s. 21.
[72] *PWsz* 4, 395.
[73] E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Poznań 2000, s. 54.
[74] *PWsz* 6, 635–636.

a każdy młodzieniec bez posagu zostawałby moralnie lub faktycznie emigrantem[75]. Norwid więc mocno przeciwstawiał się wiązaniu miłości z interesami. W jego rozumieniu, związek mężczyzny i kobiety zbudowany musi być na bezinteresownym uczuciu. Miłość oblubieńcza to dar Stwórcy, a nie kalkulacja zysków i strat sporządzona przez człowieka.

Poeta z wielką powagą podchodził do małżeństwa i podkreślał, że osoba ludzka jest odpowiedzialna za jego kształt. Życie w małżeńskiej komunii nie jest bowiem losem, który spada na człowieka, ale zadaniem, które on podejmuje i do którego winien się należycie przygotować. Zdaniem pisarza, *dwie rzeczy – ż o n a i to co zwą k a r i e r ą – nie zależy bynajmniej od człowieka, ale że człowiek* […] *o jedno i o drugie ze wszech miar starać się powinien*[76]. Pozostawiając miejsce na łaskę, czwarty wieszcz upomina się o rozumne podjęcie przez poszczególne osoby tego życiowego zadania. Wybór odpowiedniego partnera, jak i gruntowne, wzajemne poznanie się, to niezbędne kroki w drodze do ołtarza. Norwid potwierdza tym samym prawdę głoszoną przez Kościół, że przysięga małżeńska ma być dojrzałym i wolnym aktem wyrażenia decyzji przygotowanej o wiele wcześniej[77]. Poważne rozeznanie wszystkich okoliczności może bowiem pomóc uniknąć sytuacji, w których poruszenia uczuciowe i płytkie racje skłaniają dwoje młodych do podjęcia odpowiedzialności, której nie potrafią potem udźwignąć ani uszanować.

W rozumieniu poety, serca osób, wchodzących w związek małżeński, powinny być przystrojone cnotami i miłością. W poemacie *Wesele*, pisząc o parze młodej, stwierdził on:

Lubo o sercach głównie mówić tu przystoi,
Które są pełne zalet, a miłość je stroi
Jak arfy dwie o złotej siatce strun […][78].

Pisarz chciał, by narzeczeni wnosili we wspólne życie jako posag, przede wszystkim, piękno swych dusz i szlachetność charakterów. Poeta miał też świadomość, że takie oczekiwania wobec siebie mają przyszli małżonkowie. Ubolewał jednak, że wiedzą oni tylko, *iż przyszły mąż ma mieć wszystkie przymioty, ale jak się na tę doskonałość pracuje i o ile ona od tych właśnie osób zależy, to tego im nigdy nie odkryto*[79]. Norwid podkreślał więc znaczenie pracy nad sobą w ramach przygotowania do zaślubin.

---

[75] *PWsz* 6, 636.

[76] *PWsz* 8, 342.

[77] Por. KDK 49; Papieska Rada do spraw Rodziny, Instrukcja *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, tłum. K. Lubowicki, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, red. tenże, t. II, Kraków 1999, s. 394–403; Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22.2.2007), *OsRomPol* 28(2007), nr 29; tenże, *Człowiek nie może żyć bez miłości, (Homilia podczas liturgii pokutnej dla młodzieży, 29.3.2007)*, *OsRomPol* 28:2007 nr 5, s. 16; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna,* t. V: *Małżeństwo w dobie obecnej*, tłum. J. Klenowski, Poznań 1966, s. 70–71; H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 194; W. Półtawska, *Przygotowanie do małżeństwa*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 73.

[78] *PWsz* 3, 13.

[79] *PWsz* 10, 137.

Przykładem takiego dorastania do małżeńskiego szczęścia jest formacja, którą zaproponował poeta najstarszej córce Joanny Kuczyńskiej. W liście do jej matki pisał: *Najstarsza córka Pani powinna się strzec estetyzmu* […]. *Estetyzm odepchnąć jest to czasem sparaliżować się – ale estetyzm przetrawić jest to wielki szczęścia fundament, który się bez czasu i pracy nie zakłada*[80]. Autor *Białych kwiatów* był głęboko przekonany, że wytrwała praca nad sobą zaowocuje w przyszłości pomnożeniem dobra związku dwojga osób. Rozliczne przywary, słabości, w tym i stygmat salonu, nie miały u Norwida determinującej mocy[81]. Wszystkie te przeszkody – zdaniem pisarza – można pokonać, a człowiek myślący o ślubie wręcz zobowiązany jest podjąć taką próbę przemiany siebie.

Przygotowanie serca do małżeństwa, to jednak nie tylko wysiłek od strony negatywnej, czyli zmaganie się z wadami. Poeta wiedział, że o wiele ważniejsza jest praca od strony pozytywnej, czyli uczenie się miłości. Wzór takiej postawy Norwid ukazał na przykładzie wnuczki francuskiego króla Ludwika Filipa, która miała wyjść za Władysława Czartoryskiego. Pisał o niej: *Księżniczka Margerita jest arcyzacną osobą, albowiem przed pójściem za mąż była u Sióstr Miłosierdzia polskich, aby uszanować inwalidów narodu swego przyszłego.* […] *Toteż TAK pojęte małżeństwo będzie szczęśliwe*[82]. Pisarz w słowach tych wskazuje na fakt, iż wzajemne poznawanie przez narzeczonych swych historii i kultur jest wielkim krokiem do późniejszej małżeńskiej harmonii. Wydaje się jednak, że jeszcze większym takim krokiem do owego szczęścia – w oczach poety – jest praktykowanie miłości służebnej. Przygotowanie do małżeństwa jest, i ma być, szczególną szkołą wzrastania w cnocie[83]. Tylko uczenie się miłości z dnia na dzień, może skutecznie rozwinąć ludzkie serce i przysposobić je do prawdziwego sakramentalnego daru.

Podstawowych zachowań miłości człowiek uczy się już w domu rodzinnym. To tam osoba ludzka poznaje, *iż każda miłość indywidualna (w społeczeństwie chrześcijańskim) zrównoważona* [jest – D.K.] *odpowiednią jej miłością idealną, to jest: miłość Ojca – miłością społeczeństwa; miłość Matki – miłością prawdy* […][84]. W słowach tych Norwid ukazuje, jak ważną rolę w procesie uczenia się miłości odgrywają rodzice. Matkom poeta nadaje funkcję strażniczek prawdy w miłości, ojcom zaś przypisuje zadanie wprowadzania tej cnoty w szerszy kontekst. Tak głębokie odniesienie do korzeni miłości wpisuje się w posoborową wizję trzech etapów przygotowania do małżeństwa: dalszego, bliższego i bezpośredniego[85]. Praca nad sobą, wzrastanie w cnocie, jak i znaczenie środowiska rodzinnego, są kluczowymi elementami pierwszego etapu przygotowania, o który pisarz – jak widać – pionierskо upominał się już w XIX wieku.

---

[80] *PWsz* 9, 58.

[81] Por. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 59.

[82] *PWsz* 9, 504.

[83] Por. P. Petryk, *Istota i cechy sakramentu małżeństwa*, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie KKK*, red. S. Łabendowicz, Sandomierz 1999, s. 424; E. Sujak, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Katowice 1971, s. 61–62.

[84] *PWsz* 6, 634.

[85] Por. FC 66.

Cenne jest też spostrzeżenie czwartego wieszcza, zasugerowane już przy słowach o roli rodziców, iż każda miłość *dopełnia się i harmonizuje d r u g ą i n n ą*[86]. Dla Norwida miłość jest pewną całością, ogólną postawą człowieka. Niemożliwe jest miłowanie jednych, a przeklinanie drugich. Zdaniem pisarza, człowiek ma tylko jedno serce i albo nim kocha, albo nienawidzi. Taką weryfikację cnoty, odnoszącą się do ogółu miłości, poeta próbował argumentować teologicznie. W jednym z wierszy pytał czytelnika:

Czy mam słuszność, czy nie mam? Niepróżno, mój drogi,
Gdy kamienować chciano tę jawnogrzesznicę,
Co może jedna Panu otarłaby nogi,
Azali ją potępił i patrzył jej w lice?
Albo też p a t r z y ć k a z a ł z o s o b n a k a ż d e m u,
J a k i j e s t o g ó ł c n o t y? i co warte jemu?…[87].

Autor *Bransoletki*, powołując się na czyny Jezusa, twierdzi, że chcąc ocenić prawdziwość poszczególnych gestów miłości, trzeba je odnieść do ogólnej postawy serca danej osoby.

Taka droga rozeznawania jest szczególnie przydatna narzeczonym. Patrząc na całokształt postępowania, można wyjątkowo trafnie ocenić kandydata. Pisał Norwid:

– Kochasz się, dajmy na to, osoba ci wierzy
Lub kocha cię, cóż z tego?… n i e t o b i e n a l e ż y,
Jeżeli O g ó ł rzeczy kabali jak rabin –[88].

Poeta był przekonany, że nawet największe oznaki miłości nie powiedzą o drugim człowieku tyle, co jego ciche i ukryte czyny. Dlatego sugerował on bardzo praktyczne rozwiązanie, twierdząc, że *należałoby, ażeby młode osoby patrzyły na wzajemną ich miłość przez m i ł o ś c i p o j ę c i a w s p ó l n e – to jest, po prostu mówiąc: ażeby pierwej pytano, c z y o n a t e ż k o c h a? – niźli pytamy się, czy o n a k o c h a m n i e?*[89]. Zdaniem pisarza, taka kolejność zadawania pytań, to przejaw wielkiej mądrości człowieka, ale też i jego wielkiej odpowiedzialności za tworzony związek.

Norwid usilnie podkreślał konieczność dobrego poznania się przed złożeniem przysięgi. W liście do Konstancji Górskiej z bólem pisał: *nieszczęściem jest, że osoby poślubione, w momencie kiedy powinny się poznawać są już nierozerwalnie połączone!*[90]. W rozumieniu poety uczenie się siebie nawzajem nie może się rozpocząć dopiero z chwilą ślubu. Pisarz kładł duży nacisk na racjonalne przygotowanie do małżeństwa, czym różnił się znacznie od Adama Mickiewicza. Narodowy wieszcz mógł napisać: „Kochanko moja! na co nam rozmowa?"[91]. W świecie myśli Norwida takie słowa są jednak nie do pomyślenia. Dla autora *Menego* rozmowa stanowiła

[86] *PWsz* 6, 632.
[87] *PWsz* 2, 242.
[88] *PWsz* 2, 241.
[89] *PWsz* 6, 632.
[90] *PWsz* 9, 242.
[91] A. Mickiewicz, *Wiersze*, Warszawa 1998, s. 189.

najbardziej istotną część stosunku pomiędzy mężczyzną a kobietą. Dialog wszak, to ustawiczne spotykanie się w miłości i rozwijanie tej miłości[92]. Poeta zdawał sobie sprawę z jego znaczenia dla poznania się małżonków, a tym samym podkreślał więc konieczność tego – w ujęciu dzisiejszym – bliższego etapu przygotowania do małżeństwa. Pisarz nie wspomina natomiast nic o przygotowaniu bezpośrednim, ale wynika to zapewne z faktu, że w jego czasach nie było ono zbyt często praktykowane. Nie ulega jednak wątpliwości, że Norwid w całej swej twórczości z wielkim szacunkiem i powagą podchodził do miłości oblubieńczej.

2. BÓG OBWINĄŁ NAS DWOJE

Małżeństwo jest szczególnym rodzajem więzi między mężczyzną a kobietą. Dzięki zawartemu przymierzu miłość uzyskuje status prawny i staje się czytelnym znakiem obecności wspólnoty osób w społeczeństwie. Norwid wiedział jednak, że miłość oblubieńcza ma jeszcze swoje wertykalne odniesienie. W jednym ze swych dzieł zapisał, iż *jest taki ktoś, dla którego nic za wielkiego i nic za małego nie ma*[93]. Był przekonany, że dla Boga nic nie jest obojętne, a więc i ludzka miłość jest dla Niego ważna. Stwórca interesuje się każdym uczuciem, jakie powstaje między dwojgiem ludzi. Najlepiej to głębokie poruszenie Boga miłością człowieka wyraził wielki współczesny ewangelizator – Daniel Ange, który, odnosząc się do chwili zaślubin, stwierdził: „Kto jednak był najszczęśliwszy, szczęśliwszy niż oni sami [narzeczeni – D.K.] i wszyscy obecni? Sam Bóg! Bóg zawsze wiedział, przewidywał, czekał na ten decydujący moment w ich życiu, lecz także w swoim Boskim Życiu”[94]. Słowa te pokazują, jak dalece w wymiar nadprzyrodzony sięga sakramentalna miłość mężczyzny i kobiety.

Pisarz z całym przekonaniem ukazywał małżeństwo, jako wspólnotę osób, których miłość ma swe źródło w Bogu. Sakramentalny związek nie jest wymysłem człowieka, ale działaniem samego Stwórcy. W *Tyrteju* Eginea wypowiada słowa: *Bóg obwinął nas dwoje połą eterowego płaszcza swego*[95]. Poeta wskazuje na Przedwiecznego, jako na absolutne źródło wszelkiej miłości oblubieńczej między ludźmi. Małżeństwo ochrzczonych jest bowiem formą obecności w świecie odwiecznej miłości Boga. Na to umieszczenie wspólnoty osób w obrębie pierwotnego zamysłu Stwórcy wyraźnie wskazują dokumenty Kościoła oraz wypowiedzi teologów[96].

---

[92] Por. J. Grzybowski, *Wprowadzenie do dialogu*, Kraków 1997, s. 14; tenże, *Czy w małżeństwie warto prowadzić dialog?*, *WDr* 7(1994), s. 72; E. Sakowicz, *Małżeństwo wspólnotą dialogu*, „Homo Dei” 67(1997), nr 1–2, s. 116.

[93] *PWsz* 4, 120.

[94] D. Ange, *Twoje ciało stworzone do życia*, tłum. J. Pleciński, Poznań 1994, s. 33.

[95] *PWsz* 4, 500.

[96] Por. KK 1; DA 11; FC 13; LdR 19; J. Misiurek, *Sakramentalny wymiar miłości*, w: *Małżeństwo – przymierze miłości*, red. J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1995, s. 34; J. Salij, *Zanim staniemy przed ołtarzem*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 135; K. Jeżyna, *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*, w: *Człowiek – miłość – rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3–4.12.1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 291.

Norwid z dużym eklezjalnym wyczuciem podkreśla tę nadprzyrodzoną inspirację w powstawaniu małżeńskiej komunii.

Takie myślenie, współbrzmiące wraz z Kościołem, pisarz zawdzięcza swej głębokiej formacji religijnej, w skład której wchodziła też lektura dzieł ks. Semenenki. Poeta z pewnością więc natknął się na przemyślenia tego teologa mówiące o małżeństwie, jako wspólnocie trzech osób – małżonków i Stwórcy[97]. Autor *Vade-mecum* podjął tę myśl, i w swych pismach, jako trzeciego uczestnika oblubieńczej interakcji również wstawił Boga. Małżeństwo było dla poety wejściem z ludzką miłością w obszar absolutnej Miłości. Warto też zauważyć, iż wątek ten jest obecny również w utworach literackich Karola Wojtyły, który nie krył się ze swym zamiłowaniem do czwartego wieszcza. W dramacie „Przed sklepem jubilera" przyszły papież sakramentalny związek ukazuje, jako „miłość zaczepioną o Miłość"[98]. Norwid uchwycił więc ideę, która w każdej epoce porusza tych, którzy z wielkim szacunkiem i głębią podchodzą do tego cudu miłości dwojga serc.

Tak ścisłe powiązanie małżeństwa z Bogiem sprawiło, że poeta najczęściej patrzył na nie przez ten właśnie pryzmat. W *Promethidionie*, chcąc ukazać ścisłe zespolenie, użył porównania, że ma być ono, *jak mąż i dziewka w obliczu wieczności*[99]. Każda więc miłość, w jego rozumieniu, rozgrywa się w tej właśnie perspektywie i, sprowadzanie jej tylko do wymiaru horyzontalnego, byłoby dużym zawężeniem. Dla Norwida małżeństwo ma duchowy, społeczny, ale i sakralny wymiar[100]. Pisarz żąda wręcz od wierzących w Chrystusa, by wnieśli do swojej komunii osób perspektywę miłości odkupionej. Zatracenie bowiem nadprzyrodzonej tajemnicy małżeństwa, to pozbawienie się najistotniejszej wartości tego związku[101]. Miłości oblubieńczej przynależy z istoty znamię sakralne i nawet ludy pierwotne nadawały wspólnocie mężczyzny i kobiety taki właśnie charakter.

W Norwidowskim rozumieniu małżeństwa perspektywa religijna jest silnie obecna. Dla niego więź mężczyzny i kobiety to znak chrześcijańskiego sakramentu. W liście do Michaliny Dziekańskiej pisze on: *Małżeństwo że jest Sakramentem, jest więc przez to samo n i e s ł y c h a n i e – i n d y w i d u a l n e, będąc z u p e ł n i e – o g ó l n e.* [...] *mógłbym powiedzieć (gdyby język ludzki miał na to wyrażenia), że więcej jeszcze jest indywidualizmu w Sakramencie Małżeństwa z e s t r o n y ż y c i a uważanym, a to z powodu, iż jest to S a k r a m e n t – Z m a r t w y c h w s t a ł y c h, nie jak Chrzest, który jest u m a r ł y c h – S a k r a m e n t e m*[102]. Poeta głęboko wchodzi w istotę tego związku. Bardzo konsekwentnie pisarz przedstawia miłość oblubieńczą jako sakrament, czyli jako znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem. Małżeństwo ochrzczonych z ustanowienia Chrystusa jest

[97] Por. P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1885, s. 83–87.

[98] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 225.

[99] *PWsz* 3, 440.

[100] Por. D. Kalinowski, *Listy miłosne i Cyprian Norwid*, s. 117; M. Morstin-Górska, *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, s. 928–938.

[101] Por. P. Huizing, *Nierozerwalność małżeństwa w prawie kanonicznym*, tłum. A. Szeptycka, „Concilium" 1968 nr 1–10, s. 429; S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2002, s. 266.

[102] *PWsz* 8, 362–363.

znakiem i źródłem wewnętrznej łaski, przez którą małżonkowie udoskonalają swą miłość przyrodzoną i uświęcają się[103]. Norwid dostrzega tę tajemnicę i ściśle łączy ją z aspektem zmartwychwstania i życia.

Świadomość sakramentalności małżeństwa – zdaniem autora *Assunty* – powinna mieć też swoje odzwierciedlenie w jak najgłębszym przeżywaniu tej osobowej więzi. W jednym ze swych listów pisarz zauważył, że *jeżeli małżeństwo jest Sakramentem? – tedy tak, jak nie można posłać swego służącego, aby się za nas spowiadał, tak samo trzeba-ć zupełnej świadomości w o l i s w o j e j*[104]. Poeta uwrażliwiał na świadome budowanie komunii osób w oparciu o łaskę nadprzyrodzoną. W *Niewoli* wieszcz ukazał jak ważna jest intencja zawarcia małżeństwa, jako sakramentu dokonującego się przed Bogiem. Pisał:

Kobieto dobra – miałażbyś ty czoło
Nie dla M i ł o ś c i iść przed ołtarz Pana –[105].

M i ł o ś ć, pisana wielką literą, bardzo wyraźnie wskazuje, że przysięga małżeńska musi zakładać perspektywę samego Boga. Norwid uważał, że świadomość, z jaką osoba podchodzi do sakramentów, jest najlepszym sprawdzianem jej duchowej dojrzałości.

We wrześniu 1858 roku spod pióra poety wychodzi nowela pod tytułem *Bransoletka*. Utwór ten jest demaskacją współczesnych pisarzowi obywateli, których cechuje, niestety, bezmyślny stosunek do sakramentów[106]. Norwid na przykładzie Eulalii i Edgara pokazuje, jak małżeństwo może być spłycone i uzależnione od przesądów i emocji. Ubolewał, że *u nas i same Chrześcijaństwo jest na stanowisku entuzjazmu i mazurka*[107]. Magiczne rozumienie sakramentów i zatracenie ducha misterium, to główne błędy, które pisarz wypominał chrześcijanom, wśród których przyszło mu żyć.

W oczach poety małżeństwo było najczęściej znieważanym sakramentem. Obserwacja życia nieodparcie nasuwała pisarzowi refleksję o wyraźnym spoganieniu wielu par, zwłaszcza arystokratycznych. *Zawsze mi te małżeństwa* – pisał do Joanny Kuczyńskiej – *robią wrażenie Merkurego i Dianny przed księdzem katolickim poprzysięgających sobie nierozerwalną wierność*[108]. Ze słów tych można wnioskować, że przemyślenia Norwida o małżeństwie są jedną wielką polemiką ze współczesną hierogamią – kultem związanym z naśladowaniem małżeństw bóstw pogańskich,

---

[103] Por. Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, nr 38–40; S. Wyszyński, *Małżeństwo katolickie potężną więzią Narodu. Komentarz do Jasnogórskich Ślubów Narodu*, t. I, Warszawa 1961, s. 2–3; J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrański, Lublin 1985, s. 57.

[104] *PWsz* 9, 248.

[105] *PWsz* 3, 379.

[106] Por. S. Rzepczyński, *Zdziwienia współczesnością. O grze kontrastów w „Bransoletce" Norwida*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska" 2004 nr 3, s. 98; I. Sławińska, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, s. 310; S. Sawicki, *Norwida walka z formą*, *SN* 2(1984), s. 19; R. Doktór, *„Assunta" jako poemat miłosny*, s. 87; R. Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998. s. 169.

[107] *PWsz* 9, 319.

[108] *PWsz* 9, 182.

stawianych za wzór dla małżeństw ziemskich[109]. Poeta zdecydowanie nie godzi się na takie bałwochwalstwo. Refleksja wieszcza wyraźnie zmierza do odbudowy chrześcijańskiej wizji związku kobiety i mężczyzny jako sakramentu i wspólnoty osadzonej w rzeczywistości Kościoła.

Ten eklezjalny kontekst sakramentalności małżeństwa daje się zauważyć także w słowach poety skierowanych do Joanny Kuczyńskiej. W sierpniu 1862 roku napisał on do niej: *Mąż kocha niewiastę tak, jako Jerozalemę!...* […] *Mężczyzna który nie kocha kobiety tak, jakoby Machabeusze Jerozalemy, to – cóż to za miłość? – to nic warto*[110]. Myśl ta jest bardzo czytelnym nawiązaniem do słów św. Pawła, ukazujących miłość Chrystusa do Kościoła, jako wzór dla miłości oblubieńczej (por. Ef 5, 21–33). Małżeństwo jest bowiem obrazem przymierza miłości większej i wyższej – miłości Boga do swojego ludu. Dar męża dla żony jest obrazem daru, jaki Chrystus uczynił ze swego życia, a dar żony dla męża obrazem stosunku Kościoła do Chrystusa[111]. Norwid nie przegapił i tej teologicznej intuicji. Dla pisarza sposób, w jaki miłuje Bóg, jest miarą również i ludzkiej miłości. Każda miłość współmałżonka, która nie byłaby odzwierciedleniem miłości Chrystusa do Kościoła, to dla poety jawne zawężenie horyzontów tego sakramentu.

Dar nadprzyrodzonego opieczętowania miłości oblubieńczej jest wielkim dobrem, które spływa na małżonków. Czwarty wieszcz zdawał sobie z tego sprawę, ale chcąc sprowokować pytanie, po co w ogóle człowiekowi ten sakrament, uciekł się on do słów:

N a t u r a l n ą znalazłszy harmonię
Względów tylu: wieku! wzrostu! mienia!
I temperamentów! i skłonności!…
Jak w gałęziach dwóch jabłoni jednej –
Spytać chce się…
– czemu jeszcze w górze
Ponadprzyrodzonych szukać zaręczyn?
Jaskółki dwie, całkiem równe sobie,
Nie sąż przez to samo ożenione –
A jakaż byłaby l u d z i wyższość?![112].

W wersach tych pisarz podchwytliwie pyta czytelnika, czy nie lepiej, zamiast przychodzić z miłością przed ołtarz, poszukać sobie jak najbardziej dopasowanego partnera. Norwid prowokuje tym samym do głębszego zmierzenia się z prawdą tego sakramentu.

---

[109] Por. J. Kudasiewicz, *Geneza Pawłowej symboliki małżeńskiej*, *RTK* 5(1958), z. 2, s. 5–30; W. Hryniewicz, *Duch Święty, sakramenty, człowiek*, „Znak" 32(1980), nr 10, s. 1208–1209.

[110] *PWsz* 9, 49–50.

[111] Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), nr 11; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1979, s. 48–50, 90; J. Salij, *Małżeństwo chrześcijan jako udział w Paschalnym Misterium Chrystusa*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 73; J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 160–163.

[112] *PWsz* 5, 230.

W rozumieniu poety, z darem przymierza spływa na małżonków również łaska z nim związana. To ona uświęca związek i pozwala wzrastać w miłości. Odrzucenie jej, poprzez próbę oparcia małżeństwa tylko i wyłącznie na ludzkich siłach, byłoby wielkim zubożeniem duchowej mocy miłości oblubieńczej. W liście do Konstancji Górskiej, już nie podchwytliwie, ale z całą powagą pyta wieszcz: *jeżeli opieramy wszystko na: równości imion, majątku, humoru, wzrostu piękności, sympatii, urodzenia etc., to opieramy wszystko na naturze, a cóż zostanie… na S a k r a m e n t???*[113]. Autor *Bransoletki* bardzo wyraźnie wskazuje na fakt, iż w budowaniu komunii osób dużą rolę odgrywa łaska Stwórcy, która nieuchwytna jest dla ludzkich planów i kalkulacji. Wszelki wysiłek rozwoju miłości małżeńskiej, sprowadzony tylko do wymiaru horyzontalnego, skazany jest na brak należytego owocu[114]. Zdaniem pisarza, dopiero otwarcie się na Boży dar, zawarty w przymierzu małżonków, może objawić w całej pełni uświęcającą moc tej przysięgi.

Budowanie trwałego związku na fundamencie czysto ludzkim zazwyczaj przynosi mizerne efekty. Norwid widział rozpadające się małżeństwa swych bliskich, także i brata, i z bólem serca przeżywał te wydarzenia. W liście z 1866 roku poeta użył negatywnego argumentu, mającego potwierdzić sakramentalność małżeństwa. Pisał: *Jeśli małżeństwo nie jest sakramentem:* […] *trzeba żeby jednostka była panem swoich działań*[115]. Słowa te, w kontekście tylu rozwodów i małżeńskich dramatów, tylko potwierdzają, że człowiek często sam jest bezsilny wobec problemów wspólnego życia pod jednym dachem. Niestety osoba ludzka nie zawsze jest *panem swoich działań* i dlatego potrzebuje łaski sakramentu. W tej pieczęci Boga zawarta jest bowiem siła, dla której nie ma nic niemożliwego (por. Łk 1,37). Norwid wiedział o niej, i wydaje się, że na wszelkie sposoby starał się ją ukazać.

Pisarz sakramentalne małżeństwo odbierał jako szczególną drogę, nie tylko do poszukiwania jedności ze swym Stwórcą, ale też do wzrastania w samym człowieczeństwie. W jego rozumieniu oblubieńczy związek dwojga osób pośredniczy bowiem *pomiędzy egoizmem a heroizmem*[116]. Dzięki łasce nadprzyrodzonej, proces wyrywania się z własnego „ego" staje się łatwiejszy i efektywniejszy. Wykorzystanie własnych sił, w oparciu o wewnętrzną moc sakramentu, jest najlepszym sposobem do jeszcze bardziej oddanego i ofiarnego miłowania współmałżonka. Osoba ludzka wzrasta tym samym w człowieczeństwie i odkrywa, jak daleko może wyjść poza egoizm swego serca. Sakramentalna miłość małżonków – jak pisał wybitny teolog prawosławny, Paul Evdokimov – jest szczególną „formą łaski danej do przezwyciężenia grzesznego stanu separacji i egocentrycznego odosobnienia"[117]. Nadprzyrodzona moc, ukryta wewnątrz miłości oblubieńczej, rozwija człowieka i prowadzi go do pełni istnienia.

Przymierze małżeńskie, samo w sobie święte, jest źródłem uświęcenia małżonków. Otwarcie się na Boga w miłości oblubieńczej sprawia, że po-

---

[113] *PWsz* 9, 176. Por. PWsz 9, 181.

[114] Por. J. Ziółkowski, *Chrześcijaństwo jako cywilizacja miłości na tle innych cywilizacji*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 46–47.

[115] *PWsz* 9, 252.

[116] *PWsz* 8, 259.

[117] P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 331.

głębia się także wzajemna relacja między mężem a żoną. Zdaniem Norwida, małżeństwo, pomnażając życie nadprzyrodzone, prowadzi także do pełni wzajemnego oddania – *jest krągłą, zupełną i plastycznie skończoną formą-ofiary*[118]. Dla poety, niewątpliwie, ważną implikacją sakramentalności małżeństwa był jego aspekt dynamiczny. Sakrament – jako taki – jest krótkotrwałą akcją, ale sprawia zarazem, że zapoczątkowane przymierze rozwija się przez cały czas trwania związku. Wytrwała współpraca z łaską sakramentu małżeństwa – zdaniem pisarza – pozwala odkrywać stale nowe pokłady wzajemnego zaufania[119]. Autor *Czarnych kwiatów* w pełni był przekonany, że dzięki pieczęci Stwórcy miłość mężczyzny i kobiety nigdy nie dojdzie do swego kresu, ale zawsze będzie mogła wzrastać. Małżeńska komunia osób w swym źródle, w Bogu-Miłości nieustannie bowiem może się rozwijać.

Norwid, podkreślając wszystkie ziemskie pozytywy oddania swej miłości w ręce Przedwiecznego, nie zapominał też o nadprzyrodzonych owocach tego aktu. Wiedział, że sakramentalne małżeństwo ma *ludzi umacniać i w drugiej potędze bytu stawiać*[120]. Łaska zaślubin skutecznie kieruje małżonków ku wieczności. Od momentu złożenia przysięgi stają się oni wspólnotą zbawienia, a więc nie zespołem ludzi, z których każdy zbawia się na własną rękę, lecz jednością osób, razem zmierzających do swego Boga i gotowych sobie w tym przedsięwzięciu pomagać. Moc sakramentu nadaje małżeńskiej codzienności rangę uświęcającą[121]. Za sprawą Ducha Świętego nawet powszednie prace na rzecz rodziny pociągają za sobą skutki nadprzyrodzone. Poeta miał świadomość tego przemieniającego aspektu sakramentu. Wnikliwie analizując jego pisma, można stwierdzić, że wewnętrzną moc małżeństwa rozumiał on także, jako moc zbawczą.

Pisarz, podkreślając działanie sakramentu, nie uległ jednak pokusie traktowania go, jako pewnego automatyzmu. Norwid wiedział, że łaska Boża nie zwalnia człowieka z wysiłku, ale buduje na naturze. W jednym z dramatów poeta skonstruował taki oto dialog:

MAK-YKS
Tych co kochają tak, lub nie ma dziś,
Lub nie z tego są świata…

HRABINA
Nie!… oni,
Właśnie oni, są ludźmi…[122].

---

[118] *PWsz* 8, 382.

[119] Por. R. Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie"*, s. 167.

[120] *PWsz* 6, 636.

[121] Por. FC 51; Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej* (Łomża 4.6.1991), w: *Drogowskazy dla Polaków*, t. III, s. 78; N. i R. Martinowie, *Bóg w małżeństwie i rodzinie*, tłum. H. Tomaszewska-Ujma, „Ethos" 11(1998), nr 3, s. 84; J. Salij, *Przymioty małżeństwa chrześcijańskiego*, „Znak" 30(1978), nr 7–8, s. 869; K. Wojaczek, *Sakramentalno-eklezjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, *CT* 68(1998), f. 4, s. 53.

[122] *PWsz* 5, 302.

Małżonkowie, wykorzystujący nadprzyrodzoną moc swego sakramentu, nie przestają zmagać się ze swoimi słabościami. Łaska Boża nie czyni niczego za nich i nie odbiera im ludzkiej kondycji, ale pomaga przezwyciężyć jej ułomności. Wieszcz – ustami Hrabiny, bohaterki *Pierścienia Wielkiej-Damy* – zdaje się sugerować, że tylko, otwierając się na pomoc z góry, człowiek może walczyć i kochać prawdziwie jak człowiek.

Wypowiedzi poety, na temat uświęcającej mocy sakramentu, nie są zbytnio rozbudowane, ale razem tworzą pewną całość. Łaska ukryta w oblubieńczym związku – zdaniem Norwida – rozwija małżonków wszechstronnie. Prowadzi ich w bramy Królestwa, a jednocześnie czyni ludźmi bardziej ofiarnymi i oddanymi sobie nawzajem. Taka integralna wizja działania łaski wpisuje się w przestrzenną koncepcję miłości, którą pisarz nakreślił w *Assuncie*. W poemacie tym bowiem, w miejscu przecięcia linii pionowej – niebiańskiej i poziomej – ziemskiej, czwarty wieszcz umieścił miłość[123]. Tym samym złączył on w małżeńskim przymierzu oba te wymiary ludzkiego istnienia. Z przeprowadzonej analizy można jednak stwierdzić, że pisarz, wspaniałomyślnie zintegrował w tym związku, także dwie, odmienne płaszczyzny działania sakramentu.

Na przykładzie tego poematu można również zobaczyć, jak Norwid rozumie cel sakramentalnego małżeństwa. *Assunta* nie jest bowiem utworem „o miłości", ale raczej utworem „ku miłości". W poemacie najważniejszy jest proces dochodzenia do cnoty i poszukiwania jej. Poeta skupia się głównie na pielgrzymowaniu i, już w pierwszej pieśni, mówi: *Kurzawą drogi ludzie są zbliżani*[124]. W strukturze *Assunty* istnieje pewne wertykalne napięcie, motyw dążenia wzwyż. Bohater-narrator wędruje w górę. Jego droga staje się parabolą podążania człowieka ku wartościom. Ten aksjologiczny wymiar przestrzeni zlewa się w pewnym sensie z motywem drabiny Jakubowej (Rdz 28,10–22). Innym symbolem, wyraźnie podkreślonym w poemacie, jest motyw „spojrzenia ku niebu", który można skojarzyć z liturgicznym momentem Podniesienia. Wszystkie te znaki – łącznie z samym tytułem utworu, który na polski można by przetłumaczyć „wniebowzięta", „wyniesiona ku górze", „podniesiona" – wskazują, że poeta-pielgrzym zmierza ku miłości metafizycznej[125]. Jądrem uczucia, zarysowanego w poemacie Norwida, jest przekonanie, że najgłębsza miłość nie jest dana człowiekowi dla szczęścia i osobistej satysfakcji, ale że miłość oblubieńcza ma przemieniać ludzi i kierować ich ku Bogu.

Podobnie, jak w opisywaniu uświęcającej mocy małżeństwa, tak i w wyznaczaniu jego celów, poeta nie silił się na ścisłości teologiczne i głębokie rozważania. Z całą pewnością, pisarz daleki był od ducha swojej epoki, który jako cel pierwszorzędny tego związku ukazywał zrodzenie i wychowanie potomstwa. Dopiero bowiem od Soboru Watykańskiego II zaczęło przebijać się szersze spojrzenie na miłość, w którym do celów małżeństwa, oprócz płodności, zaliczono także rozwi-

---

[123] Por. P. Siekierski, *Assunta*, w: *Cyprian Norwid. Interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986, s. 140–141.

[124] *PWsz* 3, 269.

[125] Por. R. Doktór, *„Assunta" jako poemat miłosny*, s. 77, 90–91; K. Trybuś, *„Assunta" jako poemat metafizyczny*, *SN* 11(1993), s. 95–97.

janie wzajemnej więzi[126]. O ile można tak powiedzieć, duch soborowy przejawiał się u Norwida tym, że celom prokreacyjnym poświęcił on znacznie mniej uwagi niż konieczności budowania wspólnoty wzajemnego wzrastania. Małżeństwo przede wszystkim było jednak dla niego przejawem misterium historii zbawienia[127]. I wydaje się, że właśnie ta perspektywa – podążania do życia w Królestwie Niebieskim – najbardziej ukształtowała Norwidowskie cele sakramentalnego związku mężczyzny i kobiety.

Poeta wiedział, że miłość ziemska, nawet ta naznaczona pieczęcią sakramentalną, w życiu doczesnym nie trwa wiecznie. W *Tyrteju* bardzo dobitnie ukazał to, pisząc:

Choć szedł po żonę urodziwą – młody –
Śmiertelny, szedł po śmiertelną…[128].

Związek małżeński to komunia dwóch osób, które choć podlegają prawu śmierci, to jednak zmierzają ku nieśmiertelności. I właśnie ten aspekt, wspólnego wędrowania do bram raju, podkreślał pisarz szczególnie mocno. Takie spojrzenie na małżeństwo obecne jest też w myśli Jana Pawła II, który tę wspólnotę osób, pielgrzymującą do swego Stwórcy, uznał nawet za wzór dla całego Kościoła[129]. Przeżywanie przez męża i żonę swego powołania ma prowadzić ich drogą chrześcijańskiej świętości do chwalebnego zmartwychwstania.

Zadaniem więc małżonków jest budowanie takiej miłości, która nie zapomina o swym celu. W 1850 roku pisarz chwalił męża, który zna swe przeznaczenie. Pisał o nim:

Czystego serca mąż, pociech i teraz nie próżny,
Widzi on bowiem Cel, lubo do celu podróżny,
I dobrze, pewno, mu – ani go tuman błyskawic,
Ani go błędna skra w samotrzask zwiedzie trzęsawisk[130].

Zdaniem poety, człowiek – bez względu, jakie powołanie realizuje – zawsze winien zmierzać do wieczności. Powołanie małżeńskie także na tej drodze odnajduje swój ostateczny cel. Norwid twierdził wręcz, że świadomość swego przeznaczenia pomaga małżonkom pełniej się miłować, gdyż chroni ich przed ułudami i pułapka-

---

[126] Por. KDK 50; *KPK*, kan. 1055; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 222; C. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945–1980*, Sandomierz 1988, s. 222; M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 44; F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 44. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 131–134; W. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1989, s. 162; W. Gasidło, *Wybrane zagadnienia z etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1986, s. 49.

[127] Por. R. Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie"*, s. 167.

[128] *PWsz* 4, 494.

[129] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, nr 83; tenże, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji (Homilia podczas Mszy Świętej rozpoczynającej Synod Biskupów, 26.9.1980)*, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Synod Biskupów 1980*, red. A. Szafrańska, Warszawa 1986, s. 20.

[130] *PWsz* 3, 413.

mi. Zasadniczym celem sakramentu miłości oblubieńczej jest włączenie się w przymierze z Bogiem i konsekwentne zmierzanie do jego wypełnienia w wieczności[131]. Czwarty wieszcz bardzo wyraźnie na to wskazywał. Dla niego głównym celem małżeństwa nie było szczęście doczesne, ale takie budowanie harmonii osób, które w przyszłości pozwoliłoby zasiąść małżonkom przy jednym stole rodzinnym wraz z Osobami Trójcy Świętej.

Wejście na drogę sakramentalnej miłości było dla poety jednoznaczne z obraniem pewnego kierunku. Cel ten ukazał Tyrtej, który w swej pieśni stwierdził:

Śnimy razem! – czuwajmyż razem – żyjmy i umierajmy,
i odlatujmy razem w wiry niebieskie! […]
Miłość taka, o! Koryfeo… to Grecja cała – to wolność,
to prawda i to świętość…[132].

Wydaje się, że słowa tego Norwidowskiego bohatera bardzo dobrze oddają poglądy samego pisarza. Miłość małżeńska to, dla autora *Promethidiona*, wspólne zmierzanie dwojga osób ku *wirom niebieskim*. Dopiero obranie takiego azymutu pozwala oblubieńcom odkryć w miłości całą jej prawdę, świętość i wolność. Taka perspektywa pozwala im też przemienić się z pielgrzymów w obywateli Królestwa[133]. Norwid wiedział bowiem, że cel wyznacza nie tylko kierunek, ale określa także tożsamość małżonków.

Wspólne kroczenie do Ojczyzny Niebieskiej domaga się odpowiedzialności za siebie nawzajem. Warte zauważenia są tu słowa poety, w których stwierdził: żadnej kobiecie nie zarzucam, skoro owdowiawszy za mąż idzie, albowiem małżeństwo dogmatycznie obowiązuje tylko tu, na śmiertelnym świecie[134]. W myśli tej interesujący jest nie tyle stosunek wieszcza do wdów, ale fakt, że pisarz przy okazji tego zagadnienia mocno podkreślił nierozerwalność sakramentalnego związku. Autor *Menego* kładł duży nacisk na trwałość małżeńskiej komunii. Zgodnie z nauką Jezusa (por. Mt 19,6; Łk 16,18), Kościół niezmiennie głosi, że przymierze małżeńskie ważnie zawarte nie może być rozwiązane żadną władzą oprócz śmierci[135]. Norwid także i w tej kwestii jedno myślał z Kościołem i uznawał sakramentalny węzeł miłości za święty i nienaruszalny. Zdaniem poety, *małżeństwo dogmatycznie obowiązuje* i nie może być w żaden sposób zerwane.

Porzucanie współmałżonka pisarz odbierał, jako rzecz wyjątkowo naganną. W swym dziele *O miłości ksiąg dwie* najbardziej dobitnie wyraził się o takich prak-

---

[131] Por. E. Ozorowski, *Nieprzemijalna wartość rodziny*, *SnR* 9(2005), nr 1, s. 16; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s. 141; J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 142.

[132] *PWsz* 4, 500.

[133] Por. D. O'Callaghan, *W sprawie sakramentalności małżeństwa*, tłum. ss. benedyktynki od Nieustającej Adoracji, „Concilium" 1970 nr 1–5, s. 348; E. Ozorowski, *Łaska sakramentu małżeństwa*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. tenże, Warszawa – Łomianki 1999, s. 219.

[134] *PWsz* 9, 261.

[135] Por. *KPK*, kan. 1118, 1141; FC 13; Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, nr 2; Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, nr 123.

tykach, nazywając je *skandalem rozwodów*[136]. Czyny takie – bez względu na racje, jakie im towarzyszą – to, dla Norwida, przejaw wielkiej nieodpowiedzialności. Małżeństwo jest drogą zbawienia wyznaczoną dla każdej konkretnej pary i zejście z niej jest wielką krzywdą wyrządzoną tak wobec partnera, jak i samego siebie. Nic więc dziwnego, że w każdej epoce rozwód określany jest zawsze, jako większy lub mniejszy dramat[137]. Rozejście się małżonków to jedna z najboleśniejszych porażek ludzkiej cywilizacji.

Poeta był zdecydowanym przeciwnikiem rozwodów, choć jedna jego wypowiedź odbiega od pozostałych. W liście do Michała Kleczkowskiego napisał on: *pani Michalina D*[ziekońska]*, co poszła za mąż, r o z w o d z i s i ę; nic to jej nie ubliża ani mężowi jej – bo przyczyny są od ludzi nie zależące i bynajmniej osobom obojgu nie szkodzące w opinii – traf szczególny!*[138]. Norwid bardzo lakonicznie i niejasno opisał całą sytuację, stąd trudno o jednoznaczną ocenę. Wydaje się jednak, że jest to błąd w postrzeganiu przez pisarza nierozerwalności sakramentu małżeństwa. Wprawdzie różne czynniki wpływają na decyzję o rozstaniu, ale trwałość węzła oblubieńczego nie zależy od okoliczności, lecz wypływa z samej istoty miłości i rodziny[139]. Istnieje więc racja czysto naturalna uzasadniająca, moralną konieczność podtrzymywania tego związku, aczkolwiek dla chrześcijanina ważnym argumentem jest także sakramentalny charakter tego zobowiązania.

Ta pojedyncza wypowiedź poety nie rzutuje jednak na całość jego przemyśleń. Norwid stanowczo opowiadał się za nieodwołalną trwałością związku małżeńskiego. W liście z 1867 roku pisał: *Nie pojmuję, jak Hrabia może myśleć, iż rzeczy dotyczące sakramentalnego małżeństwa mogą być w Rzymie na mocy personalnych względów ważone – pozory tylko w stronę świecką ku temu bywają*[140]. Tłumacząc tak swoją odmowę pomocy w unieważnieniu ślubu hrabiego Ostrowskiego, pisarz bardzo mocno podkreśla, że *personalne względy* nic nie znaczą w kwestiach sakramentalnych. W rozumieniu wieszcza *małżeństwo dla wszystkich jest jednakie*[141] i nawet Stolica Apostolska nie ma władzy zrywać ważnie zawartego przymierza. Małżeńska przysięga swe korzenie i gwarancje ma w Bogu, i żaden człowiek nie może nią manipulować tylko wedle własnego uznania.

Norwid ze swoimi poglądami stał w wyraźnej opozycji do ogólnie promowanych rozwiązań ówczesnego okresu. Na stanie małżeństwa i rodziny w XIX wieku zaciążył bowiem w znacznym stopniu rozwój liberalizmu i kwestii społecznej. Desakralizację związku oblubieńczego istotnie przyspieszyła także rewolucja francuska, a w dalszej kolejności jej jurydyczny produkt, jakim był *Kodeks* Napoleona

---

[136] *PWsz* 6, 636.

[137] Por. Jan Paweł II, *Nierozerwalność związku małżeńskiego (Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański,* Castel Gandolfo 10.7.1994), *OsRomPol* 15:1994 nr 9–10, s. 31; J. Pałyga, *Oni też chcą być wierni (małżeństwa niesakramentalne)*, Ząbki 1999, s. 15.

[138] *PWsz* 8, 436.

[139] Por. *KKK* 1644; LdR 11; J. Gocko, *O ekonomię w służbie rodzin*, w: *Człowiek – miłość – rodzina. „Humanae vitae" po 30. latach. Materiały z sympozjum KUL, 3–4.12.1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 332; M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 16.

[140] *PWsz* 9, 281.

[141] *PWsz* 5, 213.

z 1804 roku[142]. Zawarte w nim dyspozycje dopuszczały rozwody i sprawy małżeńskie poddawały sądom świeckim. W odpowiedzi na takie ciosy wymierzone w kierunku katolickiego małżeństwa, Kościół próbował wyraziściej wyartykułować swe nauczanie na ten temat. Za życia Norwida ukazały się dwa ważne dokumenty, broniące sakramentalności małżeństwa[143]. W 1864 roku Pius IX ogłosił encyklikę „Quanta cura", a w dołączonym do niej „Syllabusie errorum" wyraźnie potępił błędne poglądy na temat oblubieńczego związku dwojga osób. W 1880 roku ukazała się natomiast encyklika Leona XIII „Arcanum divinae sapientiae", będąca pierwszą encykliką w całości poświęconą problematyce małżeństwa. Wydaje się, że szczególnie „Syllabus" wywarł na pisarza duży wpływ, gdyż w latach bezpośrednio po jego ogłoszeniu Norwid wielokrotnie wypowiadał się, broniąc sakralności małżeństwa.

W 1866 roku w liście do Joanny Kuczyńskiej poeta zastanawiał się, co by to było, gdyby Kościół dopuścił rozwody. Pisał: *Cóż – byłoby?... Oto – można by zostawić nałogi nałogom, przyzwyczajenia – przyzwyczajeniom, umarłość – umarłości i – nie obrażając niczego w ludziach dla prawdy – – powiedzieć im: „Idźcie, spróbujcie... spróbujcie, co? warte jest całe wasze społeczeństwo ze wszystkimi porękojemnictwami jego* […] *"*[144]. Odstąpienie od istoty przymierza i złamanie ogólnej zasady nierozerwalności – jak wynika z wywodów wieszcza – mogłoby dopuścić do eksperymentu małżeństwa bez zasadniczego wysiłku duchowego, za czystymi *porękojemnictwami* względów zewnętrznych, czyli bez ryzyka ostatecznej katastrofy. Wymóg dozgonności sprawia jednak, że chrześcijanin musi w to przymierze zaangażować pełnię swej osobowości[145]. Autentyczna małżeńska komunia domaga się przeżywania jej w całej prawdzie, z wykluczeniem wszelkich form fałszu. Miłość obejmuje całość egzystencji, a więc także wymiar czasowy – aż do śmierci.

Człowiek może czynić postępy na drodze swego rozwoju tylko wówczas, jeśli uszanuje i ochroni tę cudowną rzeczywistość, jaką jest nierozerwalna więź mężczyzny i kobiety. Tylko bowiem w dozgonnym związku miłości osoba ludzka może się spełnić. Każde zerwanie sakramentalnego węzła powoduje trwałą rysę na osobowości małżonków. Norwid zdawał sobie z tego sprawę. Bohaterka jego komedii *Noc tysiączna druga* po rozejściu się z mężem stwierdziła: *Czuję się istotą nie-dopełnioną...*[146]. Pisarz wiedział, że człowiek wzrasta w miłości tylko wówczas, gdy kocha na zawsze, w radości i smutku, bez względu na dobry czy zły los. Sakrament zaś jest wielką pomocą w urzeczywistnianiu tego dojrzewania. Poeta – jak widać

---

[142] Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego,* t. III: *Czasy nowożytne 1758–1914*, Warszawa 1991, s. 347; J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II. Szkic historyczny*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 296.

[143] Por. Pius IX, *Syllabus errorum*, § VIII; Leon XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae*.

[144] *PWsz* 9, 232.

[145] Por. Benedykt XVI, *Rodzice, bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości (Homilia podczas Mszy Świętej na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin, Walencja 9. 7. 2006)*, *OsRomPol* 27:2006 nr 9–10, s. 17; J. Wróbel, *Antropologia ludzkiej płciowości: powołanie do życia w komunii prawdy i miłości*, w: *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, red. P. Morciniec, Opole 2003, s. 95.

[146] *PWsz* 4, 114.

z przeprowadzonych analiz – z pietyzmem i powagą podchodził do sakramentalności małżeństwa i na każdym miejscu zdecydowanie jej bronił.

3. HARMONIA JEDNA WIĘCEJ W ŚWIECIE

Poważne potraktowanie małżeństwa i należyte przygotowanie się do niego, jest tylko etapem do wytrwałej realizacji tego przymierza w życiu codziennym. Również uświadomienie sobie sakramentalności tego związku, i wszystkich związanych z tym konsekwencji, ostatecznie służy rozwijaniu miłości oblubieńczej dzień po dniu. Norwid zdawał sobie z tego sprawę i w jego pismach można odnaleźć wiele refleksji odnoszących się do bardzo powszedniego przeżywania miłości w małżeństwie. W jego rozumieniu miłość męża i żony to szerokie spektrum doświadczeń, które godne są zauważenia.

W tej sakramentalnej komunii osób miłość jest przestrzenią, w której poruszają się małżonkowie. Przestrzeń ta zaś jest źródłem szczęścia dla rodziny. Czwarty wieszcz, pomimo wielu krytycznych uwag pod adresem tego związku, nigdy nie odebrał mu roli ożywczego źródła dla człowieka. Pod koniec swego życia w jednej z komedii napisał:

Czemu nie żenisz się jak najprędzej z kim chcesz?
Żywe by ludzkość jedne więcej serce
Zyskała – –[147].

Zdaniem pisarza, miłość małżeńska sprawia, że dwie osoby oddają się sobie nawzajem i tworzą w ten sposób jedno żywe serce. Poeta podkreśla poprzez użyty przymiotnik wielki, pozytywny dynamizm tej komunii. Miłość oblubieńcza, wsparta łaską sakramentu, daje małżonkom ogromną siłę i radość. W pismach Norwida przykładem takiej prawdziwie spełnionej pary jest Tyrtej i Eginea[148]. Z miłości tych bohaterów emanuje piękno, które jest świadectwem ich wewnętrznego szczęścia. W przekonaniu autora *Epimenidesa* właściwie ukierunkowane i przeżyte uczucie daje niewysłowione poczucie zadowolenia i pokoju.

Droga powołania małżeńskiego jest w swej istocie powołaniem do szczęścia odkrywanego przez pryzmat obdarowania drugą osobą. Dar współmałżonka jest błogosławieństwem, które należy umieć odkryć i uszanować. W liście do Michała Kleczkowskiego poeta pisał: *ludzie ożeniwszy się muszą mieć czas e g o i z m o w i t e g o s t a n u wyłącznie należny, i zostawić ich trzeba w szczęściu ich*[149]. Norwid wyraźnie w słowach tych określił prawo małżonków do cieszenia się sobą nawzajem. Zdaniem pisarza nikt nie ma prawa odbierać im tej radości bycia wyłącznie ze sobą. Przywilej *egoizmu tego stanu* musi być zrozumiany i uszanowany przez wszystkich, stojących obok oblubieńczej pary. Wydaje się, że określenie przez wieszcza tego prawa egoizmem, nie ma zabarwienia negatywnego, ale podkreśla tylko jego ekskluzywność. Miłość, zwłaszcza miłość małżeńska, dopełniona, niesie

[147] *PWsz* 5, 317.
[148] Por. I. Sławińska, *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia*, s. 32.
[149] *PWsz* 9, 65.

ze sobą szczęście, rodzi mnóstwo przyjemności, a nawet rozkosz i ekstazę[150]. Życie małżeńsko-rodzinne jest wielkim dobrem i obfitym źródłem prawdziwych radości, które – zdaniem poety – należy zauważać i cenić.

Wspólnota sakramentalna z założenia swego jest środowiskiem rozwoju, poczucia bezpieczeństwa i osobistego szczęścia. Dar drugiej osoby czyni człowieka pełniejszym i stwarza mu szansę wzrastania. W 1858 roku pisał Norwid: *oni więcej ode mnie mają czasu, choćby tylko dlatego, że jeden ma ż o n ę, a drugi dwakroć sto tysięcy uprzejmych dam. Żona to czas – damy także mają do czasów podobieństwo – azali utrudza się kto z damami przystając? – azali nie wypoczywa? – wyjąwszy chyba kiedy się kto bija z żoną*[151]. W rozumieniu pisarza, współmałżonek to pomoc na drodze rozwijania swej osobowości. Najbardziej widocznym efektem obecności tego drugiego jest przyniesienie radości, poczucia pełni, pewności realizowania siebie, co jest głęboko dowartościowujące. Miłość małżeńska jest wielką szkołą wzajemnego pomagania sobie w rozwoju. Własna samorealizacja zaś, czyli pomnażanie swych potencji oraz pomaganie drugim w pomnażaniu ich zdolności, daje człowiekowi najpełniejsze szczęście[152]. Norwid był świadomy, iż funkcja personalizująca, jaką posiada małżeństwo, sprawia, że jest ono nie tylko szkołą pełnego humanizmu, ale także źródłem wielkiej radości dla męża i żony.

Nieocenionym darem związku mężczyzny i kobiety jest już sama obecność drugiej osoby. Szczęście małżeńskie wypływa w dużej mierze z możliwości dzielenia życia z kimś bliskim. W liście do Zygmunta Sarneckiego poeta żalił się, że nie ma *nigdy jednej ręki niewieściej, aby mi się oparła na ramieniu, zapytując: „Co? dziś robiłeś dla umarłych!”*[153]. Słowa te pokazują, jak ważna jest – w oczach pisarza – bliskość bratniej duszy, która nawet przez najprostsze gesty może sprawić, że człowiek czuje się ważny i potrzebny. W utworach wieszcza praktycznie wszystkie kobiety samotne są nieszczęśliwe i z mniejszym lub większym stopniem pruderii krążą dookoła perspektywy małżeństwa[154]. Niezależność i samodzielność nie zaspokoją ludzkich pragnień i potrzeb. Norwid w pełni był przekonany, że możliwość oparcia się o drugie serce – to dopiero jest szczęście i nasycenie. Komunia sakramentalna jest zaś najwłaściwszym miejscem do wzajemnego zawierzenia się sobie.

Radość i pokój, które wypływają z miłości małżeńskiej, swym zasięgiem obejmują przede wszystkim same osoby tworzące związek, ale z całą pewnością nie ograniczają się tylko do nich. Więcej o tym może powiedzieć dialog z dramatu poety *Kleopatra i Cezar*:

---

[150] Por. T. Ryłko, *Powołanie do wspólnoty*, s. 27; A. Derdziuk, *Wezwanie do pokuty i nawrócenia*, w: *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 105; F. Adamski, *Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. tenże, Kraków 1981, s. 193.

[151] *PWsz* 8, 360.

[152] Por. S. Rosik, *Sytuacja rodziny w dzisiejszym świecie i jej podstawowe zadania*, *RTK* 33(1986), z. 3, s. 73; P. Góralczyk, *Miłość podstawową wartością w wychowaniu seksualnym*, w: *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. J. Orzeszyna, Kraków 2000, s. 262.

[153] *PWsz* 9, 165.

[154] Por. I. Sławińska, *O komediach Norwida*, s. 32–33.

KLEOPATRA

Cezarze! widzę, iż mamy przynajmniej
Ten sam chwil naszych rozkład…

CEZAR

Spotkałbym cię – czarowna królewno! – zarówno
Byłaby to harmonia jedna więcej w świecie[155].

Wydaje się, że słowa te wskazują nie tylko na wyborne dopasowanie narzeczonych, ale podkreślają także fakt, że szczęście małżeńskie rozlewa się bardzo szeroko. W radości oblubieńców udział mają tak naprawdę wszyscy, gdyż ich dobro pomnaża dobro ogółu.

Dla autora *Białych kwiatów* głęboko przeżyta miłość i sakramentalność małżeństwa były zarodkiem prawdziwego życia, zdrowia moralnego, siły i owocowania dla całej społeczności[156]. Pisarz uważał, że osobiste zadowolenie męża i żony z tworzonego związku ma niezmiernie doniosłe konsekwencje dla wszystkich szerszych wspólnot, które dane małżeństwo tworzy. Szczęście, emanujące z pobłogosławionego związku mężczyzny i kobiety, jest bowiem – niczym egzorcyzm – zdolne przywrócić zwichnięty ład świata. Rodzina, będąc pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa[157], jest też pierwszą kuźnią poczucia spełnienia i satysfakcji dla całej ludzkości. Wieszcz bardzo mocno wskazywał na ten uszczęśliwiający aspekt miłości małżeńskiej, ale widać też, jak szeroko go rozumiał.

Norwid zdawał sobie jednak sprawę, że euforia i poczucie zadowolenia nie jest czymś, co może trwać przez cały czas. Oprócz chwil szczęścia i pokoju, w życiu małżeńskim są też chwile bólu i smutku. Dramat pojawia się szczególnie w chwili odejścia najbliższej osoby. Śmierć zabiera wówczas wszystko, co dotychczas było radością i sensem życia. W *Assuncie* bohater wyraził swoją boleść po stracie ukochanej słowami:

Niebo wolałbym rozhukane grzmotem
Niźli słoneczność dni idących potem.
Czułem się jakby w piersi uderzony
Ręką, co palce ma nad niebo wielkie[158].

Ból serca, które po latach wspólnego życia zostaje samo, wydaje się nieogarniony. Poeta świadomy był rozmiarów tragedii i z wielką empatią podchodził do tego cierpienia.

Pisarz jednak nawet i w takim dramacie widział światełko nadziei. Ten sam bowiem bohater z Norwidowskiego poematu miłosnego kilka chwil później stwierdza:

---

[155] *PWsz* 5, 60.

[156] Por. R. Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie"*, s. 168; S. Skwarczyńska, *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, s. 195; I. Sławińska, *„Chrześcijańska drama" Norwida*, s. 69.

[157] Por. DA 11; Jan Paweł II, *Przyjmijcie od waszego rodaka i następcy Piotra Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości społecznej* (Katowice 20.6.1983), *OsRomPol* 4:1983 nr nadzwyczajny II, s. 5.

[158] *PWsz* 3, 292.

I w górę patrzę... nie tylko wokoło […]
Pomnąc, że gdzie są bezmowne cierpienia
Są wniebogłosy... bo są – przemilczenia...[159].

Widać wyraźnie, że odwołanie się do rzeczywistości nadprzyrodzonej pomaga miłującemu podmiotowi znieść ból po stracie ukochanej. Zbolałe serce w Bogu może tylko znaleźć ukojenie i spoczynek. Perspektywa wieczności sprawia, że miłość małżeńska jest czymś świętym i pięknym nawet wtedy, kiedy musi stanąć pod krzyżem[160]. Norwid tak właśnie – w połączeniu ze Stwórcą – proponował przeżywać ten dramat, by zmniejszyć jego oścień.

Zgon współmałżonka jest największym bólem w małżeństwie, ale bynajmniej nie jedynym. Poeta wiedział, że wiele łez przelewa się także w trakcie trwania związku. Jednym z powodów tego jest odmienność kobiety i mężczyzny. Wieszcz świadomy był tej różnicy i w usta jednej ze swych bohaterek włożył słowa: *wy, młodzi* [mężczyźni – D.K.] *ludzie dziewiętnastego wieku, zaczynacie od bogactwa serca – kochacie mocno, prawdziwie i czysto na początku dni swoich – a potem – stopniowo, stopniowo ociera się ten brylant – wysycha źródło – i kończycie na wykwintności form, które zastępują czułość wrodzoną serc waszych... My – kobiety dziewiętnastego wieku – przeciwnie – my lekceważym ten związek zaraz na początku, w kwiecie życia, potem, potem powoli – powoli – po wielu rozczarowaniach* […] *dochodzimy nareszcie do uszanowania tej iskry świętej...* I dodaje ona: *Wasz punkt wyjścia jest naszym kresem drogi... Jakże więc spotkać się na świecie?*[161]. Choćby i ta jedna, ale jakże ważna różnica, pokazuje, z jakimi trudnościami trzeba zmierzyć się w budowaniu oblubieńczej harmonii serc.

Norwid zdawał sobie sprawę, że małżeńskie kryzysy są nieuniknioną konsekwencją decyzji o byciu razem. Nie oznaczają one klęski związku i nie przekreślają jego sensu. Są częścią historii małżeństwa, tak jak jego sukcesy i radości. Odkrycie i przyjęcie drugiej osoby w całym jej realizmie, pomimo różnic, a nawet i wad, pozwala nie tylko przezwyciężyć rozczarowanie, ale kochać miłością, która rozumie i leczy[162]. Zdaniem poety, uświadomienie sobie własnych odmienności, przyjęcie autonomiczności i wolności drugiego oraz decyzja dawania miłości za darmo, może sprawić, że pomimo trudów codziennego życia małżeńska komunia będzie nie tylko trwała, ale jeszcze wzrastała.

Innym czynnikiem, prowadzącym do wielu ran w oblubieńczym związku, jest dziedzictwo cech, które każda z osób nabywa po przodkach. W *Stygmacie* poeta opisał, w jak przedziwny sposób może dojść do nieporozumienia i rozpadu miłości. W noweli tej narzeczony otrzymał ważną odpowiedź, ale tak doniosłym głosem (bo dziewczyna nabyła tę właściwość, opiekując się głuchym ojcem), że potraktował ją

---

[159] *PWsz* 3, 294.

[160] Por. Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska? (Przemówienie Ojca Świętego do rodzin, Rzym 8.10.1994)*, w: *Jan Paweł II. Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, red. A. Świerczek, Kraków 1995, s. 235.

[161] *PWsz* 4, 106.

[162] Por. *HV* 9; M. Mazur, *Kryzysy w małżeństwie*, *WDr* 11(1999), s. 24; W. Rzepa, *Miłość małżeńska wezwaniem do odpowiedzialności*, w: *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 192.

(w rozdrażnieniu swoim, które z kolei nabył w ciągu długich dni i nocy spędzonych przy łożu umierającej, znerwicowanej małżonki) jako skierowaną do swojego rywala. Ten przedziwny zbieg okoliczności pisarz skwitował dialogiem: – *Więc to… o! Boże mój – rzekła Generałowa – nie oni, tu dziś żyjący z nami, rozdarli sobie wzajem serca kochające… – Więc to nie oni – rzekłem – lecz wypieczętowane przez zmarłych znamię na nich…*[163]. Norwid pokazuje tu wyraźnie, jak pewne ludzkie zachowania nie wynikają ze złej woli, lecz są spowodowane historią, którą dany człowiek przeszedł. Wszystkie te stygmaty mogą godzić w małżeńską więź, ale – zdaniem wieszcza – mogą też być szkołą dojrzalszej i głębszej miłości.

Wspólna egzystencja nie jest łatwa i bezproblemowa. Wprost przeciwnie, życie w komunii osób jest nieustannym zmaganiem. W Kościele wschodnim mówi o tym sam obrzęd sakramentu małżeństwa. Nowożeńcom nakłada się korony i nie jest to tylko świadectwo ich godności. Stojąc przed ołtarzem, mają oni uświadomić sobie konieczność zachowania tej uważnej postawy, w przeciwnym bowiem razie korony spadną na ziemię. Szczęście małżeńskie nie jest automatyczną konsekwencją złożonej przysięgi[164]. Realizacja wzniosłego ideału, ślubowanej publicznie miłości, jest możliwa dopiero wtedy, gdy mąż i żona zdolni są do ofiary. Poeta cenił taką postawę serca i mówił: *ilekroć względem płci pięknej co obmyślam, zawsze nie mogę dość wyrazu poświęcenie użyć*[165]. Zdolność codziennego umierania w miłości to jedyna droga do przezwyciężenia trudności, a wydaje się, że – zdaniem Norwida – żaden sakrament do pełnej swej realizacji nie wymaga od człowieka tyle wysiłku i wyrzeczeń, co właśnie małżeństwo.

Przymierze wzajemnego oddania się sobie wymaga systematycznej pracy od obydwu stron związku. Pisarz cenił i opiewał tę wielką sztukę niesienia miłości przez życie, gdy milkną już fanfary i więdną kwiaty weselnych bukietów[166]. Kochanie, dla wieszcza, to ciągły trud dążenia do coraz większej harmonii. Miłość małżeńska bowiem – jak pisał Karol Wojtyła – „nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko „danym" kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś „zadanym". […] Miłość poniekąd nigdy nie „jest", ale wciąż „staje się" w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania"[167]. Małżonkowie – w przekonaniu autora *Assunty* – przekraczając własne ograniczenia, tworzą swą miłość i tym samym pomnażają szczęście z niej płynące.

---

[163] *PWsz* 6, 121–122.

[164] Por. W. Hryniewicz, *Gdybym nie miał miłości. Medytacja teologiczna*, „Znak" 47(1995), nr 11, s. 15; S. Mojek, *Pojednanie w domowym Kościele*, w: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000. Materiały z sympozjum KUL, 6–7.12.1999*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 2000, s. 172; C. Drążek, *Zawarcie małżeństwa – przyjęcie sakramentu*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 115; M. Dziewiecki, *Program formacyjny dla narzeczonych*, *SnR* 7(2003), nr 1, s. 131.

[165] *PWsz* 9, 32.

[166] Por. A. Roter-Bourkane, *Od „miłości" do Moralności – o formie traktatowej w prozie i lirykach Norwida*, w: *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 252; D. Kalinowski, *Listy miłosne i Cyprian Norwid*, s. 117; I. Sławińska, *„Chrześcijańska drama" Norwida*, s. 68–69.

[167] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 124.

Szczególnie wymagającym, ale też wyjątkowo owocnym aktem ofiary, jest dar przebaczenia. Norwid, dzieląc się swoimi spostrzeżeniami z Konstancją Górską, pisał: *Nie pojmuję, czemu od pani Joanny Kucz*[yńskiej] *nic nie ma!... Może się tam na nowo harmonia zrobiła, i może się o tyle pokochano na powrót, o ile było przeciwnie*[168]. Pisarz wiedział, że nawet świadoma wina którejś ze stron nie musi zniszczyć całego związku. Prymat bowiem miłości nad sprawiedliwością w życiu małżeńskim objawia się w postawie darowania przewin. Życie w komunii opiera się na przebaczeniu, które leczy rany zadane jedności. Droga do oblubieńczej harmonii prowadzi tylko i wyłącznie poprzez codzienne gesty miłosierdzia[169]. Dla poety, powrót z konfliktu do ponownej i szlachetnej miłości był najlepszym sprawdzianem, że wzajemna miłość nabrała kształtów dojrzałych, że wytrzymuje próby czasu, różnice poglądów, zachowań i emocji.

Wspólnie przeżyte doświadczenia są wspaniałą lekcją jedności i miłość małżeńska często w nich się szlifuje. Chcąc zobaczyć, jak bardzo wieszcz cenił takie próby, warto odwołać się do jego spostrzeżenia, w którym stwierdził: […] *ludzie realni mówią: „Na cóż tedy ona do Chin jechała?" Mój Boże!... na to, że jak wróci do Paryża z mężem, z którym współdoświadczenie trudności ją zjednało, to będzie siedmiokroć razy tyle szczęśliwa. Na te rzeczy jeszcze gramatyki nie ma; są one tym, czym były u Starożytnych inicjacje*[170]. Poeta w słowach tych ukazuje, że wszystkie przeciwności losu mogą być doskonałymi okazjami do kształtowania miłości. Potrzebna jest tylko wola wspólnego ich przezwyciężania. Zdaniem Norwida, małżonkowie, chcąc darzyć się uczuciem głębokim i prawdziwym, powinni podejmować przychodzące utrapienia w sposób kreatywny i twórczy.

Jednym z takich wielkich wyzwań miłości sakramentalnej jest wytrwanie w złożonej obietnicy. Wierność bowiem nie tyle jest stanem, co twórczym zadaniem dwojga ludzi, szukających w małżeństwie swej tożsamości. Przykład takiej sumiennej miłości pisarz odnalazł w postawie sióstr miłosierdzia, które prowadziły Dom św. Kazimierza, będący schroniskiem dla emigrantów i weteranów. W domu tym, poeta spędził ostatnie lata swego życia i tak opisał wierną służbę sióstr, pełnioną z miłości do swego Oblubieńca:

Patrz! – oto i gdzieniegdzie, tam i sam,
Ożałobione blisko od dwóch tysięcy lat
Kochanki Tego, który był umarł na Golgocie,
Przechadzają, dla Jego wspomnień dobrze czyniąc.
Nagłowia ich białe w powietrzu drżą za krokiem
Prowadzonym oblubieństwem obowiązku[171].

Na przykładzie zakonnic Norwid chciał ukazać, jak we wzajemnym oddaniu się potrzeba konsekwencji i stałości. Szczególnie w ostatnim wersie tego fragmentu

[168] *PWsz* 9, 262.

[169] Por. K. Jeżyna, *Miłość małżeńska w duchu sprawiedliwości*, w: *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 76.

[170] *PWsz* 9, 77.

[171] *PWsz* 2, 239.

wieszcz podkreśla, że miłość domaga się wierności – jest to wręcz obowiązek, który z niej wypływa.

W komunii małżeńskiej zobowiązanie to przybiera jeszcze głębszą formę, gdyż włączone zostaje w nadprzyrodzoną specyfikę sakramentu. To mistyczne wręcz zjednoczenie, już z samej istoty swego znaku, domaga się pełnej wierności i dozgonności, co bardzo mocno podkreślają oficjalne dokumenty Kościoła[172]. I jak nie można na próbę umierać, tak też nie można na próbę żyć ani kochać. Miłość i wierność są na tyle nierozłączne, że niekiedy mówi się o „miłości wiernej". Trwanie do końca w złożonej przysiędze jest najlepszym zabezpieczeniem przed tragedią, związaną z rozbiciem czegoś, co dla człowieka stanowi fundament stabilności i bezpieczeństwa. Trafnego porównania użył Czesław Drążek, który stwierdził, iż „od chwili wypowiedzenia sakramentalnego «ślubuję ci wierność» małżonkowie muszą mieć przez całe życie takie nastawienie woli, jakie ma para taterników na wspinaczce wysokogórskiej. Z urwistej ściany w pojedynkę odwrotu nie ma. Odejście jednego skończyłoby się tragedią obydwojga. Jedynym ich ratunkiem jest wzajemna pomoc, asekuracja, zgodne współdziałanie, pokonywanie trudności i uparte dążenie do szczytu mimo przeciwności losu"[173]. Dla chrześcijanina stałość w miłości małżeńskiej jest nie tylko zobowiązaniem wynikającym z prawa tego związku, ale samą racją istnienia tej oblubieńczej komunii.

Autor *Fulminanta* podzielał te przekonania wspólnoty wierzących w Chrystusa i we wzajemnej wierności męża i żony widział podstawowe tworzywo ich sakramentalnej miłości. W liście do Konstancji Górskiej z 20 sierpnia 1865 roku ukazał wzniosłość konsekwentnej postawy serca, pisząc: *Wracam od księżnej Marcelowej Lubomirskiej (to jest od osoby, której nazwisko i tytuły mogą być odmówione dlatego, że dopełniła wszystkich obowiązków aż do grobu)*[174]. W słowach tych poeta sugeruje, że owej kobiecie zacne nazwisko oraz tytuły mogą być odebrane, a i tak pozostanie wielką, gdyż o wiele bardziej od zewnętrznych znaków, jej wytrwała miłość czyni ją kimś wyjątkowym.

Trwałość miłości małżeńskiej jest olbrzymią duchową siłą. Integruje ona partnerów oraz spaja ich w jedność nierozerwalną, radosną i życiodajną. Siła ta – dzięki mocy zmartwychwstania – zwycięża także czas[175]. Wierność, którą małżonkowie sobie przysięgają, jest wolitywnym ujęciem przyszłości ich wspólnego życia. W chwili zaślubin wyciągają oni splecione ręce ku dalekiej perspektywie. Można powiedzieć, że te splecione ręce są jak maszt, który nie wybiera pogody, ale na każdą jest gotów. Wydaje się, że również dzięki temu zawierzeniu nadziei wbrew nadziei (por. Rz 4,18) Norwid tak wysoko cenił wierność i tak podkreślał jej znaczenie dla miłosnej komunii osób.

---

[172] Por. *KKK* 1646; KDK 48; FC 13.

[173] C. Drążek, *Zawarcie małżeństwa – przyjęcie sakramentu*, s. 112–113.

[174] *PWsz* 9, 188.

[175] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (31.5.2004), Poznań 2005, nr 11; I. Mroczkowski, *Ślubuję ci wierność*, w: *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 23; A. Siemianowski, *Rodzina*, *WDr* 1985 nr 5, s. 63.

Konsekwentne trwanie przy jednej ukochanej osobie jest też ważne, gdyż w miłości nie zachodzi tak zwane przeniesienie. Osoba, której człowiek zawierza swe życie, staje się dla niego niezastępowalna. Według wybitnego psychiatry i psychoterapeuty Viktora Emila Franka, można się o tym przekonać, „zapytując [jednego z partnerów – D.K.], czy w przypadku śmierci kochanego człowieka mógłby w jego zastępstwie pokochać kogoś w rodzaju sobowtóra, na przykład bliźniaczkę czy bliźniaka kochanej istoty”[176]. Odrzucenie współmałżonka jest głęboką raną, którą człowiek zadaje swej psychice. Tylko w wierności osoba ludzka może żyć w zgodzie ze swym wnętrzem i zaznać prawdziwego pokoju.

Dramatyczne konsekwencje takiego oddalenia się od osoby, którą się ongiś pokochało, pisarz miał okazję naocznie poznać na przykładzie swego brata Ludwika. Po niepowodzeniu finansowym musiał on uciekać przed wierzycielami, pozostawiając także małżonkę. Poeta zaś – w tym trudnym okresie – w jednym z listów do Joanny Kuczyńskiej napisał: *O BRACIE MOIM nic nie powiem, bo musiałbym mówić o CZŁOWIEKU cierpiącym momentalne obłąkanie… i b a r d z o k o c h a j ą c y m swoją żonę!…*[177]. Ze słów tych widać, że w oczach wieszcza, prostracja, w jaką popadł jego brat, nie była tylko wynikiem klęski finansowej, ale przede wszystkim zerwaniem trwałości małżeństwa. Wierność więc rozumiał pisarz, nie tylko, jako dozgonną przynależność do jednej osoby, ale także, jako możliwość konsekwentnego budowania – dzień po dniu – więzi z nią.

Dla Norwida, rzeczywistość komunii międzyosobowej była czymś szczególnie fascynującym. Autor *„Ad leones!”* prawdziwe zjednoczenie nie uważał jednak za zjawisko powszechne. Zdaniem wieszcza, szczęśliwy i wybrany zarazem spośród wielu okazuje się człowiek, który, idąc przez życie, *przez tę kładkę wąską i gnącą się od pierwszego kroku, poczuł zaraz koło siebie rękę czystą, która by, choć nie tknąwszy, dopomagała z dala* […]*, rękę cudzą towarzyszącą w drodze*[178]. Takie zjednoczenie osób jest konsekwencją podobieństwa do Boga, dzięki któremu człowiek zdolny jest do bytowania „in communione” i tworzenia wspólnoty na wzór komunii Trójcy Świętej. Boskie „My” jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego „my” – tego przede wszystkim, jakie stanowią mężczyzna i kobieta[179]. Możliwość komunii zakorzeniła się głęboko w osobie i kieruje ją nieustannie ku zjednoczeniu. Poeta był przekonany, że miłość – nawet ta, objawiająca się w prostych gestach – jest ciągłym wyrażaniem jedności z Bogiem i drugim człowiekiem.

Podobne myśli można znaleźć u Semenenki, który, w swej analizie istoty miłości, podkreśla, że między miłującym a miłowanym następuje jedność na płaszczyźnie osobowej. Miłość jest przenikaniem się osób, co sprawia, że każda z nich żyje nie sobą, lecz drugą osobą i nie w sobie, ale w niej[180]. Czwarty wieszcz miał

---

[176] V. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, tłum. E. Misiołek, Warszawa 1978, s. 65.

[177] *PWsz* 9, 280.

[178] *PWsz* 8, 177.

[179] Por. LdR 6; E. Ozorowski, *Małżeństwo jako komunia osób*, *SnR* 6(2002), nr 2, s. 129; W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 50–55.

[180] Por. S. Urbański, *Pojęcie miłości chrześcijańskiej w piśmiennictwie głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 142.

więc skąd czerpać inspiracje do tak głębokiego spojrzenia na przymierze małżeńskie. Wydaje się, że koncepcje Norwida, jak i głównego przedstawiciela szkoły zmartwychwstańskiej, można uznać za swoiste preludium do soborowej wizji małżeństwa, jako „communio personarum"[181]. W rozumieniu XX-wiecznych teologów jest to bowiem taki układ odniesień „ja" do „ty", w którym dochodzi do głosu cała prawda o osobowej godności człowieka oraz o jego zdolności do nawiązania autentycznej międzyosobowej wspólnoty.

Najbardziej czytelnym śladem idei komunii osób w twórczości Cypriana Norwida jest – przywoływana już – myśl poety o znaczeniu dwóch dusz przeżywających równocześnie tę samą rzeczywistość. Pisarz często ją artykułował, a w liście do Marii Trębickiej z 30 października 1856 roku, właśnie w odniesieniu do jedności, stwierdził:

> […] *j e d n o m y ś l n o ś ć tylko jest godziwa…*
> *Ta zaś nie tam jest, ani tam być może,*
> *Gdzie będą c i a ł a d w a o j e d n e j d u s z y,*
> *Lecz gdzie d w i e d u s z e o t e j s a m e j p o r z e.*

I zaraz wieszcz sam uczynił przypisek wyjaśniając, iż wyraz *p o r z e – znaczy tu: czasie, materii*[182]. Dla Norwida, istotą miłości, a szczególnie tej małżeńskiej, był więc fakt, że dwa życia, dwie biografie łączą się tak, że stają się jedną historią. Harmonia dusz męża i żony, ich interpersonalna, twórcza wymiana – według autora *Bransoletki* – w miłości oblubieńczej osiąga szczyt swojej intensywności[183]. Współczesna teologia również specyfikę działania łaski sakramentu małżeństwa dostrzega głównie w tym, że z dwojga ludzi czyni ona jedno ciało[184]. Norwidowskie sformułowanie *dwie dusze o tej samej porze* doskonale więc wpisuje się główny nurt posoborowego nauczania Kościoła i szczególnie bliskie jest słowom Jana Pawła II, mówiącym o „jedności dwojga".

W rozumieniu pisarza, wspólnota miłujących się osób, choć jest ścisła, nie gubi jednak podmiotowości żadnej z nich. Zdaniem poety, niemożliwe jest *zastąpić w kim jego indywidualną wolność* […]. *Gdyby wszystko w człowieku mógł zastąpić człowiek: to byłoby zatraceniem Ludzkości i przekleństwem jej!*[185]. Norwidowa koncepcja zjednoczenia małżonków zakładała zachowanie ich osobowej indywidualno-

---

[181] Por. KDK 47–52; *HV* 8; K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, *AK* 67(1975), t. 84, s. 17–31; A. Szostek, *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Ethos" 19:2006 nr 4, s. 131; M. Pokrywka, *„Communio personarum"*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 122–123.

[182] *PWsz* 8, 299.

[183] Por. D. Klimanowska, *Dramat samotności i misterium spotkania w pismach Cypriana Norwida*, w: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. C. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 57; W. Arcimowicz, *„Assunta" C. Norwida*, s. 49; A. Dunajski, *„O miłości ksiąg dwie" i jedna encyklika*, w: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski i in., Lublin 2008, s. 104–105.

[184] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, nr 7; E. Ozorowski, *Łaska sakramentu małżeństwa*, s. 219; R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 280–281.

[185] *PWsz* 9, 232.

ści i daleka była od romantycznego zlania dusz. Istotę miłości tego nurtu, u którego schyłku przyszło wieszczowi tworzyć, dobrze ujęła Marta Piwińska, pisząc: „Czy takie kochanie siebie w innym lub innego w sobie jest jeszcze w ogóle kochaniem tego innego? Jakiego innego – zapytałby kochający romantyk lub romantyczka. O żadnej inności nie może być mowy, bo jej tu nie ma. Jest tylko podobieństwo; nie, tożsamość”[186]. Na taką wizję uczucia autor *Menego* zdecydowanie się nie godził. Głębokie oblubieńcze umiłowanie zawsze szanuje odrębność drugiej osoby i ma zrozumienie szczególnego sensu jej indywidualności[187]. Dla pisarza małżeńskie „my” składało się zawsze z dwojga „ja”. Były one autonomiczne i nie można było nimi zawładnąć ani zawłaszczyć ich sobie. Norwidowskie „communio personarum” powstawało przez zjednoczenie, a nie przez wchłonięcie lub redukcję.

Potwierdzeniem uznania wyjątkowości osób w tworzonej wspólnocie miłości, były też wypowiedzi poety, wskazujące na konieczność zachowania pewnych tajemnic między małżonkami. W jednym z listów wieszcz stwierdził: *o mężu do żadnej żony nigdy nie piszę*[188]. W innym zaś napisał w podobnym duchu: *Tylko siostra, tylko matka mogą to mówić, co Ci mówię – żona nawet nie może mężowi mówić*[189]. Słowa te wskazują, że Norwid nie stapiał oblubieńców w jedno. Dostrzegał i szanował ich odrębność, pozwalając na pozostawienie odrobiny przestrzeni, którą nie trzeba dzielić się z ukochanym. Patrząc na całość przemyśleń autora *Krakusa* widać, jak cenił on sposób bytowania i działania małżonków we wzajemnym miłosnym odniesieniu, ale jak też nie godził się na tworzenie dwuosobowego kolektywizmu, w którym gubiłaby się podmiotowość męża i żony.

Trwanie w komunii sprawia, że małżonkowie nieustannie na siebie oddziałują i tym samym wspólnie kroczą do świętości. Pisarz zdawał sobie z tego sprawę i w jednym z listów pytał retorycznie: *Ależ! Powiedz mi, proszę: czy też można być żoną czyjąś i od rana do rana z kimś obcować, najmniejszego i najlegalniejszego wpływu nie wywierając na męża swego!...*[190]. Poeta wręcz nie wyobrażał sobie, by, żyjąc we wspólnocie miłości, oblubieńcy nie wywierali żadnego nacisku na siebie nawzajem. Wydaje się, że miłość małżeńską wieszcz uważał za decyzję. Kochać w jego rozumieniu to podjąć decyzję, by troszczyć się o wspólne dobro. Kto szczerze kocha, zmierza do pełnego ładu osób i na miarę swoich możliwości wspiera rozkwit tożsamości każdego „ja” w jego powołaniu do wartości[191]. Aktywne oddziaływanie jest więc wręcz koniecznością, by zaślubieni mogli wrastać. Zdaniem Norwida, małżonkom nie wolno iść w izolacji „jeden” od „drugiego”. Trzeba iść w zażyłej relacji z „drugim” i realnie wpływać na jego uświęcenie.

Miłość domaga się pewnej „żywotności”, nie może pozostać bierna i wycofana. W liście do Joanny Kuczyńskiej poeta napisał: *Wołałbym, żeby mi żona moja rzuciła*

---

[186] M. Piwińska, *Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii*, Warszawa 1981, s. 298.

[187] Por. E. Ozorowski, *Małżeństwo jako komunia osób*, s. 138.

[188] *PWsz* 9, 318.

[189] *PWsz* 8, 435.

[190] *PWsz* 9, 334.

[191] Por. A. Siemianowski, *Rodzina*, s. 60; M. Nedoncelle, *Wartość miłości*, tłum. K. Bukowski, *WDr* 5(1985), s. 4; K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole 2007, s. 270.

salaterką w oczy – boć przynajmniej wiedziałbym, że nie sam jestem, że z indywidualnością żywą mam honor znajdować się[192]. W przekonaniu pisarza, żywe reakcje – nawet te impulsywne – świadczą o tym, iż człowiekowi zależy na drugim. Miłość małżeńska to niezgoda na przeciętność i marazm. Oblubieńcom musi zależeć na wspólnym wzrastaniu, stąd winni oni w duchu miłości po bratersku się upominać (por. Mt 18,15). Takiej postawy Norwid oczekiwał szczególnie od kobiety, gdyż to ona jest pierwszą wychowawczynią[193]. Ogromne możliwości oddziaływania niewiasty sprawiają, iż może ona całe małżeństwo wprowadzić na niezwykłą drogę ciągłego pogłębiania świętości.

W pismach poety szczególnym świadectwem doskonalenia się męża i żony poprzez codzienne oddziaływanie na siebie jest wyimaginowana podróż Assunty i jej oblubieńca. Ta przedziwna ekspedycja w czasie i przestrzeni ukazana jest w kilku epizodach, które dobrze oddają bardzo powszednie uczenie się wzajemnej miłości[194]. W pierwszej odsłonie tej wyprawy wieszcz wskazuje na element piękna ukrytego w pod zasłoną pozorów. Pisze:

Przyszła raz do mnie z rozczochranym włosem,
Rączęta mając ziemią zawalane –
Spojrzeniem rzekła i anielskim głosem:
„Czy widzisz teraz we mnie ukochanę?"
A duch mój czuwał nad wdzięku Chaosem,
Patrzyłem jako Fidias na Dyjanę[195].

Z wersów tych wynika wyraźnie, że pomimo piętna, jakie wyciska na ukochanej praca i wysiłek, bohater potrafi dostrzec w niej coś o wiele głębszego. Życie ze sobą dzień po dniu Norwid rozumiał jako wielką lekcją zachwycania się ciągle na nowo współmałżonkiem.

Trwanie w sakramentalnej więzi sprawia też, że oblubieńcy coraz bardziej się zżywają a wspólnota ich staje się z czasem tak ścisła, iż zaczynają nie tylko myśleć, ale i czuć tak samo. W kolejnym etapie podróży bohater-narrator opowiada rzecz niezwykłą:

Raz inny weszła do mnie potajemnie,
Gdy, mając głowy ból, byłem nieskładny.
Rzekła wejrzeniem: „Uśmiejesz się ze mnie,
Że to chęci dzisiaj nie mam żadnej;
Jak garstka piasku czuję się nikczemnie[196].

---

[192] *PWsz* 9, 248. W korespondencji wieszcza z Zofią z Sobieskich Radwanową można odnaleźć bardzo podobną jego wypowiedź: *Wszelako – kto wie? – azali nie przeniósłbym towarzyszki-żywota, która by mi np. salaterką w oczy rzuciła, niż tak poniewolnie żadnej i dziecinnie-miękkiej, która by najmniejszego wpływu legalnego dać uczuć mężowi swojemu nie potrafiła* (*PWsz* 9, 335).

[193] Por. K. Wyka, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989, s. 201–203.

[194] Por. R. Doktór, *„Assunta" jako poemat miłosny*, s. 89; P. Siekierski, *Poetyka przestrzeni w „Assuncie" Cypriana Norwida*, w: *Koncepcje słowa*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1991, s. 47.

[195] *PWsz* 3, 291.

[196] *PWsz* 3, 291.

Wzajemne dzielenie się sobą po latach owocuje przeżywaniem miłości na zasadzie współuczestnictwa. Prawdę tę bardzo dobrze oddaje myśl hiszpańskiego pisarza i filozofa Miguela de Unamuno, który pod koniec życia miał stwierdzić: „Nie czuję już nic, gdy dotykam nóg mojej żony, ale kiedy ją te nogi bolą, bolą mnie też moje”[197]. Wydaje się, że i przez ten przedziwny fakt kompasji, Norwid chciał ukazać, jak wielkie jest oddziaływanie na siebie męża i żony. Okazywana miłość czyni ich jednością w każdym wymiarze.

We wspólnocie oblubieńczej małżonkowie poddawani są także codziennej próbie, która pomaga im uczyć się wyrozumiałości. Bohater *Assunty* pokazał tę prawdę, mówiąc:

Inny raz nagle wbiegłem do izdebki,
Gdzie lała wino w butle opletane;
Wtem pryska obręcz… rozwodzą się klepki
Rzuca się rubin na nas i na ścianę:
Patrzyła jak te niemowlę z kolebki,
Gdzie obchodzono Galilejską-Kanę;
Trafu nie było ani fraszki drobnej,
Pokąd królował ład ducha nadobny![198].

Takie niespodziewane sytuacje, których w życiu rodzinnym jest wiele, są wielką szkołą cierpliwości i życzliwości. Zdaniem pisarza, właśnie dzięki takim momentom małżeństwo jest bardzo skuteczną i praktyczną szkołą miłowania. Życie pod jednym dachem daje mnóstwo okazji wpływania na siebie poprzez dobre czyny, dlatego jest najpotężniejszym naturalnym środkiem uświęcenia[199]. Trwanie w komunii osób nie jest płycizną, na której wyhamowuje się ludzka miłość – jest raczej szansą płynięcia ku jej głębi i doskonałości.

Dzięki wyrażanemu uczuciu i oddziaływaniu na siebie małżonkowie są w stanie przekroczyć granicę doczesności. Mogą oni tym samym zmierzać do wyższych celów.

Świat tak się mały stał nam – że pod stopy
Czuliśmy obrót globu – – –
– – trzeba było
Nowy wynaleźć, p r z e s z e d ł s z y o k o p y
R z e c z y w i s t o ś c i[200].

Młodzieniec, z poematu miłosnego Norwida, wskazuje, że świat ziemski dla miłości niejako nie wystarcza. Dopełnieniem wzajemnego uświęcania musi być jakaś głębsza rzeczywistość. Wydaje się, że czwarty wieszcz postrzegał miłość małżeń-

[197] Cyt. za: O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, tłum. P. Fornalski, Kraków 1996, s. 225.

[198] *PWsz* 3, 291–292.

[199] Por. FC 56; D. Dohen, *Powołanie do miłości*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1963, s. 46; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. S. Pyszka, Kraków 1978, s. 83; L. Słup, *Tak na całe życie*, „Życie Duchowe” 49(2007), s. 26.

[200] *PWsz* 3, 290–291.

ską jako łuk łączący ziemię z niebem, pomagający dopełnić życie i zamienić je na żniwo Boga[201]. Dlatego tak ważne dla autora *Promethidiona* były konkretne czyny wsparcia, poprzez które mężczyzna i kobieta przypominają sobie to odwieczne powołanie. Od wzajemnej bowiem ich troski jest uzależnione szczęście zarówno tu na ziemi, jak i w życiu przyszłym[202]. Poeta cel oblubieńczego wzrastania upatrywał w zjednoczeniu małżonków ze Stwórcą, ale wiedział, że droga do niego wiedzie przez powszednie, wspólne uświęcanie się.

Norwidowska koncepcja małżeńskiej drogi do doskonałości jest sporą nowością w odniesieniu do poglądów epoki, w której przyszło pisarzowi żyć. W świadomości bowiem Kościoła tamtych czasów świętość małżeństwa była traktowana w sposób statyczny. Bardziej akcentowano świętość ustanowionej przez Boga instytucji niż jej zdolność uświęcania[203]. Nastąpiło wówczas wyraźne przeakcentowanie życia zakonnego, jako najpewniejszej, jeśli nie jedynej drogi do zjednoczenia z Bogiem. Wspólnota małżeńska traktowana była raczej jako przeszkoda w osobistym uświęceniu człowieka, niż jako szczebel drabiny wiodącej do pełni życia łaską. Dopiero XX-wieczna teologia rzeczywistości ziemskich uczyniła zasadniczy wyłom w tej elitarnej koncepcji świętości. Co wskazuje, że pisarz – ze swoją wizją dochodzenia do pełni życia chrześcijańskiego poprzez sakramentalną komunię osób – znacząco wyprzedził swą epokę i stał się niejako prekursorem tego, co dla współczesnych wyznawców Chrystusa jest już oczywistością.

Rozkwit miłości małżeńskiej dokonuje się szczególnie poprzez zrodzenie potomstwa. Norwid nie ominął tego ważnego wydarzenia w życiu małżonków. Sakramentalna wspólnota była dla niego miejscem, gdzie miłość rodzi nowe życie. Pisał:

> *– Rodziców miłość, jak trzecia istota,*
> *Z dwóch serc ku niebu powstająca kwiatem*[204].

W rozumieniu poety wzajemne oddanie się mężczyzny i kobiety ma charakter płodny. W swej najgłębszej rzeczywistości miłość bowiem jest darem, a miłość małżeńska, czyniąc z męża i żony jedno ciało, nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, ale uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się oni współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. Rodzicielstwo, w dokumentach Kościoła i nauczaniu papieży, uchodzi za szczytowe uwieńczenie miłości[205]. Czwarty wieszcz również poczęcie nowego życia uważał za najpełniejsze potwierdzenie miłości, pozwalające odkrywać za każdym razem jej rozmiar i pierwotną głębię.

---

[201] Por. A. Merdas, *Łuk przymierza*, s. 79.

[202] Por. A. Szafrański, *Łaska sakramentu małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrański, Lublin 1985, s. 119.

[203] Por. J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*, s. 141–142.

[204] *PWsz* 1, 270.

[205] Por. KDK 48; HV 9; FC 14; LdR 7, 8, 11; Jan Paweł II, *Ochraniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy Świętej, Velletri 7.9.1980), w: *NP* III, 2, s. 299; Benedykt XVI, *Rodzina niezastąpionym dobrem dla narodów (Homilia podczas czuwania modlitewnego, 8.7.2006)*, *OsRomPol* 27:2006 nr 9–10, s. 14.

Dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra. Pisarz tę prawdę ukazał, opisując śmierć swojego przyjaciela księcia Marcelego Lubomirskiego. Poeta zauważył wówczas, iż ś.p. Książę Marceli zgasł na ramieniu żony, rozmawiając z lekarzem i zabawiając się kolebką ślicznej córeczki, o której myśleć i mówić było Jego najmilszym i jedynym ostatnich chwil zatrudnieniem[206]. Perspektywa śmierci, z pewnością, uwypukla to, co cenne w życiu człowieka, ale i bez niej małżonkowie są w stanie docenić, jak wielkim Bożym darem dla nich samych jest owoc ich uczucia. Dziecko bowiem, będąc łaską Stwórcy, nie tylko wymaga miłości, ale samo wspaniale nią obdarza[207]. Potomek obdarowuje rodziców miłością od pierwszych chwil swojego życia, chociaż sam jeszcze o tym nie wie. Norwid zauważał tę przedziwną wymianę miłości, dokonującą się między członkami rodziny i uwrażliwiał, by przeżywać ją w całej pełni.

Rodzicielstwo to, zdaniem poety, także wielkie zadanie stojące przed rodzicami, z którym związana jest olbrzymia odpowiedzialność. W *Pierścieniu Wielkiej Damy* odźwierna Salome ukazuje, jak głęboko macierzyństwo odcisnęło się na niej. Mówi:

To, co mówię, niechże pan wybaczy
Starej kobiecie i starej matce,
Która o synu myśląc rodzonym
(A lat tyle zwłaszcza go nie widząc!...),
W każdym młodym człowieku spomina
Macierzyńskie swoje obowiązki[208].

Pisarz przedstawia w tych słowach, jak fakt stania się matką lub ojcem zmienia człowieka i wpisuje się już w niego na całe życie. Ten obowiązek towarzyszenia nowo narodzonemu urasta do rangi najważniejszego zadania męża i żony. Pojawienie się potomstwa sprawia, że rodzina staje się wielkim laboratorium miłości[209]. Przez rodzicielską odpowiedzialność małżonkowie uczą się nieustannego dzielenia swoją miłością z kimś trzecim. Wydaje się, że dla Norwida rodzicielstwo było właśnie takim swoistym uniwersytetem życia, w którym człowiek poznaje z bliska niedostępne w żaden inny sposób oblicza mądrości.

Wielkim przejawem owej rodzicielskiej mądrości była dla Norwida świadomość, że płodna miłość małżeńska nie może się wyrażać tylko w gotowości zrodzenia dzieci, ale także w przekazaniu im życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego. Pochwałę takiej integralnej, a więc i duchowej płodności poeta zawarł w wierszu *Człowiek*, w którym pisał:

Więc oto Człowiek, takie jeszcze ziarno,
Spotkał już miłość c z y s t ą i o f i a r n ą,

---

[206] *PWsz* 9, 186.

[207] Por. KDK 50; *KKK* 1652; J. Nagórny, *Teologiczne podstawy odpowiedzialnego rodzicielstwa*, w: *Człowiek – miłość – rodzina. „Humanae vitae" po 30 latach. Materiały z sympozjum KUL, 3–4.12.1998*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1999, s. 224; J. Salij, *Przymioty małżeństwa chrześcijańskiego*, s. 867; tenże, *Zanim staniemy przed ołtarzem*, s. 132.

[208] *PWsz* 5, 193.

[209] Por. S. Sławiński, *O rodzicielstwie*, *WDr* 1984 nr 12, s. 71; W. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, s. 164.

Która mu stopki dziecięce obmywa,
Z weselem służy, i o Bogu śpiewa[210].

W oczach wieszcza, nieodzownym elementem troski o dziecko, oprócz zapewnienia wszystkich środków niezbędnych do życia, jest jeszcze stworzenie mu warunków do zrodzenia się wiary. Godność rodziców wyraża się bowiem także i w tym, że są oni współpartnerami Stwórcy w zbawieniu człowieka[211]. Pisarz przypominał o tym całościowym działaniu wychowawczym, gdyż widział w nim służbę Bożą. Rodzice przez odpowiedzialne rodzicielstwo stają się uczestnikami dzieła Odkupienia. Pełniona misja przyczynia się do zbawienia nie tylko istot, którym dają życie i służą, ale i ich samych.

Szczególny wzór rodzicielskiej miłości poeta widział w Maryi. Jej przewidująca i zatroskana postawa jest przejawem najbardziej naturalnej miłości do dziecka. Pisał o niej:

Wtedy Ty, Matko! przez zrządzenie Boże
Uprzedzasz wszystkich, d r o g ę z n a j ą c d r u g ą,
I stajesz cicho, gdzie drobne jest łoże[212].

Zdaniem wieszcza, pokorna miłość Matki Zbawiciela jest najlepszym przykładem dla rodziców, jak wypełnić swoją misję. Powołanie męża i żony względem własnych dzieci najpełniej realizuje się bowiem poprzez odnalezienie tej tajemniczej *drugiej drogi*. Patrząc na całość przemyśleń pisarza dotyczących małżeństwa i rodziny, wydaje się, że ta szczególna droga, to po prostu miłość – jako cnota. Życie nią na co dzień, przeżywanie w oblubieńczym związku to – zdaniem Norwida – najlepszy sposób, by mogła zagościć ona także w sercach potomków.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania ukazały, że sprawa miłości małżeńskiej zajmowała znaczną część horyzontu poetyckiego autora *Quidama*. Wypowiedzi poety na temat oblubieńczego związku oscylują pomiędzy cierpkimi i ironicznymi a patetycznymi i wzniosłymi. Norwid głęboko cenił pojawiające się uczucie między mężczyzną i kobietą. Widział w nim piękno i Bożą iskrę. Jednakże niepoważne traktowanie miłości, niedojrzałość osób i materialistyczne podejście do związku – jego zdaniem – poważnie utrudniają, a czasami wręcz uniemożliwiają, powstanie dojrzałego małżeństwa. Tylko odrzucenie wszystkich konwenansów związanych z tym ludzkim przymierzem i solidne przygotowanie się do wejścia w nowy etap życia, może po-

[210] *PWsz* 1, 271.

[211] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja *Gravissimum educationis*, nr 3; *KKK* 1653; FC 28; A. Drożdż, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa,* cz. II, Tarnów 2001, s. 51; W. Skrzydlewski, *Rodzina w zamyśle Bożym*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 66–67; R. Balák, *Egzystencjalne aspekty odpowiedzialnego rodzicielstwa – z perspektywy mężczyzny*, w: *Miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Jeżyna, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 46.

[212] *PWsz* 2, 73.

zwolić zbudować więź, która nie podda się próbie czasu i okoliczności. Miłość małżeńską Norwid łączył ściśle z sakramentem. W jego przekonaniu, sam Bóg wchodzi między małżonków i staje się trzecią osobą w tym miłosnym dialogu życia. Sakrament wyznacza mężowi i żonie także cel, do którego mają zmierzać. Perspektywa drogi ku wieczności, postawiona przed ich oczami, nie wykracza jednak ponad ludzkie możliwości, gdyż łaska sakramentu uświęca i uzdalnia małżonków do takiej wędrówki. Pisarz, tak rozumiejąc tę wspólnotę miłości, zupełnie nie godził się na praktykę rozwodów. Zdawał sobie sprawę z trudności związanych ze wspólnym życiem, ale uważał, że każdy kryzys może zostać pokonany i przysłużyć się do zbudowania pełni małżeńskiego szczęścia. Szczególnie cenne – bo prekursorskie – spostrzeżenia poety dotyczą wzajemnego uświęcania się oblubieńców oraz budowania przez nich komunii osób. Cała twórczość Norwida wydaje się być wielką walką o przywrócenie i ukazanie właściwego sensu miłości małżeńskiej, która to ma być wzorem miłości w ogóle.

„ODLATUJMY RAZEM W WIRY NIEBIESKIE": MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA W UJĘCIU CYPRIANA NORWIDA

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł przybliża tematykę miłości małżeńskiej w ujęciu Cypriana Norwida (1821–1883), która zajmowała znaczną część jego horyzontu poetyckiego. Doceniał on bardzo uczucie między mężczyzną i kobietą, widząc w nim piękno i Bożą iskrę. Wskazywał jednocześnie na dość powszechne niepoważne traktowanie miłości, niedojrzałość osób i materialistyczne podejście do związku, które poważnie utrudniają, a czasami wręcz uniemożliwiają, powstanie dojrzałego małżeństwa. Tylko odrzucenie wszystkich konwenansów związanych z tym ludzkim przymierzem i solidne przygotowanie się do wejścia w nowy etap życia, jest szansą na zbudowanie więzi, która nie podda się próbie czasu i okoliczności. Miłość małżeńską Norwid łączył ściśle z sakramentem. W jego przekonaniu, sam Bóg wchodzi między małżonków i staje się trzecią osobą w tym miłosnym dialogu życia. Sakrament wyznacza mężowi i żonie także cel, do którego mają zmierzać. Pisarz zupełnie nie godził się na praktykę rozwodów, choć zdawał sobie sprawę z trudności związanych ze wspólnym życiem małżonków. Uważał, że każdy kryzys może zostać pokonany i przysłużyć się do zbudowania pełni małżeńskiego szczęścia. Szczególnie cenne – bo prekursorskie – spostrzeżenia Norwida dotyczą wzajemnego uświęcania się oblubieńców oraz budowania przez nich komunii osób.

„LET US FLY AWAY TOGETHER INTO THE WHIRLPOOLS OF HEAVEN": MARITAL LOVE AS SEEN BY CYPRIAN NORWID

SUMMARY

The submitted article brings closer the theme of marital love as seen by Cyprian Norwid (1821–1883), which occupied a significant part of the author's poetic horizon. He greatly appreciated the feeling between a man and a woman, seeing in it beauty and a divine spark. At the same time, he pointed out the rather common frivolous treatment of love, the immaturity of individuals and the materialistic approach to relationships, which seriously hinder, and sometimes even prevent, the formation of a mature marriage. Only the rejection of all conventions connected with this human covenant and solid preparation to enter a new stage of life, is a chance to build a bond that will not stand the test of time and circumstances. Norwid linked marital love closely to the sacrament. In his conviction, God Himself enters between the spouses and becomes the third person in this love dialogue of life. The sacrament also sets the husband and wife a goal to aim at. The writer completely disapproved of the practice of divorce, although he was aware of the difficulties connected with the common life of spouses. He believed that every crisis can be overcome and contribute to building a full marital happiness. Norwid's particularly valuable – because pioneering – observations concern the mutual sanctification of the spouses and their building of a communion of persons.

„LASS UNS GEMEINSAM IN DIE STRUDEL DES HIMMELS FLIEGEN": EHELICHE LIEBE AUS DER SICHT VON CYPRIAN NORWID

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorgelegte Artikel nähert sich dem Thema der ehelichen Liebe aus der Sicht von Cyprian Norwid (1821–1883), das einen bedeutenden Teil senes poetischen Horizonts einnahm. Er schätzte die Gefühle zwischen einem Mann und einer Frau sehr und sah darin Schönheit und einen göttlichen Funken. Gleichzeitig wies er auf den häufig anzutreffenden leichtsinnigen Umgang mit der Liebe, die Unreife der Menschen und die materialistische Herangehensweise an eine Beziehung hin, die das Zustandekommen einer reifen Ehe ernsthaft behindern und manchmal sogar verhindern. Nur die Abkehr von allen Konventionen, die mit diesem menschlichen Bund verbunden sind, und eine solide Vorbereitung auf den Eintritt in einen neuen Lebensabschnitt bieten die Chance, eine Bindung einzugehen, die dem Test der Zeit und der Umstände nicht standhalten wird. Norwid verbindet die eheliche Liebe eng mit dem Sakrament. In seiner Überzeugung tritt Gott selbst zwischen die Eheleute und wird zur dritten Person in diesem Liebesdialog des Lebens. Das Sakrament setzt den Eheleuten auch ein Ziel, das sie anstreben. Der Schriftsteller lehnte die Scheidungspraxis entschieden ab, obwohl er sich der Schwierigkeiten bewusst war, die mit dem Zusammenleben der Eheleute verbunden sind. Er glaubte, dass jede Krise überwunden werden kann und zum Aufbau eines vollen Eheglücks beiträgt. Die besonders wertvollen – weil bahnbrechenden – Beobachtungen von Norwid betreffen die gegenseitige Heiligung der Eheleute und ihren Aufbau einer Gemeinschaft von Personen.

BIBLIOGRAFIA

Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1971–1976. T. I: *Wiersze,* cz. I, Warszawa 1971, ss. XXXIX, 402, nlb. 2; T. II: *Wiersze,* cz. II, Warszawa 1971, ss. 457, nlb. 4; T. III: *Poematy*, Warszawa 1971, ss. 805, nlb. 3; T. IV: *Dramaty,* cz. I, Warszawa 1971, ss. 549, nlb. 3; T. V: *Dramaty,* cz. II, Warszawa 1971, ss. 442, nlb. 2; T. VI: *Proza,* cz. I, Warszawa 1971, ss. 660, nlb. 2; T. VII: *Proza,* cz. II, Warszawa 1973, ss. 786, nlb. 2; T. VIII: *Listy 1839–1861*, Warszawa 1971, ss. 587, nlb. 3; T. IX: *Listy 1862–1872*, Warszawa 1971, ss. 676, nlb. 2; T. X: *Listy 1873–1883*, Warszawa 1971, ss. 470, nlb. 2; T. XI: *Aneksy*, Warszawa 1976, ss. 750, nlb. 2 + 245 ilustr.

Norwidiana:

Arcab J., *O „Quidamie" Norwida*, „Nasza Przeszłość" 25(1966), s. 253–276.

Arcimowicz W., *„Assunta" C. Norwida. Poemat autobiograficzno-filozoficzny*, Lublin 1933.

Borowy W., *Norwidiana 1930–1935,* cz. II, *PaL* 34(1937), z. 1–4, s. 315–357.

Chrześcijaństwo w pismach Cypriana Norwida, red. A. Kadyjewska, T. Korpysz, J. Puzynina, Warszawa 2000.

Dąbrowicz E., *Cyprian Norwid odchodzi w sen*, *SN* 5–6(1987–1988), s. 151–160.

Doktór R., *„Assunta" jako poemat miłosny*, *SN* 11(1993), s. 77–91.

Dunajski A., *Norwidowe piękno jako kształt miłości*, „Prace Filologiczne" 43(1998), s. 143–145.

Dunajski A., *„O miłości ksiąg dwie" i jedna encyklika*, w: *Strona Norwida. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Stefanowi Sawickiemu*, red. P. Chlebowski i in., Lublin 2008, s. 97–107.

Falkowski Z., *Rzecz o tragizmie Kleopatry C.K. Norwida*, Wilno 1932.

Gomulicki J., *Rzeczywistość i marzenie (Glosy do dwóch poematów Norwida)*, w: C. Norwid, *Dwa poematy miłosne*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1966, s. 7–39.

Jankowski W., *Cypriana Norwida „Assunta", czyli spojrzenie*, „Sfinks" 1(1908), z. 1–4, s. 158.

Inglot M., *Kreacja postaci kobiecych w twórczości poetyckiej Cypriana Norwida*, w: *C.K. Norwid w setną rocznicę śmierci. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w dniach 18–19.5.1983*, red. J. Pośpiech, Opole 1984, s. 7–25.

Inglot M., *Wyobraźnia poetycka Norwida*, Warszawa 1988.

Kalinowski D., *Listy miłosne i Cyprian Norwid*, w: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. C. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 111–124.

Klimanowska D., *Dramat samotności i misterium spotkania w pismach Cypriana Norwida*, w: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja*, red. C. Dutka, Zielona Góra 2002, s. 47–58.

Łapiński Z., *Norwid*, Kraków 1984.

Maciejewski J., *Norwid a pozytywizm*, w: *Cyprian Norwid – w setną rocznicę śmierci poety. Materiały z sesji poświęconej życiu i twórczości C. Norwida, 27–29.10.1983*, red. S. Burkot, Kraków 1991, s. 235–258.

Merdas A., *Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida*, Lublin 1983.

Merdas A., *Kobieta, miłość i małżeństwo w przemyśleniach Norwida*, *WDr* 1982 nr 5, s. 22–30.

Mierzejewski A., *„Kształtem jest miłości". U źródeł Norwidowskiego pojęcia piękna*, *SN* 5–6:1987–1988, s. 3–29.

Morstin-Górska M., *Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida*, „Znak" 12(1960), nr 7–8, s. 928–938.

Pankowska K., *Pierwiastki żeńskie w życiu i twórczości C.K. Norwida*, w: *Norwid z perspektywy*, *Norwid z perspektywy początku XXI wieku*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2003, s. 191–199.
Piwińska M., *Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii*, Warszawa 1981.
Przyboś J., *Próba Norwida*, w: *Nowe studia o Norwidzie*, red. J. Gomulicki, J. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 65–79.
Rogalewski T., *O ratunek dla więzi małżeńskiej*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 223–237.
Roter-Bourkane A., *Od „miłości" do Moralności – o formie traktatowej w prozie i lirykach Norwida*, w: *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kulik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 249–259.
Rzepczyński S., *Zdziwienia współczesnością. O grze kontrastów w „Bransoletce" Norwida*, „Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska" 2004 nr 3, s. 93–101.
Rzońca W., *Norwid – uwarunkowania ponowoczesności dzieła*, w: *Norwid z perspektywy początku XXI wieku*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2003, s. 135–152.
Sawicki S., *Norwida walka z formą*, *SN* 2(1984), s. 15–26.
Sawicki S., *Norwida walka z formą*, Warszawa 1986.
Sawicki S., *„Kształtem jest miłości" – Norwid o kulturze*, w: *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 53–66.
Seweryn D., *„Śpiąc z Epopeją": o możliwościach badania wyobraźni erotycznej Norwida*, „Colloquia Litteraria" 2007 nr 1–2, s. 21–40.
Siekierski P., *Assunta*, w: *Cyprian Norwid. Interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986, s. 134–143.
Siekierski P., *Poetyka przestrzeni w „Assuncie" Cypriana Norwida*, w: *Koncepcje słowa*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1991, s. 31–57.
Skwarczyńska S., *Listy Norwida do Joanny Kuczyńskiej*, w: C. Norwid, *Do Pani na Korczewie. Wiersze, listy, małe utwory prozą*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1963, s. 172–209.
Sławińska I., *„Chrześcijańska drama" Norwida*, *SN* 3–4(1985–1986), s. 57–74.
Sławińska I., *Europa przeciw-chrześcijańska i bękarcia*, „Ethos" 5(1992), nr 4, s. 25–33.
Sławińska I., *O komediach Norwida*, Lublin 1953.
Sławińska I., *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971.
Stelmaszczyk B., *Autoportret poety z kobietą w tle. O liryce Norwida*, w: *Rozjaśnianie ciemności. Studia i szkice o Norwidzie*, red. J. Brzozowski, B. Stelmaszczyk, Kraków 2002, s. 53–71.
Tatara M., *O „Trzech strofkach" Cypriana Norwida*, PaL 71(1980), z. 3, s. 129–143.
Trybuś K., *„Assunta" jako poemat metafizyczny*, *SN* 11(1993), s. 93–101.
Ujejski J., *„Niewola" Norwida*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günther, Londyn 1962, s. 310–314.
Wyka K., *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Kraków 1989.
Zajączkowski R., *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.
Zamącińska D., *Poznawanie poezji Norwida*, *SN* 1(1983), s. 5–30.
Zaniewicki Z., *Rzecz o „Quidam" Cypriana Norwida*, Lublin – Rzym 2007.

Ks. Piotr SZAFRAŃSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

JANA PAWŁA II „LABORATORIUM WIARY" I KODEKS MORALNY DLA MŁODZIEŻY

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, laboratorium wiary, kodeks moralny, młodzież

Keywords: John Paul II, laboratory of faith, moral code, youth

Schlüsselwörter: Johannes Paul II., Labor des Glaubens, Moralkodex, Jugend

Minęło szesnaście lat od chwili śmierci papieża Jana Pawła II (2 kwietnia 2005). Doczekaliśmy się beatyfikacji i kanonizacji tego wielkiego pasterza Kościoła. W roku 2020 obchodzona była setna rocznica Jego urodzin. W dorosłe życie wchodzi dziś pokolenie, które nie zetknęło się z papieżem Polakiem. Tym bardziej wartym uwagi i przypomnienia zdaje się być wyjątkowość spojrzenia Jana Pawła II na młodych i młodość[1]. Z perspektywy minionego czasu widzimy bowiem, że Karol Wojtyła posiadał niezwykły wręcz dar dostrzegania pozytywnych aspektów młodości. Widział także problemy i zagrożenia stojące przed młodzieżą. Wielokrotnie podkreślał, że czas młodości to zadanie i wyzwanie. Dzieje się tak ponieważ mają tu miejsce pierwsze decyzje, tworzenie planów i projektów na dalsze życie. Wiąże się z tym bardzo często doświadczenie potrzeby wzniosłych ideałów, które mogłyby nadać sens i wartość życiu. Stąd papieskie wskazywanie młodym na Chrystusa jako jedyny i najważniejszy ideał ich życia. Stąd zachęta do osobistego poznawania Zbawiciela i Mistrza, a w tym kontekście do odkrywania i pogłębiania swojej wiary. Stąd również pomysł Jana Pawła II na tzw. „laboratorium wiary", które ma prowadzić do odnowy wewnętrznej, ukształtowania w sobie i przyjęcia zasad, określanych przez Karola Wojtyłę jako kodeks moralny. Zagadnienia te zostaną przybliżone i opisane w niniejszym artykule.

---

* Ks. Piotr Szafrański – magister licencjat teologii, doktorant Wydziału Teologii KUL, E-mail: piotsza@interia.pl

[1] Tematyka ta jest wciąż omawiana jako fenomen, np.: J. Góra, *Ojciec pokoleń*, „Ethos" 3–4(67–68)2004, s. 149–160; A. Pieckenhagen, *Kerygmatyczny i moralny przekaz św. Jana Pawła II do młodzieży w jego listach i orędziach na Światowe Dni Młodzieży*, „Teologia i Moralność" nr 1(25), vol. 14(2019), s. 259–270; A. Sorkowicz, *„Nawet gdyby inni od was nie wymagali…" – o samowychowaniu człowieka młodego*, „Rozprawy Społeczne", 13(1)2019, 7–16.

1. DIAGNOZA SYTUACJI MŁODZIEŻY

Młodzież to demograficzna część społeczeństwa obejmująca okres pomiędzy 15. a 25. rokiem życia. Jej zadaniem jest osiągnięcie dojrzałości osobowościowej w wymiarze ekonomicznym, socjologicznym, etycznym i religijnym[2]. Jan Paweł II opisując młodość, nie koncentrował się jednak wyłącznie na wieku człowieka, czy wymiarach dotyczących życia społecznego. Pragnął on bowiem ukazać ogromne bogactwo i istotę młodości. W książce *Przekroczyć próg nadziei* jej autor odpowiada na pytanie: czym jest młodość? Dla Jana Pawła II jest to czas dany i zadany każdemu człowiekowi przez Boga[3]. Z tego względu młodość jest szczególnym darem i bogactwem[4]. Papież przypomina, że młodość to czas, w którym człowiek próbuje zrozumieć siebie, odkrywać prawdę o sobie, która jest źródłem prawdziwej wolności; czas intensywnego odkrywania własnego „ja", oraz tworzenia „projektu życia" związanego z odkrywaniem celu i sensu ludzkiej egzystencji, a co z tym idzie, czas wybierania, przewidywania i podejmowania pierwszych własnych decyzji, które mają znaczenie dla przyszłości, w wymiarze ściśle osobowym jak i społecznym[5].

Kim jestem? Co mam czynić, aby moje życie posiadało pełną wartość i pełny sens? W jaki sposób mogę kształtować siebie i swoją przyszłość? *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne* (Mk 10,17). To tylko niektóre z wielu pytań, jakie stawiali i stawiają wciąż młodzi ludzie. Zadają je nie tylko sobie, ale również Janowi Pawłowi II[6]. Papież, spotykając się z młodymi podczas licznych pielgrzymek i podróży, a przede wszystkim podczas Światowych Dni Młodzieży (ŚDM), wychodził naprzeciw ich potrzebom, pytaniom, wątpliwościom. Wysłuchiwał, wyjaśniał, pouczał, wskazywał kierunek, a jednocześnie sam zachęcał młodzież do stawiania sobie i innym kolejnych pytań. Wśród tych pytań pierwsze i główne miejsce zajmuje pytanie o człowieka. Kim jest człowiek? Kim ja jestem? Co decyduje o godności i wielkości istoty ludzkiej? Papież zachęcał młodzież, aby tego typu pytania stawiać i odważnie na nie odpowiadać. One według Jana Pawła II pociągają za sobą kolejne, bardzo podstawowe i istotne dla okresu młodzieńczego pytanie: kim jest Bóg?[7]

---

[2] P. Salamon, *Młodość (młodzież),* w: *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego,* pod red. J. Nagórnego, K. Jeżyny, Radom 2005 (dalej: *ENM*), s. 333. Zob. także: H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 8–10; J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, *AK* 527(1997), s. 3–14.

[3] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994, s. 101.

[4] Por. Jan Paweł II, List do młodych *Parati semper,* 31.03.1985 (= *LM*), w: *Jan Paweł II do młodzieży 1978–2005. Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005 (= *JPM*), n. 3, s. 15.

[5] Por. *LM*, n. 3 i 4. Zob. także: P. Salamon, *Młodość*, s. 334; M. Majewski, *Formacja religijna młodzieży i jej miejsce w Kościele*, w: *Ewangelizacja*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, s. 250; E. Rydz, J. Ramsz, *Rozwój celów decyzji życiowo doniosłych w biegu życia człowieka. Empiryczne badania młodzieży i osób dorosłych*, w: *Z zagadnień psychologii rozwoju człowieka*, red. E. Rydz, D. Musiał, Lublin 2007, s. 217–234.

[6] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* s. 101. Zob. także: Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, X Światowe Dni Młodzieży (ŚDM) – Manila – Luneta Park, 14.01.1995, w: *JPM*, n. 1, s. 289; *LM*, n. 4 i 5; E. Gołąbek, *Duchowy portret młodzieży w ujęciu Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, *Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 312.

[7] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 08.12.1984, w: *JPM*, n. 4–5, s. 54–55.

Okazuje się, że człowiek zadaje sobie i innym wiele różnych pytań w życiu, jednak to właśnie w okresie młodości narzucają się one w sposób szczególnie intensywny, wręcz natarczywy. W liście do młodych z 1985 r. papież przypomniał, że tego typu pytania świadczą o dynamice rozwoju osobowości człowieka, która jest właściwa dla okresu młodości, i stanowią o wielkości jego bogactwa[8].

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania egzystencjalne, najbardziej podstawowe dla człowieka, wiąże się niejednokrotnie z zachwianiami młodego człowieka, z przeżywaniem kryzysu wzrastania i dojrzewania. Bywa, że nie jest on wtedy rozumiany i sam siebie nie rozumie. Jest to kolejna charakterystyczna cecha okresu młodości, na którą zwracał uwagę Jan Paweł II. Wiąże się ona z odkrywaniem wartości płci, miłości i ideałów, a także prawdziwego wymiaru wiary. Młodzi ludzie nie tylko odkrywają w młodości wymiar wiary, ale – co więcej – nie pozostają wobec niej bierni, ponieważ czują potrzebę wniesienia czynnego wkładu w rozwój zarówno swój, Kościoła, jak i społeczeństwa. Jan Paweł II ukazywał młodzieży niepowtarzalność ich młodego wieku i wartości, które mogą w tym okresie urzeczywistniać. Młodość jest wiekiem nadziei, obietnic, entuzjazmu, projektów i ideałów. Dlatego papież podkreślał wielokrotnie, że być młodym to znaczy kochać prawdę, sprawiedliwość, wolność, pokój, piękno i dobroć[9]. Okres młodości to szansa – ale i zadanie – pozostawienia fazy infantylnej, etapu otrzymywania, aby wejść w czas dawania. Jest to szansa przejścia od zależności do wypełniania własnej odpowiedzialności. Wiąże się to mocno z tym, że młody człowiek zaczyna chcieć stworzyć „swój świat". Każdy młody człowiek jest odpowiedzialny za kształtowanie własnej osobowości, za swój rozwój i samowychowanie. Wymaga to od młodych ogromnego wkładu w ich rozwój fizyczny, intelektualny i duchowy. Ma to także związek z rozpoznawaniem i rozwijaniem swoich talentów. Poprzez pracę nad sobą, odkrywanie wartości, wchodzenie w życie wiarą, młody człowiek wzrasta i dojrzewa, wkracza w dojrzałe życie i jest w stanie podejmować odpowiedzialne decyzje. Papież, wypowiadając słowa otuchy oraz wiary w młodych ludzi, umacniał w nich pozytywne aspiracje, pragnienia, wolę bycia aktywnymi uczestnikami życia, a także świeżość ducha, podsycającą ciągłe poszukiwanie dobra i podtrzymującą w dążeniu do celu oraz nieodpartą siłę, która pcha ich ku przyszłości[10].

Podczas ŚDM w Manili na Filipinach w 1995 r. Ojciec Święty przypomniał młodym, że to oni sami są w głównej mierze odpowiedzialni za nadawanie głębokiego sensu swojemu życiu[11], za tworzenie wspomnianego już projektu życiowej drogi. Uświadamiając sobie bowiem własną odpowiedzialność wobec Boga i bliźniego, trzeba także poprzez konkretne akty międzyludzkiej miłości i solidarności reagować na osobiste tragedie drugiego człowieka. Te słowa wypowiadał Jan Paweł

[8] Por. *LM*, n. 3.

[9] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na II ŚDM*, 30.11.1986, w: *JPM*, n. 2, s. 63. Zob. także: Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia*. Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży – Lizbona 14.05.1982, w: *Podręcznik Pokolenia JP II. Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Lednicy*, Poznań 2008, (= *OSdM*), n. 2, s. 75.

[10] Por. *LM*, n. 12–14. Zob. także: Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie IV ŚDM,* IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 20.08.1989, w: *JPM*, n. 8, s. 221–222.

[11] Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego,* X ŚDM – Manila – Luneta Park, 14.01.1995, w: *JPM*, n. 1, s. 290.

II w kontekście trudności i zagrożeń, które czyhają zawsze na młodzież. Zauważył, że stoi ona nieustannie przed wyzwaniami, niebezpieczeństwami, a także nadziejami proponowanymi przez współczesny świat. Dlatego nie jest jej łatwo nakreślić właściwy plan swego życia. Młodzież bowiem napotyka często na zasadzki świata, które zdecydowanie wypaczają poszukiwania szczęścia i sensu. Papież, nawiązując do współczesnego kontekstu, w którym młodzież buduje i kształtuje swoje życie, widział także pozytywne cechy młodego pokolenia. Są nimi według niego wrażliwość na wartości, braterstwo, przyjaźń czy solidarność. Jednocześnie przestrzegał swoich młodych słuchaczy przed niebezpieczeństwami. Wskazywał im, że istnieje wiele głosów zewnętrznych, środowisk i organizacji zmierzających do deprawacji młodzieży. Proponują one wzorce zachowań, które – w imię tzw. nowoczesności – hołdują różnym pseudowartościom, proponując styl życia oparty na chwilowych doznaniach i złudnych efektach[12].

Kreśląc w ten sposób obraz okresu młodości, podczas wielu spotkań z młodymi, Jan Paweł II ukazywał również główne pokusy współczesności. Wśród nich wymieniał między innymi: przesadny krytycyzm poddający wszystko niepotrzebnej dyskusji; sceptycyzm, który wobec tradycyjnych wartości łatwo przeradza się w cynizm wobec problemów pracy, kariery czy samego małżeństwa; handel rozrywką, zwłaszcza w krajach bogatszych, który odciąga od zaangażowania się w życie i sprzyja postawom bierności, egoizmu i izolacji; wszelkiego typu reklamy, które podsycają naturalną skłonność do unikania wysiłku, obiecując natychmiastowe zaspokojenie wszelkich pragnień, podczas gdy konsumizm z tym związany dyktuje, by człowiek szukał urzeczywistnienia samego siebie przede wszystkim w wykorzystaniu dóbr materialnych. Pod wpływem tego typu pokus wielu młodych popada w sidła niekontrolowanych instynktów, szukając szczęścia na drogach w rzeczywistości pozbawionych ludzkich perspektyw. Papież miał tu na myśli ucieczki od odpowiedzialności, które przejawiają się alkoholizmem, narkotykami, pornografią, rozwiązłością, przelotnymi związkami nie prowadzącymi do małżeństwa i założenia rodziny, hedonizmem, obojętnością i cynizmem[13].

Mówiąc o sytuacji współczesnej młodzieży, Jan Paweł II kładł też mocny nacisk na konieczność obecności w ich życiu autorytetów i wzorów postępowania. Młody człowiek potrzebuje bowiem przewodników, gdyż bardzo często skrycie pragnie uczynić ze swego życia coś wielkiego. Papież wymienia wśród nich między innymi nauczycieli, wychowawców i kapłanów, którzy swoim życiem i przykładem winni być dla młodych wzorem postępowania. Według Jana Pawła II autorytety takie muszą potwierdzić się równocześnie jako ludzie bliscy młodzieży, jako ci, którzy idą z młodymi po tych ich młodzieńczych drogach. Jako doświadczony nauczyciel Biskup Rzymu przestrzega jednocześnie przed fałszywymi nauczycielami, którzy należą dość często do intelektualnej elity kręgów nauki, kultury, środków przekazu, głosząc antyewangelię. Twierdzą oni, że nie ma żadnych ideałów i często proponują formy postępowania niezgodne z sumieniem i zdrowym rozsądkiem. W ten sposób,

[12] Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą,* IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 19.08.1989, w: *JPM*, n. 3.3, s. 214. Zob. także: H. Łuczak, *Posługa duszpasterska*, s. 52.

[13] Por. *LM*, n. 13. Zob. także: Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą,* IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 19.08.1989, n. 3.3, s. 214; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* s. 101.

świadomie lub nie, pogrążają miliony młodych ludzi w smutku i samotności, odbierając im nadzieję, radość, szczęście i zdolność do prawdziwej miłości[14].

W liście z 1985 r., skierowanym do młodzieży całego świata, papież przypomniał, że młodość ma wartość tylko wówczas, gdy jednocześnie jest wzrastaniem. Chodzi tu o wzrastanie, które dokonuje się we wspólnocie z innymi, poprzez kontakt i przebywanie z drugim człowiekiem, a także obcowanie z przyrodą. Trud i wysiłek, które są twórcze, mogą także stanowić element odpoczynku niezbędnego w czasie studiów i pracy, o czym Jan Paweł II sam wielokrotnie zaświadczał. Wysiłek, który podejmuje młodzież, z natury związany jest z okresem rozpoznawania i rozwijania swoich talentów, jakim jest właśnie młodość. Jan Paweł II podkreślał, że praca młodzieży związana jest ze szkołą i służy przygotowaniu się do życia w wieku dojrzałym. Wskazywał, że w szkole młody człowiek zdobywa sprawności intelektualne, techniczne i praktyczne. Bardzo istotne dla jego właściwego rozwoju jest też poznawanie siły twórczej człowieka, jego dzieł w obszarze kultury, sztuki i nauki. Porównując okres młodości do czasu zasiewów i przygotowania gruntu pod przyszłe zbiory, papież przypominał młodzieży, że żywe zaangażowanie w okresie młodości pozwoli jej na lepsze i skuteczniejsze wypełnienie posłannictwa w przyszłości. Chodzi tu między innymi o „przykładanie się" do nauki. Do wzrostu człowieka w sposób pośredni przyczyniają się: kontakt z przyrodą i z drugim człowiekiem. Bezpośrednio natomiast stanowi o tym obcowanie z Bogiem, a zwłaszcza modlitwa. Ponieważ młodość poszukuje wzorów i przykładów, Jan Paweł II wskazywał młodym Jezusa Chrystusa, jako najlepszego Nauczyciela, Ideał i Autorytet ich życia. Zachęcał, by żyć z Nim zawsze w przyjaźni, gdyż to właśnie On chce być dla młodych podporą i umacniać w młodzieńczej walce o zdobywanie takich cnót jak: wiara, miłość, uczciwość, szlachetność, czystość i wielkoduszność. To Chrystus daje odwagę, by wytrwale dążyć do doskonalenia samych siebie i społeczeństw, czyniąc je bardziej ludzkim i braterskim. Wzór człowieka, człowieczeństwo pełne, proste i przejrzyste młodzi odnajdą patrząc właśnie w kierunku Zbawiciela. On daje moc i siłę w obliczu trudności związanych z niepowodzeniami, z którymi ludzie spotykają się każdego dnia. W obliczu trudności i doświadczeń młodzi w szczególny sposób powinni zwrócić się do Chrystusa, bo On pomaga przetrwać każde niepowodzenia, ponieważ rozumie najtajniejsze pragnienia ich serca. Tym samym papież ukazywał Ewangelię jako alternatywę wobec utraty życia dla marności, alternatywę wobec przeżycia go w sposób powierzchowny. W sposób jasny i prosty tłumaczy przy tym, w jaki sposób młodzi mają podjąć tutaj właściwe wybory i projekty. Istotną rolę odgrywa w tym przypadku sumienie oraz świadomość moralna. Papież przynagla więc i prosi, by młodzi w imię Jezusa podjęli walkę o własne życie, poprzez budowanie trwałych fundamentów wartości i ideałów moralnych[15].

---

[14] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwaniu modlitewnego,* XV ŚDM Rzym –Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, w: *JPM*, n. 5, s. 353. Zob. także: Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego,* X ŚDM – Manila Luneta Park, 14.01.1995, w: *JPM*, n. 2, s. 290; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* s. 102.

[15] Por. *LM*, n. 12 i n. 14. Zob. także: Jan Paweł II, *Tekst przemówienia papieskiego przekazany młodzieży do refleksji,* XII ŚDM – Paryż – Pola Marsowe, 21.08.1997, w: *JPM*, n. 4, s. 313; P. Salamon, *Młodość*, s. 334–335.

W liście apostolskim na zakończenie Roku Jubileuszowego *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II, wspominając swoje spotkanie z młodymi całego świata w Rzymie zauważa, że istnieje wciąż pewna tendencja do pesymistycznego patrzenia na młodych ze względu na wszystkie ich problemy i słabości, z jakimi zmagają się we współczesnym społeczeństwie[16]. Jego zdaniem, wielu dorosłych zbyt często nie potrafi dowartościować wielkiego potencjału dobra, które tkwi w młodzieży. Tymczasem Biskup Rzymu wskazuje na owoc swoich osobistych doświadczeń. Wiążą się one z niesieniem i zachowaniem w sercu obrazu młodzieży, która mimo możliwych dwuznaczności wyraża głęboką tęsknotę za autentycznymi wartościami, mającymi swą pełnię w Chrystusie[17].

2. ZAPROSZENIE DO „LABORATORIUM WIARY"

Młody człowiek często zadaje sobie pytania: Jak powinienem przeżyć swoje życie, aby go nie zmarnować? Na jakim fundamencie powinienem je budować, aby było ono naprawdę szczęśliwe? Jan Paweł II dostrzegał w młodych radość, entuzjazm, ambicje i pracowitość. W oparciu o nie, odpowiadał młodzieży na jej pytania, wskazując na istotną rolę wiary i jej odkrywanie w procesie kształtowania projektu własnego życia[18]. Według papieża poszukiwanie sensu oraz wartości to fascynująca i radosna przygoda, choć jest ona także trudnym i odpowiedzialnym zadaniem. Biskup Rzymu był przekonany, że młody człowiek z biegiem lat staje się tego świadomy, a dojrzewając odkrywa, iż sam dla siebie staje się twórcą własnego szczęścia. Zależy ono od wybranych przez niego wartości, od tego za kim się opowie i w co będzie wierzył. Wobec duchowych niebezpieczeństw oraz fałszywych dróg wskazywanych przez głosy zewnętrzne, młody człowiek może jednak odkryć w sobie siłę i energię, która popycha ku temu, co nieskończenie przewyższa, co wychodzi ponad powierzchowność i rozpacz. W ten sposób zaczyna doświadczać „Kogoś Innego", kto nieskończenie go przerasta[19].

W zrozumieniu tego procesu Jan Paweł II posłużył się obrazem ewangelicznego młodzieńca, w którym młodzi mogą dostrzec swoje własne odbicie. Młodzieniec ów stanął przed Chrystusem ze swoimi dylematami, prosząc o pomoc. Prawdopodobnie trapił go problem poznania i odkrycia tego co wartościowe i mające sens życiowy, skoro odważył się zapytać: *Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?* (Mt 19,16). Według papieża w spotkaniu młodzieńca z Jezusem ukryta jest podstawowa prawda ludzkiego życia: *Nikt nie jest dobry tylko sam Bóg* (Mk 10,18). Oznacza ona, że tylko Bóg jest dobrem, światłem, prawdą, drogą. On jest ostatecznym odniesieniem w podejmowanych wyborach i decyzjach co do obrania wartości. On nadaje sens ludzkiej egzystencji[20].

---

[16] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte,* 06.01.2001, Kraków 2001, n. 9, s. 9–10.

[17] Tamże.

[18] Por. Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia*. Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży, Lizbona, 14.05.1982, n. 3, s. 76.

[19] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na VIII ŚDM*, 15.08.1992, w: *JPM*, n. 3, s. 96.

[20] Por. *LM*, n. 1–5.

Jan Paweł II wskazywał młodym ludziom na Boga, wiarę, świat nadprzyrodzony, jako fundament życia, choć jednocześnie zdawał sobie sprawę z ich niełatwej egzystencjalnej sytuacji. Wiedział o potędze zwątpienia, kwestionowaniu praw dekalogu i Ewangelii. Miał świadomość dokonujących się procesów sekularyzacji, coraz większego oddalania się młodych od Boga, zrywania więzi i kontaktu z Nim. Wskazywał, że prowadzą one do konfliktu z innymi ludźmi i z samym sobą. Mimo tego wierzył, że młody człowiek poszukujący prawdy pragnie podążać za Chrystusem. W swoich przesłaniach do młodych przypominał, że w pragnieniu tym, trzeba liczyć się z ograniczonością swojej natury, czyli z niemożliwością osiągnięcia nadprzyrodzonego celu tylko własnymi siłami. Potrzeba tu pomocy, czyli środków nadprzyrodzonych jakimi są: sakramenty, cnoty zarówno boskie jak i kardynalne, oraz charyzmaty udzielane przez Ducha Świętego[21]. Papież przypominał swoim słuchaczom o potrzebie nieustannego rozwoju tego duchowego bogactwa. O kształtowaniu w sobie cnót (zwłaszcza wiary, nadziei i miłości) oraz takich postaw i zachowań, które pomogą w szlachetnym i chrześcijańskim postępowaniu w otaczającej młodych rzeczywistości[22].

W swoim przesłaniu do młodzieży Jan Paweł II przypominał o doktrynie wiary. Był katechetą i nauczycielem wskazującym na to, co fundamentalne w religijności chrześcijanina. Jednak centrum papieskiego dialogu z młodymi było przypomnienie o konieczności prawdziwej i żywej więzi z Jezusem Chrystusem. To On, jako jedyny Odkupiciel człowieka, musi stać w jego życiu na najważniejszym miejscu[23]. „Ja jestem wśród was – właśnie po to, żeby mówić wam o Chrystusie" – przypominał Ojciec Święty[24]. Celem jego duszpasterskiej troski było skonfrontowanie młodych ludzi, ich umysłów, woli, ideałów z osobą Chrystusa, Jego orędziem i stawianymi przez Niego wymaganiami. Bardzo często zachęcał swoich słuchaczy, aby młodość przeżywali z zapałem i z zaangażowaniem, w łączności z Mistrzem, tak aby On stał się centrum całego ich życia, ośrodkiem stałym i najważniejszym punktem odniesienia dla myśli i decyzji, szlachetnego zaangażowania w sprawę dobra; aby Jezus Chrystus zajął centralne miejsce w ich sercach[25].

W jaki sposób odnaleźć Chrystusa? Jak wybrać ten najsolidniejszy fundament życia? Jan Paweł II wskazuje tu na tajemnicę początku i dojrzewania wiary. Przy-

---

[21] Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, Kraków 1985, s. 17.

[22] Por. Jan Paweł II, *Wszyscy jesteście powołani do pracy nad przemianą świata*. Spotkanie z młodzieżą w parku Sziwadzi, Bombaj, 10.02.1986, w: *OSdM*, n. 2, s. 236. Zob. także: Jan Paweł II, *„Bądźcie nieugięci, gdy trzeba bronić prawdy". Spotkanie z młodzieżą diecezji Como*, *OsRomPol* 7–8(1996), s. 22–25.

[23] Por. D. Xerri, *Jezus Chrystus jedyną nadzieją człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, *Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 443.

[24] Jan Paweł II, *Pomóżcie budować społeczeństwo nowe*. Spotkanie z młodzieżą, Monza, 21.05.1983, w: *OSdM*, n. 1, s. 98.

[25] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla uczestników VII Międzynarodowego Forum Młodzieży*, XV ŚDM – Rzym – Castel Gandolfo – dziedziniec Pałacu Apostolskiego, 17.08.2000, w: *JPM*, n. 2, s. 348. Zob. także: Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t, 1, Kraków 1996, n. 10, s. 16; H. Velarde, *Kościół, który żyje Eucharystią i w niej się wyraża*, *Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 228; D. Xerri, *Jezus Chrystus jedyną nadzieją*, s. 446–447.

pomina, że na pierwszym miejscu jest zawsze łaska objawienia, a więc wewnętrzne, niewyrażalne udzielenie się Boga człowiekowi. Za nią idzie wezwanie do udzielenia odpowiedzi. Na końcu jest odpowiedź człowieka, która odtąd kształtuje całe jego życie i nadaje mu sens[26]. Tę tajemnicę i proces papież Polak określa jako „laboratorium wiary", do którego każdy człowiek, a zwłaszcza młody jest zaproszony. W opisie tej duchowej przestrzeni Biskup Rzymu posługuje się obrazem zaczerpniętym z Ewangelii. Chodzi o dialog Jezusa z uczniami pod Cezareą Filipową, o postawione tam pytanie: *Za kogo Mnie uważacie* (Mt 16,15)[27]. Stawiający je pragnie, aby uczniowie uświadomili sobie to co kryje się w ich sercach i umysłach, a także by wypowiedzieli swoje przekonanie. Oto czym jest wiara – mówi Jan Paweł II. Jest ona odpowiedzią człowieka rozumnego i wolnego na słowo Boga. Dialog spod Cezarei Filipowej stanowi poniekąd sprawdzian dojrzałości wiary tych, którzy są najbliżsi Chrystusowi. Tak więc laboratorium wiary jest szczególnym miejscem doświadczania miłości, obecności i bliskości Zbawiciela, dzięki którym chrześcijanin poznaje czym jest wiara i w jaki sposób może w niej wzrastać.

Ponadto papież przypomina też, że wiara jest darem, cnotą nadprzyrodzoną i wlaną darmo przez Boga. Wskazuje tu na wyznanie św. Piotra: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,16) oraz na odpowiedź Jezusa: *Błogosławiony jesteś, Szymonie, Synu Jony. Albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie* (Mt 16,17). By móc przyjąć dar wiary, by móc ją wyznać przed Bogiem i ludźmi, potrzebna jest człowiekowi łaska Boża uprzedzająca i wspomagająca oraz wsparcie od Ducha Świętego, który porusza serce i otwiera oczy rozumu[28]. Podkreślić należy tu dwa ważne aspekty: personalistyczny, ukazujący dobrowolność otwarcia się człowieka na Boga oraz teologiczny, w którym Bóg wzywa i wspomaga człowieka łaską popartą darami Ducha Świętego. Bóg daje swojego Ducha, aby każdy mógł powiedzieć „wierzę", a potem posługuje się człowiekiem wezwanym, by ten dawał o Nim świadectwo na całej ziemi. Wiara zawiera w sobie dynamikę, ukierunkowanie na przyszłość. Nie jest nigdy aktem do końca wypełnionym. Stąd można mówić o drodze wiary, itinerarium ku Bogu, którego wspaniały przykład daje przypomniana w nauczania papieskim Maryja, Matka Odkupiciela[29]. Ojciec Święty przypominał tu nauczanie Soboru Watykańskiego II dotyczące objawiania się Boga, który w swej miłości, „zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, by ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej"[30]. Poprzez akt wiary człowiek

[26] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego,* XV ŚDM – Tor Vergata, błonie, 19.08.2000, n. 1, s. 350.

[27] Tamże.

[28] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 18.11.1965 (= KO), w: *Sobór Watykański II. konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, n. 5, s. 351–352. Zob. także: *KKK*, n. 143.

[29] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemtoris Mater*, 25.03.1987, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 14, s. 272–273. Zob. także: Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, n. 1, s. 350; Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, XV ŚDM – Plac św. Piotra, 15.08.2000, w: *JPM*, n. 4, s. 345.

[30] KO, n. 2.

odpowiada na to zaproszenie, z wolnej woli cały powierza się Bogu. Pismo Święte nazywa tę odpowiedź człowieka „posłuszeństwem wiary" (por. Rz 1,5; 16,26)[31].

Kontynuując próbę opisu „laboratorium wiary" Jan Paweł II przypomina młodym kolejny ewangeliczny obraz, spotkanie Chrystusa zmartwychwstałego z Tomaszem apostołem (por. J 20,19–29). Jak zauważa papież, w Wieczerniku stajemy wobec bardziej radykalnej dialektyki wiary i niedowierzania, a równocześnie wobec jeszcze głębszego wyznania prawdy o Chrystusie. W ten sposób pojawia się tu jakby nowy element „laboratorium wiary". Objawienie Boże, dialog Chrystusa i człowieka (znany z opisu spod Cezarei Filipowej) zostały wzbogacone w Wieczerniku poprzez osobiste spotkanie ucznia ze Zmartwychwstałym. To spotkanie staje się początkiem nowej relacji między człowiekiem a Chrystusem, w której człowiek egzystencjalnie uznaje, że Chrystus jest Panem i Bogiem, „nie tylko Panem i Bogiem świata i ludzkości, ale Panem i Bogiem mojego, konkretnego ludzkiego istnienia"[32].

Do takiego spotkania i doświadczenia Chrystusa Jan Paweł II zapraszał młodzież wielokrotnie. Modlił się także o tę łaskę wraz z młodymi[33], wskazując że więź z Jezusem i obranie Go za przewodnika, pozwala łatwiej odnaleźć źródła nadziei oraz sposoby mądrego działania w trudnych sytuacjach życiowych[34]. Według papieża Polaka dzięki odpowiedzi udzielonej Bogu, wszystkie władze duchowe człowieka, a więc rozum, wola i uczucia w sposób decydujący wpływają na całą jego postawę, na światopogląd, na jego postępowanie[35]. Wiara nie jest jednak uczuciem ślepym, lecz świadomą i przemyślaną zgodą na Boże wezwanie. Człowiek, który zwraca się ku Bogu aktem wiary, pragnie dobrowolnie i całkowicie Mu się powierzyć. Pragnie osobiście przylgnąć do Boga i równocześnie uznać całą prawdę, którą On objawił. Według Biskupa Rzymu za taką postawą wiary idą poważne konsekwencje, konkretne postawy człowieka. Pójście za Jezusem, pójście śladami Apostołów, wymaga opowiedzenia się po Jego stronie. Dlatego papież przypominał młodym: „Wierzyć, znaczy widzieć rzeczy tak, jak widzi je Bóg, mieć udział w Bożej wizji świata i człowieka"[36]. Postawę taką utrudniają dość często wypaczone, dziecięce i naiwne wyobrażenia Boga, które pozostają w świadomości młodych chrześcijan. Dlatego Ojciec Święty apeluje o konieczność otrząśnięcia się z tego typu infantylizmu. Mówi do młodych: „Jeżeli [wiara] taką się jeszcze wydaje, to dlatego, że młodzi i dorośli zaniedbali troski o jej wzrost, zgodny z rytmem rozwoju ludzkiego. Wiara nie jest pięknym odzieniem na okres dzieciństwa. Wiara jest darem Bożym, jest strumieniem światła i siły, który płynie od Niego, który ma oświecać i dyna-

---

[31] Por. KO, n. 5. Zob. także: *KKK*, n. 143 i 1814.

[32] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, n. 2, s. 351.

[33] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, XV ŚDM – Rzym – Plac św. Piotra, 15.08.2000, n. 6, s. 346. Zob. także: Jan Paweł II, *Orędzie na XV ŚDM*, 29.06.1999, w: *JPM*, n. 5, s. 139–140; Jan Paweł II, *Rozważanie w czasie Apelu Jasnogórskiego*, Częstochowa – Jasna Góra, 18.06.1983, w: *JPM*, n. 8, s. 401.

[34] Por. Jan Paweł II, *Homilia w Niedzielę Palmową podczas Jubileuszu młodych w roku odkupienia*, Rzym – Plac św. Piotra, 15.04.1984, w: *JPM*, n. 7, s. 173.

[35] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 08.12.1984, w: *JPM*, n. 6, s. 55. Zob. także: *KKK*, n. 154; P. Salamon, *Co Chrystus*, s. 137.

[36] Jan Paweł II, *Orędzie na XIII ŚDM*, 30.11.1997, w: *JPM*, n. 2, s. 119.

mizować wszystkie dziedziny życia, w miarę jak staje się ono odpowiedzialne”[37]. Według Jana Pawła II dojrzałe związanie się z Chrystusem wymaga jednocześnie pogłębienia prawd wiary, znajomości najważniejszych problemów, a także odpowiedzi chrześcijańskiej nauki[38].

Ponieważ nauczania Mistrza i Przyjaciela jakim jest Jezus nie przyjmuje się na zasadzie sympatii, wzruszenia, czy statycznej religijności, papież przypominał też swoim słuchaczom, że każde spotkanie z Chrystusem oznacza otwarcie się z pokorą na światło, którego nikt inny nie może udzielić. Światłem tym jest Ewangelia. Stąd papieska zachęca do częstej lektury Pisma Świętego, do uważnego studium nauki Chrystusa, przekazywanej przez autorytet Kościoła. Oprócz tego źródłami światła są także sakramenty oraz codzienna rozmowa młodego chrześcijanina z Jezusem, czyli modlitwa. Zdaniem Jana Pawła II ich praktykowanie prowadzi w konsekwencji do wiary oczyszczonej, do postawy wiary bez zastrzeżeń[39]. W ten sposób, to co każdy ochrzczony wyraża słowem „wierzę”, posiada oprócz Boskiej równocześnie ludzką autentyczność i oryginalność. Jest to przekonanie i przeświadczenie o prawdzie Objawienia, oparte na akcie wolnej woli. Nie oznacza ono „dowolności”, ale bardziej to, że człowiek wezwany jest, by odpowiedzieć na zaproszenie i dar Boga wolnym przylgnięciem całej swej osoby do Niego[40].

Z wymaganiami wynikającymi z życia wiarą musieli się zmierzyć nie tylko apostołowie, ale również liczni święci minionych wieków. Oni także doświadczali trudności, wątpliwości i kryzysów, które stanowią jeden z kolejnych elementów papieskiego „laboratorium wiary”. Jan Paweł II był tego w pełni świadomy, dlatego wskazując na przykład życia świętych, dodawał młodym odwagi, by mężnie i z radością podejmowali projekt życia, wypełniając go pogłębianiem i wzrostem wiary. Nadzieją i siłą młodych zawsze będzie Chrystus. Dlatego papież przynagla młodzież, by usłyszała Jego głos i podążała za Nim[41]. Wzorem w tej drodze są apostołowie wychodzący dzięki mocy Ducha Świętego z Wieczernika, „w pełni świadomi prawdy, jaką Bóg objawił w Jezusie Chrystusie – prawdy, która miała ukształtować ich życie osobiste i życie Kościoła na przestrzeni historii”[42].

Uaktualnieniem przypomnianych wyżej obrazów z Wieczernika są według papieża Światowe Dni Młodzieży. Zwracając się do młodych zgromadzonych na bło-

---

[37] Jan Paweł II, *Przemówienie do studentów Wybrzeża Kości Słoniowej*, *OsRomPol* 6(1980), s. 21. Zob. także: Jan Paweł II, *Odpowiedzi na pytania dotyczące wiary, Kościoła, świata. Dialog z młodzieżą w Lyonie*, *OsRomPol* 10(1986), s. 27.

[38] Por. Jan Paweł II, *Spotkanie rozpoczynające II ŚDM* – Buenos Aires, 11.04.1987, w: *JPM*, s. 187. Zob. także: Jan Paweł II, *Postępujcie na swej drodze jako ludzie radości*. Spotkanie z młodzieżą w Salzburgu, *OsRomPol* 8(1988), s. 21.

[39] Por. Jan Paweł II, *Spotkanie rozpoczynające II ŚDM* – Buenos Aires, 11.04.1987, s. 187. Zob. także: Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, 28.10.1965, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, n. 8, s. 293; KO, 21; S. Zawada, *Wiara*, w: *ENM*, s. 572.

[40] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata, błonie, 19.08.2000, n. 1, s. 350.

[41] Por. Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, w: *JPM*, cz. 1, n. 4, s. 265–266.

[42] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, n. 3, s. 351.

niach Tor Vergata w Rzymie, Ojciec Święty wskazał, że to spotkanie jest również swego rodzaju „laboratorium wiary". Mogą oni bowiem odnaleźć w sobie samych dialektykę pytań i odpowiedzi zaczerpniętą z Ewangelii. Mogą też przeżywać trudności i pokusy niedowierzania, a równocześnie przechodzić stopnie dojrzewania w świadomości i w przekonaniu co do swojej wiary. Według Jana Pawła II, wciąż bowiem „w tym przedziwnym laboratorium ludzkiego ducha – czyli właśnie w laboratorium wiary – spotykają się ze sobą Bóg i człowiek. Wciąż Chrystus zmartwychwstały wchodzi do wieczernika naszego życia i pozwala każdemu doświadczyć swojej obecności oraz wyznać: Ty, o Chryste, jesteś „moim Panem i moim Bogiem"[43].

3. NAWRÓCENIE – KODEKS MORALNY – GŁOS SUMIENIA

Jan Paweł II przypominał w swoim nauczaniu skierowanym do młodzieży, że wiara, którą młody człowiek odkrywa w „laboratorium wiary", jest jego odpowiedzią na słowo Boga. Wiara w Chrystusa nie ogranicza się jednak tylko do aspektu dogmatycznego, ale również i przede wszystkim do aspektu praktycznego, czyli moralnego. Papież wskazywał wiec swym młodym słuchaczom, że wiara w Boga to nie rodzaj biernego fideizmu. Trzeba ją urzeczywistnić w życiu poprzez wiarę i miłość. Za łaską odkrycia obecności Jezusa, doświadczenia Jego miłości, szczególnego i osobistego spotkania z Nim, idzie wezwanie do udzielenia przez człowieka odpowiedzi na tę obecność, odpowiedzi osobistej i konkretnej, popartej poświęceniem Mu swojego życia, a wypływającej z powiedzenia „tak" Chrystusowi[44]. Według papieża Polaka, to doświadczenie człowieka stanowi początek i warunek jego nawrócenia. Gdy odkryje on bowiem i doświadczy Boga miłosiernego i przebaczającego, nie może już żyć inaczej, jak tylko nawracając się nieustannie ku Niemu[45].

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że wiara w Boga i miłowanie Go całą swoją istotą ma ogromne konsekwencje dla całego życia człowieka[46]. W nauczaniu Jana Pawła II jest ona ukazana jako postawa, obejmująca całe ludzkie życie, wszystkie jego wymiary. Stanowi ona niejako horyzont, do którego odnoszą się wszystkie ludzkie działania. Oznacza to, że głęboko przeżywana wiara, wywiera wpływ na decyzje moralne człowieka[47]. Według papieża, angażuje ona całą egzystencję chrześcijanina. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia mię-

[43] Tamże, s. 352.

[44] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na IV ŚDM*, 27.11.1988, w: *JPM*, n. 1, s. 71–72. Zob. także: Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XII ŚDM – Paryż – Longchamp – hipodrom, 23.08.1997, w: *JPM*, n. 6, s. 330.

[45] Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XIV ŚDM*, 06.01.1999, w: *JPM*, n. 4, s. 130. Zob. także: Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30.11.1980, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 13, s. 91.

[46] *KKK*, n. 222.

[47] Por. S. Zawada, *Wiara*, s. 572.

dzy wierzącym a Jezusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6)[48]. Ojciec Święty przypomina, że posiada ona swój wymiar moralny. Stanowi źródło zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowanie Bożych przykazań[49]. To właściwe wybory i decyzje moralne sprawiają, że wiara staje się świadectwem wobec Boga i ludzi. Brak dojrzałego i konsekwentnego przeżywania wiary prowadzi do postawy, która nie jest wiarygodnym wzorem do naśladowania[50]. Stąd papieskie wołanie do młodych o nawrócenie, o umiejętność krytycznego spojrzenie na siebie samego, która jest warunkiem ukształtowania dorosłej i dojrzałej osobowości[51]. Nawrócony i pozwalający kształtować się Chrystusowi młody chrześcijanin może w ten sposób stać się budowniczym nowego świata, nowego społeczeństwa. Dlatego Jan Paweł II przypomina młodzieży: „Okażcie niezmożoną siłę waszej młodości poprzez radość i odwagę wiary chrześcijańskiej, tej wiary, która rodzi zwycięstwo nad siłami zła!"[52].

Uczestnictwo w „laboratorium wiary", wybór Chrystusa, podążanie za Nim ścieżką nawrócenia i chrześcijańskiej moralności wiąże się też z podjęciem walki duchowej, a także doświadczeniem męczeństwa, o którym Biskup Rzymu przypominał młodym[53]. Walka duchowa dokonuje się w codziennym życiu, w konkretnej epoce, historii i sytuacji egzystencjalnej każdego chrześcijanina. Łączy się ona dość często z doświadczeniem cierpienia, zwłaszcza w chwilach wyborów sprzecznych z obyczajami świata. Papież nie lęka się jednak prosić młodych o podjęcie takiej drogi. Przypomina, że jest dla nich wymagającym przyjacielem, bo sam Jezus jest wymagający żądając od swego ucznia wszystkiego[54]. To bowiem co posiada wartość kosztuje, podobnie jak skarb lub drogocenna perła z Ewangelii. Podążanie za Chrystusem, oznacza niesienie krzyża, utratę życia, umęczenie, które mimo ogromu ciężaru prowadzą jednak do szczęśliwości z Bogiem[55].

Pomocą, którą Jan Paweł II oferuje młodym w ich drodze nawracania się i wzrostu, jest przypomniany przez niego kodeks moralności. Chodzi tu o Dekalog, czyli

---

[48] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor,* 06.08.1993, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, n. 88, s. 609–610. Zob. także: Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne,* IV ŚDM – Santiago de Compostela plac Obradoiro, 19.08.1989, w: *JPM*, n. 5, s. 204.

[49] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor,* 06.08.1993, n. 89.

[50] Por. S. Zawada, *Wiara*, s. 572–573. Zob. także: Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, XV ŚDM – Rzym – Plac św. Piotra, 15.08.2000, w: *JPM*, n. 4, s. 345.

[51] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio,* 07.12.1990, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 46, s. 419–420. Zob. także: Jan Paweł II, *Kochajcie życie – ten dar i misję, które Bóg wam powierza*. Spotkanie z młodzieżą rzymską w Auli Pawła VI, 25.03.1999, w: *OSdM*, n. 2, s. 636.

[52] Jan Paweł II, *Pomóżcie budować społeczeństwo nowe*. Spotkanie z młodzieżą, Monza, 21.05.1983, n. 3, s. 99.

[53] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, n. 4. s. 352.

[54] Jan Paweł II, *Tworzyć*, Strasburg, 08.10.1988, w: *OSdM*, n. 4, s. 318.

[55] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego,* XII ŚDM – Longchamp – hipodrom, 23.08.1997, n. 6, s. 330. Zob. także: Jan Paweł II, *Być chrześcijaninem, znaczy zgodzić się na życie alternatywne*. Z młodzieżą Szwajcarii niemieckiej w Einsiedeln, 15.06.1984, w: *OSdM*, n. 2, s. 143; Jan Paweł II, *Tworzyć*, Strasburg, 08.10.1988, n. 4, s. 318; Jan Paweł II, *Rozważanie w czasie Apelu Jasnogórskiego*, Częstochowa – Jasna Góra, 18.06.1983, n. 7, s. 401.

dziesięć słów zapisanych na dwóch tablicach, których najdoskonalsze wypełnienie odnajdujemy w *Kazaniu na Górze* (por. Mt,5) oraz w przykazaniu miłości (por. Mt 22,37–40; Mk 12,29–31; Łk 10,27). Papież przypomina młodym, że ów kodeks moralności jest również wpisany w naturę każdego człowieka, nawet tego, który nie poznał Boga. Tacy ludzie *sami dla siebie są Prawem* (Rz 2,14). *Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek* (Rz 2,15). Dekalog oraz ewangeliczne osiem błogosławieństw są według Jana Pawła II fundamentem projektu życia młodego chrześcijanina, jego wyborów i uczynków, jego sumienia, w którym kształtują się *myśli na przemian oskarżające lub uniewinniające* (Rz 2,15)[56].

O tym, że Bóg dał każdemu człowiekowi rozum, by poznawał prawdę oraz wolę, by czynił to, co moralnie dobre, a także sumienie, które oświeca przypominał Biskup Rzymu młodym podczas ŚDM w Denver w Stanach Zjednoczonych[57]. Było to nawiązanie do nauczania Soboru Watykańskiego II, który uczy, że sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem. W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny[58]. Według Jana Pawła II prawo to nie jest zewnętrznym prawem ludzkim, ale głosem Boga, który wzywa każdego człowieka, by wyrwał się z niewoli złych pragnień i grzechu. Jest głosem, który pobudza do poszukiwania tego, co dobre i prawdziwe. Głos sumienia kieruje każdego człowieka ku obiektywnej normie moralnej, znajdującej konkretny wyraz w poszanowaniu osoby bliźniego i w zasadzie, według której nie należy czynić drugiemu tego, czego człowiek nie chciałby dla siebie samego[59]. Papież wskazuje tu na moralność obiektywną, o której św. Paweł mówił, że „wypisana jest w sercach", a potwierdzona jest „świadectwem sumienia". Chrześcijanin podążający drogą nawrócenia za Chrystusem odpowiada niejako na ów wewnętrzny głos sumienia. Odkrywanie tego głosu i bycie mu posłusznym jest zadaniem, które także wynika z wiary i stanowi bardzo ważny element w projekcie życia chrześcijańskiego.

Podczas swoich spotkań z młodymi Jan Paweł II bardzo często pytał o stan ich sumień. Według niego, odkrywanie swego wnętrza, poznawanie kim jestem, kształtowanie głosu sumienia prowadzi zawsze do poznania wyzwalającej prawdy (por. J 8,32) oraz upragnionej wolności[60]. Jest to istotne zwłaszcza ze względu na roz-

---

[56] Por. *LM*, n. 6. Zob. także: Jan Paweł II, *Program ośmiu Błogosławieństw*. Spotkanie z młodzieżą, Peru – Lima, 02.02.1985, w: *OSdM*, n. 3, s. 177.

[57] Por. Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, n. II. 5, s. 269.

[58] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 07.12.1965, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, n. 16, s. 536–537.

[59] Por. Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, n. II. 5, s. 269.

[60] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego,* XII ŚDM – Longchamp – hipodrom, 23.08.1997, n. 6, s. 330. Zob. także: Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Niedziele Palmową,* II ŚDM – Buenos Aires – Avenida 9 de Julio, 12.04.1987, w: *JPM*, n. 8, s. 198; Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, n. II. 5, s. 269; *LM*, n. 6.

wijającą się kulturę technologiczną, przyzwyczajenia do panowania nad materią, odkrywania jej praw i mechanizmów, przekształcania ich według własnej woli. Jak twierdzi Jan Paweł II powstaje tu niebezpieczeństwo manipulacji sumieniem i jego wymogami. W świecie, który utrzymuje, że nie mogą istnieć żadne uniwersalne prawdy oraz nie ma już wartości absolutnych, dochodzi ostatecznie do konkluzji, że obiektywne dobro i zło nie mają żadnego znaczenia. Dobro oznacza wówczas to, co w danej chwili przyjemne i użyteczne. Złem nazywa się wszystko, co przeszkadza w zaspokojeniu subiektywnych pragnień. W ten sposób każdy człowiek może zbudować swój prywatny, niekoniecznie właściwy system wartości. Dlatego Biskup Rzymu wołał: „Młodzieży, nie ulegaj tej rozpowszechnionej, fałszywej moralności. Nie zagłuszaj swojego sumienia![61].

Co jednak czynić gdy sumienie zostało zdeprawowane? Jak można je odbudować? Jeżeli jest ono światłem i przestało świecić, jak można przebić się przez moralną ciemność? – pytał młodych papież. Wskazywał jednocześnie, że prawidłowe kształtowanie sumienia, jego odrodzenie, ma zawsze dwa źródła: „po pierwsze, wysiłek dogłębnego poznania obiektywnej prawdy, w tym także prawdy o Bogu; po drugie, światło wiary w Jezusa Chrystusa, który sam tylko ma słowa życia"[62]. To On mówi: *Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia* (J 8,12). Papież więc zapewnia młodych, że jeśli odważnie pójdą za Chrystusem, to przywrócą sumieniu należne mu miejsce i rolę oraz staną się, światłością świata i solą dla ziemi (por. Mt 5,13–14)[63].

Prawidłowo ukształtowane sumienie, nie zagłuszane i nie zakłamane, pozwala zawsze rozpoznać dobro i zło, nazywać je po imieniu. Dopomaga w tym wewnętrzna współpraca z dobrem, jaki jest Bóg i Jego prawda. Ponadto również wiara w bezgraniczną miłość Boga, pozwala odrzucić pokusy pochodzące od *ojca kłamstwa* (J 8,44), a w konsekwencji grzech, będący negacją Boga, odrzuceniem Jego światła. To światło jest źródłem dla wszelkich sądów i życiowych decyzji. Według Jana Pawła II czyni ono serce człowieka szlachetnym, braterskim i wolnym od różnych form zniewolenia, takich jak nieuporządkowane życie seksualne, przemoc, narkomania czy żądza władzy i posiadania, które pozostawiają samą pustkę i niepokój, stając tym samym na przeszkodzie prawdziwej miłości i szczęścia[64].

ZAKOŃCZENIE

Już na początku swego długiego pontyfikatu, podczas Mszy inaugurującej papieską posługę (22 października 1978) Jan Paweł II mówił do zgromadzonych na Placu św. Piotra w Rzymie tłumów: „Nie bójcie się! Otwórzcie na oścież drzwi

[61] Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, n. II. 5, s. 269.

[62] Tamże, s. 269–270.

[63] Por. tamże, s. 269.

[64] Por. Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania maryjnego z młodzieżą,* VI ŚDM – Jasna Góra, 14.08.1991, w: *JPM*, n. 5, s. 235–236. Zob. także: Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą*, IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 19.08.1989, n. 2.2, s. 210.

Chrystusowi! Nie lękajcie się!". Te słowa i wołanie powracały później wielokrotnie w jego nauczaniu, a zwłaszcza w spotkaniach z młodzieżą całego świata[65]. Stały się one swoistym programem duszpasterskim nowego Biskupa Rzymu, a także krótką charakterystyką jego pontyfikatu, podczas którego nieustannie przynaglał i zachęcał do zgody na królowanie Chrystusa w chrześcijańskim życiu[66]. Mówił do młodzieży: „Nie lękajcie się Jemu zawierzyć. On was prowadzi, da wam siłę, byście szli za Nim każdego dnia i w każdej sytuacji"[67], albo też wołał: „Budujcie wasze życie, zachowując w pamięci słowa i życie Chrystusa. Więcej nawet: uczcie się być samym Chrystusem, utożsamiając się z Nim we wszystkim"[68].

W ów program i schemat wpisują się konkretne propozycje papieża skierowane do młodych. Przedkładający je wielki pasterz Kościoła, znakomity kaznodzieja i pomysłodawca Światowych Dni Młodzieży, dokonuje jednak najpierw lekarskiej diagnozy stanu ducha i kondycji młodych. Zna swoich słuchaczy i odbiorców. Wie o ich zranieniach, trudnościach, doświadczeniach. Zna ich ambicje i pragnienia. Rozumie młodych, nie odrzuca z ich problemami, ale wychodzi im zawsze naprzeciw, poszukuje i odnajduje. Stawia też wymagania i nie lęka się być wymagającym. Wprowadza do „laboratorium wiary". Uczy przy tym poznania siebie, odkrywania swego wnętrza, prawdy o głosie jakim jest sumienie. Podkreśla jak ważna jest sprawa osobistego nawrócenia. Wreszcie wręcza swoim słuchaczom do ręki kodeks moralny, który stanowią: dekalog, osiem błogosławieństw, a nade wszystko przykazania miłości. Wypełnieniem tych zasad jest jednak zawsze Jezus Chrystus, na którego Jan Paweł II wskazuje młodym do końca swego życia. Uczestnicy papieskiego projektu, jego wychowankowie, żyją dziś we współczesnym świecie. Są to politycy, nauczyciele, robotnicy, małżonkowie, świeccy i duchowni. Należy przypuszczać, że stali się oni również, na swój sposób, budowniczymi papieskiej cywilizacji życia i miłości.

---

[65] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne*. XV ŚDM, Rzym, Plac św. Jana na Lateranie, 15.08.2000, w: *JPM*, n. 4, s. 341–342. Zob. także: Cz. Drężek, *Jan Paweł II – wskazania na trzecie tysiąclecie*, Kraków 2002, s. 91.

[66] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne*. XV ŚDM, Rzym, Plac św. Jana na Lateranie, 15.08.2000, n. 4, s. 341–342. Zob. także: Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*. XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, w: *JPM*, n. 6, s. 354.

[67] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*. XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata, błonie, 19.08.2000, n. 6, s. 354.

[68] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową*, II ŚDM – Buenos Aires – Avenida 9 de Julio, 12.04.1987, n. 10, s. 199–200.

JANA PAWŁA II „LABORATORIUM WIARY” I KODEKS MORALNY DLA MŁODZIEŻY

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł przypomina w zarysie nauczanie papieża Jana Pawła II (1920–2005) skierowane do młodzieży. Chodzi tu o swoisty program duszpasterski zaproponowany młodym przez Biskupa Rzymu, na który składają się: „laboratorium wiary”, kodeks moralny (Dekalog, Osiem Błogosławieństw, przykazania miłości), praca nad głosem sumienia, nawrócenie. Wypełnieniem tych zasad jest zawsze osoba Jezusa Chrystusa, na którego Jan Paweł II wskazuje swoim młodym słuchaczom w homiliach, przemówieniach, a zwłaszcza podczas Światowych Dni Młodzieży.

JOHN PAUL II „A LABORATORY OF FAITH” AND A MORAL CODE FOR YOUNG PEOPLE

SUMMARY

This article outlines the teaching of Pope John Paul II (1920–2005) addressed to young people. It is about a specific pastoral programme proposed to young people by the Bishop of Rome, which consists of: „laboratory of faith”, moral code (Decalogue, Eight Beatitudes, commandments of love), work on the voice of conscience, conversion. The fulfilment of these principles is always the person of Jesus Christ, to whom John Paul II points out to his young listeners in homilies, speeches and especially during World Youth Days.

JOHANNES PAUL II. EIN „LABOR DES GLAUBENS” UND MORALKODEX FÜR JUNGE MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel gibt einen Überblick über die Lehre von Papst Johannes Paul II. (1920–2005), die sich an junge Menschen richtet. Es handelt sich um ein spezifisches pastorales Programm, das der Bischof von Rom den jungen Menschen vorschlägt und das Folgendes umfasst: „Laboratorium des Glaubens”, Moralkodex (Dekalog, Acht Seligpreisungen, Gebote der Liebe), Arbeit an der Stimme des Gewissens, Bekehrung. Die Erfüllung dieser Prinzipien ist immer die Person Jesu Christi, auf die Johannes Paul II. seine jungen Zuhörer in Predigten, Ansprachen und besonders während der Weltjugendtage hinweist.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Jan Paweł II, *„Bądźcie nieugięci, gdy trzeba bronić prawdy". Spotkanie z młodzieżą diecezji Como*, „L'Osservatore Romano" wersja polska 7–8(1996), s. 22–25.

Jan Paweł II, *Być chrześcijaninem, znaczy zgodzić się na życie alternatywne*. Z młodzieżą Szwajcarii niemieckiej w Einsiedeln, 15.06.1984, w: *OSdM*, s. 142–146.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30.11.1980, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 55–99.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 04.03.1979, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 1–53.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemtoris Mater*, 25.03.1987, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 257–317.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio,* 07.12.1990, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 377–460.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor,* 06.08.1993, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 531–637.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla uczestników VII Międzynarodowego Forum Młodzieży*, XV ŚDM – Rzym – Castel Gandolfo – dziedziniec Pałacu Apostolskiego, 17.08.2000., w: *JPM*, s. 347–349.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na zakończenie IV ŚDM,* IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 20.08.1989, w: *JPM*, s. 221–222.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową*, II ŚDM – Buenos Aires – Avenida 9 de Julio, 12.04.1987, w: *JPM*, s. 193–200.

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte,* 06.01.2001, Kraków 2001.

Jan Paweł II, List do młodych *Parati semper,* 31.03.1985, w: *JPM*, s. 11–49.

Jan Paweł II, *Odpowiedzi na pytania dotyczące wiary, Kościoła, świata. Dialog z młodzieżą w Lyonie*, „L'Osservatore Romano" wersja polska 10(1986), s. 26–29.

Jan Paweł II, *Orędzie na II ŚDM*, 30.11.1986, w: *JPM*, s. 62–66.

Jan Paweł II, *Orędzie na IV ŚDM*, 27.11.1988, w: *JPM*, s. 71–75.

Jan Paweł II, *Orędzie na VIII ŚDM*, 15.08.1992, w: *JPM*, s. 94–99.

Jan Paweł II, *Orędzie na XV ŚDM*, 29.06.1999, w: *JPM*, s. 134–140.

Jan Paweł II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 08.12.1984, w: *JPM*, s. 51–61.

Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia*, Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży – Lizbona, 14.05.1982, w: *OSdM*, s. 74–81.

Jan Paweł II, *Pomóżcie budować społeczeństwo nowe*. Spotkanie z młodzieżą, Monza, 21.05.1983, w: *OSdM*, s. 98–101.

Jan Paweł II, *Postępujcie na swej drodze jako ludzie radości*. Spotkanie z młodzieżą w Salzburgu, „L'Osservatore Romano" wersja polska 8(1988), s. 21.

Jan Paweł II, *Program ośmiu Błogosławieństw*. Spotkanie z młodzieżą, Peru – Lima, 02.02.1985, w: *OSdM*, n. 3, s. 176–183.

Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, XV ŚDM – Rzym – Plac św. Piotra, 15.08.2000, w: *JPM*, s. 342–346.

Jan Paweł II, *Przemówienie do studentów Wybrzeża Kości Słoniowej*, „L'Osservatore Romano" wersja polska 6(1980), s. 21.

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XII ŚDM – Paryż – Longchamp – hipodrom, 23.08.1997, w: *JPM*, s. 326–332.

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego*, XV ŚDM – Rzym – Tor Vergata – błonie, 19.08.2000, w: *JPM*, s. 349–354.

Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne*, XV ŚDM – Rzym – Plac św. Jana na Lateranie, 15.08.2000, w: *JPM*, s. 340–342.
Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania maryjnego z młodzieżą,* VI ŚDM – Jasna Góra, 14.08.1991, w: *JPM*, s. 232–236.
Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, X ŚDM – Manila – Luneta Park, 14.01.1995, w: *JPM*, s. 289–298.
Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne,* IV ŚDM – Santiago de Compostela – plac Obradoiro, 19.08.1989, w: *JPM*, s. 201–205.
Jan Paweł II, *Spotkanie rozpoczynające II ŚDM*, II ŚDM – Buenos Aires, 11.04.1987, w: *JPM*, s. 185–193.
Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą*, IV ŚDM – Santiago de Compostela – Monte del Gozo, 19.08.1989, w: *JPM*, s. 206–217.
Jan Paweł II, *Tekst przemówienia papieskiego przekazany młodzieży do refleksji*, XII ŚDM – Paryż – Pola Marsowe, 21.08.1997, w: *JPM*, s. 310–315.
Jan Paweł II, *Tworzyć*, Strasburg, 08.10.1988, w: *OSdM*, n. 4, s. 318.
Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994.
Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego,* VIII ŚDM – Denver – Cherry Creek State Park, 14.08.1993, w: *JPM*, s. 263–274.
Jan Paweł II, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, X ŚDM – Manila – Luneta Park, 14.01.1995, w: *JPM*, s. 289–298.
Jan Paweł II, *Rozważanie w czasie Apelu Jasnogórskiego*, Częstochowa – Jasna Góra, 18.06.1983., w: *JPM*, s. 397–401.
Jan Paweł II, *Wszyscy jesteście powołani do pracy nad przemianą świata*. Spotkanie z młodzieżą w parku Sziwadzi, Bombaj, 10.02.1986, w: *OSdM*, s. 235–240.

Opracowania

Bagrowicz J., *Współczesna młodzież*, „Ateneum Kapłańskie" 527(1997), s. 3–14.
Dręźek Cz., *Jan Paweł II – wskazania na trzecie tysiąclecie*, Kraków 2002.
Gołąbek E., *Duchowy portret młodzieży w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 311 – 324.
Góra J., *Ojciec pokoleń*, „Ethos" 3–4(67–68)2004, s. 149–160.
Kostecki R., *Tajemnica współżycia z Bogiem*, Kraków 1985.
Łuczak H., *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994.
Majewski M., *Formacja religijna młodzieży i jej miejsce w Kościele*, w: *Ewangelizacja*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, s. 245–259.
Pieckenhagen A., *Kerygmatyczny i moralny przekaz św. Jana Pawła II do młodzieży w jego listach i orędziach na Światowe Dni Młodzieży*, „Teologia i Moralność" nr 1(25), vol. 14(2019), s. 259–270.
Rydz E., Ramsz J., *Rozwój celów decyzji życiowo doniosłych w biegu życia człowieka. Empiryczne badania młodzieży i osób dorosłych*, w: *Z zagadnień psychologii rozwoju człowieka*, red. E. Rydz, D. Musiał, Lublin 2007, s. 217–234.
Salamon P., *Młodość (młodzież),* w: *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego,* pod red. J. Nagórnego, K. Jeżyny, Radom 2005, s. 333–337.
Sorkowicz A., *„Nawet gdyby inni od was nie wymagali…" – o samowychowaniu człowieka młodego*, „Rozprawy Społeczne", 13(1)2019, 7–16.
Xerri D., *Jezus Chrystus jedyną nadzieją człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, *Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 443–463.
Velarde H., *Kościół, który żyje Eucharystią i w niej się wyraża*, *Młodzież nadzieją Kościoła i świata. Kolekcja Communio 18*, s. 228–246.

Ks. Artur WOŹNIAK*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

„SERCE" A WIARA CZŁOWIEKA. FUNKCJE RELIGIJNO-MORALNE CZŁOWIEKA PRZYPISYWANE LUDZKIEMU SERCU W *KSIĘDZE PSALMÓW*

Słowa kluczowe: serce, moralność, psalmy, relacje Bóg-człowiek

Keywords: heart, morality, Psalms, God-Human Relationship

Schlüsselwörter: Herz, Moral, Psalmen, Gott-Mensch-Beziehungen

Żadne inne słowo nie jest w stanie dotknąć i oddać w jednym brzmieniu istoty naszego bytu tak dokładnie jak słowo *serce*. W nim mieszczą się mocno zróżnicowane uczucia wstrząsające człowiekiem. W nim dają się słyszeć wszystkie odgłosy życia, echo tysięcy wołań, radości i bólu, odwagi i lęków, pasji i zwątpienia, porażek i namiętności, jednym słowem doświadczeń nieodłącznych codzienności. W konkretnej i ogólnie przyjmowanej antropologii biblijnej to zbiorcze pojęcie oznaczające istotę i charakter człowieka jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji, siedliskiem Prawa niepisanego i tajemniczej działalności Boga. To właśnie w *sercu* wierzący spotyka się z Bogiem. Nim wyraża się osobowo-duchowa jedność człowieka, w nim człowiek decyduje o sobie samym. Tylko do człowieka odnosi się takie rozumienie serca, które, wyrażając jedność, oznacza jego istotową i substancjalną wielowarstwowość[1].

Od najdawniejszych czasów w wierzeniach wszystkich ludów serce zajmowało centralne miejsce. Przez tysiąclecia uważano je za siedzibę życia, siłę decydującą

* Ks. mgr Artur Woźniak – magister teologii, absolwent Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche dell'Università Pontificia Salesiana, redaktor językowy (j. włoski, j. łaciński) w zespole redakcyjnym „Studiów Elbląskich", E-mail: artur.pius.wozniak@gazeta.pl

[1] Por. R. Bracchi, *Il guardo del cuore. Il cuore, luogo del transito dal corpo allo spirito*, w: *Cultura e lingue classiche*, t. 5: *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, red. E. dal Covolo, I. Gianetto, Troina 1998, s. 431–460; *Słownik języka polskiego*, t. VIII, red. W. Doroszewski, Warszawa 1968, s. 146–152; M. Lurker, *Serce*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, red. tenże, Poznań 1989, s. 209–211; G. Miller, *Serce*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 1195–1196; K. Rahner, *Missione e Grazia*, Roma 1964, s. 811; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Serce*, w: *Mały słownik teologiczny* (= *KThW*), Warszawa 1996, s. 494; F. Stolz, *lēb-Herz*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (= *THAT*), t. 1, wyd. E. Jenni, C. Westermann, München 1971–1976, s. 744–745; A. Vanhoye, J.de Fraine, *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 871; A. Kiejza, *Serce*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 812–814.

w sprawach dobra i zła (starożytni wróżyli z kształtu i wnętrza serca osoby zmarłej), siedzibę duszy; często składano je w ofierze bóstwu. Serce określało życie wewnętrzne człowieka, jego myśli, odwagę, wolę i uczucia. W starożytnym Babilonie uważano, że choroby umysłowe są związane z chorobami serca. Zjadano serce wroga, aby zdobyć jego zalety i uniemożliwić mu zmartwychwstanie. Krew tętniącą w sercu wiązano z duszą człowieka. Serce uważano za jedno z trzech ośrodków życia w ciele ludzkim, ognisko główne, obok mózgu i genitaliów, łączące w sobie częściowo funkcje tamtych dwóch; pewnie stąd niezliczone są przedstawienia obrazowe i symboliczne, związane choćby ze zwyczajami religijnymi czy natury erotycznej[2].

Serce łączyło się z symbolicznym znaczeniem środka. W Indiach uchodziło za siedzibę *atman*, tj. odblasku *brahman* w człowieku, będącego personifikacją Absolutu. W wyobrażeniach Egiptu faraonów było punktem astralnym człowieka, tak w medycynie jak i w codziennym życiu oraz w świecie duchowo-religijnym, i prawdziwym ośrodkiem inteligencji (mózg był ledwie organem pomocniczym). Chorobliwe stany lokalizowano w sercu, podobnie jak i cechy charakteru oraz uczucia (współczucie, radość, wesołość, zadowolenie i ich przeciwieństwo: strach i troska). W nim umiejscawiano szacunek, cześć, zaufanie i miłość. Nauka *Ani* (IV, 1–4) zalecała modlitwę z *kochającym sercem*. Najczęstszym obrazem jest *szerokość serca*, której życzy się umarłemu, i jej przeciwieństwo – *ciasnota serca*, której życzy się wrogom. Istniały ścisłe związki między *ka* (= siłą życiową) a sercem, przy czym obie te rzeczywistości nie były w pełni do dyspozycji człowieka. Jednocześnie *Teksty umarłych* zapewniają, że nieboszczykowi serce nie było odbierane względnie było ponownie dawane; w tym drugim przypadku *oddanie serca* było ceremonią religijną, dzięki której chciano zapewnić zmarłemu dalsze życie. Stąd serce jako jedyny organ wewnętrzny nie było przechowywane w kanopach: w Nowym Państwie (XVIII–XX dynastia, 1554–1080 rok przed Chr.) umarły, rytualnie zaopatrzony, otrzymywał swoje własne serce, a nie jakiś substytut. Odpowiadało to życzeniu swego rodzaju tożsamości, gdyż serce było siedzibą pamięci. W zabalsamowanej mumii pozostawiało się je razem ze skarabeuszem. Zważenie serca na sądzie zmarłych określało pośmiertny los człowieka. Staroegipskie malowidła przedstawiały ten dramatyczny moment w scenie odgrywającej się przed tronem Ozyrysa: ważącymi byli Horus i Anubis; na jednej szali wagi znajdował się symbol bogini prawdy i sprawiedliwości – Maat, na drugiej kładziono małe naczynie z sercem, którego ciężar zależał od zasług zmarłego. Wyobrażenia serca boga zachowują się analogicznie do tego ludzkiego serca. Podczas stwarzania świata prabóg Ptah wprzódy zaplanował jego porządek w swym sercu, a następnie urzeczywistnił go mocą stwórczą słowa, co szczegółowo rozważała w swej kosmogonii teologia memficka[3].

---

[2] Por. W. Kopaliński, *Serce*, w: *Słownik Symboli*, Warszawa 1991, s. 371–373; *Wielka Ilustrowana Encyklopedja Powszechna*, t. XVI, Kraków 1929–1932, s. 8–9.

[3] Por. H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1991, s. 147–148; D. Forstner, *Serce*, w: *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 358–361; J. Ochowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984, s. 58; M. Oesterreicher-Mollwo, *Serce*, w: *Leksykon Symboli*, Warszawa 1992, s. 141; *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, red. G. Pösener, Paris 1959, s. 61; J. Wehrke, R. Kampling, *Herz*, w: *Neues Bibel-Lexikon* (= *NBL*), wyd. M. Görg, B. Lang, Lief. VII, Zürich 1992, s. 137–138.

Wewnątrz religijnej antropozofii serce przedstawiało organ, przez który bóstwo przemawiało do człowieka i przez który człowiek rozpoznawał bóstwo i mógł usłyszeć jego wolę. Przy tym pojęcie *wierzyć*, *mieć wiarę* było zwykle wyrażane przez określenie (które później przeszło w złożenie) *kłaść serce na coś*, *skłaniać serce ku czemuś*, a sam organ był odpowiedzialny za kontakt z Absolutem[4].

Oczywistym jest, że poszczególnym autorom ksiąg biblijnych znane było znaczenie metaforyczne słowa *serce*, mało tego, posługiwali się nim chętnie i nader często[5]. W uczonych kręgach żydowskich rabinów przyjęło się zdanie, iż Żydzi, gdy tylko mówią o sercu, mają zazwyczaj na myśli całe życie wewnętrzne człowieka z tym wszystkim, co czuje, czego pragnie i o czym myśli, pojmowanym jako organiczna jedność. W zależności od kontekstu znaczenie tego terminu może się zacieśniać do sfery intelektu lub przeciwnie, poza nią wykraczać. Często trzeba wyjść poza rozróżnienia psychologiczne aż do samego centrum bytu, tam, gdzie odbywa się dialog człowieka z sobą samym, gdzie człowiek bierze na siebie jakąś odpowiedzialność i otwiera się na Boga lub zamyka się przed Nim[6].

Proponowane czytelnikowi rozważania teologiczne są próbą opisu sposobu, w jaki Psalmiści postrzegali funkcjonowanie sfery religijno-moralnej ludzkiego *lēb*, *lēbāb* (hebr. *serce*) w relacjach z Bogiem, w których objawia się ono jako sceneria zarówno tryumfów jak i klęsk ludzkiej wolności[7]. Stąd przypatrzymy się: 1° naturze powiązań Bosko-ludzkich relacji z sercem; 2° postawie człowieka świadomego powiązań swego bytu z Najwyższym i Nieodgadnionym, dającym się przecież poznać *sercom* tych, którzy wiernie mu służą; 3° smutnemu losowi tych, którzy zdecydowali się odwrócić od Boga postanowieniem przedsięwziętym w *sercu*.

BÓG, KTÓRY PRZEMAWIA DO CZŁOWIEKA

Miejsce oddziaływania Boga

Boski Stwórca znajduje się niewątpliwie w centrum uwagi Psalmistów, choć myśląc o Nim nie zapominali o człowieku jako Jego stworzeniu. Wypowiedzi auto-

---

[4] Por J. Darmesteter, *Notes sur l'Avesta. Çrad-dhâ, credo*; *zaraz-dâ*, „Mémoires de la Société de Linguistique" 3, Paris 1878, s. 52–55.

[5] Słowo *serce* wystepuje w *Biblii Tysiąclecia* 977 razy, z czego w całym *Starym Testamencie* 813 razy, a 135 razy w samej tylko *Księdze Psalmów*; zob. J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991, s. 1268–1274; por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993, s. 708–715.

[6] Por. F. Baumgärtel, J. Behm, *kardia*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *TWNT*), t. III, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979, s. 614; A. Vanhoye, J. de Fraine, *Serce*, s. 871. Warto tu nadmienić, że scholastycy zachodni, jakkolwiek cenili sobie biblijne znaczenie tego wyrazu, uważali jednak *serce* za zbyt nieścisłe, woląc posługiwać się wyrazami oznaczającymi władze duszy (rozum, wola, uczucia), por. G. Faruggia, G. O`Collins, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 225.

[7] W tym sensie opracowanie to jest nawiązaniem, kontynuacją i rozwinięciem artykułu zamieszczonego w pierwszym numerze *Studiów Elbląskich*, opisującego funkcje mentalne, wolitywne i afektywne człowieka, które przedstawiano nieodłącznie z wyrazami *lēb*, *lēbāb* – *serce*. Por. A. Woźniak, *Serce w Psalmach*, *SE* 1(1999), s. 165–180.

rów biblijnych o człowieku dotyczące zarówno jego natury, jak też i postawy, jaką winien zajmować wobec Boga i bliźnich, wskazują na to, iż nieobca była im myśl, że człowiek odnajduje pełną realizację swego życia w łączności ze swym Bogiem. Należy przeto spodziewać się, że słowo *lēb*, *lēbāb* – *serce*, które wyraża wielowarstwowość ludzkiej natury i wieloaspektowość jego poczynań, będzie często używane w religijno-etycznym zakresie dla wyrażenia związków między człowiekiem i Bogiem. Rzeczywiście, pojmowane jako miejsce oddziaływania Boga na człowieka oznacza tu przede wszystkim podstawową i niepodważalną zasadę, że Ten, który uczynił ludziom serce, zna ich poczynania i ocenia postępowanie każdego człowieka, jak w Ps 33, zaliczonym do hymnów na cześć Boga (*Spogląda z miejsca, gdzie przebywa, / na wszystkich mieszkańców ziemi: / On, który ukształtował każdemu z nich serce, / On, który zważa na wszystkie ich czyny.* Ps 33,14–15)[8]. Druga część psalmu zaczyna się od wychwalania wszystkowidzącego Bożego oka. On patrzy z nieba na wszystkich mieszkańców ziemi i zwraca uwagę na wszystkie czyny ludzi, na każdego człowieka z osobna. Psalmista wie, że Bóg jest jedynym Sędzią sprawiedliwym, gdyż władza Jego opiera się na tym, że utworzył serca wszystkich ludzi (por. Ps 94,9; 139,13nn; Za 12,1). Ten, który stworzył serce ludzkie, zna najtajniejsze zamysły człowieka[9].

Twórca *lēb* jest przez to Panem i Sędzią jednocześnie. I choć ludzie pragną jeszcze planować zbyt wiele w sposób niezależny od Niego, *po swojemu*, to jednak, według brzmienia starego przysłowia, ostatnie słowo należy do Tego, który kieruje sercem (Prz 16,1.9), który zna *lēb* wszystkich ludzi. Echa tej wiedzy rozbrzmiewają w Ps 44 (*Gdybyśmy zapomnieli imię Boga naszego / i wyciągali ręce do cudzego boga, / czyżby Bóg tego nie dostrzegł, / On, który zna tajniki serca?* Ps 44,21n). Zaliczany jest on powszechnie do lamentacji narodu. Powstał w chwilach nieszczęść narodowych – jak zdecydowana większość tych pieśni – jako bolesna skarga skierowana do Boga z prośbą o przyjście z pomocą narodowi. Świadkiem niewinności cierpiącego Izraela jest sam Bóg, który zna tajniki serca ludzkiego. Bóg, dla którego nie ma żadnych tajemnic, wie również, że naród nie zawinił, bo Mu się nie sprzeniewierzył. Przeciwnie, dochowując Mu wierności, wyznawcy Jego z tego właśnie powodu cierpią prześladowanie. Podobny ton przenikliwej wiedzy Boga Stwórcy rozbrzmiewa w Ps 139 (*Wybadaj mnie, Boże, i poznaj me serce; / doświadcz mnie i poznaj moje troski, / i zobacz, czy nie podążam drogą nieprawości, / a prowadź mnie drogą odwieczną.* Ps 139,23n). Mimo wielkiej rozbieżności co do klasyfikacji gatunkowej można zaliczyć ten psalm do utworów mądrościowych. Jest to jak gdyby traktat o przymiotach Bożych. Autor uważa, że istnienie ludzi złych jest pewnym zgrzytem w harmonii dzieł Bożych: prosi, by zostali zniszczeni, nienawidząc ich szczerze i brzydząc się nimi jako swoimi wrogami. Szczerość zaś jego słów i inten-

[8] Wszystkie cytaty *Psałterza* (w tłum. A. Jankowski, L. Stachowiak) niniejszego opracowania pochodzą z przekładu zamieszczonego w *Biblii Tysiąclecia* (zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. *Biblia Tysiąclecia* (= *BT*), wyd. 5: na nowo opr. i popr., Poznań 2014).

[9] Por. komentarz do Ps 33,13–15, w: K. Marklowski, M. Stolarczyk, *Księga Psalmów*, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. *Biblia Poznańska* (= *BP*), red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. II, [3]Poznań 1992, s. 160; St. Łach, *Księga Psalmów*. *Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1990, s. 209–212; J. St. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 171; A. Tronina, *Teologia Psalmów*. *Wprowadzenie do lektury Psałterza*, Lublin 1996, s. 105.

cji może wykazać sam Bóg, o co Go Psalmista gorąco prosi (w. 23). Zapewne celem tych ostatnich wierszy psalmu było wykazanie, jak bezpodstawne są posądzenia ludzi bezbożnych[10].

Jeżeli Bóg zna tajniki serca – tajemnice człowieka, to oczekuje się od niego sprawiedliwej odpłaty (Jr 20,12; Prz 24,12). On przenika to co wewnętrzne (1 Sm 16,7), ponieważ *lēb* jest przed Nim otwarte (Prz 15,11). Stąd już bardzo wcześnie jako hymniczne określenie Boga funkcjonowało określenie z Ps 7 (*Ty, co przenikasz serca i nerki.* Ps 7,10c). Przytoczony wiersz jest fragmentem hymnicznej doksologii o sprawiedliwości Bożej w sądzeniu ludzi. Bóg zna dobrze każdego człowieka i sam jeden tylko może odpłacić sprawiedliwie, stosownie do zasług i winy, gdyż sam jeden może wnikać w najtajniejsze zakamarki jestestwa człowieka. Dla Boga nie są tajne nawet najskrytsze myśli i zamiary człowieka: *serce* i *nerki* były uważane za siedzibę uczuć i woli. Skoro *serce* i *nerki* określają wewnętrzną wiedzę człowieka, do której przystęp ma tylko Bóg, to określenie *przenikać serce* i *nerki* wiąże się z jedyną w swoim rodzaju mądrością oznaczającą wiedzę Boga o człowieku, co słyszy sie w Ps 17, należącym do gatunku próśb lamentacyjnych jednostki (*Choćbyś badał me serce, nocą mnie nawiedzał / i doświadczał ogniem, / nie znajdziesz we mnie nieprawości.* Ps 17,3). Modlący się jest niewinnie prześladowany. W wyznaniu niewinności Psalmista prosi Boga, aby zwrócił na niego uwagę i obronił przed wrogami, na których się skarży. Przedmiotem badania Bożego jest serce Psalmisty, tj. jego wnętrze (por. Hi 7,18). To badanie swego wnętrza on sam określa jako Boże nawiedzenie podczas nocy, kiedy to miały się ujawniać ludzkie myśli, głównie przez sny. Podobnie w Ps 26 (*Doświadcz mnie, Panie, wystaw mnie na próbę, / wybadaj moje nerki i serce.* Ps 26,2), lamentacji jednostki, niewinnie prześladowanego, Psalmista pragnie zaznaczyć, że nie dopuścił się nawet w myśli niewierności względem Boga. Jednocześnie wzywa Boga na świadka swoich słów, by spojrzał weń swoim okiem i odkrył wszystkie jego tajemnice[11].

Przytoczone powyżej obrazy cechuje pewna nieprzenikliwość, stąd *lēb* jest utożsamiane z niemożliwością wniknięcia w człowieka. Do serca należy odnieść takie wyrażenia jak *przepastne*, *niezgłębione*, *zwodnicze*, *niezbadane*. Tymczasem Bóg jawi się jako ten, który może zgiąć serce ludzkie jak też pokrzepić. Ten pierwszy przykład ilustruje Ps 107, który jest dziękczynieniem za uwolnienie z wielorakich niebezpieczeństw (*Trudami przygiął ich serca, / chwiali się, lecz nikt im nie pomógł.* Ps 107,12). Autor zachęca do dziękczynienia m.in. więźniów. Więzienia naonczas były przystosowanymi do tych celów cysternami, tj. błotnistymi dołami (por. Jr 38,6; Za 9,11), do których spuszczano uwięzionych. Siedzieli oni w ciemnościach, trwali w nędzy i żelazie, tj. skrępowani łańcuchami i oddzieleni od świata żelaznymi bramami. Serce ich było pełne boleści, gdyż zanurzeni w bagnie, byli powszechnie uważani za zatraconych, stąd przytoczony fragment zdaje się opisy-

[10] Por. G.R. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele. Raffronto riguardo alla forma e al contenuto*, Torino 1941, s. 807; H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (= *TWAT*), t. IV, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.–J. Fabry, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1982, s. 438; komentarz do Ps 44,21–23, *BP* 179; komentarz do Ps 139, *BP* 311–313; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 244–247.557–562.

[11] Komentarz do Ps 7,10b–12, *BP* 124; komentarz do Ps 26,2, *BP* 150; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 123.150–154.190.

wać taki właśnie trud samotności opuszczenia. Ale już następny przykład wydaje się być wyrażeniem egzystencjalnego, doznanego, doświadczonego wysłuchania: jest to Ps 10, należący wg H. Gunkela do gatunku lamentacji, która tym razem koncentruje się na zachowaniu ludzi pysznych (*Panie, usłyszałeś pragnienie pokornych, / umocniłeś ich serca, nakłoniłeś ucha…* Ps 10,17). Psalmista jest pewny, że Bóg go wysłucha, bo ujmuje się za losem ubogiego i sierotą, aby już więcej nie odczuwał lęku przed złym człowiekiem[12].

Moc Boża może też zmieniać ludzkie *lēb* już to na lepsze (Jr 32,39), już to na gorsze, co ukazuje Psalmista w dydaktyczno-historycznym Ps 105 (*Ich to serce odmienił, ażeby znienawidzili lud Jego / i wobec Jego sług postępowali zdradziecko.* Ps 105,25). Opisano w nim w fakty z historii Izraela w Egipcie ukazując ucisk Narodu Wybranego i – jednocześnie – działanie Boga w historii.

Sumienie

Stary Testament ani słowem nie wspomina o sumieniu wprost. Mimo to moralnie osądzalną pewność siebie dość wcześnie przyjmuje się jako sądową instancję wnętrza człowieka. W Izraelu związane było to z orientacją na *Torę* i zachowywaniem Bożego słowa w *lēb*. W sercu, oznaczającym wnętrze człowieka, jaźń ludzką, dokonuje się rozeznanie, jakby odczytanie moralno-religijnej wartości działania, co z kolei umożliwia podejmowanie osobistej decyzji i działań moralnie odpowiedzialnych. To *lēb*, jako organ poznania, rejestruje odstępstwa człowieka od Bożych planów, zamysłów (1 Sm 24,6.13; 25,31; 2 Sm 24,10) i żywo reaguje na wiarołomstwo (1 Krl 2,44). W sercu przeto można widzieć źródło rozeznania, a więc *korzeń* wyborów, i dobrych, i złych (Syr 37,17n). I choć literatura mądrościowa nie wspomina na ogół o sumieniu, jednak widocznie skłania się ku niemu przedstawiając reakcję Hioba na wyrzuty przyjaciół, gdy jego własne serce niczego mu nie wyrzuca (Hi 27,6). Przytoczony już Syrach mówi, że szczęśliwym jest ten mąż, którego nie potępia własna dusza (Syr 14,1n)[13].

W psalmach lamentacyjnych jest często mowa o *lēbāb* jako o sumieniu i wtedy owo wyrażenie łączy się z różnymi przymiotnikami, jak *nišbār lēb*, tzn. serce skruszone, względnie z *jāšār*, tzn. serce prawe. Serce skruszone zbliża do Boga, o czym przypomina Ps 34 (*Pan jest blisko skruszonych w sercu / i wybawia złamanych na duchu.* Ps 34,19). Psalm zaliczany jest do dziękczynień jednostkowych z silną tendencją dydaktyczną. Życie pobożne nie zabezpiecza sprawiedliwego przed niepowodzeniem i cierpieniem; okazuje się z tych wierszy, że *ṣaddîqîm* to ludzie cierpiący i obarczeni różnymi nieszczęściami. Szczęście polega na tym, że mimo tych nieszczęść odczuwają pokój, albowiem Bóg jest im zawsze bliski i nie dopuszcza do ich ostatecznej zguby, podczas gdy grzesznicy, pozostawieni sami sobie, sami ją na siebie sprowadzają. Kolejnym miejscem jest Ps 51 (*Moją ofiarą, Boże, duch skruszony; / nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym.* Ps 51,19), zaliczany

[12] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 426.439; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 129–131.445–451.

[13] S. Olejnik, *Teologia moralna*, t. III: *Wartościowanie moralne – prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988, s. 83nn.

do lamentacji ze względu na formę i do psalmów pokutnych ze względu na treść[14]. Psalmista dziękując za odzyskanie łaski obiecuje okazać wdzięczność Bogu przez doprowadzenie innych do pokuty i przez głoszenie Jego chwały; było zwyczajem, że proszący Boga o pomoc obiecywał ofiarę (por. Ps 54,8). Psalmista wie, że same ofiary nie są miłe Panu, jeśli nie łączą się z dobrą intencją. Ofiarą bowiem miłą Bogu jest *duch skruszony*, czyli ofiara z samego żalu. Idea ta jest podobna do poprzedniej, wyrażonej w Ps 34[15].

Liczne teksty *Księgi Psalmów* dają świadectwo o sercu *czystym* człowieka pobożnego (*jāšār lēb*), który w Ps 7, lamentacji, pewny jest swej obrony (*Tarczą jest dla mnie Bóg, / co zbawia prawych sercem.* Ps 7,11). Jest to fragment hymnicznej doksologii o sprawiedliwości Bożej w sądzeniu ludzi. Bóg zna dobrze każdego człowieka i sam jeden tylko może odpłacić sprawiedliwie, stosownie do zasług i winy, gdyż sam jeden może wnikać w najtajniejsze zakamarki jestestwa człowieka, w jego sumienie. Ludzie o czystym sercu są również bohaterami wierszy Ps 11, ufnościowej pieśni jednostki (*Bo oto grzesznicy łuk napinają, / kładą strzałę na cięciwę, / by w mroku razić prawych sercem.* Ps 11,2). Psalmista relacjonuje wrogą działalność swych nieprzyjaciół, którzy usiłują spowodować bezsilność sprawiedliwego, człowieka o prawym sercu, o czystym sumieniu. Podobnie określa człowieka sprawiedliwego Ps 24 (*Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, / który nie skłonił swej duszy ku marnościom / i nie przysięgał fałszywie.* Ps 24,4). Psalm ten został ułożony najprawdopodobniej w celach liturgicznych, wiąże się z procesją z Arką Przymierza w świątyni. Wstępujący na górę poświęconą Bogu posiada wg autora Ps 24 cztery przymioty: 1° nieskalane ręce, 2° czyste serce, 3° nie podniósł swej duszy ku temu, co czcze, 4° nie składał przysięgi oszukańczej. Dwa pierwsze z tych przymiotów są natury ogólnej, a dwa ostatnie – szczegółowej. Pierwszy z ogólnych przymiotów dotyczy nienagannego postępowania – *kappajîm*, drugi zaś odnosi się do nienagannego usposobienia wewnętrznego – *lēbāb*. Metaforyczne znaczenie ma wyrażenie *bar-lēbāb* określające drugi przymiot, jaki powinni posiadać ci, którzy zbliżają się do Jahwe. Wyrażenie *bar-lēbāb* z Ps 24,4 jest niemal równoznaczne z *jāšār lēb*, tzn. serce prawe[16].

Serce zaświadcza także o złu i to nie tylko przed zamierzonym działaniem, lecz również po popełnieniu przewinień, co przywodzi na myśl wyrzuty sumienia, zwłaszcza w relacjach o udręczeniu serca z powodu grzechów (Ps 50; 38,5–19; 69,6.20n). Zdarza się jednak, że sumienie – na podobieństwo Hioba – nic nie wyrzuca oskarżanemu, co słychać w Ps 44 (*Wszystko to na nas przyszło, a jednak myśmy nie zapomnieli o Tobie / i nie złamaliśmy Twego przymierza, / ani serce nasze się nie odwróciło / i kroki nasze nie zboczyły z Twej ścieżki…* Ps 44,18n). Ta lamentacja narodu brzmi szczególnie tragicznie, gdyż serce Izraela nie odwróciło się od Boga,

[14] Zob. G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 2: *Psalmy 22–68 (wybór)*, przekł. K. Skopa, Kraków 2007, s. 363–455.

[15] Por. komentarz do Ps 34,19–23, *BP* 162; komentarz do Ps 51, *BP* 189–191; A. Klawek, *Nowe „Miserere"*, *RBL* 3–6(1954), s. 61–68; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 212–215.272–277; J. Wehrke, R. Kampling, *Herz*, s. 139.

[16] Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 114–117; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 123.180–185.

kroki jego nie zboczyły ze ścieżki Bożych przykazań, a jednak Bóg starł go w miejscu pobytu szakali. Działanie Boże jest dla ludu niezrozumiałe, wydaje się bowiem, że Bóg musiał zauważyć nawrócenie się ludu do Niego po odrzuceniu obcych bożków i wierne zachowywanie Przymierza oraz przestrzeganie czystości ofiar. Stąd po skardze nad tragiczną sytuacją narodu następuje refleksja, jak to się stało? Według teologii deuteronomistycznej różne kary spadły na Izraela za łamanie przymierza, jednak serce Izraela nie odwróciło się od Boga, kroki jego nie zboczyły ze ścieżki Bożych przykazań. Klęska ta jest tajemnicą dla Izraela, gdyż sumienie nie wyrzuca mu, aby zapomniał o Najwyższym, o Jego imieniu i aby wyciągał ręce podczas modlitwy do cudzych bogów[17].

Przytoczone wyżej przykłady sytuacji opisanych przez Psalmistów bacznie obserwujących życie Izraela skłaniają do wniosku, że skoro *lēb* człowieka jawi się jako centrum osoby, tym bardziej może być pojmowane jako miejsce szczególnego rodzaju wiedzy, w którym Bóg dotyka ludzkiej egzystencji.

CZŁOWIEK, KTÓRY DAJE ODPOWIEDŹ BOGU

Różne są postawy człowieka, do *serca* którego przemawia Bóg. Jakkolwiek człowiek nie jest zdeterminowany w wyborze przedmiotu poznania, a przede wszystkim w wyborze przedmiotu miłości, to jednak pełne szczęście zapewnić mu może jedynie Najwyższy i zachowywanie Jego przykazań[18].

Postawa otwarta człowieka

Prawość

W ludzkim *lēb* sytuuje się cechy charakteru człowieka. W szerszym znaczeniu można mówić nawet o *postawie lēb*, w którym osiedliła się postawa prawa człowieka. Jest ona wyrazem jedynej w swoim rodzaju *przyjaźni* między człowiekiem a Bogiem, możliwej przy założeniu szczerej postawy pełnej pokory, otwartej na poszukiwanie Boga i umiłowanie Go w atmosferze uważnego studiowania *Tory*, w końcu w nawróceniu się i *obrzezaniu serca*. W tych postawach związanych ściśle z moralnością człowieka *lēb* odgrywa niepoślednią rolę, co ma swe odbicie również w psalmach.

Wyrażenie *jišrê-lēb* (*jāšār*) tzn. *prawego serca*, *o prawym sercu* w określeniach tych, którzy się modlą, szczególnie w psalmach funkcjonuje jako warunek wysłuchania, jak w Ps 36, lamentacji jednostki, w której sylwetce człowieka złego przeciwstawia się obraz człowieka wiernego Bogu (*Zachowaj łaskę Twą dla tych, co Ciebie znają, / i sprawiedliwość Twą dla ludzi prawego serca.* Ps 36,11). Psalmista prosi o błogosławieństwo dla znających Boga. Chodzi tu nie o znajomość teoretyczną, ile raczej o jej praktyczne zastosowanie, czyli o życie religijne zgodne z wolą

[17] Por. W. Borowski, *Psalmy*, s. 172–175; komentarz do Ps 44,21–23; *BP*, 179; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 244–247.

[18] Por. M.A. Krąpiec, *Ja–człowiek*, Lublin 1991, s. 395.

Bożą. Łaskawość Boga możemy podziwiać też w Ps 66 (*Gdybym w mym sercu zamierzał nieprawość, / Pan by mnie nie wysłuchał.* Ps 66,18), w którym składający ofiarę opowiada zebranym w Świątyni o doznanej łasce Bożej i wyraża Bogu swą wdzięczność za nią. Gatunek Ps 66 jest określany jako dziękczynienie narodu. Cały utwór tchnie świeżym przeżyciem wdzięczności za otrzymane łaski, co skłania biblistów do twierdzenia, że utwór powstał gdzieś zaraz po powrocie z niewoli babilońskiej, choć nie brak twierdzeń przeciwnych, wiążących psalm np. ze świętem wstąpienia Boga na tron, podczas którego król był głównym *liturgiem* (S. Mowinckel). W każdym razie Bóg wysłuchał modlitw Psalmisty, gdyż płynęły z serca wolnego od złych myśli. Ewentualnie przytoczyć można Ps 125 (*Panie, dobrze czyń dobrym / i ludziom prawego serca.* Ps 125,4). Jest to jedna spośród pieśni pielgrzymek. Pod względem formalnym należy go zaliczyć do psalmów ufności narodu. Wiersz 4 zawiera prośbę, aby Bóg okazał dobroć swoim sługom, których tu nazywa raz dobrymi, a drugi raz – ludźmi prawego serca[19].

Z prawością serca kojarzy się ufność, jak w Ps 94 (*Pan bowiem nie odpycha swego ludu / i nie porzuca swojego dziedzictwa; / lecz sąd powróci do sprawiedliwości, / za nią [pójdą] wszyscy, co są prawego serca.* Ps 94,14n). To lamentacja, w której Autor mówi nie tylko o swej własnej niedoli, lecz także o cierpieniach tych, którzy podobnie jak on doświadczają niesprawiedliwości i ucisku możnych. Jednak tryumf niezbożnych jest pozorny, bo kto żyje w myśl Prawa Pańskiego, przeżyje sąd nad złoczyńcami. Ta pewność zasadza się na wierze, że Pan nie opuści swojego ludu. Wierność przymierzu i wierność obietnicy zbawczej danej swojemu ludowi stanowi i dla uciemiężonego sprawiedliwego wielką pociechę. Życie bowiem pojedynczych wiernych opiera się na życiu narodu. Nie może być zniweczony sprawiedliwy wtedy, gdy jego nadzieja opiera się nie tyle na zapłacie, ile raczej na łaskawości Bożej, która się objawiła w wybraństwie Izraela i na wierności Boga poczynionym obietnicom. Stąd Ps 97,11 stwierdza, że doczeka czasów, gdy prawo będzie zachowywane, a ludzie prawego serca zażywać będą szczęśliwego końca – *'ahărît* (*Światło wschodzi dla sprawiedliwego / i radość dla ludzi prawego serca.* Ps 97,11). Ps 97 to hymn o królowaniu Boga śpiewany zapewne przede wszystkim w Świątyni podczas uroczystych nabożeństw. Najwyższy wysławiany przez swoich *ḥasîdîm* strzeże ich dusz i uwalnia ich z rąk złych *rešā im*. Światłość jawi się tu jako synonim szczęścia (por. Ps 36,10; Iz 9,1n; 58,10), a prawość *lēb* jako podstawa zaufania[20].

Z prawością w sercu wiąże się też zdolność radowania się dostrzegana w Ps 32 (*Cieszcie się, sprawiedliwi, i weselcie się w Panu, / wszyscy prawego serca, wznoście radosne okrzyki.* Ps 32,11) i Ps 64 (*Sprawiedliwy weseli się w Panu, / do Niego się ucieka, / a wszyscy prawego serca* [Nim] *się chlubią.* Ps 64,11). Ps 32 jest dziękczynieniem jednostki, kogoś, kto doświadczył niezmiernego szczęścia, płynącego ze świadomości dostąpienia łaski odpuszczenia grzechów[21]. Wszyscy lekceważący autorytet Boży podlegają licznym cierpieniom i przeciwnie, kto uznaje Boży autorytet, ten doznaje Jego łaski. Stąd wiersz 11 jest zachętą do radości kierowaną

[19] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 443. Komentarz do Ps 36,11, *BP* 166; komentarz do Ps 66, *BP* 207–209; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 309–312.524n; por. też Ps 7,11 i 11,2.

[20] Komentarz do Ps 97,11, *BP* 259; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 409–412.418–422.

[21] G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 2, s. 138–158.

do sprawiedliwych i tych, którzy są prawego serca, aby wychwalali Boga. Według G. Ravasiego werset ten jest aklamacją liturgiczną (antyfoną) dołączoną do głównego korpusu psalmu prawdopodobnie w czasie, gdy psalm ten był śpiewany razem z następnym w kolekcji w ramach kultu pokutnego[22]. Natomiast w Ps 64, który H. Gunkel i J. Begrich zaliczają do lamentacji jednostkowych, Psalmista po opisaniu swych perypetii z prześladowcami wyraża ufność, że jest pod opieką Boga, który przez swą ingerencję zapewni mu pomoc oraz radość. Tak ukarana przewrotność ludzka przyczynia się do większej chwały Bożej[23].

Do praktycznej realizacji tej otwartości, prawości w życiu codziennym i w kontaktach z bliźnimi nawiązuje Ps 15,2 (*Ten, który postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie, / a mówi prawdę w swoim sercu / i nie rzuca oszczerstw swym językiem…* Ps 15,2n), który jest psalmem dydaktycznym (liturgicznym); Gunkel zaliczył do pouczenia kapłanów o warunkach wejścia do miejsca świętego[24]. Wymienia się w nim najważniejsze obowiązki religijno-moralne mówiące o tym, kto może przekroczyć bramy Świątyni i tam przebywać. Znamienne jest, że przychodzącym do Świątyni stawia się przede wszystkim wymagania natury moralnej; inne warunki uczestniczenia w kulcie, będące zewnętrznymi znamionami pobożności, jak czystość rytualna czy złożenie ofiary, jakkolwiek nieodzowne, mają jednak znaczenie drugorzędne[25]. Z kolei Ps 12 wiąże się z przestrogą przed dwulicowością (*Wszyscy mówią kłamliwie do bliźniego, / mówią podstępnymi wargami i z sercem obłudnym.* Ps 12,3). W tej lamentacji narodu pobożnemu (*ḥāsîd*) przeciwstawia się grzesznych. Posługują się oni słowami kłamliwymi i pochlebstwami, by spowodować upadek tego pierwszego. Słowa te wypływają grzesznikom z *b^{e}lēb wālēb*, tzn. z serca fałszywego, jak to wynika z Pwt 25,13, gdzie zwrot *ʻeben wāʻāben* oznacza podwójną, czyli fałszywą wagę. Człowiek grzeszny jest fałszywym człowiekiem, jak znów człowiek pobożny jest człowiekiem jednego serca[26].

Nie ma jednak wątpliwości co do ostatecznego tryumfu pobożnych nad grzesznymi, co trafnie obrazują utwory mądrościowe, jak Ps 49 (*Do Szeolu są gnani jak owce, / pasie ich śmierć, zejdą prosto do grobu, / serca prawych zapanują nad nimi, / rano zniknie ich postać, / Szeol ich mieszkaniem.* Ps 49,15). Do tego wyrażenia *czyste serce*, *serca prawych* nawiązuje też *konsekwencja czynów* lub *prostoduszność* oraz umiłowanie i przestrzeganie *Tory* przez Salomona (por. 1 Krl 9,4). Stąd pewnie

---

[22] Posydiusz informuje, że św. Augustyn, któremu ten psalm był szczególnie bliski (*PL* 36, 256–275), polecił wykonać jedną jego kopię i zawiesił ją sobie na ścianie swego pokoju przed łóżkiem. Czytał go ze łzami w oczach i odnajdywał w nim wielki pokój i wsparcie, zwłaszcza podczas swojej ostatniej choroby. Zob. G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 2, s. 158.

[23] Komentarz do Ps 32, *BP* 158n; komentarz do Ps 64,10–11, *BP* 205n; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 206–209.305n.

[24] Podobne stanowisko prezentuje: G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 1: *Psalmy 1–19 (wybór)*, przekł. P. Mikulska, Kraków 2007, s. 235–252.

[25] Ravasi tłumaczy omawiany tutaj werset: *Ten, kto postępuje bez skazy, kto czyni sprawiedliwość, kto mówi prawdę z serca*. Podkreśla przy tym, że przekład „z serca" jest możliwy na podstawie języka ugaryckiego. Jest też jego zdaniem lepszy, niż tradycyjne „w sercu swoim" lub „według swego serca". Zob. G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 1, s. 247.

[26] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 443; komentarz do Ps 15, *BP* 132n; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 134–136.142–144.

biorą się związane z tym elementy w psalmicznych przedstawieniach doskonałych władców. Królewski Ps 101 (*Będę postępował ze szczerym sercem / pośrodku mojego domu.* Ps 101,2b) przedstawia zobowiązanie się wstępującego na tron króla, który będąc potomkiem Dawida chciałby szczególnie wiernie strzec Prawa Bożego. Zostało mu ono przekazane podczas objęcia władzy; pragnie je szanować jako dar Boży i postanawia uważać za swoją drogę i nigdy od niego nie odstępować[27].

Rytualne oczyszczenia i obmycia są źródłem obrazowych mów o obmyciach serca. Występuje tu wiele napomnień wskazujących, jak w dydaktycznym Ps 73, szczególnie na potrzebę zachowywania czystości serca (*Czy więc na próżno zachowałem czyste serce / i na znak niewinności obmywałem ręce?* Ps 73,13). W sercu Psalmisty rodzą się poważne wątpliwości, gdy zastanawia się on nad problemem powodzenia ludzi bezbożnych oraz nierzadko spotykanego ucisku człowieka prawego. Wydaje się mu, że Bóg sprzyja właśnie niezbożnym. Tymczasem on jest człowiekiem o czystym sercu, podkreśla, że przestrzega czystości serca bardzo skrupulatnie, będąc zawsze wiernym Prawu. Jest utwierdzony w przekonaniu o swoim posłuszeństwie; zwrot: *umywać ręce w niewinności* jest utartym zwrotem na wyrażenie przekonania o swej niewinności. Wyrażenie *bar-lēbāb (czysta postawa)*, użyte w tym samym psalmie (*Jak dobry jest Bóg dla prawych, / dla tych, co są czystego serca!* Ps 73,1), należy oceniać jako czysto metaforyczne. Zawierający je fragment pochodzi z radosnego wstępu będącego jednocześnie wprowadzeniem i streszczeniem całego utworu. Jest to wynik wielkich duchowych zmagań Psalmisty zakończonych pomyślnym dla niego rezultatem. Psalmista, który miał poważne wątpliwości co do dobroci Bożej i Jego wiedzy o człowieku, radośnie stwierdza, że Bóg jest dobry dla sprawiedliwych określonych jako posiadających *czyste serca*[28]. Trzeba tu dodać, że równolegle z pojęciem *czystego serca* (*bar-lēbāb*) funkcjonuje wyrażeniem *czyste ręce* (*n^{e}qî kappajîm*)[29]. Owe pary wyobrażeniowe służyły w liturgii *Tory* jako opisanie kultowych warunków odnośnie tego co wewnętrznie (postawa) i zewnętrznie (czyny) warunkuje czystość, szczerość. Zastosowanie kapłańskich wyrażeń o czystości do *lēb* uprawnia jeszcze do doszukiwania się rytualnych podstaw zjawiska, jakkolwiek żaden obrzęd nie był w stanie oczyścić *lēb*: Ps 51, będący psalmem pokutnym w formie lamentacji, zapewnia, że czyste serce i ochoczy duch są raczej darami samego Boga (*Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste / i odnów w mojej piersi ducha niezwyciężonego.* Ps 51,12). Modlący się Psalmista prosi nie tylko o darowanie win. Pragnie on rozpocząć nowe życie duchowe, do czego potrzebna jest mu pomoc Boża[30].

Pokora

Jako przeciwieństwo upadłego serca (por. Prz 18,12) przedstawiano w Ps 131 pokorę – *ʿ^{a}nāwāh* (*Panie, moje serce nie jest wyniosłe / i oczy moje nie patrzą*

[27] Komentarz do Ps 101, *BP* 262n; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 430–432.

[28] Por. też Prz 20,9; ew. Syr 38,10.

[29] Por. wymieniany już Ps 24,4.

[30] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 443; komentarz do Ps 51, *BP* 189–191; komentarz do Ps 73,13, *BP* 222; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 272–277.332–337; H. Witczyk, *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice 1995, s. 56.

z góry. Ps 131,1). Psalm ten określany przez Gunkela jako głębokie westchnienie do Boga jest pieśnią ufności jednostki. Psalmista nie posiada pychy ani w swoim sercu, ani w spojrzeniu. Potrafi krytycznie ocenić swoje możliwości, stąd nie pozwoli ponosić się nieumiarkowanej ambicji ani też nie usiłuje osiągnąć tego, co przerasta jego możliwości[31].

Pokora sytuowana w sercu określana jest antropologicznie jako złamanie *lēb*. Prorok posłany jest przede wszystkim do takich ludzi (Iz 61,1). Ta świadomość bliskości Boga względem pokornych dodaje odwagi i otuchy modlącemu się, którego określić można *rak̲- lēbāb̲ – o sercu mizernym*, tak jak ofiara przyjęta przez Najwyższego. Wskazuje się też na to, że obok chwiejnej kondycji, rozumie się tu także spadek ufności w siebie; człowiek, by skorzystać z obietnicy Bożej bliskości, winien całą swą nadzieję złożyć w Bogu. W Ps 147 (*On leczy złamanych na duchu / i przewiązuje ich rany.* Ps 147,3[32]), należącym do gatunku *t^e^hillāh*, tj. do hymnów, i nawołującym do wielbienia Boga, będącego Stwórcą i Władcą wszechświata oraz Zbawcą Izraela, Psalmista każe sławić Tego, który jako lekarz leczy swój lud, koi jego cierpienia[33].

Poszukiwanie Boga

W tekstach psalmów przewija się wciąż żywa tęsknota za Bogiem. Należy tu po dwakroć przytoczyć Ps 27, który jest psalmem ufności narodu. Psalmista zwraca się z prośbą do Najwyższego, aby dał mu poznać swe drogi, tj. Jego wolę, i pozwolił nimi zawsze kroczyć, gdyż to zapewni błogosławieństwo (*O Tobie mówi moje serce: „Szukaj Jego oblicza”.* Ps 27,8a). Zarówno Psalmista i autor *Księgi Mądrości* zgadzają się w tym, że skutkiem konsekwentnego wyczekiwania jest wysłuchanie przez Boga i Jego pomoc (*Ufaj Panu, bądź mężny, / niech się twe serce umocni, ufaj Panu.* Ps 27,14). Psalmista w wielkim wyznaniu zaufania, które ocalony człowiek pokłada w Bogu, a nie we własnej doskonałości czy w jakiejkolwiek innej ziemskiej potędze, wierzy, że dobra, o których mówił, tj. ocalenie od niebezpieczeństw, otrzyma w tym życiu. Jego wiara jest tak silna, że nawet nie stawia terminów spełnienia swej prośby, ale poprzestaje na zachęcie samego siebie (swojego serca) do oczekiwania na Boga. Podobnie pobrzmiewa Ps 31 (*Bądźcie mocni i mężnego serca, / wszyscy, którzy pokładacie ufność w Panu.* Ps 31,25), dziękczynienie o charakterze hymnicznym. Psalmista wychwala wielką dobroć Boga dla tych, którzy się Go boją i doń się uciekają. On ich osłania swym obliczem, czyli jest blisko. Z tej odległości wszelkie oszczerstwa rzucane na Psalmistę okażą się kłamliwe. Najwyższy w cudowny sposób objawi łaskawość i uczyni bezsilnymi wszystkie ataki wrogów. Dziękczynienie to zakończone jest zwróceniem się do wszystkich pobożnych w Izraelu, aby zaufali Panu, gdyż On wysłucha ich modlitwy. Wysłuchanie przez

---

[31] Por. A. Klawek, *Spokój duszy pokornej*, *RBL* 6(1946), s. 379–381; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 535–537.

[32] W tekstach *BHSt*, *LXX* i Vg występuje w tym fragmencie słowo *serce*, zob. Ps 147,3 w: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (= *BHSt*), red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990, s. 1224; Ps 146,3 w: *Septuaginta* (= *LXX*), wyd. A. Rahlfs, vol. II, Stuttgart 1979, s. 160; tenże Psalm, w: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (= *Vg*), wyd. R. Weber, Stuttgart 1983, s. 950n.

[33] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 444; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 581–584; por. też Ps 34,19.

Boga jest też wynikiem ufności w Nim pokładanej, co ukazują trzy następujące fragmenty. Najpierw Ps 28, należący do grupy lamentacji (*Pan moją mocą i tarczą! / Moje serce Jemu zaufało, / doznałem pomocy, więc moje serce się cieszy / i pieśnią moją Go sławię.* Ps 28,7). Autor psalmu, człowiek ciężko chory bądź ktoś niewinnie prześladowany, prosi Boga o wysłuchanie prośby, spodziewając się błogosławieństwa. Przytoczony fragment jest częścią krótkiego dziękczynienia Psalmisty za to, że jego prośba została wysłuchana, gdyż wiedział, w kim winien pokładać nadzieję. W Ps 62, utworze zaliczanym do gatunku psalmów ufnościowych jednostki (Gunkel), osoba przemawiająca zajmuje prawdopodobnie jakieś wybitniejsze stanowisko w społeczeństwie. Psalmista zwraca się z pouczeniem do ludu, aby i on pokładał zawsze nadzieję w Bogu i wylewał przed Nim swoje serce, niczego nie ukrywając przed Bogiem wszystkowiedzącym (*W każdym czasie Jemu ufaj, narodzie! / Przed Nim serca wasze wylejcie, / Bóg jest naszą ucieczką!* Ps 62,9). Skoro zaś tak uczyni, to Bóg na pewno będzie dla niego schronieniem, co ogłasza zaliczany do utworów mądrościowych Ps 112 (*Nie będzie się lękał niepomyślnej nowiny; / mocne jego serce, zaufało Panu.* Ps 112,7). Psalmista wprawdzie walczy z przeciwnikami, ale będzie patrzył na nich z góry; ufa mocno w sprawiedliwość Boża. Już sam fakt wysłuchania przez Najwyższego i Jego pomoc zapewnia zachowanie ufności w *lēb*, czego echo da się słyszeć w pieśni Syjonu, Ps 84 (*Szczęśliwi, których moc jest w Tobie, / a Twoje ścieżki są w ich sercu.* Ps 84,6). Psalmista tęskni do przedsionków Pana. Szczęśliwi ci – mówi – którzy myślą o pielgrzymce, potem pokonują trudności drogi i przy Bożej pomocy dochodzą do celu pokładając swą ufność w Najwyższym[34].

Umiłowanie Prawa

Pwt łączy bezpośrednio posłuszeństwo względem Prawa z przykazaniem Bożej miłości (Pwt 6,5n) i ocenia je jako jego realizację. Prawo jest wpisane w ludzkie serca i dlatego podlega bezpośrednio temu centrum podejmowania decyzji. Psalmista, autor dydaktycznego Ps 37 (*Prawo jego Boga jest w jego sercu, / a jego kroki się nie zachwieją.* Ps 37,31), przedstawia na tle bliskiej kary Bożej, jaka spotka bezbożnych, nagrodę ludzi sprawiedliwych. Udziałem ich będzie błogosławieństwo, bowiem kierują się sprawiedliwością, roztropnością życiową i tym co słuszne. Roztropność tę utożsamia Psalmista z Prawem, które ma tu znaczenie obietnic Bożych złożonych Izraelowi za wierną służbę. Pan bowiem szczególną opieką otacza swoje sługi[35].

Na posłuszeństwie Prawu koncentruje się całe życie człowieka. Tu akcentuje się parenetyczne zakończenie deuteronomistycznego dzieła prawnego Pwt 26,16.17–19. Bóg obdarza *lēbāb* ludu i uzdalnia je do posłuszeństwa (1 Krl 8,58). Od strony człowieka jego *lēbāb* również pozostaje zupełnie przy Najwyższym i jego przykazaniach. Intensyfikacja oddania się *b^e^kol-lēb* Prawu – przez co rozumie się nie tyle wewnętrzną zdolność bogobojnych, jak raczej dar Boga – jest głównym tematem Ps 119. Psalm ten jako utwór dydaktyczny był uważany za pewnego rodzaju elementarz, na którym młodzi Izraelici uczyli się alfabetu hebrajskiego oraz podstawowych zasad religii i moral-

[34] Por. W. Borowski, *Psalmy*, s. 126; H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 444; komentarz do Ps 62, *BP* 203–204; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 191–193.194–196.202–205.299–302.373–377.476–478; H. Witczyk, *Psalmy*, s. 47.

[35] Por. też Pwt 30,14; Iz 51,7.

ności. Po raz pierwszy wyraz *serce* spotyka się w wierszu 2 (*Szczęśliwi, którzy zachowują Jego upomnienia, / całym sercem Go szukają…* Ps 119,2). Szczęśliwymi (*'ašrê*) są ci ludzie, którzy postępują według Prawa, którzy strzegą jego nakazów; szukanie Boga całym sercem należy traktować jako synonim strzeżenia przykazań Bożych. W wierszu 7 (*Będę Ci dziękować szczerym sercem, / gdy się zaprawię do wyroków Twej sprawiedliwości.* Ps 119,7) Psalmista zapowiada, że będzie wielbił Boga, gdy zapozna się z Jego wyrokami, z nakazami, jakie zawiera przymierze. W wierszu 10 (*Z całego serca swego szukam Ciebie; / nie daj mi odstąpić od Twoich przykazań.* Ps 119,10) postanawia całym sercem szukać Bożych pouczeń, które uchronią go od błędów, gdyż tylko wtedy życie jego będzie wolne od skazy. Prawo potrzebne jest też po to, aby nigdy nie odwrócić się od Boga i nie zgrzeszyć, stąd w wierszu kolejnym (*W sercu swym przechowuję Twą mowę, / by nie grzeszyć przeciw Tobie.* Ps 119,11) Psalmista wyraża przekonanie, że jeśli głęboko ukryje w sercu swoim słowo, to nie zbłądzi i nie zgrzeszy przeciw Bogu. Przenośne wyrażenie *czynisz moje serce szerokim* z wiersza 32 (*Biegnę drogą Twoich przykazań, / bo rozszerzasz serce szerokim.* Ps 119,32) znaczy tyle, co *dodajesz mi odwagi do zachowywania Twego Prawa*. Jedyną rozumną rzeczą jest wierność Bożemu objawieniu, stąd Psalmista dwa wiersze dalej (*Pouczaj mnie, bym Prawa Twego przestrzegał, / a zachowywał je całym sercem.* Ps 119,34) prosi o to, by zawsze mógł strzec przepisów Bożych. A że błogosławieństwo Pana przewyższa wszystko, co człowiek chciałby sam osiągnąć, wszelki zysk, stąd wiersz 36 (*Nakłoń me serce do Twoich napomnień, / a nie do zysku.* Ps 119,36) przypomina, że z wiernością Prawu kłóci się zwłaszcza zysk nieuczciwy[36].

Bóg jest dla Psalmisty najwyższym dobrem i dziedzictwem, wiersz 58 (*Z całego serca dbam o przychylność Twojego oblicza, / zmiłuj się nade mną według swej obietnicy.* Ps 119,58) wyraża prawdopodobnie wyznanie zapożyczone z formuł lewitów. Słowo Boże nie tylko zdolne jest ustrzec Psalmistę od pobłądzenia, ale da mu siłę zniesienia różnych cierpień (*Zuchwali knują przeciw mnie podstęp, / ja całym sercem strzegę Twych postanowień.* Ps 119,69). Prosi on Boga o rozum do nauczenia się nakazów Pańskich, o Jego łaskawość, która miałaby mu towarzyszyć zawsze, gdy strzeże Bożej nauki i jest prześladowany przez nieprzyjaciół (*Niech serce moje będzie nienaganne wobec Twych ustaw, / abym nie doznał wstydu.* Ps 119,80). Psalmista skłania swe serce ku Prawu (*Serce swoje nakłaniam, / by wypełniać Twoje ustawy / na wieki, na zawsze.* Ps 119,112), wypełnienie przykazań zapewni mu nagrodę. Nagrodą za pokorę jest bojaźń Boża, bogactwo, szacunek i życie. Stąd woła na wzór lamentacji (*Z całego serca wołam: / wysłuchaj mnie, Panie,/ chcę zachowywać Twoje ustawy.* Ps 119,145), błaga o wysłuchanie i obiecuje przez resztę życia zachować przykazania Boże. W innym miejscu skarży się na możnych, swoich prześladowców. Drży tylko przed słowami Bożymi (*Możni prześladują mnie bez powodu, / moje zaś serce lęk się słów Twoich.* Ps 119,161), co być może jest aluzją do gróźb Bożych skierowanych do tych, którzy łamią nakazy przymierza[37].

---

[36] Por. komentarz do Ps 119,32, *BP* 290; komentarz do Ps 119,36, *BP* 290; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 497–508.

[37] Por. St. Łach, *Księga Psalmów*, 509–514; por. też Ps 119, 32. 70. 111.

Poznanie Boga

Choć fakt poznania Boga, jako religijno-moralny związek między człowiekiem i Najwyższym, opiera się na sercu, to możliwość Jego poznania, jako swoista zdolność własna *lēb*, jest raczej słaba. Ludzkie *lēb* zwraca się raz ku Najwyższemu będącemu Bogiem Wybawcą i Bogiem rodu, następnie obraca się ku bogom obcym. Ta polaryzacja jest zatem *słabym* dowodem na walory poznawcze *lēb* w omawianej kwestii. Tym bardziej, że mówiąc o takich możliwościach ma się na myśli raczej poznanie jako dar samego Boga[38].

Bogobojność

Słowo *lēb* jest rozumiane również jako ośrodek bogobojności. Terminologiczny związek z *być miękkim*, na określenie zwątpienia, i *rozpływać się* wyraża wprawdzie emocjonalny strach, jednakże nie wynika jeszcze z tego etyczna podstawa bogobojności, bojaźni Pańskiej. Istnieje jednak wyraźny przypadek w Pwt 5,29, gdzie Bóg życzy, by *lēbāb* człowiecze było zawsze tak ukształtowane, aby mogło Go słuchać. Według Jr 32,39 Najwyższy dał Izraelitom *lēb 'œhad*[39] jako podstawę bogobojności, powinno ugruntować Jego sławę i cześć. Prośbę o takie serce zawiera Ps 86, lamentacja jednostki (*Naucz mię, Panie, Twej drogi, / bym postępował według Twojej prawdy; / skłoń moje serce ku bojaźni przed Twoim imieniem.* Ps 86,11). Psalmista prosi Boga o pomoc w niebezpieczeństwie powołując się na swoje nienaganne życie. Choć ciężkie przeżycia zachwiały nim, pragnie nadal chodzić drogą Pana. Prosi przeto Boga, aby go na nowo jej nauczył i pomógł w skoncentrowaniu wszystkich dążeń do jednego: do bojaźni Bożej[40].

Postawa zamknięta człowieka

Istnieją ludzie, których postawa życiowa została zdeterminowana przez pychę i pożądliwość, ich serca zamykają się i milkną nieuchronnie, w ich życiu nie ma już miejsca dla moralności. Autorzy psalmów wielokrotnie obserwowali ten fakt: o ile powinnością ludzi sprawiedliwych jest dążyć do Boga, to jednak w istnieje w nich jakaś *nieprawość*. Od najwcześniejszego okresu swego życia człowiek staje wobec złowieszczego działania w nim pewnej siły, która swym zasięgiem obejmuje wszystkich ludzi bez wyjątku, a daje o sobie znać poprzez grzechy. Stąd poniżej – na podstawie bacznej obserwacji życia dokonanej przez starożytnych autorów *Psałterza* – rola *serca* ukazana zostanie jako antyteza centrum odpowiadającego na wartości pozytywne[41].

---

[38] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 446.

[39] Tj. tylko jedno serce, zob. H. Lindemann, *Florilegii Hebraici Lexicon, quo illius vocabula latine et germanice versa continentur*, Friburgi Brisgoviae MCMXIV, s. 2.

[40] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 446; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 380–382; również autorzy ksiąg mądrościowych napominają i zachęcają *lēb*, aby było gorliwe w bojaźni Pańskiej, por. Prz 23,17; Syr 7,29; 40,26; 45,23.

[41] Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985, s. 85n; H. Witczyk, *Psalmy*, s. 209nn.

Rozważając usposobienie człowieka, które uważa się za etycznie negatywne, ma się na uwadze złość, wynaturzenia, zapamiętałość, upór czy bałwochwalstwo. Właśnie w *lēb* dostrzega się również (oprócz wielu pozytywnych cech) miejsce na wskroś złych, negatywnych cech charakteru człowieka: złość *lēb*, często ukrywana przez obłudny język, jest istotną cechą *ræša'*. Mądrość przypowieści porównuje taką osobę do posrebrzanego naczynia, które w swej istocie jest bezwartościowym czerepem (Prz 26,23). Podobnie brzmi Ps 28 (*Nie gub mnie z występnymi / i z tymi, co czynią nieprawość, / co rozmawiają przyjaźnie z bliźnimi, / a w duszy żywią zły zamiar.* Ps 28,3[42]). Psalm ten należy do grupy lamentacji. Autor psalmu, człowiek ciężko chory bądź ktoś niewinnie prześladowany, prosi Boga o wysłuchanie prośby spodziewając się błogosławieństwa. Psalmista lęka się losu ludzi niezważających na Pana, tj. na Jego sądy. Udają oni przewrotnie przed swoimi bliskimi, iż chcą im świadczyć dobro, a w rzeczywistości w swym sercu myślą tylko o tym, jak im wyrządzić zło. Kolejny utwór, Ps 41 (*A jeśli przychodzi któryś odwiedzić, mówi puste słowa, / w sercu swym złość gromadzi, / gdy tylko wyjdzie za drzwi, wypowiada ją.* Ps 41,7), mógłby być, jak się wydaje, formularzem modlitewnym dla tych ludzi, którzy o coś prosili czy za coś chcieli podziękować, stąd rozbieżności wśród uczonych co do określenia gatunku literackiego psalmu jako lamentacja (Kittel, Erdmans) czy jednak dziękczynienie (Gunkel, Weiser, Kraus). Wiersz 7 należy do części utworu, w której Psalmista skarży się na swoje położenie: leży w chorobie, która wywołała z ukrycia nieprzyjaciół. Przychodzą doń różni sąsiedzi i przyjaciele, aby zobaczyć go na wzór przyjaciół Hioba. Mówią oszukańczo, czyli oczerniają chorego, gdy mu przypisują różne winy. Taki człowiek zbiera o cierpiącym puste, bezpodstawne rzeczy, aby potem – na ulicach – szerzyć fałszywe opinie i oszczerstwa. W podobny sposób tyczy kłamstw Ps 5 (*Bo w ustach ich nie ma szczerości, / ich serce knuje zasadzki, / ich gardło jest grobem otwartym, / a język ich mówi pochlebstwa.* Ps 5,10). Jest to lamentacja jednostkowa. Psalmista i tu skarży się na swych nieprzyjaciół, na których ustach nie ma prawdy, w ich wnętrzu zaś są siły, które przynoszą zepsucie, zgniliznę. Owa złość w *lēb* zakłóca związek człowieka z Bogiem i z bliźnimi (zob. Jr 32,6), dlatego król z Ps 101 (*Serce przewrotne będzie z dala ode mnie; / tego, co złe, nawet znać nie chcę.* Ps 101,4) w swoim sprawiedliwym urzędzie sędziego wyrzeka się złości. Jest to psalm królewski przedstawiający obraz doskonałego władcy, którego sposób postępowania zasługuje na pochwałę ze strony Boga i na uznanie ze strony własnych poddanych. Król rozpoczynający swe rządy przyrzeka, że nie będzie dopuszczał się czynów niegodziwych, a w szczególności będzie miał w nienawiści postępowanie odstępców. Dlatego prosi Pana, aby ono nie przylgnęło doń, co więcej, nawet nie chce wiedzieć o niczym złym[43].

Już przedwygnaniowi prorocy sytuują w *lēb* miejsce przewrotności (zob. Oz 13,6). Jest to wynik przesytu Izraela i ogromnego przewartościowania siebie. Serce narodu wybranego wypełnia pycha, która nie potrzebuje przecież specjalnej terminologii; ten sam król, opisany już raz w poprzednim fragmencie Ps 101, mówi o rzeczach tyczących się jego podwładnych (*Kto oczy ma pyszne i serce nadęte / tego nie znio-*

[42] Zarówno *BHSt*, *LXX* jak i *Vg* używają tu odpowiedników słowa *serce*, zob. Ps 28,8, *BHSt*, 1109; Ps 27,3, *LXX*, 26; Ps 27,3, *Vg*, 800n.

[43] Por. W. Borowski, *Psalmy*, s. 126; H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 413–451; komentarz do Ps 101, *BP* 262n. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 114–116. 194–196. 238–240. 430–432.

się. Ps 101,5b). Najpierw przyrzeka karać tych, którzy skrycie oczerniają swych bliźnich (wiersz 5a), i tych, którzy wynoszą się nad innych i *nadymają* się w sercu.

Stan rzeczy odpowiadający przewrotności a wywołany pychą często przenosi się bezpośrednio na mowę. Tak jest w Ps 10 (*Mówi w swym sercu: «Bóg nie pamięta, / odwraca swe oblicze, nigdy nie zobaczy».* Ps 10,11). Jest to lamentacja. Psalmista kończy skargę na swe położenie przytoczeniem słów swego grzesznego przeciwnika: zapomniał Bóg o Psalmiście i zakrył oblicze swe przed nim, i to na zawsze. Bezbożnik ten tłumi odzywający się w nim głos sumienia niedorzecznym rozumowaniem. W lamentacjach jednostki pychę *lēb* wlicza się do zbrodni, a nawet bluźnierstw: tak osądzono poprzednią wypowiedź Ps 10, jak i tę z Ps 35 (*Niech nie pomyślą w swym sercu: / «Ha, tegośmy chcieli!» / Niechaj nie powiedzą: „Otośmy go pożarli".* Ps 35,25). Treść tej lamentacji jest mało przejrzysta, stąd liczne spekulacje wokół jej *Sitz im Leben*. Nie jest wykluczone, że ma się tu do czynienia ze sporem jakiegoś anonimowego Psalmisty, żyjącego w czasach po niewoli, którego dawni przyjaciele niesłusznie oskarżają i podstawiają fałszywych świadków, a on, ufny w pomoc Bożą, szuka w miejscu świętym ratunku i rozstrzygnięcia sporu. Pragnie on, aby wrogowie nie cieszyli się z jego zguby, ale aby sami zawstydzili się i okryli hańbą[44].

W poszczególnych wypowiedziach mądrościowych łączy się upór człowieka z jego *lēb*. Terminologia jest bardzo sugestywna: *lēb* jest ciężkie, trudne, twarde, utwardza się (por. Ps 95,8); pyszne *lēb* staje się ciężkie, zarasta tłuszczem. Jeszcze raz wróćmy do dydaktycznego Ps 119, hymnu sławiącym Prawo – *tôrāh*. Pobożny Psalmista prosi Boga, by go nauczył należytego ustosunkowania się do Jego nakazów, nie chce bowiem być jak ci spośród Izraela, którzy w pysze swej i bezbożności zaniedbują Boże przykazania i odstępują od Prawa (*Otępiało ich serce porosłe tłuszczem, / a ja znajduję rozkosz w Twoim Prawie.* Ps 119,70). Podobnie ujmują to dwa inne psalmy. Ps 4 podkreśla, że chwałą jego autora jest sam Bóg (*Mężowie, dokąd chwała moja będzie w pogardzie?*[45] */ Czemu kochacie marność i szukacie kłamstwa?* Ps 4,3). Autor zwraca się prawdopodobnie do zamożnych rodaków – ludzi znakomitych – którzy występowali przeciw Psalmiście, uwłaczając jego czci. Pyta ich, jak długo mieć będą w pogardzie cześć Boga? Według zaś Ps 17 (*Zamykają oni swe nieczułe serca, / przemawiają butnie swoimi ustami.* Ps 17,10) wrogowie Psalmisty *tłuszczem* – *ḥēleb* – pozamykali swe *serca*[46]. Ci nieczuli wrogowie otaczają Psalmistę, aby go powalić na ziemię, jak lew[47].

Nadto upór serca kojarzy się z osłoną, nakryciem, zakryciem serca. Według Hessego upór, który został przedstawiony jako zatwardzenie karku (Pwt 10,16), oblicza (Jr 5,3) i czoła (Ez 3,7), jak też nieobrzezanie warg (Wj 6,12.30) i narządów postrzegania (Jr 6,10), oraz jako zatwardzenie czy otłuszczanie *lēb*, jest religijną i moralną postawą człowieka. Motyw uporu jest widoczny przede wszystkim w deuteronomi-

---

[44] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 440; komentarz do Ps 10,11, *BP*, 128; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 129–131.216–219.

[45] Wg Septuaginty: *dokąd będziecie sercem ociężali* (Ps 4,3).

[46] *Nieczułe serca* – dosł.: *ich tłuszcz*, tzn. prawdopodobnie ich serca pokryte tłuszczem; por. komentarz do Ps 17, 10, *BP* 135.

[47] Komentarz do Ps 4,3, *BP* 119; komentarz do Ps 119, *BP* 289–296; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 112–114.150–153.497–514.

stycznych obrazach wyjścia i wędrówki do Ziemi Obiecanej: źródło *D* koncentruje się na zachowaniu faraona względem Izraelitów, będących obcą siłą emigracyjną zamienioną w warstwę roboczą, i na reakcji urzędników państwowych, satrapów. Podczas gdy upór wrogów Boga służy ostatecznie dowodowi na Jego oddziaływanie na historię, upór Izraela w Massa i Meriba ocenia się jako wyrzeczenie się Pana, o czym opowiada Ps 95 (*«Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba, / jak na pustyni w dniu Massa, / gdzie Mnie wasi przodkowie wystawiali na próbę / i doświadczali Mnie, choć dzieło moje widzieli».* Ps 95,8n). Należy on do psalmów dydaktycznych o silnym zabarwieniu upominającym, wzywa do uwielbienia Boga i zachęca do uległości względem Niego. Upomnienie opisane w przytoczonym fragmencie nawiązuje do wydarzenia opisanego w Wj 17,1–7 (por. też Lb 20,1–13). Zatwardziali i uparci Izraelici zaczęli wtedy burzyć się z powodu braku wody na pustyni. Chociaż widzieli *dzieło* Boga, wciąż domagali się nowych cudów. Upamiętnieniem tego zajścia są nazwy miejscowości: *Meriba* (= kłótnia, bunt) i *Massa* (= kuszenie, prowokacja). Podobnie Ps 81 (*Pozostawiłem ich przeto twardości ich serca, / niech postępują według swych zamysłów!* Ps 81,13) jest również utworem upominającym z gatunku psalmów dydaktycznych. Przypomina on ludowi o obowiązku dochowania wierności Bogu, jak też wypomina zaniedbania w tym względzie. Kara Boża za nieposłuszeństwo ludu względem Najwyższego polegała na tym, że Bóg pozostawił Izraela w zatwardziałości jego serca, pozwolił mu doświadczyć skutków odejścia od dróg Bożych (por. Jr 7,24; 11,8; Pwt 32,15nn). Echa kary rozbrzmiewają również w innym wierszu Ps 95 (*Tamto pokolenie budziło we mnie wstręt przez lat czterdzieści, / i powiedziałem: «Są oni ludem o sercu zbłąkanym / i moich dróg nie znają».* Ps 95,10); jak wiadomo, skutkiem uporu Izraela, przedstawionym w tym wierszu, była przysięga, że nie wejdzie on do *miejsca odpoczynku*, do Kanaanu[48].

Upór jako przeciwstawienie się nawoływaniu do nawrócenia się odpowiada bałwochwalczemu samozaślepieniu (por. Jr 9,13; 13,10). Również Trito-Izajasz odnosi upór Izraela z powrotem do Boga, łączy go jednak z Jego wszech-przyczynowością (por. Iz 63,17). Upór *lēb* w Ps 73 jest postrzegany jako zachowanie aspołeczne (*Ich nieprawość pochodzi z nieczułości, / złe zamysły nurtują ich serca.* Ps 73,7). Autor – zastanawiając się nad przyczyną powodzenia grzeszników – opisuje najpierw ich wygląd zewnętrzny, stwierdzając fakt opływania we wszelkie dobra materialne. Zdrowie i brak troski wprawiają ich w stan pewności siebie, wbijają w pychę i prowadzą do wyniosłości, a w konsekwencji do zguby. U Psalmistów rozbrzmiewa pytanie z dziedziny teodycei, czy Bóg dostrzega pomyślność niegodziwców, którzy swoje *lēb* oddają niegodziwościom? Stąd rodzą się skargi jak w Ps 10 (*Dlaczego występny gardzi Bogiem, / mówi w swym sercu: „Nie pomści”?* Ps 10,13), przytaczanej już lamentacji nad zachowaniem ludzi pysznych, gdzie krzywdzenie Psalmisty przez bezbożnika przedstawione jest jako urąganie samemu Bogu, czy w Ps 36 (*Nieprawość mówi do bezbożnika / w głębi jego serca; / bojaźni Boga nie ma przed jego oczyma.* Ps 36,2). Przedstawiono tu bezbożnika, którego życie jest buntem przeciwko Bogu, buntem nie tylko zewnętrznym, ale wewnętrznym, dokonującym się w jego

[48] Por. komentarz do Ps 95,8–9, *BP* 256n; komentarz do Ps 81, *BP* 236n; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 365–367.412–414.

sercu: bezbożny nie lęka się Najwyższego, Bóg nie jest rzeczywistością wpływającą na jego życie[49].

Na bazie motywu o zatwardziałości ludu Psalmista charakteryzuje bałwochwalstwo jako *próbowanie w sercu*, np. w Ps 78 (*Wystawiali Boga na próbę w swych sercach, / żądając strawy dla swoich zachcianek.* Ps 78,18). Utwór ten można określić ze względu na treść jako psalm historyczny. Jest przedstawieniem działania Bożego w historii, czyli tego, co nie jest wytłumaczalne samym tylko rozumem. Jest to utwór dydaktyczny, gdzie historia, uwielbienie czy dziękczynienie są wprzęgnięte w pouczanie ludu. Przytoczony fragment opisuje kuszenie względem Boga, którego dopuścili się wędrujący po pustyni Izraelici. Oni to przez nowe cuda chcieli doświadczyć mocy Bożej. Bóg odpowiedział na nie cudem z manną (por. Wj 16,3nn; Lb 11,41nn). Ci zaś wciąż sarkając, buntując się i grzesząc, lekceważyli Boże działanie, aż Bóg rozgniewał się na swój lud, ponieważ nie wierzyli Mu i nie ufali Jego pomocy. W innym momencie tego samego psalmu Psalmista nadal opowiada o niewiernościach i grzechach Izraela (*Ich serce nie trwało przy Nim, / w przymierzu z Nim nie byli stali.* Ps 78,37). Bóg w swoim przymierzu zobowiązał się być dla swego ludu Odkupicielem czy Wybawcą (*gō'ēl*). Tymczasem nawrócenie Izraela nie zawsze było szczere. Była to pokuta przelotna, gdyż nie dochowali przymierza i okazali się wiarołomni, za co karą były liczne uciski. Również i *Księga Przysłów* ostrzega przed odszczepieństwem w sercach[50].

Powyższe rozważania skłaniają do wniosku, że grzech, jakkolwiek w większości przypadków sprowadza się do niesprawiedliwego działania wobec innych, tzn. rujnuje wspólnotę pomiędzy tymi, którzy należą do jednego ludu, zawsze ostatecznie zwrócony jest także przeciw Bogu, który ów lud utworzył jako swoją *szczególną własność*. Grzech taki oznacza również degenerację centrum duszy człowieka – *lēb*, co ma niewątpliwie związek ze sferą moralną, gdyż wiele aktów odznaczających się wysoką wartością moralną może wyjść tylko z tego centrum. Serce człowieka jawi się bowiem jako miejsce, gdzie zło wydaje się na pozór przerastać wytrzymałość Boga, który przecież nie ma sobie równego. Oczywiście biblijny Bóg i w tym przypadku radzi sobie z ludzkością, ale fakt wolności człowieka, który może skłaniać swoje serce (pozostające przecież w opisach biblijnych intelektualnym, uczuciowym i duchowym rdzeniem istoty ludzkiej) ku dobru bądź ku złu, wciąż pozostaje nie wyjaśnioną do końca tajemnicą[51].

PODSUMOWANIE

Historia słowa *serce* zdradza stopniowe zubażanie się pierwotnego bogactwa znaczeń[52]. Uważny czytelnik szybko zaobserwuje fakt, że współczesna szerokość

---

[49] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 442; komentarz do Ps 73, *BP* 221nn; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 129–131.220–222.332–337.

[50] Por. H.–J. Fabry, *lēb, lēbāb*, s. 443; komentarz do Ps 78,18–20, *BP* 230; St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 349–360.

[51] Por. D. von Hildebrand, *Serce*, s. 85n; H. Witczyk, *Psalmy*, s. 210; S.A. Meier, *Zło*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 820n.

[52] Por. R. Bracchi, *Il guardo del cuore*, s. 432.

semantyczna określająca ten wyraz, częstokroć i przez nas używany w znaczeniu metaforycznym, stanowi zaledwie część zbioru znaczeń, do którego odwoływali się w swoim czasie autorzy biblijni. Istnieje jednak i dziś mocny związek między *mowami o sercu* i *mowami o wierze* człowieka, w których serce miałoby odgrywać rolę niepoślednią. Według autorów *Psałterza*, księgi reprezentatywnej pod względem głębokości myśli teologicznej *Starego Testamentu*, człowiek, który szczerze powierzył swój los w ręce Boga, musi uczyć się cierpliwości i z ufnością powierzać siebie Stwórcy i Panu wszechświata, który jest źródłem wszelkiego dobra. Bóg miłuje tych, którzy Mu zaufali, ufność zaś jest składową wiary. Świadomość własnej niemocy i potęgi Wszechmocnego skłania wiernych do szukania oparcia w Tym, który zdoła im pomóc w nieszczęściu. Autorzy psalmów wiedzą, że nie istnieje fatum, w które wierzył człowiek starożytny. To Bóg rządzący światem ma moc wyprowadzić człowieka z każdego nieszczęścia. Psalmiści z doświadczenia wiedzą, że ich prośby bywały wysłuchiwane, co przecież wzmacnia ufność[53]. Stąd tym goręcej zachęcają do słuchania przykazań Bożych i w licznych pouczeniach moralnych ukazują Prawo jako podstawę moralności objawionej. Na określenie poprawnej postawy człowieka religijnego posługują się czasownikami: znać Boga, zachowywać Jego przykazania, bać się Go, szukać Go, szukać Jego oblicza, miłować Go, służyć i ufać Mu, u Niego się chronić. I choć, mówiąc o postawie religijno-moralnej człowieka, Psalmiści mają na uwadze przede wszystkim jego zewnętrzne zachowanie, przejawiające się w jego czynach, to jednak zdają sobie sprawę, iż postawa człowieka zależy od tego, co się dzieje w jego wnętrzu, które często określają słowem *serce*, traktując je przy tym jako przestrzeń oddziaływania Boga na człowieka i jako szczególne *miejsce*, gdzie rodzi się odpowiedź, którą człowiek daje Bogu.

„SERCE" A WIARA CZŁOWIEKA. FUNKCJE RELIGIJNO-MORALNE CZŁOWIEKA PRZYPISYWANE LUDZKIEMU SERCU W *KSIĘDZE PSALMÓW*

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł jest próbą opisu sposobu, w jaki autorzy psalmów postrzegali funkcjonowanie sfery religijno-moralnej ludzkiego *lēb*, *lēbāb* (hebr. *serce*) w relacjach z Bogiem, w których objawia się ono jako sceneria zarówno tryumfów jak i klęsk ludzkiej wolności. W opracowaniu ukazane zostały trzy obrazy: 1° natura powiązań Bosko-ludzkich relacji z *sercem*; 2° postawa człowieka świadomego powiązań swego bytu z Najwyższym i Nieodgadnionym, dającym się jednak poznać *sercom* tych, którzy wiernie mu służą; 3° smutny los tych, którzy odwrócili się od Boga postanowieniem przedsięwziętym w *sercu*.

[53] Por. Św. Atanazy, *List do Marcelina o wyjaśnianiu Psalmów*, w: A. Tronina, *Teologia Psalmów*, s. 222; W. Borowski, *Psalmy*, s. 31–34; J.St. Synowiec, *Wprowadzenie*, s. 180–190.

THE „HEART" AND THE FAITH OF MAN. HUMAN RELIGIOUS AND MORAL FUNCTIONS ASCRIBED TOTHE HUMAN HEART IN THE *BOOK OF PSALMS*

SUMMARY

The submitted article is an attempt to describe the way in which the authors of the Psalms perceived the functioning of the religious-moral sphere of the human *lēb, lēbāb* (Hebrew: *heart*) in relations with God, in which it is revealed as the setting of both triumphs and disasters of human freedom. The study presents three images: 1° the nature of the links between the divine-human relationship and the *heart*; 2° the attitude of man aware of the links of his being with the Most High and the Unknowable, who nevertheless makes himself known to the *hearts* of those who faithfully serve him; 3° the sad fate of those who turn away from God with a decision made in the *heart*.

DAS „HERZ" UND DEN GLAUBEN DES MENSCHEN. DIE RELIGIÖSEN UND MORALISCHEN FUNKTIONEN, DIE DEM MENSCHLICHEN HERZEN IM *BUCH DER PSALMEN* ZUGESCHRIEBEN WERDEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel ist ein Versuch, die Art und Weise zu beschreiben, wie die Autoren der Psalmen das Funktionieren der religiös-moralischen Sphäre des menschlichen *lēb, lēbāb* (hebr.: *Herz*) in der Beziehung zu Gott wahrgenommen haben, in der es sich als Schauplatz sowohl von Triumphen als auch von Katastrophen der menschlichen Freiheit offenbart. Die Studie stellt drei Bilder vor: 1° die Art der Verbindung zwischen der göttlich--menschlichen Beziehung und dem *Herzen*; 2° die Haltung des Menschen, der sich der Verbindung seines Wesens mit dem Allerhöchsten und dem Unwissenden bewusst ist, der sich dennoch den *Herzen* derer zu erkennen gibt, die ihm treu dienen; 3° das traurige Schicksal derer, die sich mit einer *Herzens* – Entscheidung von Gott abwenden.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Biblia Hebraica Stuttgartensia (= *BHSt*), red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1990.
Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem (= *Vg*), wyd. R. Weber, Stuttgart 1983.
Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Poznańska (= *BP*), red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. II, Poznań [3]1992.
Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia (= BT), wyd. 5: na nowo opr. i popr., Poznań 2014.
Septuaginta (= *LXX*), wyd. A. Rahlfs, vol. II, Stuttgart 1979.

Komentarze i opracowania:

Baumgärtel F., Behm J., *kardia*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *TWNT*), t. III, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–1979, s. 614.
Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
Bracchi R., *Il guardo del cuore. Il cuore, luogo del transito dal corpo allo spirito*, w: *Cultura e lingue classiche*, t. 5: *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, red. E. dal Covolo, I. Gianetto, Troina 1998, s. 431–460.
Castellino G.R., *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele. Raffronto riguardo alla forma e al contenuto*, Torino 1941.
Darmesteter J., *Notes sur l'Avesta. Çrad-dhâ, credo*; *zaraz-dâ*, „Mémoires de la Société de Linguistique" 3, Paris 1878.
Fabry H.–J., *lēb*, *lēbāb*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (= *TWAT*), t. IV, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart, Berlin, Köln, Meinz 1982, s. 413–451.
Forstner D., *Serce*, w: *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 358–361.
Kiejza A., *Serce*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 812–814.
Klawek A., *Nowe „Miserere"*, *RBL* 3–6(1954), s. 61–68.
Klawek A., *Spokój duszy pokornej*, *RBL* 6(1946), s. 379–381.
Kopaliński W., *Serce*, w: *Słownik Symboli*, Warszawa 1991, s. 371–373.
Krąpiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin 1991.
Lindemann H., *Florilegii Hebraici Lexicon, quo illius vocabula latine et germanice versa continentur*, Friburgi Brisgoviae MCMXIV.
Lurker M., *Serce*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, red. tenże, Poznań 1989, s. 209–211.
Łach St., *Księga Psalmów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy, Poznań 1990.
Miller G., *Serce*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 1195–1196.
Ochowicz J., *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984.
Oesterreicher-Mollwo M., *Serce*, w: *Leksykon Symboli*, Warszawa 1992, s. 141.
Olejnik S., *Teologia moralna*, t. III: *Wartościowanie moralne – prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988.
Wehrke J., Kampling R., *Herz*, w: *Neues Bibel-Lexikon* (= *NBL*), wyd. M. Görg, B. Lang, Lief. VII, Zürich 1992, s. 137–138.
Rahner K., *Missione e Grazia*, Roma 1964.
Rahner K., Vorgrimler H., *Serce*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, s. 494.
Ravasi G., *Psalmy*, cz. 1: *Psalmy 1–19 (wybór)*, przekł. P. Mikulska, Kraków 2007.
Ravasi G., *Psalmy*, cz. 2: *Psalmy 22–68 (wybór)*, przekł. K. Skopa, Kraków 2007.
Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999.
Stolz F., *lēb-Herz*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (= *THAT*), t. 1, wyd. E. Jenni, C. Westermann, München 1971–1976, s. 744–745.
Synowiec J. St., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.
Tronina A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psałterza*, Lublin 1996.
Vanhoye A., De Fraine J., *Serce*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 871–874.
Hildebrand von D., *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985.
Witczyk H., *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice 1995.
Woźniak A., *Serce w Psalmach*, *SE* 1(1999), s. 165–180.

FILOZOFIA

Arkadiusz MODRZEJEWSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

REFLEKSJA NA KANWIE BADAŃ KS. STEFANA EWERTOWSKIEGO NAD NAUCZANIEM JANA PAWŁA II. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI O STANIE I PERSPEKTYWACH STUDIÓW WOJTYŁOLOGICZNYCH

Słowa kluczowe: Stefan Ewertowski, Jan Paweł II, Europa, wojtyłologia

Keywords: Stefan Ewertowski, John Paul II, Europe, Wojtyla Studies

Schlüsselwörter: Stefan Ewertowski, Johannes Paul II., Europa, Wojtyla-Studien

WSTĘP

Jubileusze są zawsze doskonałą okazją do zwrócenia uwagi na dokonania naukowe, edukacyjne, organizacyjne, kulturalne czy społeczne jubilata. Siedemdziesiąta rocznica urodzin Księdza Profesora Stefana Ewertowskiego, emerytowanego wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pierwszego rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu, również stwarza okazję do przyjrzenia się działalności tego elbląsko-olsztyńskiego Uczonego. W moim krótkim tekście, w którym nie będę unikał osobistych przemyśleń i ocen, chciałbym zwrócić uwagę na Jego pracę badawczą w zakresie studiów wojtyłologicznych. Dorobek naukowy Stefana Ewertowskiego jest obszerny; Jubilat interesował się zarówno problematyką filozoficzną i teologiczną, jak i kwestiami politycznymi, społecznymi i kulturowymi, co w jakimś sensie odzwierciedla Jego ścieżka kariery akademickiej (studia teologiczne w olsztyńskim Seminarium Duchownym, filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktoranckie studia z zakresu politologii i nauk społecznych, w końcu doktorat z zakresu historii oraz habilitacja z nauk teologicznych poświęcona idei antychrysta we współczesnej kulturze ujętej w perspektywie interdyscyplinarnej)[1]. Ten bogaty, by nie rzec iście

* Dr hab. Arkadiusz Modrzejewski prof. UG – wykładowca Instytutu Politologii w Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, obszary badawcze: filozofia polityki, myśl polityczna, religia i polityka, problematyka etniczna i regionalna, wartości w przestrzeni politycznej. E-mail: arkadiusz.modrzejewski@ug.edu.pl ORCID: 0000–0002–7599–855

[1] Szerzej o drodze naukowej Księdza Profesora Ewertowskiego zob.: J. Jezierski, P. Towarek, *Ks. Stefan Ewertowski – kapłan, wychowawca, profesor*, w: *Veritatem revelare. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. Stefanowi Ewertowskiemu, prof. UWM*, pod red. M. Karczewskiego, S. Mikołajczak, J. Rucińskiego, Olsztyn 2017, s. 25–38.

renesansowy, zakres zainteresowań będzie rzutował na sposób prowadzenia badań nad dorobkiem intelektualnym Karola Wojtyły – Jana Pawła II, do czego odniosę się raz jeszcze w końcowej części mojego artykułu.

Używam pojęcia *wojtyłologia*, gdyż w mojej ocenie jest ono adekwatne w odniesieniu do studiów nad twórczością teologiczną i filozoficzną, a także literacką Karola Wojtyły. Niestety, termin ten używany jest czasami celem ośmieszenia badań poświęconych myśli Wojtyłowej, a pewnie i samego Wojtyły. *Argumentum ad ridiculum*, w istocie bardziej bazujący na emocjach, będący chwytem erystycznym, nie ma jednak wartości merytorycznej. Nie dostrzega się ani oryginalności filozoficzno-teologicznych rozważań i papieskiego nauczania, ani rezonowania, jakie wywołuje w międzynarodowym środowisku intelektualnym. Osoby posługujące się tym argumentem dostrzegają jedynie inflację prac poświęconych Wojtyle w polskiej literaturze filozoficzno-teologicznej. Ale tak, jak studia nad twórczością Cypriana Kamila Norwida określamy mianem „norwidologii", tak badania nad myślą Wojtyły określić możemy „wojtyłologią". W mojej ocenie studia wojtyłologiczne mogą dotyczyć zarówno myśli filozoficzno-teologicznej Wojtyły (okres przedpontyfikalny), jak i nauczania papieża Jana Pawła II. To ostatnie jest przecież głęboko osadzone w personalistycznej antropologii i etyce obecnej w rozprawach i artykułach opublikowanych jeszcze przed wstąpieniem Wojtyły na tron Piotrowy.

CZY STUDIA WOJTYŁOLOGICZNE MAJĄ JESZCZE SENS?

W tym miejscu chciałbym się zastanowić nad kwestią sensowności studiów wojtyłologicznych. Z jednej strony dostrzegamy, zwłaszcza w kręgach katolickich, inflację prac poświęconych refleksji filozoficzno-teologicznej Karola Wojtyły oraz nauczaniu Jana Pawła II. Z drugiej, jesteśmy świadkami odbrązawiania postaci polskiego papieża, co sprawia, że przyszłość jego spuścizny intelektualnej stoi pod znakiem zapytania, a nierzadko zwłaszcza w dyskursie medialnym wartość tejże spuścizny jest negowana. Liczne skandale związane m.in. z pedofilią w Kościele katolickim za pontyfikatu papieża Polaka, afery finansowe czy oskarżenia o mizoginię, na co zwraca się uwagę coraz częściej także w polskiej literaturze[2], kładą się z pewnością cieniem na tym jednym z najdłuższych pontyfikatów w dziejach Kościoła katolickiego. Nie można jednak zapomnieć, że był to ważny i przełomowy pontyfikat, który przypadł na okres wielkich zmian społecznych, politycznych i kulturowych w Europie oraz w świecie. Jak trafnie zauważył Tomasz Lis, redaktor naczelny polskiego wydania *Newsweeka*: „Dzisiejsi krytycy odzierają Jana Pawła II ze wszystkiego, czyniąc z niego zarządcę imperium zła, może nawet gorszego od sowieckich sekretarzy, których obalił razem z Reaganem i Solidarnością. Jest brutalnie wyzerowywany. Jego przesłanie jest wyszydzane, encykliki wykpiwane, a on sam sprowadzany do karykaturalnej postaci kiepskiego aktora […] – i dodał zwracając się bezpośrednio do polskiego czytelnika – Tak, to nam należy się uczciwa prawda o papieżu, umieszczeniu tego mitu w rozsądnych ramach. Należy nam się

[2] Zob. np. J. Melonowska, *Osobna: kobieta a personalizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja,* Warszawa 2016.

uczciwie opowiedziana prawda, bo ten papież i jego pontyfikat to zupełnie niezwykła opowieść, bez której współczesnej historii Polski po prostu nie ma"[3]. Bo prawdą jest, że ten blisko dwudziestosiedmioletni pontyfikat nie mógłby być jednowymiarowy, ani jednoznacznie dobry, ani jednoznacznie zły. I że oprócz wielkich dzieł, będących kamieniami milowymi na drodze rozwoju Kościoła katolickiego i jego społecznej doktryny, jak chociażby wyznanie win Kościoła katolickiego i przyznanie się do krzywd, jakie wyrządzili jego wierni w przeszłości wyznawcom innych religii, w tym Żydom i muzułmanom, pojawiły się poważne oskarżenia, które kierowane są przede wszystkim w stosunku do otoczenia papieża Jana Pawła II. Nie neguje to jednak w żaden sposób wartości jego prac filozoficznych i teologicznych oraz papieskiego nauczania. Badacze zajmujący się myślą filozoficzną, teologiczną czy społeczną Karola Wojtyły – Jana Pawła II, jak również literaturoznawcy zainteresowani jego poezją i prozą, nie są zobligowani do odnoszenia się do kwestii związanych z funkcjonowaniem instytucji Kościoła katolickiego czy Kurii Rzymskiej za pontyfikatu papieża z Polski; to zupełnie nieistotne dla nich zagadnienie. Zatem jako wojtyłolodzy nie jesteśmy zmuszenie do formułowania ocen moralnych ani żadnych innych dotyczących postawy Jana Pawła II wobec różnych patologicznych zjawisk, które obecnie stają się główną osią narracji, kręcącą się wokół jego osoby. Zwracając uwagę na pojawiające się kontrowersje, chciałbym przy tym wskazać na pozytywną stronę jego działalności. W mojej ocenie z pewnością wartościowy jest jego dorobek pisarski jako filozofa, teologa i myśliciela społecznego. Niech biografia, a zwłaszcza jego ostatnie lata życia, człowieka schorowanego i cierpiącego, kiedy faktyczne stery rządów w Kurii Rzymskiej przejęło jego otoczenie, nie przesłania wartości jego prac filozoficznych i teologicznych. Karol Wojtyła jest z pewnością jednym z najwybitniejszych i najbardziej rozpoznawalnych polskich i środkowoeuropejskich intelektualistów. I dlatego polskie środowisko naukowe, nie tylko uczeni z uczelni katolickich, mogą w sposób twórczy i odkrywczy pielęgnować jego intelektualną spuściznę oraz upowszechniać jego myśl na świecie, bo w istocie jest to myśl uniwersalistyczna, mogąca stać się swoistym polskim głosem w międzynarodowym dyskursie filozoficznym, społecznym i politycznym[4].

BADANIA WOJTYŁOLOGICZNE W POLSCE I NA ŚWIECIE – KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA

Myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II jest przedmiotem zainteresowań zarówno badaczy polskich, jak i zagranicznych. Zwłaszcza ci ostatni popularyzują twórczość Wojtyły na świecie. Nie jest to zadanie łatwe, gdyż istotną barierę może stanowić tu znajomość języka polskiego, w którym napisane zostały główne dzieła filozoficzno-teologiczne z okresu przedpontyfikalnego. I choć istnieją od dawna tłumaczenia podstawowych dzieł filozoficznych Wojtyły na język angielski – mam tu na myśli szczególnie *Osobę i czyn* (tytuł pierwszego angielskiego przekładu: *The Acting*

[3] T. Lis, *Drugi pogrzeb Jana Pawła II*, „Newsweek Polska" 2020, nr 47, s. 2–3.

[4] Zob. A. Modrzejewski, *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Gdańsk 2009.

Person) oraz *Miłość i odpowiedzialność* (*Love and Responsibility*) – nie wszystkie prace Wojtyły, a zwłaszcza mniej znane artykuły i referaty, weszły do obiegu międzynarodowego. Aczkolwiek z uznaniem trzeba zauważyć, że coraz więcej prac Wojtyły tłumaczonych jest obecnie na język angielski, będący narzędziem międzynarodowego dyskursu naukowego. Odnotować tu należy wydane w tym roku nowe tłumaczenie *Osoby i czynu* oraz innych esejów antropologicznych w zbiorze zatytułowanym: *Person and Act and Related Essays* w tłumaczeniu Grzegorza Ignatika wydane przez Amerykański Uniwersytet Katolicki w Waszyngtonie. Jest to dopiero tom pierwszy, jak mówi podtytuł *The English Critical Edition of the Works of Karol Wojtyła/John Paul II.* Przekłady kolejnych prac bez wątpienia przyczynią się do popularyzacji myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej papieża z Polski.

Wśród autorów zagranicznych z pewnością przeważają komentarze odnośnie do nauczania papieskiego dostępnego w różnych wariantach językowych, w tym szczególnie w języku włoskim i angielskim. Na uwagę zasługuje tu chociażby praca jednego z czołowych współczesnych filozofów politycznych Alasdaira MacIntyre'a, w której dokonał analizy i interpretacji encykliki *Fides et ratio*[5] czy omówienie katolickiego nauczania społecznego i wpływu, jaki wywarł na jej rozwój Karol Wojtyła, które spotykamy w monografii Samuela Gregga[6], a wcześniej również w publikacjach Michaela Novaka[7]. Natomiast analizy twórczości filozoficznej i teologicznej Wojtyły sprzed wstąpienia na tron Piotrowy dotyczą głównie zagadnień antropologicznych i etycznych, jak również z zakresu teologii moralnej. Warto przywołać tu prace takich uczonych, jak John A. Orr[8], Kenneth L. Schmitz[9] czy filipiński filozof Jove Jim Aguas[10]. Warto też wspomnieć o pracach Polaków opublikowanych w Ameryce, np. w książce Jarosława Kupczaka OP, polskiego dominikanina, specjalizującego się w antropologii filozoficznej i teologicznej Wojtyły[11] oraz pracy wspominanego już Grzegorza Ignatiaka z katolickiej uczelni w Columbus w stanie Ohio[12]. Oczywiście nie można pominąć monumentalnego dzieła autorstwa Rocco Buttiglione, w którym spotykamy całościowe syntetyczne ujęcie koncepcji filozoficznych i teologicznych Wojtyły[13]. Nie można nie wspomnieć także o działalności o. George'a McLeana, który w ramach *The Council for Research in Values and*

---

[5] A. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, London 2009.

[6] S. Gregg, *Challenging the Modern World. Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.

[7] Zob. np. M. Novak, *Catholic Social Thought & Liberal Institutions*, Routledge 1984.

[8] J.A. Orr, *Reason in Karol Wojtyla/John Paul II*, Scotts Valey 2014.

[9] K.L. Schmitz, *At the Centre of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington 1993.

[10] J.J. S. Aguas, *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyla (John Paul II)*, Manila 2014.

[11] J. Kupczak OP, *Destinated for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000.

[12] G. Ignatiak, *Person and Value. Karol Wojtyła's Personalistic and Normative Theory of Man, Morality and Love*, Lanham – Boulder – New York – London 2021.

[13] R. Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Cambridge 1997.

Philosophy wydawał wiele prac poświęconych myśli Wojtyłowej[14]. Do rzadkości wśród niepolskich autorów należą prace z zakresu filozofii polityki czy filozofii kultury. Wyjątkiem mogą być tu prace autorstwa: Edwarda Barretta z zakresu filozofii politycznej[15] oraz Johna Corrigana – monografia poświęcona idei kultury u Jana Pawła II[16]. Wspomniani tu autorzy i ich publikacje książkowe to jedynie niewielki wycinek całości środowiska wojtyłologów i studiów wojtyłologicznych. Przywołałem jedynie monografie opublikowane w języku angielskim. Ale możemy spotkać także pozycje książkowe i artykuły opublikowane w innych językach, w tym szczególnie włoskim (rzecz jasna prace Buttiglione), hiszpańskim i francuskim.

W tak krótkim eseju nie pokuszę się o zaprezentowanie nawet promila prac poświęconych myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, które zostały opublikowane w języku polskim bądź innym, ale napisanych przez polskich autorów, w tym także wybitnych i uznanych filozofów i teologów jak profesorowie: Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Alfred M. Wierzbicki, Andrzej Półtawski, Jerzy Gałkowski, Michał Drożdż i wielu innych, którzy również przyczyniają się do upowszechniania twórczości papieża na świecie. Chciałbym jedynie wskazać – i to selektywnie – na te prace tych autorów, którzy dotykają tematyki zbieżnej z Jubilatem, Księdzem Profesorem Stefanem Ewertowskim, a którego podejście badawcze omówię w następnym fragmencie tegoż artykułu. Otóż, chodzi tu mianowicie o postrzeganie Europy przez Jana Pawła II w jej wymiarze tak politycznym, jak kulturowym i aksjologicznym.

W mojej ocenie kluczową pracą Wojtyły – prócz oczywiście papieskiego nauczania i poświęconego tożsamości i aksjologii europejskiej oraz autobiografii, gdzie wątki te również spotykamy – będzie referat pierwotnie wygłoszony i opublikowany w języku włoskim, który w polskiej wersji ukazał się w lubelskim *Ethosie*. Chodzi mianowicie o tekst zatytułowany *Gdzie znajdują się granice Europy?*[17]. O ile mi wiadomo, ten tekst nie doczekał się jeszcze angielskiego przekładu. Być może dlatego, że prace Wojtyły tłumaczone są na język angielski głównie – jeśli nie jedynie – w Stanach Zjednoczonych, a tam tematyka europejska siłą rzeczy nie budzi takiego zainteresowania, jak w Europie. Stąd większe zainteresowanie wśród wydawców i autorów amerykańskich problematyką antropologiczną i etyczną niż europejską właśnie. A szkoda, gdyż Wojtyłowa wizja Europy, europejskiej tożsamości i aksjologii charakteryzuje się uniwersalistycznym potencjałem, który przekracza ramy nie tylko geograficznie, ale też kulturowo zdefiniowanej Europy. Na ten uniwersalistyczny wymiar Wojtyłowej filozofii jako pierwszy zwrócił bodaj uwagę filozof marksistowski, prof. Janusz Kuczyński (1930–2017). Już w 1979 roku na łamach wydawanego w Polsce angielskojęzycznego periodyku *Dialectics and Humanism* przedstawił on możliwość podjęcia dialogu między filozofią marksistowską

[14] Zob. np. *Karol Wojtyla's Philosophical Legacy*, pod red. A.B. Curry, N. Mardas, G.F. McLean, Washington 2008.

[15] E. Barrett, *Persons and Liberal Democracy: The Ethical and Political Though of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2010.

[16] J. Corrigan, *The Problem of the Idea of Culture in John Paul II. Exposing the Disruptive Agency of the Philosophy of Karol Wojtyła*, Lanham – Boulder – New York – London 2019.

[17] K. Wojtyła, *Gdzie znajdują się granice Europy?,* „Ethos" 1994, nr 28, s. 27–34.

a społeczną doktryną Kościoła katolickiego, co ujawnić miałyby uniwersalistyczne inklinacje, jakie dostrzegał w papieżu z Polski[18]. Tak zdefiniowany uniwersalizm papieża Polaka będzie obecny także w innych pracach, a zwłaszcza w dwutomowej monografii Kuczyńskiego pt. *Uniwersalizm jako metafilozofia*, w której powiązał m.in. kwestie uniwersalizmu z chrześcijańską wizją Europy[19]. Do Kuczyńskiego nawiązywał, aczkolwiek nie tak wąsko interpretując uniwersalizm Wojtyły, jak widzimy to we wspomnianym artykule opublikowanym w *Dialectics and Humanism*, nieżyjący już prof. Eugeniusz Górski[20], znawca filozofii politycznej Miguela Unamuno, współpracujący w latach 2000., z *The Council for Research in Values and Philosophy*, będącym amerykańskim centrum studiów wojtyłologicznych.

Tematyka europejska w myśli Wojtyły i papieskim nauczaniu Jana Pawła II stała się przedmiotem analiz w wielu wartościowych publikacjach. Na przykład na postrzeganie przez Jana Pawła II procesu kształtowania się europejskiej tożsamości i roli Kościoła katolickiego w tym procesie zwrócili uwagę w swojej pracy politolodzy związani z Uniwersytetem kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Sławomir Sowiński i Radosław Zendrowski[21]. Rola chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej w świetle papieskiego nauczania została gruntownie przeanalizowana przez abp. Józefa Życińskiego[22] oraz przez Jubilata ks. Stefana Ewertowskiego, który skrupulatnie opisał aksjologiczną stronę procesu budowania jedności europejskiej[23]. Filolog i rosjoznawca Grzegorz Przebinda z kolei zwrócił uwagę na postrzeganie przez Wojtyłę Ukrainy i Rosji jako społeczeństw i kultur europejskich[24], a politolożka Sylwia Górzna na pozytywny stosunek Jana Pawła II do obecności żydów i muzułmanów w przestrzeni europejskiej[25].

STUDIA WOJTYŁOLOGICZNE W INTERDYSCYPLINARNYM UJĘCIU STEFANA EWERTOWSKIEGO – ZARYS WYKŁADU

Wzmianka o Stefanie Ewertowskim w poprzednim paragrafie nie była bynajmniej kurtuazją związaną z Jego jubileuszem. Do pracy tej, tj. *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, odwołuję się nader często, uważając ją za jedną z ważniejszych publikacji dotyczących europejskiego nauczania papieża Jana Pawła II. Niestety

[18] J. Kuczyński, *The Elevate the World. The Potential of Pope John Paul The Second's Pontificate*, „Dialectics and Humanism" 1(1979), s. 5–27.

[19] Zob. np. J. Kuczyński, *Uniwersalizm jako metafilozofia,* t. 1: *Polskość i uniwersalistyczny socjalizm*, Warszawa 1989 oraz t. 2: *Świadectwo i filozofia dialogu*, Warszawa 1990.

[20] Zob. np. E. Górski, *John Paul II's Idea of Universalism*, „Dialogue and Universalism" 11–12(2006), s. 7–34.

[21] S. Sowiński, R. Zendrowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości,* Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.

[22] J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.

[23] S. Ewertowski, *Jan Paweł II o integracji europejskiej,* Olsztyn 2003.

[24] G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy,* Kraków 2001.

[25] S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013.

na publikacji tej, podobnie jak na generalnie twórczości naukowej Ewertowskiego, ciąży odium „lokalności", a więc lokalny czy raczej regionalny zasięg oddziaływania. Oczywiście nie świadczy to w żaden sposób o jakości publikacji, a jedynie o niewielkim „polu rażenia". Łatwiej przebić się do debaty naukowej, publikując w światowych bądź przynajmniej ogólnokrajowych wydawnictwach i periodykach, a jeśli nie, to przynajmniej w wydawnictwach związanych z centrum uprawiania danej dyscypliny czy specjalności – w naszym przypadku będzie to z pewnością Katolicki Uniwersytet Lubelski, aczkolwiek rywalizują z nim w tej dziedzinie krakowski Uniwersytet Papieski oraz warszawski UKSW. Stąd też Stefan Ewertowski, mimo intelektualnego potencjału i wartości swoich publikacji, jest raczej rzadko cytowanym autorem. Niemniej, należy zauważyć, że Jego nazwisko widnieje w bazach bibliometrycznych, tj. *Web of Science* i *SCOPUS*. Razem ze mną opublikował artykuł pt. *Sustainable Development's Issues in the Light of Karol Wojtyla – John Paul II's Political Philosophy and Theology* zamieszczony w renomowanym czasopiśmie *Problemy Ekorozwoju* (indeksowany w obu bazach bibliometrycznych). Artykuł ten doczekał się kilku cytowań w publikacjach indeksowanych. Osobiście, dzięki współpracy z Księdzem Profesorem, uważam ten artykuł za jeden z ważniejszych w mojej karierze naukowej. Ponadto w bazie *Web of Science* znajdują się dwa rekordy odnoszące się do artykułów opublikowanych w *Studiach Warmińskich*. Nie są one związane bezpośrednio z problematyką wojtyłologiczną, dlatego nie będę się tu do nich odnosił.

Potencjału intelektualnego i wartości badań, jak już wspomniałem, nie można sprowadzić do obecności w bazach bibliometrycznych, czy do liczby odnotowanych w *Google Scholar* cytowań, chociaż oczywiście jest to ważny element oceny wpływu uczonego na naukowe środowisko. Według mnie wartość badań wojtyłologicznych, które opublikował Jubilat, jest w zasadzie niemierzalna. Tkwi ona natomiast w Jego interdyscyplinarnym ujęciu problematyki europejskiej. Stefan Ewertowski dostrzega Europę w wizji Jana Pawła II jako ład instytucjonalny, kulturowy (cywilizacyjny) oraz aksjologiczny. Mamy tu zatem do czynienia z podejściem politologiczno-prawniczym (instytucje), kulturologiczno-historycznym (kształtowanie się tożsamości kulturowej Europy na przestrzeni dziejów) oraz filozoficzno-teologicznym (Europa jako system wartości i przestrzeń wiary). Ten trójfilarowy obraz Europy jest komplementarny i pozwala dostrzec Europę w perspektywie uniwersalistycznej. Jest to jednak uniwersalizm nie *tout court*, który również dostrzec możemy w personalizmie Wojtyły[26], lecz uniwersalizm aksjologiczny, naznaczony kulturowo. Jest to zatem perspektywa uniwersalistyczna, ale raczej tylko w tej mierze, w jakim wyznacza ją uniwersalistyczna religia chrześcijańska. Ewertowski pisze przecież, odwołując się do Wojtyły o „naturalnym uniwersalizmie", który wynika z „powszechności wiary w jednego Boga"[27]. Jednak dzięki tej perspektywie ukazane zostają nie tylko chrześcijańskie podstawy tożsamości europejskiej, ale również przekroczone zostają uprzedzenia i bariery w odniesieniu do europejskiego Wschodu traktowanego przez Wojtyłę jako integralna część przestrzeni europejskiej. Od-

[26] A. Modrzejewski, *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego…*, s. 50–56.

[27] S. Ewertowski, *Kulturowo-teologiczne podstawy integracji Rosji z Unią Europejską*, w: Idem, *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007, s. 85.

wołując się nauczania papieskiego, Ewertowski odważnie głosi tezę o konieczności otwarcia integracji europejskiej nie tylko na kraje wschodnioeuropejskie, ale i na Rosję. Konsekwentnie łączy też instytucjonalną integrację Europy, jej tożsamość kulturową oraz wymiar eklezjalny, wskazując nie tylko na fundamentalne znaczenie samego chrześcijaństwa w kształtowaniu europejskości, ale również na odpowiedzialność za jedność Europy ciążącą na chrześcijanach oraz lokalnych Kościołach, także na wspólnotach niekatolickich. Stąd też jedność europejska ma głęboko ekumeniczny sens i wymiar. Jak zauważa, formułując jednocześnie pytanie, na które odpowie w dalszej części swojego dzieła: „Pełna współczesna eklezjologia musi uwzględnić ekumeniczny wymiar działalności Kościoła […]. Na ile, w chwili obecnej, ekumeniczne postawy umożliwiają różne formy współpracy w budowaniu przyszłej, zjednoczonej Europy? Zasadnym jest więc pytanie: w jakim stopniu Jan Paweł II pokłada nadziej w jednym głosie chrześcijan, którym zależy na duchowych, chrześcijańskich podstawach europejskiej integracji?”[28].

Jak wspomniałem już we wstępie niniejszego eseju, Stefan Ewertowski poprzez zróżnicowaną formację intelektualną oraz kształcenie w różnych dyscyplinach, stał się erudytą, który posiada zdolność łączenia wielorakich wątków, pojawiających się w myśli europejskiej Wojtyły. Dzięki temu potrafi ukazać w miarę całościowy obraz Europy i tożsamości europejskiej, który wyłania się z papieskiego nauczania. Jako teolog zwraca uwagę na znaczenie wiary i kwestie eklezjologiczne. Jako filozof sięga do personalistycznych źródeł Wojtyłowej antropologii. Jako historyk dostrzega proces dziejowy, którego zwieńczeniem jest współczesna jednocząca się Europa. Kształcenie politologiczne, a także w zakresie nauk społecznych, umożliwiło mu analizę ładu instytucjonalnego, wpływu kultury na kształtowanie tożsamości oraz interpretację zbiorowych zachowań. Jest jednocześnie uczonym o otwartym umyślę, nie zamykającym się w jakimś dogmatyzmie, na co zwraca uwagę chociażby Zdzisław Kunicki[29].

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Wojtyłolog nie musi zatem oznaczać osoby o wąskich horyzontach myślowych, jak karykaturalnie bywa nierzadko przedstawiany. Wojtyłologiem o szerokim spojrzeniu, filozoficznej dociekliwości i skrupulatności charakteryzującej historyka jest z pewnością Ksiądz Profesor Stefan Ewertowski. W tym miejscu, chciałbym wyrazić życzenie, by studia wojtyłologiczne prowadzone były w atmosferze wolności akademickiej, a interferowanie i zachęcanie władzy państwowej do ich podejmowania, jak najmniejsze, by wojtyłologia nie podzieliła losów marksizmu. Myśl Wojtyły nie powinna stać się narzędziem ideologicznym, jakim stał się marksizm w państwach komunistycznych, w tym w Polsce. A wojtyłologia wygodnym miejscem dla naukowych koniunkturalistów, piszącym byle co i byle jak, by czerpać z tego wymierne korzyści.

---

[28] S. Ewertowski, *Jan Paweł II…*, s. 101.

[29] Z. Kunicki, *Współczesne nurty filozoficzne w nauczaniu seminaryjnym „Hosianum” w latach osiemdziesiątych XX wieku*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 424.

REFLEKSJA NA KANWIE BADAŃ KS. STEFANA EWERTOWSKIEGO NAD NAUCZANIEM JANA PAWŁA II. PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI O STANIE I PERSPEKTYWACH STUDIÓW WOJTYŁOLOGICZNYCH

STRESZCZENIE

Ksiądz Profesor Stefan Ewertowski należy do grona oryginalnych badaczy myśli papieża Jana Pawła II. Charakteryzuje się przy tym interdyscyplinarnym podejściem, łącząc wątki filozoficzne, teologiczne, kulturologiczne, historyczne i politologiczne. Jego prace koncentrują się głównie na europejskiej wizji Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Dzięki interdyscyplinarnemu podejściu Wojtyłowy obraz Europy jawi się jako projekt uniwersalistyczny, w którego centrum stoi chrześcijańska aksjologia i wizja człowieka.

REFLECTION ON THE CANVASS OF STEFAN EWERTOWSKI'S RESEARCH ON THE TEACHING OF JOHN PAUL II. A CONTRIBUTION TO THE DISCUSSION ON THE STATE AND PERSPECTIVES OF WOJTYLA STUDIES

SUMMARY

Rev. Stefan Ewertowski, the professor emeritus of theology is one of the most original researchers of the thoughts of John Paul II. He is characterized by an interdisciplinary approach, linking philosophical, theological, cultural, historical and political aspects. His works focus mainly on vision of Europe of Karol Wojtyła – John Paul II. Thanks to the interdisciplinary approach, Wojtyła's image of Europe appears as a universal project in which the Christian axiology and the vision of man is centre.

REFLEXION ÜBER DEN HINTERGRUND DER FORSCHUNG VON PR. STEFAN EWERTOWSKI ÜBER DIE LEHRE VON JOHANNES PAUL II. EIN BEITRAG ZUR DISKUSSION ÜBER DEN STAND UND DIE PERSPEKTIVEN DER WOJTYLA-STUDIEN

ZUSAMMENFASSUNG

Pr. Professor Stefan Ewertowski gehört zu einer Gruppe von originellen Forschern des Denkens von Papst Johannes Paul II. Er zeichnet sich durch einen interdisziplinären Ansatz aus, der philosophische, theologische, kulturelle, historische und politische Themen miteinander verbindet. Seine Arbeit konzentriert sich hauptsächlich auf die europäische Vision von Karol Wojtyła - Johannes Paul II. Dank des interdisziplinären Ansatzes erscheint Wojtyłas Bild von Europa als ein universalistisches Projekt, in dessen Zentrum die christliche Axiologie und Vision des Menschen steht.

BIBLIOGRAFIA

Aguas S.J. J., *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyła (John Paul II)*, Manila 2014.

Barrett E., *Persons and Liberal Democracy: The Ethical and Political Though of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2010.

Buttiglione R., *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Cambridge 1997.

Corrigan J., *The Problem of the Idea of Culture in John Paul II. Exposing the Disruptive Agency of the Philosophy of Karol Wojtyła*, Lanham – Boulder – New York – London 2019.

Ewertowski S., *Jan Paweł II o integracji europejskiej*, Olsztyn 2003.

Ewertowski S., *Kulturowo-teologiczne podstawy integracji Rosji z Unią Europejską*, w: Idem, *Europa na progu trzeciego tysiąclecia*, Olsztyn 2007.

Górski E., *John Paul II's Idea of Universalism*, „Dialogue and Universalism" 11–12(2006).

Górzna S., *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Słupsk 2013.

Gregg S., *Challenging the Modern World. Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002.

Ignatiak G., *Person and Value. Karol Wojtyła's Personalistic and Normative Theory of Man, Morality, and Love*, Lanham – Boulder – New York – London 2021.

Jezierski J., Towarek P., *Ks. Stefan Ewertowski – kapłan, wychowawca, profesor*, w: *Veritatem revelare. Księga pamiątkowa dedykowana ks. dr. hab. Stefanowi Ewertowskiemu, prof. UWM*, pod red. M. Karczewskiego, S. Mikołajczak, J. Rucińskiego, Olsztyn 2017.

Karol Wojtyla's Philosophical Legacy, pod red. A.B. Curry, N. Mardas, G.F. McLean, Washington 2008.

Kuczyński J., *The Elevate the World. The Potential of Pope John Paul The Second's Pontificate*, „Dialectics and Humanism" 1(1979).

Kuczyński J., *Uniwersalizm jako metafilozofia*, t. 1: *Polskość i uniwersalistyczny socjalizm*, Warszawa 1989, t. 2: *Świadectwo i filozofia dialogu*, Warszawa 1990.

Kunicki Z., *Współczesne nurty filozoficzne w nauczaniu seminaryjnym „Hosianum" w latach osiemdziesiątych XX wieku*, w: *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015.

Kupczak OP J., *Destinated for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000.

MacIntyre A., *God, Philosophy, Universities: God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, London 2009.

Melonowska J., *Osobna: kobieta a personalizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja,* Warszawa 2016.

Modrzejewski A., *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Gdańsk 2009.

Novak M., *Catholic Social Thought & Liberal Institutions*, Routledge 1984.

Orr J.A., *Reason in Karol Wojtyła/John Paul II*, Scotts Valey 2014.

Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy,* Kraków 2001.

Schmitz K.L., *At the Centre of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II*, Washington 1993.

Swoiński S., Zendrowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości,* Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.

Wojtyła K., *Gdzie znajdują się granice Europy?,* „Ethos" 1994, nr 28.

Życiński J., *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.

Hans-Eduard HENGSTENBERG*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

NIEKTÓRE ANALOGIE MIĘDZY NATURALNYM I NADNATURALNYM PRZEMIENIENIEM CIAŁA[1]

Słowa kluczowe: ciało, przemienienie naturalne, przemienienie nadnaturalne, dusza duchowa

Keywords: body, natural transfiguration, supernatural transfiguration, spiritual soul

Schlüsselwörter: Leib, natürliche Verklärung, übernatürliche Verklärung, geistige Seele

WSTĘP

Zamieszczony poniżej tekst stanowi unikatową propozycję ujęcia zagadnienia cielesności ludzkiej. Przedstawia tę problematykę w aspekcie, w jakim we współczesnej niemieckiej literaturze filozoficznej była analizowana właściwie tylko przez Hansa-Eduarda Hengstenberga († 1998), jednego z najwybitniejszych współczesnych antropologów, metafizyków i etyków z ojczyzny Goethego. Jest to problematyka, która z pewnością nurtuje człowieka każdej generacji, a przy tym winna być treścią codziennej egzystencji. Chodzi o aspekt przemienienia naszej cielesności, czyli przeniknięcia ciała duchem (duszą duchową) i egzystencję z ducha ludzkiego (przemienienie naturalne) lub z Ducha Boskiego (przemienienie nadnaturalne).

Znakomity myśliciel zarysowuje tę problematykę przede wszystkim z myślą o ukazaniu analogii między przemienieniem naturalnym a nadnaturalnym naszej

---

* Hans-Eduard Hengstenberg – ur. 1 września 1904 r. w Hombergu (dziś Duisburg). Studiował w Kolonii nauki ekonomiczne, społeczne, psychologię i filozofię. Do grona jego nauczycieli w dziedzinie filozofii należeli słynni filozofowie: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner. Pod wpływem Romano Guardiniego przeżył w 1930 r. duchowe nawrócenie, odchodząc od macierzystej społeczności ewangelickiej, by przystać do Kościoła katolickiego. Owocem małżeństwa zawartego z Agnes Brust było troje dzieci: dwóch synów i córka. Po II wojnie światowej wykładał filozofię najpierw w Pedagogicznej Akademii w Oberhausen, od 1953 r. w Pedagogicznej Akademii w Bonn, a od 1961 r. jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Würzburgu. Po przejściu na emeryturę w 1969 r. podjął wykłady z filozofii na uniwersytecie w Salzburgu. Zmarł 8 sierpnia 1998 roku.

[1] Jest to przekład fragmentów rozdziału zatytułowanego *Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung* zamieszczonego przez Hansa-Eduarda Hengstenberga w *Der Leib und die letzten Dinge* (Pustet Verlag, Regensburg 1955, s. 249–272), czyli drugim, poszerzonym i przepracowanym wydaniu publikacji *Tod und Vollendung* (1954).

cielesności. W kontekście tak omawianego zagadnienia odsłania się nam jednocześnie status ciała ludzkiego w perspektywie eschatologicznej oraz ostatecznego spełnienia w wyniku i za sprawą zmartwychwstania ciała. Hengstenberg porusza tematykę tak o charakterze filozoficznym (przemienienie naturalne), jak i teologicznym (przemienienie nadnaturalne), ale traktowaną też na sposób filozoficzny. Wykazuje, że również zagadnienie nadprzyrodzonego przemienienia ciała ma racjonalne podstawy i nie zachodzi żadna sprzeczność między fenomenologiczno-metafizycznymi analizami, jakie przeprowadza, a objawieniem i teologią oraz doktryną Kościoła katolickiego[2]. Rozwija zatem swoją myśl w duchu koncepcji św. Tomasza, którego zdaniem nie można mówić o występowaniu konfliktu między filozofią a teologią, rozumem a Objawieniem, zagadnieniami poznawanymi filozoficznie i udostępnionymi nam w Objawieniu[3].

W trakcie lektury w niejednym miejscu nieprzypadkowo mogą się pojawić trudności z należytym jej odczytaniem, gdyż swoją myśl Hengstenberg artykułuje w swoistym języku fenomenologiczno-metafizycznym. Pomocne zatem powinny się okazać objaśnienia od tłumacza zamieszczone w przypisach.

W celu lepszego odczytania prezentowanej problematyki warto w tym miejscu poznać elementarne znaczenie charakterystycznych pojęć, jakimi posługuje się Hengstenberg w swoich analizach z zakresu cielesności. Ważne są zwłaszcza takie pojęcia, jak: duch, ciało jako manifestacja ducha oraz cielesność w znaczeniu fizycznym.

Według Hengstenberga duch ludzki to duchowa dusza, która buduje ciało z materii jako wyraz ducha (*Leib*). Ciało w fazie ziemskiej egzystencji jest wyrazem ducha zaledwie częściowo, gdyż w pełni okaże się nim dopiero po tamtej stronie rzeczywistości. Wtedy wszystko to, co może się zdarzyć w tym ciele, będzie w pełni manifestacją ducha[4].

Niemiecki myśliciel w swoich rozważaniach mówi o cielesności fizycznej (*Körper*), którą odróżnia od cielesności pojmowanej jako wyraz ducha. Nie znaczy to jednak, by sądził, że istnieją w nas dwie warstwy albo dwie strony cielesności. W doczesnej egzystencji człowiek jest obdarowany tylko ciałem jako wyrazem ducha (o czym bardziej w artykule zatytułowanym *O przemienieniu naturalnym i nadnaturalnym ciała ludzkiego w antropologii Hansa-Eduarda Hengstenberga*)[5]. Jednocześnie w odniesieniu do doczesnej egzystencji człowieka wolno mówić o cielesności w znaczeniu fizycznym z uwagi na jej fizyczne parametry, takie jak na przykład waga, czasoprzestrzeń, rozciągłość przestrzenna, zmienność itd. Można wiązać ją

---

[2] H.E. Hengstenberg z głęboką pokorą podchodził do swych analiz teologicznych. Chociaż według prof. R. Hüntelmanna, jego ucznia, nie miał obowiązku uzyskania tzw. *imprimatur* władz kościelnych, ponieważ chodziło o ujęcie filozoficzne, to jednak zawsze o owo imprimatur z własnej inicjatywy prosił. (Informacja uzyskana podczas wywiadu autora z R. Hüntelmannem w sierpniu 2021 r.)

[3] A. Maryniarczyk, *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, pod red. M.A. Krąpca, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 708–709.

[4] H.E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Friedrich Pustet, Regensburg 1955, s. 219–220.

[5] Artykuł ten, napisany przez autora niniejszego wstępu [J.K.], został złożony do redakcji rocznika *SE* i skierowany do recenzji.

też z sytuacją bytową po naszej śmierci (ciało martwe, czyli zwłoki). Hengstenberg zwraca także uwagę na tzw. fałszywą cielesność fizyczną, którą rozumie jako moralnie złe decyzje (grzeszność).

* * *

ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA

Objawienie mówi o zmartwychwstaniu ciała. Przy zmartwychwstaniu, względnie nadprzyrodzonym przemienieniu, zachowa się rozróżnienie ciała jako wyrazu ducha [*Leib*] i ciała w sensie fizycznym [*Körper*]. Dogmatyka nie mówi wyraźnie o absolutnej tożsamości materialnej, która miałaby miejsce, gdyby zmartwychwstało ciało identyczne w sensie fizycznym. Uwzględnia tylko materialną tożsamość relatywną. Zgadza się to z naszymi analizami, zgodnie z którymi ciało jako manifestacja ducha nadal istnieje, pozostaje obecne [*gegenwärtig*], nawet jeśli niezliczona ilość cząstek materialnych i ich układ z chwili na chwilę się zmienia. Od czasu do czasu [*von Zeit zu Zeit*] mamy do czynienia z ciągle inną masą, z innym ciałem w sensie fizycznym, ciało jednak jako wyraz ducha ostaje się. W ciele rozumianym jako manifestacja ducha [*Leib*] zlokalizowane jest to, co indywidualne, niepodzielne, niepowtarzalne, co zachowuje jego własną tożsamość (*Selbigkeit*).

Ciało w sensie fizycznym cechuje tylko pojedynczość czy jednostkowość [*Singularität*), ale nie indywidualność. Zmartwychwstanie ciało jako wyraz ducha, a nie przypadkowe, sumaryczne złożenie z elementów materialnych o charakterze cielesno-fizycznym. Z takim złożeniem mamy bowiem do czynienia w momencie śmierci. Już w doczesności dzieje się tak, że następnego dnia nie będziemy mieli takiego samego ciała w sensie fizycznym, jakie mamy dzisiaj, a jednak zostanie zachowane to samo ciało jako wyraz ducha**.** Według słusznego przeświadczenia J. Zahna[6] taka absolutna tożsamość pod względem tworzywa materialnego wymagałaby większej tożsamości od tej, która istniała za życia. Ponadto jego zdaniem w ogóle do istoty cielesności w fazie życia doczesnego należy to, iż jej komponenty materialne nieustannie się zmieniają. Zgadzamy się tutaj w pełni z dogmatyką, która mówi o tylko relatywnie materialnej identyczności.

Musi istnieć jakaś korelacja (odpowiedniość) również pod względem tworzywa o naturze materialnej między ciałem przemienionym i tym, które zmarły posiadał za życia ziemskiego, ażeby został zachowany sens dogmatu. Jest to bowiem nie tylko zgodność co do rodzaju. Nie wystarczy powiedzieć, że to ciało podarowane w zmartwychwstaniu jest po prostu ludzkie, godne przemienionego ducha i stosowne dla niego. Musi być także zgodność indywidualności osoby z ciałem jako wyrazem ducha [*Leib*], które zostało ofiarowane w akcie śmierci. Możemy to łatwo odczytać dzięki naszemu rozróżnieniu ciała w sensie fizycznym i ciała jako manifestacji ducha.

---

[6] Josef Zahn (1862–1945) niemiecki kapłan, do 1932 r. profesor zwyczajny teologii dogmatycznej i symboliki chrześcijańskiej na uniwersytecie w Würzburgu (wcześniej także profesor zwyczajny na uniwersytecie w Strasburgu), rektor tejże uczelni, a także rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Würzburgu. [J.K.]

Ciało jako ciało w znaczeniu wyrazu ducha zostaje zachowane w swojej indywidualności bądź do niej powraca, ale nie jako złożenie materialnych elementów i tych samych atomów (cielesność fizyczna). Jeśli chodzi o atomy – tym samym w grę wchodzi druga myśl – to nie muszą one być komponowane stosownie do ciała w sensie fizycznym[7], ale też nie można ich postrzegać w zwykłym sensie. Wszelkie bowiem materialne części zasadniczo zostaną podniesione [*aufgehoben sein*] do rangi „czystej cielesności" (rozumianej jako wyraz ducha) i duchowego ciała [*geistiger Leib*] (w sensie nauki św. Pawła). Nie występuje tu jednak naturalnie żadna sprzeczność ze stanem przemienienia, w wyniku którego atomy, niezależnie [*ungeachtet*] od ich przemienionego w duchu sposobu organizacji, posiadają zdolność tworzenia wzajemnie między sobą połączeń stosownie do ilości elementów ciała w znaczeniu fizycznym. Daje się zauważyć, że już w życiu doczesnym wyższa forma organizacji części (która szczególnie wyraźnie daje o sobie znać w ramach wspólnoty), mimo że współwystępuje z niższą formą organizacji, to jednak nie powoduje zakłóceń w jej funkcjonowaniu.

Przemienione ciało jako manifestacja ducha może utworzyć ciało w znaczeniu fizycznym. Nie jest jednak ono na to skazane (*angewiesen*). Wynika z tego oczywiście, że cielesność w sensie fizycznym, do której są zdolni zbawieni[8], musi być widziana inaczej niż ta, którą postrzegamy w ciele ziemskim. Jeśli jednak zbawieni tworzą ciało fizyczne[9], wtedy jest to naturalnie ciało po zmartwychwstaniu inne niż to, które istniało przy odejściu z tego świata. Tym bardziej trzeba się zgodzić z tym stwierdzeniem, jeśli się zważy, że nasze ciało w swej warstwie fizycznej w ogóle zmienia się ciągle, mimo że jest ono tym samym ciałem rozumianym jako wyraz ducha [*Leib*]. Widzimy relatywną tożsamość materialną. Ciała w znaczeniu fizycznym, utworzone w wolności po zmartwychwstaniu przez zbawionych, mają tę samą postać jak ta, którą człowiek dysponował, gdy żegnał się z egzystencją doczesną. Chrystus ukazywał się uczniom po zmartwychwstaniu w postaci, którą miał zawsze. Tymi dwoma momentami: tożsamości ciała jako manifestacji ducha i identyczności postaci (w razie, gdy jest utworzone ciało fizyczne) wydaje się być opisana wystarczająco „relatywna identyczność materialna".

Tutaj gwoli zabezpieczenia się przed niezrozumieniem musimy na coś zwrócić uwagę na pewną sprawę. Czytelnik musi ciągle mieć na uwadze pojęcie ciała w znaczeniu fizycznym, w jakim go używamy. Jeśli mówimy, że zmartwychwstałe

---

[7] Hengstenberg ma tu na myśli ciało zmartwychwstałe jako w pełni wyraz ducha (*Leib*), które ewentualnie przyjęłoby postać cielesności w sensie fizycznym (*Körpe*r). W takim jedynie wypadku zasadnie można mówić tutaj o atomach. [J.K.]

[8] Hengstenberg, konstatując możliwość tworzenia przez zbawionych po zmartwychwstaniu ciała w sensie fizycznym, ilustruje taki pogląd danymi biblijnymi. Sam Pan Jezus musiał przyjąć postać takiego ciała, gdy się ukazał jako zmartwychwstały, pozwalając dotykać swoich ran św. Tomaszowi. Nie mogło to być ciało jako czysty wyraz ducha (*Leib*), dlatego że jest wykluczona jego funkcja medium kontaktu fizycznego. [J.K.]

[9] Hengstenberg – przywołując sytuację zbawionych, którzy po powszechnym zmartwychwstaniu ciał istnieją w ciele doskonale przemienionym (jako w pełni wyrazem ducha – *Leib*) – nie wyklucza, że oprócz tego otwierałaby się przed nimi możliwość wyboru bytowania także w ciele w znaczeniu fizycznym wraz z typowymi dla niego strukturami i przymiotami (*Körper*). To nie jest bowiem sprzeczne filozoficznie. [J.K.]

ciało mogłoby istnieć bez ciała w sensie fizycznym i byłoby to nawet normą, to tym samym nie twierdzimy, że może ono istnieć bez materii, co miałoby być normą; wręcz przeciwnie – uwolnienie od cielesności fizycznej i jej ograniczeń [*Unkörperlichkeit*] lub możność przyjęcia przez to ciało po zmartwychwstaniu postaci materialnej [*Überkörperlichkeit*] to spełnienie materii jako materii. Takie rozumienie nie jest sprzeczne z formułą dogmatyczną: „Oni zmartwychwstaną w swoich ciałach”[10] (św. Atanazy).

Nie dokonywano dotąd pojęciowego rozróżnienia ciała w sensie fizycznym i ciała jako wyrazu ducha i nie spotykamy takiego teoretycznego zabiegu, przynajmniej wyrażonego *explicite*, w dogmatycznych sformułowaniach. We wspomnianej formule dogmatycznej chodzi naturalnie dokładnie o to samo, co wyraziliśmy: „Zmartwychwstaną oni w swoich ciałach”. I jeśli dogmat mówi o tożsamości tego samego ciała, zgodnie z orzeczeniem: „Wszyscy zmartwychwstaną w swych ciałach, które mają obecnie”[11] (Sobór Laterański), to może to zgadzać się z naszą tezą, w myśl której odrodzi się to samo ciało wraz ze swą prezentowaną za życia niepowtarzalnością. Dodamy tu tylko: zmartwychwstałe ciała nie potrzebują koniecznie sposobu bytowania właściwego dla cielesności w sensie fizycznym [*Körperleibes*], gdyż mogą ograniczyć się do egzystencji „czysto cielesnej”. Będą wolni w tym, czy pozostaną przy cielesności jako manifestacji ducha, czy też zechcą tworzyć ciało w znaczeniu fizycznym. O takim naszym uzupełnieniu dogmatyka dotychczas jeszcze nie wypowiedziała się, ale przynajmniej wydaje się nam ono nieobecne w tej sferze, którą zajmują się dogmatyczne rozstrzygnięcia. Nawet jednak przyjąwszy, że zostałoby kiedyś dogmatycznie ustalone, że wszyscy zmartwychwstaną nie tylko w ciele w sensie duchowym, lecz również w fizycznym, to z tego faktu nie wyniknęłaby żadna trudność. Przyjęlibyśmy to zgodnie z wiarą. Z filozoficznego bowiem punktu widzenia da się tylko wykazać, że istnieją dwie możliwości. Pierwsza, że ożywieni do szczęśliwości wiecznej uczestniczą w stanie „czystej cielesności”, i druga, że oprócz swej czystej cielesności egzystują jeszcze w cielesności w sensie fizycznym w momencie, w którym zostaną wezwani na sąd ostateczny. Gdyby dogmatyka rozstrzygnęła tak, że w rzeczywistości przy zmartwychwstaniu spełni się druga możliwość, to moglibyśmy to po prostu przyjąć.

RELACJA MIĘDZY CIELESNYM I DUCHOWYM PRZEMIENIENIEM

Podkreślaliśmy już, że naturalne przemienienie ciała ma swoją podstawy w tym, że dokonuje go duch, uwalniając to ciało od jego niedoskonałości. W ten sposób przekształca je w wyższą formę bytowości. W nadprzyrodzonym przemienieniu musi to obowiązywać analogicznie. W naszych analizach sięgamy do dogmatyki,

[10] Ze sposobu wyrażenia tej myśli przez Hengstenberga wynika jednak, jakby św. Atanazy opowiadał się za zmartwychwstaniem w ciele w sensie fizycznym: „Sie werden auferstehen mit Ihren Körperrn”. Za: H.E.Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 253. [J.K.]

[11] Hengstenberg formułuje znowu swoje stanowisko tak, jakby ten Sobór reprezentował identyczne stanowisko, co św. Atanazy cytowany w ostatnim przypisie. [J.K.]

poznając stanowisko św. Tomasza, który uczy, że w obliczu Boga następuje szczególne wzmożenie sił ducha, co umożliwia przeobrażenie materii w nadprzyrodzonym przemienieniu. W związku z tym jest on duchem skutecznie działającym nie tylko w swojej naturalnej mocy i nie tylko dzięki byciu uwolnionym od ograniczeń, co uznawaliśmy za czysty stan natury. Jest on w swojej mocy duchem w ostatecznym i w najwyższym sensie ponadnaturalnie wywyższonym i obdarzonym łaskami. Jest przy tym obdarzony łaskami nie tylko w sensie stanu ponadnaturalnego, który jest mu dany już w doczesności. Jest też obdarowany łaskami dzięki uszczęśliwiającemu widzeniu Boga. I jak naturalne przemienienie ciała jako manifestacji ducha dokonuje się ze względu na ducha, tak też nadprzyrodzone przemienienie cielesności następuje z uwagi na ducha zbawionego człowieka, ażeby temu duchowi móc służyć w doskonalszy sposób i aby dzięki temu duch ten mógł podołać swej misji sławienia Boga dzięki Bożej pomocy.

Istnieje tu bowiem wzajemna relacja między duchem przemienionym i przemienionym ciałem jako wyrazem ducha. Z jednej strony nadprzyrodzona moc ducha pozwala w doskonalszy sposób przyporządkować sobie wzajemnie części ciała i dopomaga wznieść się ciału do poziomu jego przeznaczenia jako światła ciała – *lumen corporis*. Z drugiej zaś strony nadprzyrodzone wywyższenie ciała jest znowu warunkiem tego, ażeby duch mógł ostateczne rozwinąć swoją moc w oglądaniu i sławieniu Boga. Jest to wzajemna relacja między całością i częściami, jaka występuje w przypadku przemienienia materii. Relacja ta zostanie zachowana, gdy nastąpi nadprzyrodzone przemienienie. Z jednej strony części jednoczą się z sobą nawzajem w doskonalszy, nadprzyrodzony sposób, warunkując wyższą wewnętrzną jedność całości, a z drugiej całość jako jej zasada (czyli całości) znowu jest warunkiem tego, ażeby więź części była doskonała.

ŚWIETLISTOŚĆ CIAŁA *LUMEN CORPORIS*

Ciało partycypuje w wywyższeniu (gloryfikacji) ducha przed obliczem Boga. Wszak ciało jest nie tylko uwolnione od doczesnych ograniczeń/zahamowań [*Hemmungen*], lecz zyskuje ponadto element pozytywny, który dogmatyka określa zwrotem mianem *lumen corporis*. Nie jesteśmy w stanie tego wyjaśnić, gdyż jest to rzeczywistość nadprzyrodzona. Z punktu widzenia naszych analiz możemy tylko wykazać teoretyczną możliwość takiego wywyższenia. Uwolnienie od ograniczeń ciała fizycznego jest raczej tylko negatywnym warunkiem dla czynnika pozytywnego, jakim jest wyniesienie go do chwały [*Glorifikation*]. To, że to wywyższenie oznacza pewne rozświetlenie [*Durchlichtung*], jak na to wskazuje również zwrot *lumen corporis*, wynika z analiz, które prowadziliśmy na temat spełnienia w ciele.

Już nasze doczesne ciało [*Leib*] jest do pewnego stopnia wyrazem ducha, słowem ducha. W ciele przemienionym, które jest całkowicie niezależne od wszelkich zewnętrznych oddziaływań, każde zdarzenie służy temu, aby pozwolić wypowiedzieć się duchowi w jego poruszeniach. Wszelkie cielesne [*leibliche*] zdarzenie jest wyrazem duchowej aktywności. To zrozumiałe, że ciało jako manifestacja ducha samo w sobie doświadcza rozświetlenia i otrzymuje szczególne światło, które go ozdabia. Pada ono na nie od samego Boga poprzez duszę duchową. Uwolnienie od

cielesności fizycznej i jej ograniczeń [*Entkörperlichung*] oznacza przy tym raczej negatywną stronę stanu rzeczy, czyli usunięcie przeszkód, które podczas ziemskiej egzystencji utrudniały przenikanie promieni światła z góry i przyjmowanie stamtąd światła przez ciało.

Stąd staje się zrozumiały również całkiem głęboki punkt naszej nauki wiary z zakresu rzeczy ostatecznych: zmarli sprawiedliwi otrzymają piękne ciało zmartwychwstałe jako wyraz życia czystego w duchu i w Bogu. Zmarli potępieni otrzymają ciało szpetne – jako wyraz ducha, który zatracił siebie samego w swym spełnianiu się.

CECHY CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO W NAUCE ŚW. PAWŁA

Bez większych trudności mamy dostęp do innych darów ciała zmartwychwstałego: Niepodatność na rozkład i lekkość (przezwyciężenie ociężałości duchowej [*Trägheit*]). Owa niepodatność na rozkład [*Unverweslichkeit*], czyli funkcjonowanie ciała niezależnie od zewnętrznych oddziaływań, zawiera w sobie również niezniszczalność i nietykalność oraz wynikającą z niej odporność na takie oddziaływania, które wywołują w doczesnej egzystencji rozpad ciała. Jest to życie z siebie samego bądź z ducha i z Boga. Jest zasiewane ciało podatne na zniszczenie, ale zmartwychwstanie jako niezniszczalne. Ociężałość ciała, czyli lenistwo duchowe, sprawia duszy trudność w każdym jej dowolnym ruchu oraz w tym, by być narzędziem do wszelkiego rodzaju aktywności. O tym, że owa ociężałość zanika, mówiliśmy w trakcie wstępnych rozważań na temat zdolności wyrażania się ducha w ciele. Ciało jako wyraz ducha już nie jest w stanie duchowi zakreślać barier przez obco brzmiące potrzeby własne. Być może wolno nam również myśleć o przezwyciężeniu ociężałości/bezwładności w sensie fizykalnym, która jako fenomen jest powiązana z ilościową koncentracją wielkiej liczby części. Mamy zatem następujące momenty w nauczaniu św. Pawła: niepodatność na zniszczenie, jasność [*Lichtglanz*], siła, żywość [*Beweglichkeit*], przeniknięcie przez ducha [*Durchgeistigung*].

RELACJE MIĘDZY PRZEMIENIENIEM A INTEGRALNOŚCIĄ

Stanie się również jasne, stosownie do naszych rozważań, że wywyższenie ciała w chwale musi być nieskończenie większym misterium niż integralność [*Integrität*] pierwszego człowieka przed upadkiem. Owszem owa integralność – jako przyporządkowanie niższych sił naszej osobowości jej wyższym sferom – wykazuje pewne podobieństwo z przemienionym ciałem i kreuje etap wstępny tegoż przemienienia. Integralność wskazuje na nieodzowność nadprzyrodzonego przemienienia i zyskuje swój sens dopiero w nim. Zarówno jedno, jak i drugie są dziełem Ducha Świętego. Integralność jednak nie usuwa powiązania [*Gebundenheit*] z egzystencją cielesną [*körperliche Existenz*], lecz tylko ją chroni przed nieuporządkowaną ingerencją i zagrożeniami. Naturalne niedoskonałości cielesnej egzystencji fizycznej nie zostały w niej usunięte. Starano się tylko przeciwdziałać, by nie prowadziły one do kata-

strofalnych skutków. „Naturalne niedoskonałości były tutaj wyłącznie zawieszone, ale nie usunięte przez wewnętrzną przemianę" (*Scheeben*). Dzieci Boże, które zachowały wiarę, pozostały bądź co bądź pielgrzymami, żyjąc w nadziei przemienienia. Właśnie dlatego integralność stanowiła coś, co mogło zostać utracone w sposób zawiniony. Przemienienie natomiast jest konieczne.

ZMARTWYCHWSTANIE I „UKAZYWANIE SIĘ"

Ponieważ układ atomów zmienia się i sam z siebie nie gwarantuje samodzielności ciała, dlatego zmartwychwstanie jest czymś więcej niż zwykłym powtórnym przyjęciem przez ducha jakiegoś dowolnego układu atomów[12]. Atomy muszą zostać uchwycone nie tylko przez ducha, ale i przez centrum istoty [*Wesensmitte*] ciała rozumianego w sensie duchowym [*Leib*][13]. Ciało jako wyraz ducha przyciąga atomy. W jaki sposób to ciało zostanie zrekonstruowane, pozostanie ostatecznie tajemnicą, która jest urzeczywistniana przez Ducha Świętego. Należy tutaj przyjąć bezpośrednią ingerencję Bożą. Powiedzieliśmy już, że ciało jako wyraz ducha [*Leib*] w swym istnieniu jest determinowane boską ideą. Duch Święty przyczynia się do tego, że idea ta wciąż na nowo odzwierciedla się w świecie materialnym. Duch Święty przyczynia się także do tego, że nasz duch przyjmuje postać materialną nie tylko przejściowo (jak ma to miejsce przy ukazywaniu się), lecz że duch ten ma nieprzerwaną zdolność owocnej płodności w materii. Podkreślmy jednocześnie, że teraz owa zdolność przejawia się w sposób doskonały.

Duch Święty jest zawsze zasadą i przyczyną [*das Prinzip*] płodzenia i płodności, dzieła stwórczego, całości, jedności i miłości. Jest zatem oczywiste, że zmartwychwstanie może się urzeczywistnić tylko w wyniku nadprzyrodzonej ingerencji i tym samym wykracza poza to, co jest w stanie dokonać przemienienie naturalne.

To właśnie odróżnia zmartwychwstanie od samego ukazania się ducha, który materializuje się tylko przejściowo, ale właściwie nie posiada materii jako własnego bytu[14].

---

[12] Należy właściwie rozumieć ten opis ciała po zmartwychwstaniu z uwzględnieniem jego struktury atomowej. Na pierwszy rzut oka może skłaniać do zarzutu, że opis ten jest równoznaczny z fizykalną interpretacją zmartwychwstania. Chodzi tu jednak o taką sytuację, że to ciało jako doskonały wyraz ducha przyjęło również postać ciała w fizycznym sensie. Tylko w takim wypadku zawierać może w swej strukturze atomy. Występowanie atomów odnosimy bowiem do fizycznej formy egzystencji. [J.K.]

[13] Hengstenberg, w całej rozciągłości zdając sobie sprawę z nadprzyrodzonego charakteru zmartwychwstania, usiłuje wskazać na ewentualne prawidłowości metafizyczne, jakie wystąpiłyby w ciele jako wyrazie ducha, gdyby przyjęło ono postać ciała fizycznego i miało wskutek tego strukturę atomistyczną. Podkreśla funkcje w tworzeniu tego ciała metafizycznie rozumianej tak formy (duszy), jak i materii, czyli ciała w sensie duchowym (*Leib*), ponieważ wykreowanie tego ciała przerasta możliwości atomów. [J.K.]

[14] Duch się materializuje, czyli czasowo przyjmuje postać materialną. Sformułowanie: *duch nie posiada właściwie materii jako własnego bytu* znaczy, że materialna forma bytowania nie jest dla niego właściwa po zmartwychwstaniu. [J.K.]

Już z różnicy między samym ukazaniem się ducha[15] i zmartwychwstaniem ujawnia się różnica cielesności w znaczeniu fizycznym od ciała prawdziwego, czyli jako wyrazu ducha. Ukazanie się ducha następuje w ciele fizycznym, będącym tylko sumą dowolnie „zasymilowanej" i zgromadzonej (uzbieranej) materii. Zmartwychwstanie natomiast dokonuje się w ciele o charakterze duchowym. Ukazujący się duch jest w gruncie rzeczy niezależny od materii, nie potrzebuje jej dla siebie. W przeciwieństwie do tego zmartwychwstała osoba jest zdana [*angewisen*] na materię[16], niezależna jest tylko od ciała w rozumieniu fizycznym, gdyż fizyczna egzystencja cielesna nie jest jej potrzebna. W ten właśnie sposób jasno ujawniają się różnice.

PRZEZWYCIĘŻENIE WYNIKAJĄCEJ Z GRZECHU PIERWORODNEGO NIEDOBREJ (ZŁEJ) CIELESNOŚCI

Widzimy również ten oto związek: jeśli materia dzięki duchowi staje się ciałem[17] jako wyrazem ducha [*Verleiblichung*], zrozumiała jest sytuacja odwrotna – słabość ducha musi spowodować redukcję ciała do jego wymiaru fizycznego [*Verkörperlichung*]. U pierwszych ludzi wskutek grzechu pierworodnego, który ducha najbardziej osłabił, cielesność uległa degeneracji, zatraciwszy swój pierwotny blask, znamienny dla egzystencji przed upadkiem. Do głosu doszła zatem cielesność w sensie fizycznym. Z tego stanu mógł człowieka wybawić tylko doskonale sprawiedliwy, który właśnie w swej boskiej świętości przezwyciężył tego rodzaju upadek cielesności dzięki zmartwychwstaniu. Śmierć w swej zewnętrznej konieczności daje się wyjaśnić jako następstwo cielesności fizycznej. Duch staje się zbyt słaby, ażeby zachować pełnię możliwości materii. Nie jest w stanie przeciwdziałać jej niedobrowolnemu pogrążeniu się w masie.

Przed upadkiem w grzech pierworodny cielesność jako wyraz ducha nie była oczywiście w pełni urzeczywistniona, ale była przeniknięta niezawinioną i dlatego dobrą cielesnością w sensie fizycznym. Ostateczna cielesność jako manifestacja ducha istniała jeszcze w nadziei. I odwrotnie, cielesność ta wskutek grzechu pierworodnego uległa w sposób zawiniony degeneracji i dlatego stała się „fałszywą"

[15] Hengstenberg wykluczał możliwość ukazywania się świętych w ciele fizycznym po śmierci, zanim nastąpi powszechne zmartwychwstanie ciał. Wyjątkiem jest Maryja, gdyż według niego również św. ojciec Pio mógł się ukazywać nam tylko w jakimś obrazie, czyli w taki sposób, jakby był w ciele, ale w rzeczywistości w nim nie był. Por. H.E. Hengstenberg, *Die Marien – Verehrung im Geisteskampf unserer Tage*, Echter Verlag Würzburg 1948, s. 33. [J.K.]

[16] Materia jest tutaj rozumiana filozoficznie (w wykładni Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu) jako pryncypium nieoddzielnie występujące wraz z formą. Materią w tym wypadku jest ciało jako wyraz ducha, a formą duch, czyli rozumna dusza ludzka. [J.K.]

[17] Podobnie tę myśl Hengstenberga rozumie jego uczeń, prof. R. Hüntelmann, który podkreśla, że *Die Verleiblichung* oznacza „die Materie durch den Geist zum Leib wird". Informacja uzyskana przez tłumacza podczas wywiadu z R. Hüntelmannem w sierpniu 2021 r. [J.K.]

[*falsche*][18] cielesnością fizyczną. To, co izolujące może nas wyizolować z bytu i z nas samych. To zdradza charakter cielesności fizycznej.

Podsumujmy zatem krótko te rozważania. Ciało w sensie fizycznym i ciało jako wyraz ducha powstają z materii. Materia zaś może zostać użyta zarówno do fizycznej egzystencji cielesnej, jak i do egzystencji cielesnej w jej znaczeniu duchowym. Ciało jako wyraz ducha powstaje ze zdrowej, indywidualnej, usamodzielnionej konstelacji atomów bądź z nadrzędnych stopni materii, w których obrębie każdy z tych stopni odgrywa właściwą sobie niezastąpioną rolę dla ducha i przez to gwarantuje najdoskonalszy wyraz doskonałej zależności od ducha.

W doczesności cielesność w znaczeniu duchowym jest możliwa do urzeczywistnienia tylko do pewnego stopnia i częściowo. Po pierwsze, materia w trakcie tej egzystencji musi być jeszcze zawsze organizowana jako cielesno-fizyczna i w wielkich masach, ponieważ jest zdana na bodźce od zewnątrz. Warunkuje to i zakłada ujednolicenie pod postacią masy. Po drugie to, co cieleśnie fizyczne, jest dla nas również konieczne życiowo, ponieważ my potrafimy reagować tylko takim rodzajem tej cielesności na cielesno-fizyczne struktury otaczającego świata. I z tych samych powodów potrzebujemy organów cielesnych o charakterze fizycznym. Aby bowiem panować nad ciałem w sensie fizycznym, musimy być tego typu ciałem. W doczesności nasze ciało jako wyraz ducha zawsze jest naznaczone słabością cielesności fizycznej.

Nasze ciało o charakterze duchowym ma w doczesności granice zakreślone przez ciało fizyczne. Poza obszarem ciała fizycznego ciało w sensie duchowym nie istnieje. Można też powiedzieć, że ciało będące manifestacją ducha jest przeniknięte przez ciało fizyczne, czyli obarczone sztywnością i odrętwieniem [*Starrheit*] ociężałością/ (lenistwem) [*Trägheit*]. Są to cechy pochodzące od tego właśnie ciała. W stosunku do cielesności w sensie duchowym ciało fizyczne to stan regresji i niepełnosprawności, chyba że ciało to byłoby utworzone dobrowolnie. Wówczas jednak byłaby to inna cielesność fizyczna, jaka jest właściwa dla zbawionych.

Tutaj z całą oczywistością ma zastosowanie, przynajmniej częściowo, zasada filozofii platońskiej: ciało fizyczne (gdyż nie ciało jako wyraz ducha) jest więzieniem dla duszy, ale jednocześnie pancerzem wyznaczającym obszar bytowania [*Streckpanzer*] ciała w sensie duchowym. Dlatego również ciało jako manifestacja ducha oczekuje wybawienia z więzienia cielesności fizycznej. W szczęśliwości wiecznej to wyzwolenie będzie możliwe.

Przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniami opatrzył
ks. Józef Kożuchowski

[18] Fałszywa cielesność fizyczna to ta, która powstała wskutek grzechu pierworodnego wraz z wszystkimi ograniczeniami i ułomnościami (np. konieczność śmierci, cierpienia, mozołu nieodłącznego od pracy umysłowej i fizycznej), skłonnością do zła itd. [J.K.]

NIEKTÓRE ANALOGIE MIĘDZY NATURALNYM I NADNATURALNYM PRZEMIENIENIEM CIAŁA

STRESZCZENIE

Artykuł jest polskim przekładem fragmentów rozdziału zatytułowanego *Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung* zamieszczonego przez Hansa-Eduarda Hengstenberga († 1998) w *Der Leib und die letzten Dinge* (Pustet Verlag, Regensburg 1955, s. 249–272), czyli drugim, poszerzonym i przepracowanym wydaniu publikacji *Tod und Vollendung* (1954). Prezentowany tekst stanowi unikatową propozycję ujęcia zagadnienia cielesności ludzkiej. Chodzi o aspekt przemienienia naszej cielesności, czyli przeniknięcia ciała duchem (duszą duchową) i egzystencję z ducha ludzkiego (przemienienie naturalne) lub z Ducha Boskiego (przemienienie nadnaturalne).

SOME ANALOGIES BETWEEN NATURAL AND SUPERNATURAL TRANSFORMATIONS OF THE BODY

SUMMARY

This article is a Polish translation of excerpts from the chapter entitled *Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung* included by Hans-Eduard Hengstenberg in *Der Leib und die letzten Dinge* (Pustet Verlag, Regensburg 1955, pp. 249-272), which is the second, expanded and reworked edition of the publication *Tod und Vollendung* (1954). The text presented here is a unique proposal for approaching the issue of human corporeality. It deals with the aspect of the transfiguration of our corporeality, i.e. the permeation of the body with spirit (spiritual soul) and existence from the human spirit (natural transformations) or from the Divine Spirit (supernatural transformations).

EINIGE ANALOGIEN ZWISCHEN NATÜRLICHER UND ÜBERNATÜRLICHER VERKLÄRUNG DES LEIBES

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist eine polnische Übersetzung von Fragmenten des Kapitels *Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung* von Hans-Eduard Hengstenberg in *Der Leib und die letzten Dinge* (Pustet Verlag, Regensburg 1955, S. 249-272), d.h. der zweiten, erweiterten und überarbeiteten Auflage von *Tod und Vollendung* (1954). Der hier vorgelegte Text ist ein einzigartiger Vorschlag, sich der Frage der menschlichen Körperlichkeit zu nähern. Es geht um den Aspekt der Verklärung unserer Körperlichkeit, d.h. die Durchdringung des Körpers mit Geist (Geistseele) und Existenz aus dem menschlichen Geist (natürliche Verklärung) oder aus dem göttlichen Geist (übernatürliche Verklärung).

Ks. Józef KOŻUCHOWSKI*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

O PRZEMIENIENIU NATURALNYM I NADNATURALNYM LUDZKIEGO CIAŁA W ANTROPOLOGII HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

Słowa kluczowe: H.-E. Hengstenberg, cielesność, przemienienie, metafizyka, fenomenologia

Keywords: H.-E. Hengstenberg, corporeality, transfiguration, metaphysics, phenomenology

Schlüsselwörter: H.-E. Hengstenberg, Leiblichkeit, Verklärung, Metaphysik, Phänomenologie

Musimy być przepełnieni głębokim pragnieniem, aby stać się innymi

W problematyce przemienienia cielesności ludzkiej kryje się głęboka i interesująca treść. Jego sensem nie jest bowiem to, że ciało straci swoją tożsamość, a materia zostanie pozbawiona swoich właściwości materialnych, lecz odwrotnie – że ciało jeszcze bardziej stanie się ciałem i będzie mogło urzeczywistnić siebie i swoje naturalne bytowe możliwości, a nawet dostąpić ich wzbogacenia. Możliwe jest bowiem także przemienienie cielesności o charakterze nadnaturalnym[1]. Tymczasem w interesującej nas szczególnie współczesnej filozofii niemieckiej analizy tego zagadnienia nie podjął jeszcze nikt ze znaczących myślicieli z wyjątkiem H.-E. Hengstenberga[2]. Dlatego wydaje się rzeczą cenną przedstawienie jego dociekań na ten temat, tym bardziej że nie doczekały się one przekładu na język polski[3].

---

* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii (Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu 2018); wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, nauczyciel akademicki w Wyższej Szkoły Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku. E-mail: jozefkozuchowski@gmail.com ORCID: 0000–0001–6769–1473

[1] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Verlag bei Friedrich Pustet, Regensburg 1955, s. 240–241.

[2] Takie przeświadczenie żywią chociażby tak uznani niemieccy profesorowie filozofii, jak: R. Hüntelmann, R. Schönberger czy też B. Wald. Informacja uzyskana na podstawie wywiadu autora artykułu z wymienionymi myślicielami w sierpniu 2021 r.

[3] Trzeba jednak zauważyć, że problem cielesności w myśli Hengstenberga, łącznie z zagadnieniem możliwości jej przemienienia, wnikliwie przeanalizował prof. Zbigniew Pańpuch w książce

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie jednego z istotnych aspektów tej problematyki, z czym łączy się próba odpowiedzi na takie między innymi pytania jak: na czym polega przemienienie, jaka jest jego podstawa i źródła, dlaczego jest nieodzowne, w jakim stopniu jest możliwe, jak się dokonuje przemienienie naturalne i nadnaturalne ludzkiego ciała i jak rozumianej cielesności dotyczy? Hengstenberg bowiem zasadniczo rozumiał cielesność w sensie fizycznym (*Körper*) i jako manifestację ducha (*Leib)*, ale też posługiwał się czasami pojęciem fałszywej cielesności fizycznej. Zostanie też ukazane podobieństwo, a zarazem odmienność tych odrębnych rodzajów przemienienia (analogiczność).

Należy podkreślić, że Hengstenberg dowodził słuszności swej tezy przy równoczesnym uwzględnieniu doktryny znaczących autorów i autorytetów. Rozwijał ją zaś i przedstawił w ramach własnej oryginalnej metody filozofowania, czyli fenomenologiczno-metafizycznej. Na bazie fenomenologii bytu ludzkiego wykrystalizowały się jego metafizyczne wypowiedzi o człowieku i jego cielesności.

Wprawdzie Hengstenberg wyraźnie dotknął problematyki teologicznej, a nawet odwoływał się niekiedy do tekstów o charakterze teologicznym, zwłaszcza gdy podejmował aspekt nadnaturalnego przemienienia ciała. W istocie jednak rozpatrywał tę problematykę filozoficznie, podkreślając, że ma ona swe racjonalne podstawy, a przytaczane źródła teologiczne służą tylko do ilustracji prezentowanego stanowiska.

Zacząć trzeba od naświetlenia elementarnego rozumienia kluczowych pojęć, pozwalających na właściwie odczytanie zaprezentowanej tematyki. Należy do nich pojęcie cielesności w sensie fizycznym i jako manifestacji ducha oraz samo pojęcie ducha.

CIELESNOŚĆ W SENSIE FIZYCZNYM I JAKO MANIFESTACJA DUCHA

Nadmieńmy wpierw lapidarnie, że Hengstenberg rozumie ducha jako duchową duszę. Duch ten buduje ciało, sprawiając, że istnieje i spełnia duchową funkcję[4].

Niemiecki myśliciel rozróżnia cielesność w znaczeniu fizycznym, z dwojakim jej pojmowaniem, od cielesności jako wyrazu ducha. Przy tym jednak nie ma na myśli dwu warstw albo dwóch stron cielesności. W doczesnej egzystencji człowiek jest obdarowany tylko ciałem jako wyrazem ducha. Hengstenberg mówi o tym bardzo wyraziście: „Pojęcie ciała jako wyrazu ducha powinno być zastrzeżone dla sfery ludzkiej i nie możemy trafnie go używać w odniesieniu do czegoklolwiek, co spotykamy poza nią”[5].

Tego rodzaju cielesność konsekwentnie ma też na myśli, gdy argumentuje, że zmartwychwstaniemy w tym samym ciele, które mieliśmy za doczesnej egzystencji.

Spór o cielesność. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu – Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, zwłaszcza s. 56–60 oraz 284–292. Niemniej autor niniejszego artykułu stara się niezależnie nakreślić tę problematykę przez wyakcentowanie innych treści.

[4] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 218–219.

[5] Tamże, s. 197.

Ciało bowiem jako manifestacja ducha ostoi się w obliczu dramatu śmierci i zostanie zachowane w swojej tożsamości na wieczność[6].

Nieco paradoksalnie Hengstenberg pokazuje jednak, że w odniesieniu do człowieka istnieją również podstawy do mówienia o ciele w wymiarze fizycznym, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, w doczesnej egzystencji możemy mówić o takim ciele z uwagi na jego fizyczne parametry, jak na przykład waga, czasowość, rozciągłość przestrzenna, zmienność itd. Najbardziej cielesna w tym sensie jest waga, natomiast najwyrazistszą formą manifestacji ciała jako wyrazu ducha jest twarz. Twarz jednak przy określonych przeżyciach może „stwardnieć" czy skostnieć i przez to ujawniać przede wszystkim swoją fizyczną stronę (w sensie zatracenia oznak życia osobowego)[7] i prezentować się niby maska. Co siedem lat ciało człowieka w swym wymiarze fizycznym (*Körper*), ale nie ciało jako wyraz ducha – *Leib*[8], w wyniku wymiany komórek staje się zupełnie inne – tworzy go inna suma komórek. Drugie rozumienie naszego ciała w tym wymiarze należy odnieść do jego sytuacji bytowej po naszej śmierci. Jak wiadomo, staje się ono zwłokami, czyli ciałem martwym[9]. W dociekaniach na temat tak rozumianej cielesności Hengstenberg słusznie zauważa, że nie ogranicza się ona do świata ludzkiego. Występuje także w świecie pozaludzkim w postaci niezliczonej liczby bytów. Ekstremalnymi jej przykładami są blok skalny i hałda piasku. Niemniej również zniewieściała i pozbawiona wyrazu twarz wydaje się mieć naturę ciała fizycznego (w znaczeniu braku wyraźnych przejawów życia osobowego) w nie mniejszym stopniu aniżeli blok skalny albo zastygła lub miękka masa, na przykład breja[10]. Pozaludzkie całości podlegają pewnemu stopniowaniu w odniesieniu do tego rodzaju bytowości, począwszy od wymienionych ale też innych tworów: blatu stołu, masy płynu itd., aż po byty, u których owa cielesność ma charakter konstytucji (rośliny i zwierzęta), a nie agregacji[11].

Hengstenberg mówił też o „fałszywej" cielesności fizycznej, a jej źródło wiązał z upadkiem w raju, którego konsekwencje rozumiał zgodnie z nauką Kościoła o grzechu pierworodnym, czyli jako katastrofalne dla całej ludzkości. Pod pojęciem tej cielesności, określanej przezeń metaforycznie, rozumiał złe moralnie akty i wybory (czyli – używając terminologii religijnej – nic innego jak grzeszność i wszelki grzech). W takim też znaczeniu niejednokrotnie będzie mowa o cielesności fizycznej w dalszych partiach tego artykułu.

Wskazać można jeszcze wiele innych niepodważalnych różnic między ciałem w znaczeniu fizycznym a ciałem jako wyrazem ducha w naszej empirycznej ludzkiej egzystencji. Oto niektóre z nich. Nasze ciało jako wyraz ducha jest wprawdzie w doczesności zależne od ciała fizycznego, bez którego nie jest zdolne do egzysten-

---

[6] Tamże, s. 250 – 251.

[7] Cielesność fizyczną Hengstenberg często opisywał metaforycznie, a wtedy należy rozumieć ją jako m.in. obniżenie stopnia witalności – oznakę martwoty. To jest zbieżne z pojmowaniem cielesności w drugim sensie, odnoszonym do ciała już nieżyjącego (martwego).

[8] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 201.

[9] Także jednak zwłoki zasługują na szacunek, gdyż są znakami osoby.

[10] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 273–274.

[11] Jest to pewna parafraza, gdyż Hengstenberg wyraził się na ten temat bardziej radykalnie. H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 198.

cji, posiada jednak w stosunku do niego niezaprzeczalną własną jakość i własny istotny sens. Widzimy to już w znanym rozróżnieniu duchowego piękna, które może iść w parze z jakąś fizyczną nieprawidłowością oraz samym fizycznym pięknem, które wyczerpuje się w pojęciu harmonijności (*Ebenmaß*), regularności, prawidłowości cech, sympatyczności (*Lieblichkeit*) itd., ale w porównaniu do pierwszego rodzaju piękna jest bez wyrazu i nie ma oznak życia. Piękno fizyczne jest mierzalne, co tłumaczy organizowanie „konkursów piękności", duchowe zaś nie.

Różnicę między ciałem w znaczeniu fizycznym a ciałem jako manifestacją ducha dostrzegamy też w tym, że określone postawy, gesty, sposób chodzenia, melodyka mówienia i w ogóle materialne formy wyrazu, które są charakterystyczne dla tego oto człowieka, są na trwałe zachowane. Nawet wtedy, gdy ciało fizyczne straci na wadze, dotknie go choroba albo rozpadnie się w wyniku śmierci, formy te wyrażają fenomeny duchowe a nie cielesno-fizyczne. Z tego tytułu te właśnie duchowe fenomeny przezierają (*hindurchscheinen)* przez podlegające zmianom formy fizyczno-cielesne. Fenomeny te nie są czymś „czysto duchowym", lecz uosobieniem owych materialnych form/postaci (*Gestaltungen*), które indywidualny duch wywołuje z pozostającego do jego dyspozycji różnorodnego rodzaju tworzywa materii. Są to różnorakie oznaki uduchowienia, których autorem jest duch ludzki[12].

NATURALNE PRZEMIENIENIE CIELESNOŚCI

Hengstenberg usiłuje określić i wyjaśnić, co oznacza pojęcie naturalnego przemienienia ciała, ale jednocześnie wskazuje na nieprzekraczalne granice w podejmowanej przez siebie próbie adekwatnego jego uchwycenia. Naturalne przemienienie cielesności jest tajemnicą w transfizykalnym sensie. Dotykamy tutaj bowiem rzeczywistości będącej manifestacją ducha. Fenomeny tej ludzkiej cielesności, by wspomnieć zwłaszcza najbardziej dla niej specyficzne: twarz i chodzenie w postawie wyprostowanej, nie mają charakteru materialnego. Dlatego możliwość opisu i wyjaśnienia tak rozumianej cielesności przekracza możliwości metodologii nauk przyrodniczych[13].

Istnieje jeszcze inna trudność w próbie zdefiniowania pojęcia naturalnego przemienienia ciała ludzkiego. Owszem w ludzkiej naturze znajdują się predyspozycje takiego jej wyniesienia. Nigdy jednak praktycznie naturalne przemienienie ciała w pełni się nie wydarzyło[14]. Niemniej Hengstenberg zarysowuje jego możliwy obraz w różnych określeniach, z których za najcelniejsze trzeba uznać stwierdzenia, że jest to egzystencja z ducha, z naturalnego przeniknięcia ciała duchem[15]. Jest to jednocześnie, według tego wybitnego fenomenologa, nic innego jak prawdziwe, bez skazy człowieczeństwo. Niemiecki myśliciel dodaje przy tym, że naturalnym speł-

[12] H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege*, *Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1947, s. 23–24.

[13] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 238.

[14] Tamże, s. 153.

[15] Tamże, s. 152–153.

nieniem naszej cielesności jest także ów stan bytowy, w którym zostanie uruchomiona wszelka możliwość działania, konwergencji i współdziałania z sobą wszystkich części człowieczeństwa (ciało, duch, osobowość). Dzięki temu może nastąpić pełne urzeczywistnienie idei człowieka[16].

Wbrew współczesnej tendencji do pomijania nauki o grzechu pierworodnym, pojawiającej się w ostatnich latach nawet w piśmiennictwie katolickim, nauka ta ma głęboką wartość i znaczenie dla samorozumienia człowieka, co przypomniał i wyraźnie zaakcentował Robert Spaemann[17]. W duchu takiego przeświadczenia Hengstenberg przy prezentacji problematyki przemienienia, a zwłaszcza próbie jej integralnego naświetlenia, uwzględnia opis biblijny o upadku w raju. Najpierw podkreśla, iż nawet nasi prarodzice nie wznieśli się do pułapu naturalnych możliwości ludzkich. Wprawdzie równocześnie wraz z ich powołaniem do istnienia zostali natychmiast wyniesieni nadnaturalnie (czyli uzdolnieni przez łaskę) do rozwinięcia wszelkich naturalnych sił swojego człowieczeństwa. Ich cielesność jako manifestacja ducha nie została jeszcze w pełni urzeczywistniona, ale otwierała się przed nią taka perspektywa. Była ona w każdym razie przeniknięta dobrą, prawdziwą cielesnością (czyli nieskażoną żadnym złem i ułomnością) również w jej znaczeniu fizycznym, która nie stanowiła przeszkody w urzeczywistnieniu się tej perspektywy. Niestety przez swą zuchwałość, która sprowadziła grzech pierworodny, nasi prarodzice popadli w fałszywą cielesność fizyczną. Hengstenberg określa to jako zdarzenie równoznaczne z katastrofą dla naszej cielesności, jak i dla nas samych[18]. Spowodowało ono, że w nasze dzieje musiała wkroczyć śmierć, co było równoznaczne – mówiąc słowami wybitnego myśliciela – ze zwycięstwem cielesności w fizycznym znaczeniu[19]. Duch ludzki, jakkolwiek ze swej natury nieśmiertelny, odtąd stał się zbyt słaby, ażeby z jednej strony zachować całe bogactwo i dynamizm materii, z drugiej zaś przeciwdziałać jej niedobrowolnemu rozpadowi w bezosobową istność[20]. Odtąd też fizyczna cielesność ludzka nie mogła być inna niż ta, w jakiej my egzystujemy i jaką obecnie mamy wraz z właściwymi jej ograniczeniami i ułomnościami. Hengstenberg wymienia wśród nich między innymi konieczność umierania, ociężałość duchową (*Trägheit*), mozolny wysiłek intelektualny przy odkrywaniu prawdy na drodze abstrakcji, sztywność ciała i tendencja jego odrętwienia (*Starrheit*), zaburzenia w sferze myśli, w których wyniku staje się ona nierzeczowa, nieczysta i zmącona, skłonność do instrumentalnego traktowania osób drugiej płci, podleganie prawu masy, przestrzeni, czasu, itd.[21].

Perspektywa naturalnego spełnienia cielesności w pełnym swym wymiarze została więc zaprzepaszczona, ale nie do cna przekreślona. W egzystencji doczesnej

---

[16] Tamże, s. 152.

[17] R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 229–230.

[18] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 153–154 i s. 270–271. Por. także H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege*, *Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1947, s. 47–48.

[19] H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege*, s. 28.

[20] Tamże, s. 34. Por. także: H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 270–271.

[21] H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege,* s. 20–21.

może ona jednak stać się naszym udziałem zaledwie do pewnego stopnia, czyli częściowo. Nasza cielesność rozumiana jako manifestacja ducha zostanie zachowana w swej tożsamości po śmierci (będziemy dysponować tym samym ciałem, jakie mieliśmy za życia na ziemi). W doczesności będzie ona jednak zawsze naznaczona przygodnością (niedoskonałością i słabością) cielesności w sensie fizycznym ze wspomnianymi dla niej ułomnościami, których nie jesteśmy w stanie całkiem się wyzbyć na tej ziemi[22].

Hengstenberg akcentuje, że w śmierci jest zasiewane ziarno dla naturalnego spełnienia, gdyż w chwili śmierci człowiek ostatecznie uwalnia się od cielesności w sensie fizycznym i jej ograniczeń[23]. Niemniej w ciągu całej egzystencji doczesnej powinniśmy podejmować starania, aby tę cielesność nie tylko przezwyciężyć, ale i transcendować. Innymi słowy: tak dalece jak to możliwe wszystko, co ma związek z fizyczną cielesnością, ma być przemienione siłami ducha. Służą temu różnorakie praktyczne i teoretyczne narzędzia. Naturalnie za najważniejsze trzeba uznać te o charakterze etycznym: ciągle ponawiane akty miłości, kształtowania cnót, sumienia, zwalczania wad, czyli dynamiczny rozwój moralny. Istotne zawsze pozostanie nieustanne z naszej strony usiłowanie, aby nie ustawać w dziele prawdziwego wykształcenia, by coraz więcej i wciąż od innej, nowej strony rozumieć i poznawać, zwłaszcza samego Boga, ale też ciągle starać się głębiej wniknąć w naturę istniejącej rzeczywistości i poszczególnych bytów (rzeczy). Taka jest zresztą natura naszego ducha, nastawionego nieustannie na poznanie nowych rzeczy i treści. Trzeba przy tym zaznaczyć, że jest to niesłychanie doniosłe w kontekście przemienienia cielesności. Każde nowe poznanie jest twórcze i przeciwdziała tendencjom przeciwstawnym przemienieniu cielesności, takim jak stany skostnienia i odrętwienia[24]. Swoją pozytywną rolę w tym zakresie, czyli przeniknięcia ciała życiem ducha, spełnia także twórczość artystyczna. (Wszystkie wymienione rodzaje aktywności mają udział w tym dziele, oczywiście mniejszy albo większy). Krótko mówiąc, urzeczywistnienie przemienienia cielesności pod wpływem ducha jest uwarunkowane i złączone z wszechstronnym rozwojem osobowym (zwłaszcza duchowym i moralnym) oraz zakorzenieniem się w życiu kulturowym w jego integralnym rozumieniu (religia, moralność, nauka, sztuka)[25]. Dodajmy zarazem, że taka dynamiczna aktywność na tym odcinku przemienienia cielesności przede wszystkim przez akty miłości i poznania odpowiada racjonalnej naturze ludzkiej. Człowiek bowiem w swojej strukturze i działaniu jest, jak już zaznaczono, otwarty na nieskończoność w poznawaniu i kochaniu (miłości)[26].

Do swoich rozważań o naturalnym przemienieniu niemiecki myśliciel dodaje jeszcze inną ważną uwagę. Z jednej strony wyraźnie podkreśla, iż ten rodzaj prze-

---

[22] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 152–154 i s. 270–272.

[23] Tamże, s. 154–155.

[24] H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege,* s. 28–29.

[25] Trzeba tu powiedzieć, że w ten sposób odczytuje myśl Hengstenberga również jego ostatni uczeń, prof. R. Hüntelmann, o czym autor artykułu mógł usłyszeć podczas wywiadu z prof. R. Hüntelmannem w sierpniu 2021 r.

[26] M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 269.

mienienia nie ma nic wspólnego z darem nadprzyrodzonego wyniesienia człowieka. Nawet gdyby nie przyjął on tego daru, to i w tym wypadku konieczne byłoby naturalne spełnienie[27], które może się dokonywać wyłącznie w czasie ziemskiego pielgrzymowania. Z drugiej strony jednak niemiecki fenomenolog słusznie zauważa, jak ściśle się łączy ono i wykazuje bezpośrednie odniesienie do wieczności. Hengstenberg, zgodnie z wielką tradycją chrześcijańskiej myśli, łącznie z doktryną św. Tomasza z Akwinu, podkreśla, iż jakakolwiek pozytywna rzecz oraz aktywność w doczesności, jak i wszelkie akty spełniane z intencją przezwyciężania fałszywej cielesności nie zaginie mimo śmierci; przeciwnie – zostanie zachowane, wzbogacając treść przemienienia nadprzyrodzonego ciała[28].

Niezależnie od tego Hengstenberg mówi o ciele jako wyrazie ducha, że ma obietnicę całkowitego wyzwolenia się z cielesności fizycznej i jej wszelkich ograniczeń, łącznie z zależnością od przestrzeni i czasu. Ma tu na myśli oczywiście perspektywę naszego bytowania po śmierci, kiedy zupełnie zaniknie cielesność w sensie fizycznym i pozostanie tylko czysta cielesność jako doskonały wyraz ducha. Będą nią jednak obdarowani tylko zbawieni[29].

To naturalne przemienienie ciała ma swoją podstawę w duchu. To on jest inspiratorem i poręczycielem na tej drodze ku spełnianiu się cielesności oraz uwalnia to ciało z niedoskonałości, przekształcając je w wyższą formę egzystencji. Dlatego tak ważne dla owocnej realizacji jego zadania jest, aby i on sam został przemieniony i aby w nim dokonywało się oczyszczenie z ułomności właściwych dla „fałszywej" cielesności fizycznej[30].

PRZEMIENIENIE NADNATURALNE

Hengstenberg słusznie akcentuje, że niezależnie od naturalnego przemienienia ciała nie powinno się też bagatelizować jego nadnaturalnego aspektu. Naturalne przemienienie naszej cielesności to zaledwie cień przemienienia nadprzyrodzonego. To nadnaturalne przemienienie cechuje bowiem jakościowa wyższość w stosunku do przemienienia naturalnego, jakkolwiek przemienienie o charakterze nadprzyrodzonym powinno również zawierać i obejmować doskonałości przemienienia naturalnego[31].

Tym stwierdzeniem Hengstenberg nie zakłada, że moglibyśmy w sposób czysto rozumowy dowodzić możliwości nadprzyrodzonego przemienienia. Istnieje tylko negatywny dowód takiej możliwości. Jakościowa inność objawionego nadprzyro-

---

[27] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 152.

[28] Tamże, s. 156. W podobnym duchu o każdym pozytywnym ludzkim działaniu i wszelkiej twórczej kulturowo aktywności wypowiadał się M.A. Krąpiec, akcentując ich eschatyczny, nieprzemijający wymiar: „Nic nie ginie, co choćby na jeden moment zdołało zachwycić jakiegokolwiek człowieka, choćby to był jakiś gest sceniczny czy jakiś ruch w tańcu, śpiew czy wykonanie utworu muzycznego. Przez ludzkiego ducha i w ludzkim duchu całokształt kultury trwa na zawsze". Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba,* s. 268.

[29] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 152.

[30] H.-E. Hengstenberg, *Der Mensch auf dem Wege*, s. 21.

[31] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 156–158.

dzonego przemienienia nie stoi w sprzeczności z naturą człowieka. Hengstenberg myśli w tym wypadku w duchu św. Tomasza z Akwinu, według którego łaska Boża zakłada naturę, budując na niej. Łaska ta, czyli nadprzyrodzone przemienienie, zdaniem niemieckiego myśliciela, nie może sprzeciwiać się naturze człowieka, gdyż jej nie niszczy, ale przeciwnie – udoskonala ją.

Czymże jest bowiem nadprzyrodzone przemienienie ciała, którego mogą doświadczyć tylko zmartwychwstali do wiecznej chwały, czyli zbawieni? Jest to niewątpliwie niesłychane jego wywyższenie w sposobie bytowania. Hengstenberg jednak słusznie konstatuje, że należy wykluczyć możliwość zdefiniowana tej formy egzystencji. Jeżeli bowiem jest dla nas tajemnicą naturalne przemienienie ciała, to tym bardziej pozostanie nią przemienienie nadprzyrodzone, o którym możemy dowiedzieć się wyłącznie z objawienia. Dlatego Hengstenberg specjalnie podkreśla, że właściwa wspaniałość ciała w egzystencji po tamtej stronie wykracza poza wykreowany przez niego obraz. Mimo to usiłuje wnikliwie i interesująco go zarysować nie tylko przy użyciu własnych określeń i terminów czy sformułowań. Z całą pewnością ten status ciała nie redukuje się do treści zawartych w wykreowanym przez Hengstenberga pojęciu *Entkörperlichung*, oznaczającym uwolnienie od cielesności fizycznej i jej przykrych ograniczeń. Pojęcie to wskazuje tylko na negatywny wstępny warunek uzyskania przez ciało nowej jakości nadprzyrodzonej. Hengstenberg określa ją znowu oryginalnie jako nadprzyrodzoną świetlistość (*übernatürliche Durchlichtung*).

Dla zilustrowania, że to ciało cechuje inna niepojęta, wyjątkowa jakość, wręcz wspaniałość niemiecki myśliciel sięga po Pawłowy opis biblijny ciała wszystkich istot stworzonych (1 Kor 15,39–45). Nie budzi wątpliwości zarysowująca się w nim istotowa, a właściwie nieskończona różnica między organizmami zwierząt (gdyż nie można twierdzić, aby miały ciało) i tylko ich doczesną formą bytowania, podległą zniszczeniu, a naszym ciałem zmartwychwstałym. Hengstenberg komentuje to w następujących słowach: „Ciało zmartwychwstałe nie jest mniej materialne aniżeli doczesne, ale ma ono inny blask, jego materialna struktura jest inaczej uporządkowana i dużo bardziej przejrzysta dla ducha i wspaniałości Boga. Jest ono wspaniałe i niezniszczalne. «Zasiewa się ciało zmysłowe, a powstaje duchowe» (1 Kor 15,44)”[32].

Hengstenberg przywołuje jeszcze jeden tekst św. Pawła, ilustrujący, jak do cna inne jest przemienione ciało osób zbawionych w stosunku do ciała fizycznego i jak zupełnie odmienny jest charakter relacji w tym ciele. „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesił i nas również swą mocą wskrzesi z martwych” (1 Kor 6,13–15). Ciało przemienione to zatem ciało dla Pana, warunkujące szczególne, nieznające kresu uszczęśliwiające zjednoczenie z Chrystusem. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że ciało przemienione to szczególne medium, poprzez które urzeczywistnia się egzystencja zbawionych. I odwrotnie – egzystencja na poziomie ciała fizycznego jest skończona. Ciało fizyczne i ciało przemienione pozostają zatem wobec siebie w wyraźnie wykluczającym się stosunku[33].

[32] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 241.

[33] Tamże, s. 242–243.

O ANALOGII MIĘDZY PRZEMIENIENIEM NATURALNYM A NADNATURALNYM

Mimo radykalnej różnicy między naturalnym a nadnaturalnym przemienieniem ciała nie można nie zauważyć, według Hengstenberga, występującej tutaj niejednej analogii. Ograniczymy się do wskazania zaledwie kilku z nich. Jak przemienienie naturalne cielesności oznacza egzystencję z ducha, tak przemienienie nadnaturalne to egzystencja z Boga Ojca. Jeżeli obecnie w fazie aktualizacji naturalnego przemienienia ciało może być nazwane „słowem ducha", to w egzystencji wiecznej cały człowiek stanie się „słowem Ojca". Relacja zbawionego do Ojca będzie bowiem odwzorowywać relację Jednorodzonego Syna Bożego do Jego Ojca[34]. O ile w naturalnym przemienieniu duch jest wiodącym czynnikiem oraz zasadą sprawiającą, że ciało uzyskuje spełnienie, o tyle również w egzystencji po tamtej stronie duch to zasada, dzięki której ciało będzie mogło uczestniczyć w wiecznej uczcie przed Bożym tronem.

Analogia dotyczy także wymiaru materialnego, którym jest naznaczona cielesność. Z punktu widzenia realistycznej wizji bytu nie ma podstaw, by mówić o kresie jego bytowania wraz z przemienieniem nadnaturalnym. Według jednak spekulatywnego teologa M. J. Scheebena, którego Hengstenberg ogromnie cenił, w przemienieniu nadnaturalnym „materialność" zostanie przezwyciężona[35]. Hengstenberg w swej z nim polemice wykazywał, że tak się stanie wyłącznie z tym, co fizyczne w naszej cielesności. Natomiast „materialność", to znaczy materia rozumiana filozoficznie (jako jeden z zasadniczych elementów strukturalnych bytu występujący nierozdzielnie z formą)[36], faktycznie nie musi zostać przezwyciężona. Dodajmy, że podobne stanowisko prezentował św. Tomasz z Akwinu, skoro pisał, że „to, co materialne w człowieku, o tyle zmierza ku zmartwychwstaniu, o ile należy prawdziwie do natury ludzkiej", bo tylko w takim razie łączy się z duszą rozumną[37]. Naszą egzystencję w życiu doczesnym ogranicza czy hamuje (*hemmt*) wyłącznie cielesność w sensie fizycznym, która – co wynika z doktryny o grzechu pierworodnym – z konieczności stanowi konstytutywny element kondycji ludzkiej. Oczywiście ciało jako manifestacja ducha jest od tej cielesności zależne. Materia jednak dopiero w niebie osiąga swój ostateczny sens, a ciało jako wyraz ducha stanie się we właściwym znaczeniu ciałem – akcentuje Hengstenberg[38].

---

[34] Tamże, s. 156.

[35] Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) – kapłan i profesor teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Köln, uważany za jednego z najbardziej znaczących przedstawicieli teologii dogmatycznej i spekulatywnej ostatnich stuleci w Niemczech. Papież Pius XI w 1935 r. określił go jako genialną osobowość.

[36] Odkrycie i ukazanie materii i formy jako zasadniczych elementów i czynników strukturalnych bytu Hengstenberg traktował jako niezbywalną prawdę metafizyki Arystotelesa. Por. H.-E. Hengstenberg, *Freiheit und Seinsordnung*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961, s. 32.

[37] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Tom 33: *Zmartwychwstanie ciał* (Supplement 60–86), Ośrodek Wydawniczy Veritas, przeł., objaśń. zaopatrzył o. Pius Bełch, Londyn (brak roku wydania), Zag. 80, artykuł 5, odp., s. 177.

[38] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 256–257.

Występują jeszcze innego rodzaje analogie między przemienieniem naturalnym a nadnaturalnym. Hengstenberg najwięcej na ten temat mówi w książce *Die letzten Dinge* w rozdziale zatytułowanym *Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung.* Myśliciel wykazuje konkretne jej przejawy w wielu kontekstach swoich rozważań o statusie ciała ludzkiego po śmierci. Śmierć nie powoduje destrukcji tożsamości naszego ciała jako wyrazu ducha. Nieprzerwanie mamy to samo ciało jako wyraz ducha zarówno w egzystencji doczesnej, jak i wiecznej. „Zaraz po śmierci nie będziemy mieli tego samego ciała w znaczeniu fizycznym (materialnym), lecz to samo ciało rozumiane jako manifestacja ducha"[39]. To potwierdza oficjalnie naukę Kościoła ogłoszoną na Soborze Laterańskim, zgodnie z którą wszyscy zmartwychwstaną w ciele, które mają za swego życia[40]. W następstwie śmierci nie będzie naruszona indywidualność osoby z tej racji, że obumrze ciało w sensie fizycznym, gdyż to ciało cechuje zaledwie pojedynczość, ale nie indywidualność. Zresztą w trakcie doczesnego bytowania z chwili na chwilę ono się zmienia. Tylko w ciele jako wyrazie ducha bowiem zlokalizowane jest to, co indywidualne, specyficzne, jedyne, wyjątkowe, co zachowuje jego tożsamość. Jako jednak nie zawsze do końca posłuszne za życia ziemskiego duchowi jest tylko w pewnym stopniu jego wyrazem podczas tej egzystencji. W całej pełni stanie się nim dopiero po tamtej stronie, czyli w wieczności[41]. Jak stwierdzono, w takim też ciele, to jest jako manifestacji ducha, może dokonać się zmartwychwstanie. Nie wyklucza to wszakże ciała zorganizowanego na sposób cielesności fizycznej, czego przykładem jest zmartwychwstały Chrystus, który jadł z Apostołami, pozwalając się widzieć, dotykać.

Nasze ciało w fazie ziemskiego pielgrzymowania na tyle może być, jak podkreśla Hengstenberg, rozświetlone i nazywane trafnie w języku dogmatyki światłem – *lumen corporis,* na ile dystansując się od „fałszywej" cielesności (czyli złych etycznie aktów), pozwala wypowiedzieć się duchowi. U osób zbawionych ciało to będzie mogło okazać się tym światłem *par excellence*. W wyniku ostatecznego uwolnienia się od ograniczeń cielesności fizycznej zostają usunięte wszelkie przeszkody, które utrudniają przenikanie ciała światłem padającym od strony samego Boga. Według Hengstenberga zbawieni już za swego życia usilnie zabiegali o ich usunięcie, czyli przemienienie swego ducha i ciała. Dlatego podkreśla, jak głęboką wymowę ma nauka Kościoła, zgodnie z którą zmarli sprawiedliwi otrzymują piękne ciała zmartwychwstałe, podczas gdy zmarli potępieni – szpetne[42].

O analogii dotyczącej przemienienia naturalnego i nadprzyrodzonego należy wspomnieć także w kontekście relacji między przemienieniem i integralnością, czyli harmonią sił niższych i wyższych naszej osobowości. Wywyższenie ciała w chwale, czyli godności, jakiej dostępują zbawieni, jest nieskończenie większym misterium niż integralność. O tę integralność po grzechu pierworodnym trzeba zresztą nieustannie walczyć, gdyż w pełni była darem naszych prarodziców, ale tylko przed ich upadkiem. Nasza integralność to wstępna wskazówka (*Vorhinweis*), pokazująca konieczność nadprzyrodzonego przemienienia. Owa integralność nie usuwa bowiem

[39] H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 250.

[40] Za H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, s. 253.

[41] Tamże, s. 229–230 oraz 269–270.

[42] Tamże, s. 260.

związku z cielesnością w sensie fizycznym i jej ułomnościami oraz zagrożeniami z nich wynikającymi. Może ona być niepostrzeżenie zachwiana, gdyż duch ludzki, dzięki któremu dokonuje się naturalne przemienienie, nieprzypadkowo cechuje słabość. To on bowiem został najbardziej osłabiony wskutek grzechu pierworodnego[43]. Dlatego Hengstenberg zgadza się z wybitnym teologiem Scheebenem, którego zdaniem sprawiedliwi wyznawcy Chrystusa, nie przestając trwać w wierze, pozostają pielgrzymami, żyjącymi ciągle w nadziei przemienienia[44].

ZAKOŃCZENIE

Warto w tym miejscu podkreślić jeszcze dwie kwestie. Pierwsza dotyczy zawartości tych rozważań. Zaprezentowano problematykę z zakresu cielesności ludzkiej, dotyczącą jej przemienienia naturalnego i nadnaturalnego. Tę interesującą i doniosłą tak teoretycznie, jak i praktycznie problematykę we współczesnej myśli niemieckiej analizował jedynie Hans Eduard Hengstenberg. Tematyka przemienienia nadnaturalnego wykracza poza obszar dociekań filozoficznych. Mimo to Hengstenberg wskazywał, że ma racjonalne podstawy i nie jest sprzeczna z filozoficznym punktem widzenia.

Druga kwestia godna wyakcentowania wiąże się z zasadnością dalszych badań przedstawionej tutaj myśli Hengstenberga. Wyartykułował ją wnikliwie i w oryginalny sposób nie tylko przy użyciu metody metafizycznej, ale i fenomenologicznej, którą posługiwał się po mistrzowsku jako wybitny uczeń przede wszystkim M. Schelera, ale i N. Hartmanna oraz H. Plessnera. Nowe analizy mogą uwzględnić następujące interesujące zagadnienia: ciało ludzkie a organizm zwierzęcy, ciało jako wyraz i słowo ducha, wzajemna relacja między ciałem będącym manifestacją ducha a osobą, duchem ludzkim i jaźnią.

Godne podkreślenia są oryginalność i doniosłość analiz Hengstenberga. W filozofii niemieckiej drugiej połowy XX w. nikt ze znaczących myślicieli tak integralnie nie przedstawił zagadnienia cielesności, jak uczynił to właśnie ten znakomity uczeń Schelera.

[43] Tamże, s. 270.

[44] Tamże, s. 261–262.

O PRZEMIENIENIU NATURALNYM I NADNATURALNYM LUDZKIEGO CIAŁA W ANTROPOLOGII HANSA-EDUARDA HENGSTENBERGA

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono nie podejmowany jeszcze przez nikogo ze znaczących przedstawicieli współczesnej filozofii niemieckiej poza Hansem Eduardem Hengstenbergiem problem naturalnego i nadnaturalnego przemienienia ciała ludzkiego. Zagadnienie to rozpatrzono w następujących aspektach: czym jest owo przemienienie i na czym polega, jaka jest jego podstawa i źródła, w jakim stopniu jest możliwe i jak jest urzeczywistniane. Podkreślono specyfikę nadnaturalnego przemienienia ciała jako wyrazu ducha, wynikającą z jego jakościowej inności i wyższości w stosunku do przemienienia naturalnego ciała oraz z tytułu dalszej egzystencji po zmartwychwstaniu. Zaprezentowano niektóre analogie między przemienieniem naturalnym i nadnaturalnym ciała. Przedłożona tematyka (zwłaszcza przemienienia nadnaturalnego) dotyka teologii, ale Hengstenberg zanalizował ją filozoficznie, przy użyciu metody fenomenologiczno-metafizycznej. W zakończeniu zarysowano konkretne obszary dalszych badań zagadnienia cielesności w twórczości tego wybitnego myśliciela.

ABOUT THE NATURAL AND SUPERNATURAL TRANSFORMATION OF THE HUMAN BODY IN THE ANTHROPOLOGY OF HANS-EDUARD HENGSTENBERG

SUMMARY

The article presents the problem of the natural and supernatural transformation of the human body according to Hans-Eduard Hengstenberg. This problem was considered in the following aspects: what is this transformation and what is it, what is its basis and sources, to what extent it is possible and how it is realized. The specificity of the supernatural transformation of the body is emphasized, resulting from its qualitative difference and superiority in relation to the natural transformation and from its further existence after death in the body as a manifestation of the spirit. Some analogies between the natural and supernatural transformation of the body are presented. The subject matter presented (especially the supernatural transformation) touches upon the field of theology, but Hengstenberg analyzed it philosophically, using the phenomenological-metaphysical method. At the end, specific areas of further research on the issue of corporeality in the works of this outstanding thinker are outlined.

ÜBER DER NATÜRLICHEN UND ÜBERNATÜRLICHEN VERKLÄRUNG DES LEIBES IN DER ANTHROPOLOGIE VON HANS-EDUARD HENGSTENBERG

ZUSAMMENFASSUNG

Es wurde auserwählt, aber noch nicht analysiert in der zeitgenössischen deutschen Philosophie das Problem der natürlichen und übernatürlichen Verklärung des menschlichen Leibes in der Auffassung von Hans Eduard Hengstenberg dargestellt. Dieses Problem wurde in der folgenden Aspekten in Betracht gezogen: was ist die Verklärung, worin sie liegt, welche ist ihr Grund und Quelle, in welchem Grade sie möglich ist und wie sich verwirklichen wird. Es wurde die Besonderheit (die Eigenart)der übernatürlichen Verklärung des Leibes unterstrichen. Sie ergibt sich aus ihrer qualitativen Andersartigkeit, der Überlegenheit gegenüber der natürlichen Verklärung des Leibes und seines der weiteren Existenz als der Ausdruck des Geistes nach der Auferstehung. Gezeigt wurden manche Analogien zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Verklärung des Leibes. Die dargestellte Thematik (besonders Thematik der übernatürlichen Verklärung) knüpft an der Theologie an, aber Hengstenberg hat sie philosophisch unter Anwendung phänomenologisch- metaphysisch Methode analysiert. Im Schluss wurden auch die bestimmten Bereiche weiteren Forschungen der Problematik der Leiblichkeit im Schaffen des hervorragenden Denker angesprochen.

BIBLIOGRAFIA

Binkowski J., *Hans-Eduard Hengstenberg*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 3, Styria, Wien – Köln 1990.

Gilson E., Langan T., Mauer A.A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, przeł. B. Chwedeńczuk, B. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979.

Hildebrand D., von, *Przemienienie w Chrystusie*, przeł. J. Zychowicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1981.

Hengstenberg H.-E., *Der Leib und die Letzten Dingen*, Friedrich Pustet, Regensburg 1955.

Hengstenberg H.-E., *Der Mensch auf dem Wege Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1947.

Hengstenberg H.-E., *Freiheit und Seinsordnung*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961.

Hengstenberg H.-E, *Philosophie in Selbstdarstellung*, Bd. I, hrsg. L.J. Pongratz, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975.

Hengstenberg H.-E. *Philosophische Anthropologie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957.

Hengstenberg H.-E*., Grundlegung der Ethik*, Verlag Dr. Johannes Königshausen, Würzburg 1989.

Hüntelmann R., *Hans-Eduard Hengstenberg – ein fast vergessener christlichen Philosophie* (maszynopis przekazany przez R. Hüntelmanna w lipcu 2020 r. do dyspozycji autora artykułu).

Kożuchowski J., *Fenomenologiczno-metafizyczna koncepcja cielesności*. *Ujęcie Hansa-Eduarda Hengstenberga*, „Studia Elbląskie" 21 (2020), s. 441–454.

Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991,
Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
Pasterczyk P., *Hengstenberg Hans-Eduard*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4: *Go-Iq*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
Pańpuch Z., *Spór o cielesność*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Z. Krasnodębski, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988.
Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś,* przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Tom 33: *Zmartwychwstanie ciał* (Supplement 60–86), Ośrodek Wydawniczy Veritas, przeł., objaśń. zaopatrzył o. Pius Bełch, Londyn (brak roku wydania).

Mieczysław PLOPA*, Justyna ZAMOJSKA**

Studia Elbląskie
XXII (2021)

DOŚWIADCZANIE PRZEMOCY W DZIECIŃSTWIE A NASILENIE DEPRESJI W DOROSŁOŚCI

Słowa kluczowe: przemoc wobec dzieci, zaburzenia w dorosłości, depresja

Keywords: child abuse, adulthood disorders, depression

Schlüsselwörter: Kindesmissbrauch, Störungen im Erwachsenenalter, Depression

Przemoc wobec dzieci jest dosyć częstym i niepokojącym zjawiskiem występującym także w Polsce. Dorośli nie radząc sobie ze swoimi problemami szukają możliwości odreagowania swoich emocji na dzieciach, które stają się ofiarami ich braku dojrzałości psychicznej, moralnej, społecznej. Następstwem krzywdzących doświadczeń w dzieciństwie są często problemy wychowawcze, zachowania trudne, nieradzenie sobie w życiu dorosłym, powielanie wyuczonych, negatywnych schematów zachowań oraz zaburzenia w różnych sferach życia.

W Polsce statystyki dotyczące przemocy zawierają informację o popełnionych i zgłoszonych nadużyciach wobec dzieci, natomiast są jeszcze doświadczenia niezgłoszone oraz te, o których małoletni nikomu nie powiedział (Włodarczyk, 2017). Według statystyk, najczęściej zgłaszana podczas interwencji jest przemoc psychiczna oraz fizyczna. Według badań co druga osoba dorosła zna rodziny, w których dzieci doświadczają krzywd, co trzeci nastolatek zna przynajmniej jednego adolescenta doznającego przemocy w rodzinie. Według danych fundacji „Dajemy dzieciom siłę", jedno na troje dzieci w wieku 11–17 lat doświadcza jakiejś formy przemocy. Rodzaje doświadczanej przemocy zależą od płci dziecka. Chłopcy częściej doświadczają przemocy fizycznej a dziewczęta psychicznej. Sprawcami nadużyć fizycznych i psychicznych najczęściej są rodzice (Włodarczyk, 2017).

* Prof. dr hab. Mieczysław Plopa – psycholog, wykładowca Instytutu Psychologii w Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Warszawie i Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej w Elblągu. E-mail: m.plopa@vizja.pl ORCID: 0000–0002–5278–149X

** Mgr Justyna Zamojska – psycholog, Elbląska Uczelnia Ekonomiczno-Humanistyczna w Elblągu.

POJĘCIE PRZEMOCY I JEJ RODZAJE

Przemoc jest zjawiskiem obejmującym bardzo szeroką skalę zachowań. Towarzyszy człowiekowi od wieków, jako awersyjne metody wychowawcze, uśmiercanie dziecka z powodu niepełnosprawności bądź przyczyn socjalno-ekonomicznych (Iwański, 2016).

Przemoc jest związana z sytuacja, gdy gdzie jedna ze stron ma przewagę i używa jej w celu poniżenia, skrzywdzenia, wywołania bólu lub cierpienia słabszej jednostce. Sprawca jest świadomy wywierania presji na ofierze, nie bierze pod uwagę naruszania praw i godności drugiego człowieka. W swoich zamierzeniach ma kontrolowanie, podporządkowanie i manipulowanie ofiarą (Helios i Jedlecka, 2017). Najczęściej wyróżnia się dwa rodzaje przemocy: przemoc fizyczna i psychiczną.

*Przemoc fizyczn*ą stanowią zachowania agresywne naruszające nietykalność fizyczną dziecka. Nadużycia przyjmują różne formy od delikatniejszych typu klaps, szarpnięcie, do ostrzejszych pobicie, kopanie, a nawet katowanie (Helios i Jedlecka, 2019). W literaturze można znaleźć podział na dwie formy przemocy fizycznej. Pierwsza – karcenie pojawia się w sytuacji, gdy dziecko naruszy panujące zasady, najczęściej łączy z sobą dwa elementy niepożądane zachowanie oraz karę. Druga – to krzywdzenie dziecka jest to potrzeba rozładowania napięcia najczęściej przez opiekunów (Helios i Jedlecka, 2017).

Irena Pospiszyl (1994) dzieli nadużycia fizyczne na przemoc czynną i bierną. Pierwsza, to różne formy bicia przy użyciu ręki lub przedmiotów, kopanie, poparzenie, rany szarpane lub cięte, próba zabójstwa. Przemoc fizyczna bierna to np. zakaz załatwiania potrzeb fizjologicznych, mówieni o określonej porze, zakaz chodzenia. Szymon Wójcik (2012), opisuje przemoc fizyczną jako celowe wpływanie na zachowanie dziecka poprzez oddziaływania takie jak klapsy, bicie czy kopanie. Intencją nie zawsze jest wyrządzenie krzywdy dziecku, czasami służy ona w celach wychowawczych. Autor podkreśla, że nadużycia występują w momencie, gdy dziecko dozna uszkodzenia ciała, ale też w sytuacji, w której nie ma widocznych ran na ciele.

Przemoc seksualna w stosunku do dzieci – to wszelkie zachowania seksualne, mające na celu zaspokojenie potrzeb seksualnych dorosłego. Nadużycia dzielimy na przemoc bez kontaktu fizycznego, jest to podglądanie, oglądanie lub pokazywanie intymnych części ciała oraz rozmowy dotyczące tematyki seksualnej. Drugą jest pobudzanie seksualne poprzez dotykanie dziecka lub zmuszanie dziecka do dotykania sprawcy. Kolejne to są różnego rodzaju stosunki seksualne oraz wyzyskiwanie dzieci do celów pornograficznych, prostytucji i maltretowanie z różnymi forami przemocy. Przemoc seksualną dzielimy na dwa typy. Pierwszym jest przemoc wewnątrzrodzinna, w której sprawcą jest członek rodziny lub prawny opiekun. Drugim typem jest przemoc wewnątrzrodzinna, jest to osoba znana dziecku lub nie (Helios i Jedlecka, 2019). Standing Committe on Sexually Abuse Children (SCOSAC), za nadużycia seksualne wobec dziecka uważa, każdy akt seksualny w okresie wieku ochrony przez osobę dorosłą wykonany świadomie lub zaniedbanie swoich obowiązków opiekuńczych wobec dziecka opiekun dopuszcza do wykorzystania seksualnego małoletniego przez innego dorosłego. Celem przemocy seksualnej jest zaspokojenie osoby dorosłej (za: Mazur, 2002). G.B. Fraser podzielił przemoc seksualną na trzy grupy. Pierwsza, to akty pozbawione fizycznego kontaktu, w tej

grupie znajdują się takie zachowania jak obnażanie ciała dziecka, ekshibicjonizm, niestosowne rozmowy telefoniczne, fotografowanie ciała dziecka w celach pornograficznych. Druga grupa, to akty związane z fizycznym kontaktem należą do nich zachowania seksualne wobec dziecka np. masturbacja, stosunki analne i stosunki seksualne. Ostatnia forma, to akty fizyczne o znamionach gwałtu, czyli przymusowe kontakty seksualne (za: Pospiszyl, 1994).

Przemoc psychiczna jest rodzajem trudnym do zdefiniowania zależy od norm społecznych, kultury czy wychowania. Ten rodzaj krzywd opisuje się jako umyślne obniżenie rozwoju dziecka. Stosowanie przemocy emocjonalnej może być świadomym zachowaniem wobec nieletniego lub nieświadomym krzywdzeniem rekompensującym dorosłemu jego potrzeby. Za nadużycia emocjonalne uznaje się upokarzanie, wyśmiewanie, straszenie, ignorowanie, wyzywanie i inne formy wrogiego i odrzucającego traktowania (Helios i Jedlecka, 2019). Irena Pospiszyl (1994), uważa że trudno jest określić zachowania dotyczące krzywdzenia emocjonalnego. Autorka zwraca uwagę na kontekst sytuacyjny przemocy, która w jednej sytuacji będzie zupełnie neutralna a w innej może wywołać traumę. Znęcanie się psychiczne zauważalne jest często w przypadku przemocy fizycznej towarzyszą temu takie zachowania jak wrzeszczenie i wyzwiska. Jednocześnie autorka podkreśla że subtelne krzywdy emocjonalne takie jak izolacja, mogą obejmować wiele zachowań za, które często ofiara jest za obwiniana. Jadwiga Mazur (2002), opisuje przemoc emocjonalną jako formę, którą trudno jest udowodnić, ponieważ nie zostawia widocznych śladów. Uważa ten rodzaj nadużyć za niejednoznaczny i trudny do zdefiniowania. Autorka zwraca uwagę na problem w dostrzeżeniu znęcania się emocjonalnego przez innych oraz na odbiór konkretnej sytuacji przez jednostkę. Definiuje przemoc psychiczną jako wpływ na ofiarę uniemożliwiający funkcjonowanie fizyczne i psychiczne. Do takich zachowań należy upokarzanie, poniżanie, izolacja, odrzucenie oraz nieprawidłowe odnoszenie się.

Zaniedbanie dzieci jest definiowane jako efekt celowy lub niezamierzony i wiąże się z zagrożeniem warunków prawidłowego rozwoju psychicznego i fizycznego oraz społecznego. Polega na braku stworzenia odpowiednich warunków rozwojowych dla dziecka. Zignorowanie potrzeb emocjonalnych, zdrowotnych, edukacyjnych, żywieniowych lub bezpieczeństwa (Helios i Jedlecka, 2019). Według Ireny Pospiszyl (1994), zaniedbanie może być wyborem lub wystąpić ze względu na sytuację życiową i materialną rodziny. Ten rodzaj przemocy polega na niezaspokajaniu podstawowych potrzeb życiowych. Zaniedbanie jest zaniechaniem czynności, która powinna wystąpić Np. niezapewnienie dziecku posiłku, czystej odzieży, możliwości dbania o higienę osobistą. Jadwiga Mazur dzieli zaniedbanie na fizyczne, czyli niewywiązanie się z opieki wobec osób zależnych od sprawcy. Psychiczne polega na pomijaniu potrzeb psychicznych i materialnych ofiary. Autorka uważa, że zaniedbanie w niektórych przypadkach jest zależne od warunków życia i sytuacji losowych. Maria Kolankiewicz (2012), definiuje zaniedbanie jako zaniechanie podstawowych potrzeb i praw dziecka, wskutek czego dochodzi do zaburzeń zdrowotnych i rozwojowych. Oznacza brak działań opiekuńczych potrzebnych do stworzenia odpowiednich warunków rozwojowych w każdej sferze życia.

PRZEMOC W RODZINIE

Przemoc domowa, to zachowania, którymi agresor zdobywa i utrzymuje władzę oraz kontrolę nad bliskimi. Obejmuje różne rodzaje nadużyć wobec słabszych członków rodziny (Helios i Jedlecka, 2019). Celem sprawcy jest zastraszenie, poniżenie, wzbudzenie lęku, narzucenie swojego zdania, zdominowanie oraz podporządkowanie, ale również ograniczenie kontaktów społecznych ofiary (Cudak, 2011). Przemoc w rodzinie jest cyklicznym procesem, który wraz z upływem czasu się nasila. Cykl przemocy składa się z trzech faz. Pierwsza, to nasilenie agresji i frustracji u osoby stosującej przemoc. W tej fazie sprawca jest poirytowany, kłótliwy, agresywny. Często powoduje konflikty. Ofiara dostosowuje się do sytuacji, jest uległa, spełnia swoje obowiązki. Pojawia się niepokój, objawy somatyczne, apatia, silny lęk. Ważnym elementem jest oczekiwanie przez doświadczającego przemocy członka rodziny na kolejne krzywdy ze strony oprawcy. Wyczekiwanie w ogromnym napięciu może powodować, że ofiara sama powoduje konflikt, żeby już mieć go za sobą.

Kolejna, to faza gwałtownej przemocy, która polega na braku kontroli sprawcy nad sobą. Ofiara jest przerażona, czuje się bezradna, odczuwa wstyd, lęk, poczucie winy, stara się uspokoić oprawcę i ochronić siebie. Trzecia najkrótsza, jest to faza miodowego miesiąca. Sprawca przemocy okazuje skruchę, tłumaczy i usprawiedliwia swoje zachowanie oraz zmienia na krótką chwilę swój stosunek wobec ofiar (Helios i Jedlecka, 2017; Mazur, 2002).

W literaturze wyróżnia się kilka rodzajów przemocy wewnątrzrodzinnej. Jednym z nich jest przemoc gorąca, która jest kumulacją frustracji, gniewu i wściekłości. Odczucia prowadzą do utraty kontroli nad zachowaniem i emocjami, wskutek czego dochodzi do przemocy. Występują krzyki, wyzwiska, nadużycia fizyczne. Przemoc gorąca jest nagła i krótkotrwała. Towarzyszce jej akty przemocy są działaniem celowym powodującym cierpienie ofiary. Przemoc chłodna jest odtwarzaniem wzorca zachowań, najczęściej zaobserwowanego w swoim rodzinnym domu. Ten rodzaj jest działaniem intencjonalnym, celem może być czyjeś dobro. Przemoc chłodna najczęściej jest niewidoczna dla obserwatora, natomiast u ofiar wywołuje niesamowity ból psychiczny, emocje są skrywane i kontrolowane. Przykładem może być styl autorytarny w wychowaniu. Styl ten prowadzi do przełamania oporu, w tym celu stosowane są krzywdzące kary (Mazur, 2002). Wymagania wobec dziecka są bardzo wysokie a osiągnięcia ignorowane. Dziecko jest kontrolowane, traktowane przedmiotowo. W stylu autorytarnym dziecko jest uległe, przygaszone lub agresywne, dominuje poczucie winy, wstydu i niższości (Brzezińska, Appelt i Ziółkowska, 2016). Toksyczność jest rodzajem przemocy niewerbalnej, dającej komunikaty tego, co aktualnie się dzieje. Często jest zapowiedzią rozpoczęcia cyklu przemocy. Ofiara czuje się zagrożona, czeka na wybuch, a nawet w napięciu emocjonalnym może sama spowodować sytuacje konfliktowe (Mazur, 2002).

Rodzina w której stosowana jest przemoc, ma dwa składowe elementy. Pierwszy, to emocje sprawcy, złość, frustracja, stres. Drugi, to odczucia ofiary lęk, bezsilność, wstyd, przerażenie. Członek rodziny stosujący przemoc kontroluje i panuje nad innymi w sposób nieodpowiedni i nieakceptowany. Krytykuje zachowania nieodpowiadające jego woli, komentuje, narzuca swoją wolę, jednocześnie nie wyma-

gając nic od siebie. W rodzinie dysfunkcyjnej granice są rozmyte, członkowie nie potrafią wchodzić w interakcje z zewnętrznym środowiskiem, słabo radzą sobie ze zmianami, wytwarzają nieadaptacyjne style radzenia sobie (Rode, 2010).

Dziecko doświadczające przemocy w rodzinie zmaga się z postawami krytykującymi, wyśmiewającymi i ignorującymi, wywołują one poczucie niższości, w następstwie czuje się gorsze od innych i ma zaniżoną samoocenę. Małoletni członek rodziny jest krytykowany za pomyłki. Dorasta w przekonaniu, że nie wolno się mylić. Nadmiernie stara się spełnić oczekiwania rodziców lub buntuje się przeciw nim. Opiekunowie oczekują od dziecka zachowań dojrzałych jak u dorosłego lub zachowań poniżej wieku rozwojowego. Czasami wymagania co do zachowań są ambiwalentne, z jednej strony wymaga się od dziecka, żeby samo o siebie zadbało, przygotowało obiad, uprało a z drugiej, nie daje się przyzwolenia dziecku na samodzielność, krytykując jego autonomię, lekceważąc jego potrzeby i własne zdanie. Rodzice nie uczą dziecka stawiania granic, co skutkuje nieumiejętnością bronienia się przed przemocą ze strony innych osób. Następstwem braku wykształcenia odpowiednich granic jest podatność na zranienia, poniżenia, ataki ze strony innych oraz wchodzenie w dysfunkcjonalne relacje poza domem (Kawula, Brągiel i Janke, 1998).

Nieprawidłowe funkcjonowanie rodziny zaburza relacje pomiędzy rodzicami jak, również pomiędzy dorosłymi i dziećmi. Atmosfera życia rodzinnego jest przygnębiająca, powoduje lęk, jest pełna nieufności i niedomówień, zagrażająca, agresywna. Dziecko nie ma poczucia bezpieczeństwa, jest nieufne w stosunku do środowiska wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Potrzeby fizyczne, psychiczne lub emocjonalne dziecka są niezaspokojone. Więzi pomiędzy członkami są osłabione. Rodzice przejawiają wobec potomka wrogie uczucia, krytykują, izolują emocjonalnie, stosują surowe kary. (Cudak, 2011). Jednym z istotnych skutków doświadczania przemocy w dzieciństwie jest depresja.

POJĘCIE DEPRESJI, OBJAWY, RODZAJE

Depresja jest zaburzeniem psychicznym wchodzącym w grupę zaburzeń nastroju (chorób afektywnych). Jest negatywnym odczuciem obejmującym nastrój oraz stan fizyczny, psychiczny i behawioralny. Odczucia te utrzymujące się przez określony czas, są szkodliwe dla człowieka, zniekształcają obraz siebie i świata (Hammen, 2006).

Pierwsze objawy zaburzeń depresyjnych pojawiają się najczęściej w okresie od późnej adolescencji do wczesnej dorosłości, nie wyklucza to możliwości ich występowania w okresie dzieciństwa lub wieku senioralnym (Butcher, Hooley i Mineka, 2020). Przebieg choroby może być różny, mogą pojawiać się różne jej epizody. Nasilenia choroby w większości występują nieregularnie, a przerwy pomiędzy zachorowaniami wykazują duże różnice (Pużyński, 2006). Szacuje się, że w ciągu życia występuje kilka epizodów, a każdy kolejny zwiększa ryzyko następnego (Rybakowski, 2017).

Depresja objawia się obniżonym funkcjonowaniem w kilku różnych obszarach (Hammen, 2006).

Objawy afektywne w postaci nietypowych uczuć lub nastrojów (smutek, przygnębienie, pustka, bezradność). Osoby są rozdrażnione, apatyczne, nic ich nie cieszy, wykazują brak zainteresowania aktywnościami, które do tej pory sprawiały przyjemność (Hammen, 2006).

Objawy poznawcze są to zaburzenia formy i treści myślenia. W nielicznych przypadkach spowolnienie myślenia może prowadzić do znacznie osłabionego kontaktu z chorym. Osoby cierpiące na depresję mają trudności w skupieniu uwagi, zebraniu myśli oraz koncentracji. Występują problemy w podjęciu decyzji, choroba kreuje nieadekwatny obraz własnej osoby, otoczenia i przyszłości (Rybakowski, 2017). Odznaczają się niskim poczuciem własnej wartości oraz poczuciem winy, brakiem nadziei na osiągnięcie celu. Odczuwalna rozpacz podczas epizodu depresji może doprowadzić do rozmyślania o śmierci lub o próbie samobójczej (Hammen, 2006).

Objawy behawioralne objawiają się wycofaniem z aktywności społecznej i ograniczeniem zachowań występujących podczas remisji. Osoby podczas choroby doświadczają zmian psychoruchowych, wolniej mówią i poruszają się lub są nadmiernie pobudzone ruchowo (Hammen, 2006).

Objawy somatyczne dotyczą apetytu, snu i energii. Zmiany snu mogą objawiać się w różnych formach. Trudności z zasypianiem, krótkim lub zbyt długim snem. Przeważnie chory zasypia szybko i nazbyt wcześnie wstaje, sen jest przerywany i nie spełnia swojej funkcji. Innym objawem jest też nadmierna senność w ciągu dnia. Podczas depresji pojawiają się zmiany związane z apetytem, odczuwalne jest zwiększenie lub zmniejszenie łaknienia. Towarzyszy temu spadek lub przybranie na wadze (Hammen, 2006; Rybakowski, 2017).

Depresja endogenna (Duża/Wielka Depresja) objawia się obniżonym nastrojem występującym niemal codziennie, utratą zainteresowania i utratą odczuwania przyjemności z aktywności sprawiających radość, utrzymuje się przez większość dnia prawie codziennie. Widoczny jest spadek lub zwiększenie masy ciała albo zmniejszony, lub zwiększony apetyt. Bezsenność lub nadmierna senność występująca niemal każdego dnia. Powtarzające się pobudzenie bądź spowolnienie psychoruchowe, zmęczenie lub poczucie braku energii. Występuje nieadekwatne, nadmierne poczucie winy, brak poczucia własnej wartości. Obniżona utrzymująca się zdolność myślenia, koncentracji, problem z podejmowaniem decyzji. Lęk przed śmiercią, uporczywe myśli o śmierci, nawracające myśli samobójcze. Pięć lub więcej wymienionych objawów występuje w ciągu dwóch tygodni, powodując zmianę poziomu funkcjonowania. Epizod wywołuje cierpienie lub upośledzenie funkcjonowania społecznego i innych istotnych obszarów. Duża depresja przejawia się różnymi dodatkowymi objawami. Jednym z nich jest epizod depresyjny z objawami melancholicznymi oprócz ogólnych objawów, osoba wykazuje utratę zainteresowania prawie wszystkimi czynnościami, brak przyjemności z podejmowania działań oraz nie wykazuje żadnej reakcji na miłe i oczekiwane wydarzenia. Epizod depresyjny z objawami psychotycznymi tutaj objawom depresji wielkiej towarzyszą urojenia lub halucynacje. Epizod jest dłuższy i bardziej upośledza poznawczo. Epizod depresyjny z katatonią zaburza sferę psychomotoryczną. Objawia się na różne sposoby od bezruchu do nadmiernej aktywności. Podwójna depresja jest połączeniem dużej depresji z dystymią. Przeważają objawy dystymii, raz na jakiś czas widoczne są

większe trudności w funkcjonowaniu, wtedy chory spełnia kryteria wielkiej depresji (Butcher, Hooley i Mineka, 2020).

Depresja psychotyczna to rodzaj w którym, występują objawy psychotyczne (Rybakowski, 2017), głównie urojenia grzeszności i winy, zdarzają się urojenia ruiny materialnej (Cierpiałkowska, 2020).

Depresja krótkotrwała nawracająca epizody trwają kilka dni i powtarzają się raz w miesiącu (Rybakowski, 2017).

Depresja maskowana jest to rodzaj, który występuje pod innymi objawami najczęściej somatycznymi (Rybakowski, 2017). Występuje też pod postacią uzależnień od alkoholu, nasilenia fobii lub natręctw oraz zachowaniami histerycznymi i skargami hipochondrycznymi (Cierpiałkowska, 2020).

Depresja sezonowa występuje wyłącznie w okresie zimowo-jesiennym. Objawia się pogorszeniem samopoczucia i nastroju, sennością, wzmożonym apetytem (Cierpiałkowska, 2020).

Dystymia (uporczywe zaburzenie depresyjne) jest, zaburzeniem przewlekłym o słabym lub umiarkowanym nasileniu. Przez większość dni w okresie dwóch lat występuje znacznie obniżony nastrój. W tym okresie osoba może mieć normalny nastrój utrzymujący się do kilku tygodni, maksymalnie dwa miesiące. Dodatkowo występuje zmniejszony lub zwiększony apetyt, bezsenność albo nadmierna senność, brak energii, zmęczenie, niska samoocena, problemy z koncentracją i podejmowaniem decyzji (Butcher, Hooley i Mineka, 2020).

DOŚWIADCZENIE PRZEMOCY W DZIECIŃSTWIE A OBJAWY DEPRESJI W DOROSŁOŚCI W ŚWIETLE BADAŃ EMPIRYCZNYCH

David Russell, Kristen W. Springer, Emily A. Greenfield (2010). Przeprowadzili badanie, dotyczące bycia świadkiem oraz doświadczenia przemocy w dzieciństwie a depresją u dorosłych. Badanie było przeprowadzone w Miami na Florydzie, w latach 1998–2000, kiedy uczestnicy mieli 19–21 lat, oraz 2000–2002 gdzie większość osób miała 21–23 lata. W badaniu wzięło udział 1175 osób. Pierwsza część obejmowała raport własny z doświadczeń, druga stopień nasilenia objawów depresyjnych 2 lata później. Bycie świadkiem przemocy, doświadczenie przemocy, oraz struktura rodziny i narażenie na inne niekorzystne czynniki, zostały zbadane za pomocą wywiadu. Objawy depresyjne zmierzono na zmodyfikowanej skali depresji CES-D. *Wyniki badania wskazują na związek przemocy z objawami depresji, częste narażenie na przemoc domową, ma znacząco większy wpływ na występowanie objawów depresyjnych.*

Daniel P. Chapman, Charles L. Whitfield, Vincent J. Felitti, Shanta R. Dube, Valerie J. Edwards, Robert F. Anda (2004) zbadali zależność między doświadczeniem przemocy w dzieciństwie a występowaniem depresji. Badanie przeprowadzono na 9460 osobach dorosłych (średnia wieku 56 lat, 54 procent osób badanych stanowiły kobiety. Dane zostały zebrane w ramach badania ACE w ramach współpracy pomiędzy Kaiser Permanente (San Diego, CA) oraz Center for Disease Control and Prevention (CDC, Atlanta). Kwestionariusz dotyczący przemocy został opra-

cowany na podstawie kilku różnych skal i zawierał pytania o: przemoc fizyczną, seksualną, emocjonalną, bycie świadkiem przemocy, nadużywanie substancji psychoaktywnych w gospodarstwie domowym, rozwód lub separację, przestępczość w środowisku domowym oraz chorobę psychiczną członka rodziny. Poziom depresji zbadano za pomocą instrumentu przesiewowego, wybrano osoby z Ciężką Depresją i Dystymią, narzędzie zawierało pytania z *Diagnostic Interview Schedule* (*DIS*), oraz *Skali Depresji CES-D*. Wyniki wskazały na silny związek pomiędzy doświadczeniem przemocy w dzieciństwie a epizodami depresyjnymi w dorosłym życiu, zależność ta została osłabiona nieznacznie, gdy dołączono historię dorastania z chorym psychicznie, ale nadal pozostawała istotna statystycznie. *Przemoc emocjonalna stwarzała największe ryzyko występowania epizodów depresji, ale współwystępowała z innymi formami przemocy, co sugeruje,* że ten rodzaj przemocy w połączeniu z innymi *zmiennymi zwiększa ryzyko występowania depresji. Współwystępowanie różnych rodzajów przemocy zwiększa ryzyko i częstość występowania tej choroby. Pojawianie się epizodów w ciągu całego życia, jak i w ostatnim czasie było częstsze u kobiet.*

Lynne A. Hall, Barbara Sachs, Mary Kay Rayens, Melanie Lutenbacher (1993) przebadali 206 kobiet w wieku od 19 do 49 lat, które zostały rekrutowane z kliniki County Health Department. Uczestniczki badania charakteryzowały się niskimi dochodami i samotnym rodzicielstwem. Badanie było przeprowadzone trójfazowo, polegało na retrospektywnej ocenie doświadczenia przemocy fizycznej w dzieciństwie za pomocą zmodyfikowanej wersji *The Violence Scale of the Conflict Tactics Scales*, natomiast przemoc seksualną zbadano za pomocą dwóch dychotomicznych pytań. Aktualne objawy depresyjne zbadano skalą *CES-D*. *Wyniki badania wskazują związek pomiędzy depresją a doświadczeniem przemocy w dzieciństwie, 51% kobiet, miało objawy ciężkiej depresji. Maltretowanie fizyczne oraz seksualne w dzieciństwie wiązało się z większymi objawami depresji.*

Beth S. Brodsky, Maria Oquendo, Steven P. Ellis, Gretchen L. Haas, Kevin M. Malone, J. John Mann (2001) zbadali związek między przemocą w dzieciństwie a impulsywnością i próbami samobójczymi u osób z głęboką depresją. Przebadano 136 osób z depresją. Próby samobójcze zbadano za pomocą *The Suicide Intent Scale (SIS)*, natomiast objawy depresji mierzono za pomocą *The Hamilton Depression Rating Scale*. Impulsywność sprawdzono przy użyciu *The Barratt Impulsivity Scale*, a historię przemocy za pomocą skali *The Brown-Goodwin Agression*. *Wyniki pokazują, że osoby doświadczające przemocy w dzieciństwie, wykazujące symptomy depresji w dorosłym życiu o wiele częściej podejmują próby samobójcze, ujawniają również wyższy poziom impulsywności i agresji, oraz częściej współwystępują* te objawy z zaburzeniami osobowości (*bordeline).*

Cathy Spatz Widom, Kimberly Daumont, Sally J. Czaja (2007) przeprowadzili badanie podłużne, w celu ustalenia zależności pomiędzy przemocą seksualną, fizyczną i zaniedbaniem w dzieciństwie a, depresją w życiu dorosłym. Badanie zostało przeprowadzone w grupie 1196 osób. Pierwsze badanie było przeprowadzone, kiedy osoby miały mniej niż 12 lat, a drugie w wieku około 28 lat z obszaru środkowo- zachodnich Stanów Zjednoczonych, wybrane zostały osoby które, miały udokumentowaną historię przemocy w rejestrach sądowych. Do zbadania zaburzeń został użyty wywiad ustrukturalizowany, według kryteriów DSM-III-R. Wyniki pokazują

związek pomiędzy depresją w dorosłości a doświadczeniem przemocy w okresie dzieciństwa. *Osoby doznające nadużyć fizycznych lub zaniedbań oraz połączonych rodzajów przemocy mają częstsze stany depresyjne niż osoby, które nie mają historii niegodziwego traktowania w dzieciństwie.*

Wojciech Łukasz Dragan, Aleksandra Zielińska, Marta Zagdańska (2016) zbadali zależność między negatywnymi doświadczeniami a reaktywnością emocjonalną w powstawaniu zaburzeń lękowych i depresji. Przebadanych zostało 430 osób w wieku od 18 do 52 lat, do badania zgłaszano się poprzez forum internetowe dla studentów. Reaktywność emocjonalną zmierzono kwestionariuszem FCZ-KT, przemoc zbadano za pomocą polskiej wersji kwestionariusza dzieciństwa, do ustalenia występowania zaburzeń wykorzystano polską wersję *Composite International Diagnostic Interview* (CIDI). *Badanie pokazuje, że częstość negatywnych doświadczeń z dzieciństwa ma związek z nasileniem emocjonalnej reaktywności w okresie dorosłości. Zmienna RE jest bardziej wrażliwa na średnie i niskie nasilenie doświadczanej przemocy. Zmienna temperamentu nie była mediatorem relacji między przemocą a depresją.*

Badanie Sylwii Szymańskiej i Julity Świtalskiej (2008) dotyczyło związku pomiędzy przemocą domową a zaburzeniami depresyjnymi. Przebadano 191 osób z łódzkich szkół, wyższych i średnich w wieku od 16 do 27 lat, zastosowano *Inwentarz Depresji Becka* oraz *Skalę Zespołu Dziecka Krzywdzonego* (ZDK), dodatkowo za pomocą ankiety indeksowano dane demograficzne i socjoekonomiczne. Wyniki wskazują związek pomiędzy przemocą domową a objawami depresji. *Badani, u których wystąpiły objawy depresji, częściej doświadczali krzywd niż osoby bez objawów, dodatkowo umiarkowane nasilenie objawów depresyjnych, występowało u tych, którzy doświadczyli przemocy we wszystkich jej formach. Kary fizyczne stosowane przez ojca oraz wykorzystywanie seksualne przez osobę spoza rodziny były najistotniejszymi czynnikami wpływającymi na objawy depresyjne, kolejnymi niekorzystnymi zmiennymi mającymi znaczenie była zła sytuacja finansowa, oraz nadużywanie alkoholu przez matkę.*

Robert D. Levitan, Sagar V. Parikh, Alain D. Lesage Kathleen M. Hegadoren, Martha Adams, Sidney H. Kennedy, Paula R. Goering (1998) przeprowadzili badanie dotyczące związku, pomiędzy przemocą a depresją, manią i objawami neurowegetatywnymi, była to wtórna analiza danych z „The Mental Heath Suplement". Przebadano 8116 osób mieszkańców Ontario w Kanadzie, w wieku od 15 do 64 lat, z całej próby 653 osoby spełniały kryteria depresji. Przeprowadzono ankietę dotyczącą zdrowia psychicznego (*The Mental Heath Suplement Questionnarie*) oraz użyto *UM-Composite International Diagnostic Interview*, aby sprawdzić poziom nasilenia zaburzeń, przemoc była mierzona za pomocą kwestionariusza samooceny. *Badania potwierdziły związek pomiędzy doświadczaniem przemocy fizycznej i seksualnej a głęboką depresją z odwróconymi cechami neurowegetatywnymi, jak również zależność pomiędzy chorobą afektywną dwubiegunową a doświadczeniem przemocy w dzieciństwie. Związek pomiędzy doświadczeniem przemocy fizycznej z depresją w grupie z objawami neurowegetatywnymi był istotny bez względu na płeć. W przypadku przemocy seksualnej wpływ płci był istotny, wyższe wyniki dotyczące przemocy były związane z epizodami depresji atypowej.*

Tracie O. Afifi, Natalie P. Mota, Patricia Dasiewicz, Harriet L. MacMillan, Jitender Sareen (2012) sprawdzili związek pomiędzy karami fizycznymi a zaburzeniami psychicznymi. Dane zebrane do badania pochodziły z drugiej części *The National Epidemiologic Survey of Alcohol and Related Conditions* (*NESARC*). Grupa badanych obejmowała 34 653 osoby w wieku 20 lat. Przemoc fizyczna została sprawdzona za pomocą *Skali Taktyki Konfliktu* (CTS) oraz *Chilhood Trauma Questionarie* (CTQ). Historię dysfunkcji oceniono za pomocą 5 pytań o rodzica lub inną osobę dorosłą w gospodarstwie. Zaburzenia zostały zmierzone za pomocą wywiadu, który oparty był na *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV). *Wyniki pokazują związek pomiędzy ciężkim karaniem fizycznym a zaburzeniami psychicznymi. Narażenie na doświadczenie kar cielesnych zależało od narodowości i płci. Mężczyźni byli bardziej narażeni niż kobiety. Najbardziej narażoną grupą na doświadczenie przemocy fizycznej były osoby pochodzące z rodzin dysfunkcyjnych.*

Debbie M. Sperry, Cathy Spatz Widom (2013) w badaniu podłużnym mieli możliwość sprawdzić, jak wsparcie społeczne wpływa na dorosłych, którzy doświadczyli przemocy w dzieciństwie. Dane pochodzą z badania kohortowego, pierwsza próba składała się z przypadków przemocy wobec dzieci (1967–1971), ich sprawy były na tyle poważne, że zwróciły uwagę władz. W latach 1989–1995 były przeprowadzane dwugodzinne wywiady, które obejmowały ocenę psychiatryczną, średnia wieku wynosiła 29,1 lat. Kolejne wywiady uzupełniające przeprowadzono w latach 2000–2002, średnia wieku uczestników badania wynosiła wówczas 39,5 lat (badanie dotyczyło zmiennej – wsparcie społeczne). Ostatnie badanie dawało możliwość zbierania danych o doświadczanym poziomie lęku, depresji i zażywaniu narkotyków. Przeprowadzono je w latach 2003–2005 (średnia wieku wynosiła wówczas 41,2). Badanie przeprowadzono na 696 osobach, różnych narodowości. Wsparcie społeczne zostało ocenione za pomocą *Interpersonal Support Evaluation List* (ISEL), która została skrócona i dostosowana do badanych. Lęk zbadano za pomocą kwestionariusza *The Beck Ankiety Inventory* (BAI), a depresje za pomocą skali CES-D; używanie narkotyków sprawdzono za pomocą zaadaptowanych pytań z *Rutgers Health and Human Development Project. Badanie pokazuje, że osoby maltretowane zgłaszają niższy poziom wsparcia społecznego oraz że wsparcie społeczne zmniejsza poziom nasilenia lęku czy depresji, ale nie ma wpływu na zażywanie narkotyków. Wyniki te wskazują również na trwałe problemy osób dorosłych które, doświadczyły przemocy w dzieciństwie.*

Tamara L. Taillieu, Douglas A. Brownridge, Jitender Sareen, Tracie O. Afifi, (2016) zbadali wpływ różnych form przemocy emocjonalnej w dzieciństwie na zaburzenia psychiczne w życiu dorosłym. Przebadano 34653 osoby w wieku powyżej 20 lat mieszkających w Stanach Zjednoczonych. Nadużycia emocjonalne zostały zbadane za pomocą *Adverse Childhood Experiences* (ACE). Zaburzenia psychiczne sprawdzono za pomocą *Alcohol Use Disorder and Associated Disablities Interview Schedule* (AUDADIS-IV). Badania wskazują na istotny związek pomiędzy wykorzystywaniem lub zaniedbaniem emocjonalnym (albo obiema formami występującymi równocześnie) a zaburzeniami psychicznymi. *Maltretowanie psychiczne w dzieciństwie współwystępowało często z innymi formami przemocy. Znaczna grupa badanych zgłosiła jako sprawcę przemocy emocjonalnej rodzica lub innego opiekuna mieszkającego w domu. Zaniedbanie emocjonalne w dzieciństwie wiązało się*

z trwałym rozpoznaniem zaburzeń psychicznych takich jak depresja, dystymia, fobia społeczna, a także zaburzeń osobowościowych schizoidalnych, schizotypowych oraz borderline.

WNIOSKI KOŃCOWE

Opisane badania wykazują związek pomiędzy doświadczeniem przemocy w dzieciństwie a depresją w życiu dorosłym Każdy rodzaj doznawanej przemocy w okresie małoletnim wiąże się z depresją w dorosłości. Można zauważyć, że nie ma jednej formy przemocy związanej z depresją, również nie zawsze doświadczenie przemocy w dzieciństwie prowadzi do depresji. Mogą wystąpić inne zaburzenia, jak również współwystępować różne problemy psychiczne, somatyczne, czy biologiczne. Nie do końca jest wiadomo, czy silniejszym wyznacznikiem zaburzeń depresyjnych są predyspozycje genetyczne, czy też doświadczenia traumatyczne. Zasadne wydaje się założenie, że silniejsze predyspozycje genetyczne do choroby afektywnej jednobiegunowej będą sprzyjały występowaniu stanów depresyjnych nawet przy mniejszym stopniu doznawanej przemocy. Patrząc z tego punktu widzenia osoba z predyspozycjami genetyczni i nieczęstymi doświadczeniami przemocy może mieć taki sam poziom nasilenia epizodów depresyjnych, co osoba bez predyspozycji, ale doświadczająca bardzo często maltretowania.

Przedstawione badania zwracają uwagę na dość istotny problem społeczny oraz daleko idące skutki stosowania przemocy wobec dzieci.

DOŚWIADCZANIE PRZEMOCY W DZIECIŃSTWIE A NASILENIE DEPRESJI W DOROSŁOŚCI

STRESZCZENIE

W artykule wskazano na społeczne i psychologiczne znaczenie problemu związanego z doświadczeniem przemocy w dzieciństwie (głównie w środowisku rodzinnym) w relacji do wybranych aspektów zdrowia psychicznego w okresie dorosłości. Analizy zostały przeprowadzone na podstawie przeglądu badań empirycznych zamieszczonych w literaturze światowej. Wskazuje ona na istotny związek pomiędzy przemocą emocjonalną, fizyczną, seksualną, zaniedbaniem a zaburzeniami depresyjnymi w dorosłości. Silniejsze doświadczanie różnych form przemocy pogłębia problemy psychiczne oraz społeczne dorosłych w różnych obszarach funkcjonowania.

EXPERIENCING VIOLENCE IN CHILDHOOD AND SEVERITY OF DEPRESSION IN ADULTHOOD

SUMMARY

The article points out the social and psychological significance of the problem associated with the experience of violence in childhood (mainly in the family environment) in relation to selected aspects of mental health in adulthood. The analysis was based on a review of empirical studies found in the world literature. It indicates a significant relationship between emotional, physical, sexual violence, neglect and depressive disorders in adulthood. More intense experience of different forms of violence aggravates psychological and social problems of adults in different areas of functioning.

GEWALTERFAHRUNGEN IN DER KINDHEIT UND SCHWEREGRAD DER DEPRESSION IM ERWACHSENENALTER

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel verdeutlicht die soziale und psychologische Bedeutung des Problems der Gewalterfahrung in der Kindheit (hauptsächlich im familiären Umfeld) in Bezug auf ausgewählte Aspekte der psychischen Gesundheit im Erwachsenenalter. Die Analyse basierte auf einer Überprüfung empirischer Studien, die in der Weltliteratur gefunden wurden. Sie zeigt einen signifikanten Zusammenhang zwischen emotionaler, körperlicher und sexueller Gewalt, Vernachlässigung und depressiven Störungen im Erwachsenenalter. Eine intensivere Erfahrung mit verschiedenen Formen von Gewalt verschlimmert die psychologischen und sozialen Probleme von Erwachsenen in verschiedenen Funktionsbereichen.

BIBLIOGRAFIA

Afifi T.O., Mota N.P., Dasiewicz P., MacMillan H. L, Sareen J., (2012), *Physical punishment and mental disorders: results from a nationally representative US sample*, „Pediatrics" 130(2)2012, DOI: 10.1542/peds. 2011–2947.

Brodsky B.S., Oquendo M., Ellis S.P., Haas G.L., Malone K.M., Mann J.J., (2001). *The Relationship of childhood abuse to impulsivity and suicidal behavior in adults with major depression*, „The American Journal of Psychiatry" 158(11)2001, s. 1871–1877.

Brzezińska A.I., Appelt K., Ziółkowska B., (2016), *Psychologia Rozwoju Człowieka*, Sopot: Wydawnictwo GWP.

Butcher J.N., Holley J.M., Mineka S., (2020), *Stres a zdrowie fizyczne i psychiczne*, w: J.N. Butcher, J.M. Hooley, S. Mineka, *Psychologia Zaburzeń*, Sopot: Wydawnictwo GWP, s. 177–209.

Chapman D.P., Whitfield CH.L., Felitti J.V., Dube R.S., Edwards V.J., Anda R.F., (2004). *Adverse childhood experiences and the risk of depressive disorders In adulthood*, „Journal of Affective Disorders" 82(2004), s. 217–225.

Cierpiałkowska L., (2020), *Zaburzenia afektywne*, w: L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*, wyd. 3, Białystok: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 240–264

Cierpiałkowska L., (2020), *Zaburzenia nerwicowe i zespół stresu pourazowego*, w: L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*, wyd. 3, Białystok: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 375–392.

Cudak H., (2011), *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny" 1(2)2011, s. 7–14.

Dragan W.Ł., Zielińska A., Zagdańska M.,(2016), *Negatywne zdarzenia z dzieciństwa jako moderator związku reaktywności emocjonalnej i występowania zaburzeń lękowych i depresyjnych w grupie nieklinicznej*, „Psychiatria Polska" 50(1)2016, s, 95–104, DOI: http://dx.doi.org/10.12740/PP/40064.

Hammen C., (2006), *Depresja*, Gdańsk: Wydawnictwo GWP.

Helios J., Jedlecka W., (2017), *Współczesne oblicza przemocy. Zagadnienia Wybrane*, Wrocław: E- Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa.

Helios J., Jedlecka W., (2019), *Przemoc wobec dzieci w rodzinie*, Wrocław: E- Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa.

Iwański T.,(2016), *Problem zjawiska przemocy w rodzinie w Polsce i na świecie*, w: *Różne Barwy Przemocy*, red. E. Krajewska-Kułak, K. Kowalczuk, A. Kułak-Bejda, A. Guzowski, W. Kułak, Białystok: Uniwersytet Medyczny w Białymstoku Wydział Nauk o Zdrowiu, s. 33–44.

Kawula S., Brągiel J., Janke A.W., (1998), *Pedagogika Rodziny,Obszary i panorama problematyki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Kolankiewicz M., (2012), *Zaniedbywanie dzieci*, „Dziecko Krzywdzone" 2(39)2012, s. 81–94.

Levitan R.D., Parikh S.V., Lesage A.D., Hegadoren K.M., Adams M., Kennedy S.H., Goering P.N., (1998), *Major depression in individuals with a history of childhood physical or sexual abuse: relationship to neurovegetative features, mania, and gender*, „The American Journal of Psychiatry" 155(17)1998, s. 46–1752.

Mazur J. (2002), *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie,, Żak".

Pospiszyl I., (1994), *Przemoc w rodzinie*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Pużyński S., (2006), *Choroby afektywne*, w: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, wyd. 3, Warszawa: Wydawnictwo PZWL, s. 323–340.

Rode D., (2010), *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Russell D., Springer K.W., Greenfield E.A., (2010), *Witnessing domestic abuse In childhood as an independent risk factor for depressive symptoms In young adulthood*, „Child Abuse & Neglect" 34(6)2010, s. 448–453, DOI:10.1016/j.chiabu. 2009.10.004.

Rybakowski J., (2017). *Zaburzenia afektywne*, w: *Psychiatria*, red. M. Jarema, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo PZWL, s. 153–163.

Sperry D.M., Widom C.S., (2013), *Child abuse and neglect, social support, and psychopathology in adulthood: a prospective investigation*, „Child Abuse & Neglect" 37(6)2013, s. 415–425, DOI:10.1016/j.chiabu. 2013.02.006.

Szymańska S., Świtalska J., (2008), *Związek objawów depresyjnych u młodzieży z doświadczeniem przemocy domowej w dzieciństwie*, „Psychiatria i Psychologia Kliniczna" 8(3)2008, s. 146–154.

Taillieu T.L., Brownridge D.A., Sareen J., Afifi T.O., (2016), *Childhood emotional maltreatment and mental disorders: results from a nationally representative adult sample from the United States*, „Child Abuse & Neglect" 59(1–12)2016, http://dx.doi.org/10.1016/j.chiabu. 2016.07.005.

Widom C.S., DuMont K., Czaja S.J., (2007), *A Prospective investigation of major depressive disorder and comorbidity in abused and neglectet children grow up*, „Jama Psychiatry" 64(1)2007, s. 49–56, DOI:10.1001/archpsyc. 64.1.49.

Włodarczyk J., (2017), *Przemoc wobec dzieci. Dzieci się liczą. Raport o zagrożeniach bezpieczeństwa i rozwoju dzieci w Polsce*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka" 16(1)2017, s. 192–213.

Wójcik S., (2012), *Przemoc fizyczna wobec dzieci*, „Dziecko krzywdzone" 2(39)2012, s. 7–28.

Monika GAJDECKA-MAJKA*

Studia Elbląskie
XXII (2021)

IDEA DOBRA WSPÓLNEGO W OŚWIACIE. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: dobro wspólne, filozofia, konstytucje RP, nauczanie Kościoła, edukacja

Keywords: common good, philosophy, Polish constitutions, teaching of the Church, education

Schlüsselwörter: Gemeinwohl, Philosophie, polnische Verfassungen, Lehre der Kirche, Bildung

W dzisiejszych czasach wydaje się, że system edukacji znajduje się w sytuacji patowej. Szeroko pojęta optymalizacja funkcjonowania polskich szkół, począwszy od obniżania kosztów organizacji procesu edukacji, poprzez skomplikowany system relacji podmiotów uczestniczących w dziele tworzenia systemu edukacyjnego, po chęć osiągania jak najwyższych wyników nauczania, pomijając indywidualny charakter procesy dydaktycznego, doprowadziły do kryzysu, który stale się pogłębia i przyjmuje coraz to nowe formy. Wszelkie programy naprawcze i reformy oświaty zdają się nie przynosić pożądanych efektów i rozwiązania problemów, stając się chwilowym i częściowym zaradzeniem pojawiającym się napięciom.

Sytuacja taka może wynikać z zaburzenia relacji stron zaangażowanych w tworzenie środowisk edukacyjnych. Zróżnicowane interesy poszczególnych stron oraz odrzucenie idei dobra wspólnego doprowadziły do zachwiania równowagi (relacji) pomiędzy nimi, co zostanie bliżej opisane w dalszej części niniejszego artykułu. Doprowadza to do sytuacji, w której podmioty powołane do współpracy stają się stopniowo niejako konkurentami, zabiegającymi tylko o zabezpieczenie własnej części z dobra wspólnego. Zapominają one przy tym, że określenie „dobro wspólne" zakłada odpowiednie proporcje czy też relacje, które poprzez wzajemne wchodzenie w kompetencje innych podmiotów stanowią poważne zagrożenie doprowadzając nie tylko do pogłębienia problemu, ale również wprowadzając istotne oraz niepożądane zmiany w systemie edukacji. Uniemożliwia to podjęcie stronom działają-

* Dr Monika Gajdecka-Majka – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, absolwentka Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, pracownik jednej z krakowskich szkół integracyjnych. Obszary zainteresowań naukowych koncentrują się na zagadnieniach z zakresu socjologii, religii i pedagogiki.

cym w tym obszarze właściwych dla nich zadań. Celem przedłożonego artykułu jest przybliżenie i omówienie idei dobra wspólnego, jego filozoficznych podstaw, obecności w Konstytucjach RP, a także określenie miejsca, jakie zasada ta odgrywa na gruncie edukacji.

DEFINICJA DOBRA WSPÓLNEGO

Czym jest *dobro wspólne* i jakie wartości w sobie niesie? Co je określa? Kto definiuje? To tylko kilka pytań, które nasuwają się przy próbie zdefiniowania dobra wspólnego, które niewątpliwie jest pojęciem abstrakcyjnym i interdyscyplinarnym. W filozofii, teologii, etyce oraz w naukach politycznych, *dobro wspólne* jest najogólniej mówiąc definiowane jako dobro, o którego pożytku przekonani są wszyscy członkowie danej społeczności. Ponieważ osiągnięcie takiego konsensusu wydaje się bardzo trudne, bądź niemożliwe czy też utopijne, mówi się, że *dobro wspólne* to, dobro uznane przez większość społeczności. Niestety, wadą takiej definicji mogą być liczne nadużycia pojęcia *dobra wspólnego* przez różnorodne grupy nacisku/ /interesów, czy sprawujących władzę, bądź niesprawiedliwe systemy społeczne oraz tyranie. Historia ukazuje nam wiele takich przykładów np. faszyzm, komunizm, socjalizm, które choć w różnych krajach przyjmowały zróżnicowane formy, zawsze powołując się na zasadę *dobra wspólnego*, zniewalały, zabijały i instrumentalizowały jednostki oraz uprzedmiatawiały je pozbawiając podstawowych praw[1].

Ze względu na abstrakcyjny charakter terminu *dobra wspólnego*, pojęcie owo nie nadaje się, by być wyznacznikiem norm moralnych czy też norm zachowań ogólnoludzkich. Można je realizować jedynie poprzez tworzenie grup czy społeczności, które charakteryzują wspólne interesy. Inaczej rzecz ujmując: idea dobra wspólnego redukuje się do dóbr różnych społeczności i grup, tracąc swój charakter ogólnoludzki[2].

Tak więc w sytuacji, w której mamy zdefiniowaną grupę społeczną, obejmującą w naszym przypadku środowisko związane z edukacją, idea *dobra wspólnego* nabiera swoistego kształtu i wydaje się możliwa do zdefiniowana. W zależności od charakteru społeczności, jaką będzie obejmować, będzie ona przybierać pewne charakterystyczne kształty i nosić inne wartości. Na przykład inne będzie dobro wspólne w korporacji, która nastawiona jest na osiągnięcie optymalnego zysku. Inne też będzie dobro wspólne państwa, a jeszcze inne dobro wspólne jednostek edu-

[1] Por. W. Sztumski, *Dla dobra wspólnego*, za: http://www.sprawynauki.edu.pl/features/the--community/288/3403-dla-dobra-wspolnego [dostęp 26.04.2020].

[2] Powyższe założenie jest owocem X Międzynarodowego Kongresu Leibnizowskiego, który odbył się w Hanowerze w 2016 roku, jako cyklicznie, co 5 lat, odbywająca się impreza od roku 1966. Została zorganizowana z okazji 370-lecia urodzin i 300-lecia obchodów śmierci Leibniza. Organizatorami byli: Gottfried-Wilhelm-Leibniz Gesellschaft, Uniwersytet Leibniza w Hanowerze, Leibniz-Stiftungsprofessur der Leibniz Universität Hannover oraz Towarzystwa Leibnizowskie z całego świata. Łącznie swoje referaty wygłosiło 367 autorów. Powyższa teza jest wynikiem wspólnych rozważań uczestników konferencji usystematyzowanych i zebranych przez Wiesława Szumskiego i opublikowanego w formie elektronicznej w dn. 29.07.2016 r. pod tytułem *Dla dobra wspólnego.*

kacyjnych, stawiających w centrum konkretne dziecko jako beneficjenta dóbr. Tu pojawia się problem właściwego określenia adresata *dobra wspólnego* poszczególnych społeczności. Temat ten zostanie jednak poruszony w dalszej części artykułu, która dotyczy zdefiniowania prawidłowego, albo moralnie uprawnionego profitenta zysków. Zagadnienie to, wydaje się szczególnie ciekawe i istotne w kontekście założeń prof. Moniki Kostery, które przedstawiła w wywiadzie z Grzegorzem Sroczyńskim z dn. 27.04.2020. W swoich wypowiedziach podważa ona zasadność obecnego spojrzenia na etykę zarządzania, optymalizację i określania adresata zysków i ukazuje wzajemną korelację tych zagadnień[3].

FILOZOFICZNE PODSTAWY IDEI *DOBRA WSPÓLNEGO*

Związek frazeologiczny *dobro wspólne* nasuwa pewne logiczne implikacje wynikające z zasad języka polskiego. Chodzi tu o umieszczenie przymiotnika przed lub po rzeczowniku, które może istotnie wpłynąć na znaczenie wypowiedzi. Zwykle umiejscowienie przymiotnika po rzeczowniku tworzy jedno pojęcie gatunkowe (np. „panna młoda" [w rzeczywistości nie musi być ona wcale młoda] czy „węgiel kamienny"). Treść powstałego w ten sposób wyrażenia nie oddaje sumy treści pojęć składowych, jak jest to w przypadku, gdy przymiotnik jest umiejscowiony przed rzeczownikiem i określa go przygodnie. Znaczenie związków wyrazowych *wspólne dobro* i *dobro wspólne* jest więc nieco inne, gdyż przekłada ciężar troski o dobro z jednostki na daną grupę czy też społeczność, nawet jeżeli jest to społeczność narodowa[4].

U podstaw klasycznej refleksji nad interesującym nas zagadnieniem leży z pewnością filozofia Platona (zm. 348/347 p.n.e.). Ateńczyk ideę *dobra wspólnego* łączył z kondycją duszy jednostki, która ostatecznie wraz z innymi tworzy państwo. Dobro jednostki, a więc i kondycja, leżały w interesie państwa. Im lepszy stan jednostki, tym lepszy stan narodu. Dobro jednostki jest więc dobrem nadrzędnym wobec państwa. Platon uważał, iż celem istnienia państwa jest nabycie cnoty, która jest tożsama z cnotą konkretnej jednostki. Wymaga to od każdego obywatela jak najlepszego poznania siebie i osiągnięcia zależnie od swoich predyspozycji doskonałości duszy (zdobycie cnoty). Platon twierdził tu, że osiągnięcie doskonałości ma miejsce na drodze poznania samego siebie i odnalezienia odpowiedzi na pytanie kim jestem jako człowiek. Według Ateńczyka osiągnięcie przez jednostkę cnoty jest niczym innym jak znalezieniem drogi do osiągnięcia szczęścia[5]. Człowiek cnotliwy jest więc tym samym człowiekiem szczęśliwym, co Platon konkluduje w następujący sposób:

---

[3] Por. M. Kostera, *Większość edukacji na wydziałach zarządzania to pseudonauka. Uczymy jak psuć świat*, Gazeta.pl za : https://next.gazeta.pl/next/7,151003,25899197,prof-kostera-wiekszosc--edukacji-na-wydzialach-zarzadzania.html [dostęp 25.04.2020].

[4] Zob. W. Kotarbiński, B. Klebanowska, A. Markowski, *O dobrej i złej polszczyźnie*, Warszawa 1989, s. 231.

[5] Zob. Platon, *Prawa*, *770 c-e*, przeł. M. Maykowska, wyd. PWN, Warszawa 1987.

Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią[6].

Warto zwrócić uwagę, że dla Platona znalezienie odpowiedzi na pytanie: czym jest doskonałość?, jest jednocześnie znalezieniem odpowiedzi na pytanie: czym jest szczęście? Analogicznie osiągnięcie doskonałości (zdobycie cnoty) jest jednocześnie osiągnięciem szczęścia. Idea dobra wspólnego jest więc u Ateńczyka mocno powiązana z doskonałością poszczególnych jednostek. Platon uważał też, że tylko nieliczni są zdolni do pełnego poznania na czym polega człowieczeństwo i zdobycia cnoty. To oni według niego, korzystając z narzędzia jakim jest państwo, doprowadzają resztę jednostek do szczęścia, pociągając te jednostki za sobą. Autor *Prawa* nie zwalniał jednak nikogo z obowiązku nieustannej pracy nad sobą i poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące człowieczeństwa.

Drugim myślicielem poszukającym odpowiedzi na pytanie czym jest *dobro wspólne*? jest Arystoteles (zm. 323 p.n.e.). Jego refleksja nie jest już jednak tak radykalna jak myśl platońska, choć nadal widać w niej powiązanie z etycznym życiem, jako drogą osiągnięcia szczęścia. Według Arystotelesa dobre życie jest jednoznaczne z życiem szczęśliwym. Dlatego uważa on, że celem państwa sprawiedliwego (dobrego) jest wspieranie jednostki w osiąganiu szczęścia, które samo w sobie jest dobrem wspólnym. Stagiryta przypomina o tym we fragmencie *Etyki nikomachejskiej*, do czego nawiąże później również św. Tomasz z Akwinu. Arystoteles twierdzi (podobnie jak Platon), że dobre i szczęśliwe życie jest jednoznacznie połączone z życiem etycznym, dobrym moralnie[7].

Przypomniane tu dwie starożytne koncepcje *dobra wspólnego* nie rozwiązują jednak pewnych trudności o charakterze totalitarnym w relacjach jednostki i państwa. Trzeba jednak zaznaczyć, że treść *dobra wspólnego*, zarówno od strony podmiotowej czyli uzyskania stanu szczęśliwości, jak i przedmiotowej, czyli określającej warunki jej osiągnięcia w obu koncepcjach, są jedynie sprawą poznania. Owo poznanie jest inne i dokonuje się na innej drodze.

Myśl Arystotelesa bardzo ciekawie rozwija św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274). Stawia on tezę, że każde prawo, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest ukierunkowane na *dobro wspólne*. Według Akwinaty prawo „nie jest niczym innym jak pewnym rozporządzeniem rozumu dla *dobra wspólnego*, przez tego, komu została powierzona troska o społeczność, promulgowane”[8]. W dziele *Summa contra gentiles* św. Tomasz pisze: „Wszelkie prawo jest racją, zasadą ludzkiego działania, a zasada działania zawarta jest w celu”[9]. *Dobro wspólne* jest więc celem prawa i zasadą porządku prawnego oraz wymogiem dla działań prawotwórczych. Akwinata warunkuje powstanie prawa zgodnego z *dobrem wspólnym* (*bonum commune*) poprzez

---

[6] Tamże.

[7] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, przeł. D. Gromska, wyd. PWN, Warszawa 2007.

[8] „Nichil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ab bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” *Summa theologiae*, I – II, q. 90, a. 4 co. (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertexibus in* CD-ROM, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1997).

[9] „Lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet atutem operis ratio a fine sumatur”, *Summa contra gentiles*, cap. 114, n. 5.

przestrzeganie zasad formalnych (polegających na rozpoznaniu rozumu), poprzez pochodzenie prawa od sprawującego władzę, czy pieczę nad powierzoną sobie społecznością oraz promulgację. Dla Tomasza, który jest świętym i doktorem Kościoła katolickiego, zasadą postepowania jest cel, który dla niego samego oznacza osiągnięcie ostatecznej szczęśliwości. Ponieważ część jest przyporządkowana całości, toteż szczęście jednostki, konkretnego człowieka jest przyporządkowane szczęściu powszechnemu, czyli całej społeczności. Szczęście to jest osiągane we wspólnocie doskonałej, którą dla Akwinaty stanowi państwo ze względu na swą naturalność, samowystarczalność i pełność[10].

Człowiek jako osoba wraz z rozumną duszą powołany jest więc do dobra, które w sensie podmiotowym jest niczym innym, jak szczęściem osiąganym we wspólnocie, której najwyższym przejawem jest państwo. *Dobro wspólne* jako fundament rozumienia prawa i społeczności państwowej pozwala ukonstytuować zasady typu formalnego. Autor *Summa theologiae* utrzymuje, że dobro części, musi być rozpatrywane i oceniane w kategoriach proporcjonalności do całości, która to proporcjonalność zakłada proporcje pomiędzy elementami składowymi. *Dobro wspólne* jest więc postawą postulatu proporcjonalnej równości w ponoszeniu ciężarów i odnoszeniu korzyści. Jest zatem podstawą sprawiedliwości rozdzielczej[11]. Tomaszowa wizja idei *dobra wspólnego* jest fundamentalna i jako taka powinna być realizowana. Pojęcie *dobra wspólnego* jawi się tu jako normatywne i narzuca poziom etyczny w każdej społeczności ludzkiej na przestrzeni wieków.

Podsumowując możemy stwierdzić, że idea *dobra wspólnego* jest człowiekowi bliska niemal od zawsze. Wraz z rozwojem myśli filozoficznej jej definicja była pogłębiana, przy czym podkreślano normatywny charakter tej idei. Nawiązują do niej nie tylko wskazani wybitni filozofowie starożytności. Ponieważ wpisuje się ona w problematykę idei państwa i mocno oddziałuje na nie również współcześnie, dlatego do zagadnienia *dobra wspólnego* odnoszą się liczne nowożytne dokumenty, w tym konstytucje państw.

DOBRO WSPÓLNE JAKO ZASADA NORMATYWNA W KONSTYTUCJACH RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

W ponad tysiącletniej historii Polski odniesienia do idei *dobra wspólnego* odnajdujemy już w średniowieczu. Chodzi tu m.in. o pisma Stanisława ze Skarbimierza (XV w.), który nawiązując do tekstów św. Augustyna z Hippony, ukazuje wspólnotę polityczną, opartą na „wspólności pożytków”[12]. Jednak ze względu na próbę udowodnienia normatywnego charakteru idei *dobra wspólnego*, warto sięgnąć po teksty ustawodawstwa polskiego, w których można je odnaleźć i scharakteryzować.

---

[10] Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 31(2003), z. 2, s. 23–26

[11] Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2,q. 92, a. 1, ad 3; q. 96, a. 4, co.

[12] Zob. Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, s. 161; W. Polak, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Toruń 2004, s. 7.

Pierwszą ustawą zasadniczą odwołującą się do *dobra wspólnego* jest *Konstytucja 3 Maja 1791 roku*. Mamy w niej do czynienia z klasycznym rozumieniem dobra wspólnego, opartym na pomocniczości państwa na rzecz mniejszych społeczności i jednostek, w celu zapewnienia im jak najlepszego funkcjonowania i rozwoju. Warto zauważyć, że polskie sformułowanie „dobro powszechne" odpowiada łacińskiemu „bonnum commune", a więc terminowi, którym posługiwał się już św. Tomasz z Akwinu. Widać więc pewne konotacje językowo-filozoficzne oraz ważny fundament, na jakim oparto zasadę dobra wspólnego w pierwszej polskiej ustawie zasadniczej.

Konstytucja 3 maja daje wyraz wspomnianemu już klasycznemu ujęciu dobra wspólnego już na samym początku, wskazując na cele uchwalenia tego dokumentu oraz podkreślając ważność owych celów w odpowiednio uporządkowanej kolejności. W dokumencie tym czytamy bowiem: „po pierwsze… [przyp. M. G-M] dla dobra powszechnego, dla ugruntowania wolności, dla ocalenia ojczyzny naszej i jej granic"[13]. Było to ujęcie dość oryginalne, ponieważ w Europie rozpowszechniło się rozumienie *dobra wspólnego* według Nicola Machiavellego, które charakteryzuje umocnienie władzy kosztem jednostki[14].

W *Konstytucji* kwietniowej z 1935 r. odnajdujemy dość charakterystyczny dla tego dokumentu zapis o „wspólnym dobru wszystkich obywateli". Zamiana kolejności słów, a więc pierwsze miejsce przeznaczone tutaj dla przymiotnika, przekłada ciężar sprawowania zasady pomocniczości z państwa na jednostkę. Zabieg ten był celowy i miał za zadanie, podobnie jak u Machiavellego, umocnienie władzy oraz uczynienie jej bardziej autorytatywną. Wydaje się, że nie było to najszczęśliwsze rozwiązanie, jednak wymóg czasu stawiał najprawdopodobniej takie wyzwania. Oceną tych zmian zajmują się historycy, prawnicy oraz naukowcy dziedzin pokrewnych[15].

Do klasycznego ujęcia *dobra wspólnego*, jako zasadzie normatywnej i prawotwórczej, powróciła w swych zapisach *Konstytucja* z 1997 roku. Ciekawy jest fakt, że w kilku projektach tej ustawy zasadniczej (m.in. senackim, obywatelskim, Stronnictwa Demokratycznego), znalazły się odwołania do chlubnej tradycji *Konstytucji 3 Maja 1791 roku*. Niestety, ze względu na niemożliwość zawarcia kompromisu politycznego, w tekście ostatecznym nie znalazło się odwołanie do niej[16].

Idea *dobra wspólnego* nie jest z całą pewnością terminem jednoznacznym. Próby jego zdefiniowania sprawiają pewne trudności, zarówno przedmiotowe jaki i podmiotowe, już od samych początków kształtowania się tego pojęcia[17]. W związku z tym przy pracach nad *Konstytucją* z 1997 r. zdecydowano się na powrót do terminu *dobra wspólnego*, wywodzącego się z nauki społecznej Kościoła, a przez to

---

[13] Por. B. Leśnodorski, *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, za: *https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja_3_maja*, [dostęp 24.05.2020].

[14] Przed przyjęciem takiego stanowiska uchronili Polskę, szczególnie rozmiłowani w wolności i rządzeniu sarmaci, którzy szczerze obawiali się utraty wpływów i ograniczenia ich udziału w rządach zob. M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Wyd. Biuro Trybunału Konstytucyjnego: Warszawa 2012, s. 161–166.

[15] Zob. G. Górski, *Polonia Restituta. Ustrój państwa polskiego w XX wieku*, Toruń 2018, s. 94–103.

[16] M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 166.

[17] A. Młynarska-Sobczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 69(2009), s. 61.

odnoszącego się do klasycznego ujęcia tego zagadnienia. Trzeba tu wskazać na encyklikę społeczną *Rerum novarum* papieża Leona XIII z 1891 roku. Zawarte w niej papieskie nauczanie, oparte o myśl Akwinaty, przypomina o wielu rodzajach *dobra wspólnego*, które stanowią podstawowe prawo ogólnoludzkie zaraz po osobie samego Boga[18]. Rozwinięcie tego nauczania odnajdujemy w *Quadragesimo anno* Piusa XI (1931), *Mater et magistra* (1961) oraz *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII, *Populorum progressio* Pawła VI (1967) oraz encyklikach społecznych Jana Pawła II: *Laborem exercens* (LE 1981), *Sollicitudo rei socialis* (SRS 1987) i *Centesimus annus* (CA 1991)[19].

Najbardziej ogólna definicje dobra wspólnego, do której odnoszą się prawnicy, etycy oraz inni naukowcy nawiązuje do fragmentu encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII, gdzie czytamy: „Dobro wspólne […] obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość…" (MM 65). Definicja ta jest bardzo ogólna i choć nie odpowiada na wiele pytań, może być przydatna do oceny tego, czy coś jest dobrem wspólnym czy nie. Konstytucjonalista prof. dr hab. Marek Zubik odwołując się do katolickiej nauki społecznej definiuje *dobro wspólne* jako „sumę tych warunków życia społecznego, które pozwalają poszczególnym jego członkom lub ich związkom na pełniejsze lub łatwiejsze osiągniecie doskonałości. […] Dobro wspólne jest racją stanu istnienia wszystkich władz publicznych […], a obowiązek odpowiedzialności za realizację «dobra wspólnego» należy uznać za podstawową racje istnienia państwa"[20]. Wydaje się zatem, iż źródłem budowania i interpretacji tego terminu współcześnie musi być dorobek katolickiej nauki społecznej, ponieważ w tym ujęciu filozoficznym refleksja nad *dobrem wspólnym* znajduje najpełniejszy wyraz i najbardziej adekwatne są jej ustalenia dla realiów politycznych i społecznych[21].

Jak widać próby dookreślenia czym jest *dobro wspólne* stanowią zadanie trudne i dość często prowadzą do niejednoznacznych wniosków, wymagających orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego. Takie przykłady opisane zostały przez prof. Zubika[22]. Napotkane problemy noszą znamiona zarówno natury przedmiotowej, choć te

---

[18] Leon XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum* (15.05.1891), za: http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm [dostęp 8.09.2021], 4–37.

[19] Zob. Krucina J., *„Centesimus annus" jako relektura „Rerum novarum"*, w: *„Centesimus annus". Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 75–88; W. Wesoły, *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, „Forum Teologiczne" 11(2010), s. 113–125.

[20] M. Zubik, *Refleksje nad dobrem wspólnym jako pojęciem konstytucyjnym*, w: *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, która odbyła się 24 lutego 2006 roku*, red. M. Zubik, Warszawa 2007, s. 394.

[21] Por. A. Młynarska-Sobczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, s. 64.

[22] Prof. Zubik przywołuje 11 przykładów takiego orzecznictwa: dobro wspólne jest wartością, dla której pracodawcy i pracownicy winni poświęcać pewną część swoich interesów własnych (wyrok z 30 stycznia 2001 r., (K 17/00), OTK ZU 2001/1, s. 39–40): dobro wspólne jest celem integracji europejskiej (wyrok z 11 maja 2005 r., (K 18/04), OTK ZU 2005/5/A, s. 690–691); dobro wspólne może uzasadniać wyjątkowe ograniczenia w sferze reglamentacji gospodarki budżetowej (wyrok z 4 maja 2004 r., (K 40/02), OTK ZU 2004/5/A, s. 532); dobro wspólne podlega ochronie w szczególności poprzez zapewnienie odpowiedniego stanu równowagi budżetowej i kondycji finansów publicznych (wyrok z 27 lutego 2002 r., (K 47/01), OTK ZU 2002/1/A, s. 109–110); dobro wspólne jest w realizacji miarą decentralizacji administracji (wyrok z 18 lutego 2003 r., (K 24/02), OTK ZU

w jakiejś mierze rozwiązuje katolicka nauka społeczna, jak i natury podmiotowej, o czym przypomnimy jeszcze w dalszej części niniejszej refleksji. Podjęty temat zdaje się być niewyczerpany, a próby opisania go tworzą jedynie zarys problemów związanych z rozumieniem idei dobra wspólnego. Patrząc jednak na wszystkie przytoczone fakty można stwierdzić, że *dobro wspólne* jest zasadą normatywną o charakterze prawa naturalnego[23]. Chociaż polskie ustawodawstwo nie stworzyło do dziś swojej własnej definicji tego zagadnienia, to jednak w ustawach o randze najwyższej (zasadniczej) odnajdujemy odwołanie się do tej idei bezpośrednio.

ZASADA *DOBRA WSPÓLNEGO* NA GRUNCIE EDUKACJI

Czym jest *dobro wspólne* w edukacji? Co obejmuje? Jak jest interpretowane? Z czym, bądź z kim jest łączone? Jak już zostało wspominane, *dobro wspólne* jako idea normatywna oraz naturalna posiada swój podmiot i przedmiot. Co ciekawe w ujęciach naukowych i publikacjach dotyczących *dobra wspólnego* w oświacie podejmuje się kwestie przedmiotowe, czyli ukazuje się, że szkoły, przedszkola, uczelnie i inne placówki wychowawczo-edukacyjne same w sobie stanowią *dobro wspólne* całego społeczeństwa i do niego należą.

Analizując system edukacji jako *dobro wspólne* możemy zauważyć, że nasuwają się tu dwojakie sugestie. Możemy wyakcentować „wspólność" edukacji jako dobra, albo też postrzegać ją jako dobro samo w sobie, które jest udziałem danego społeczeństwa, przyczyniającego się w sposób rzeczywisty i dostępny do rozwoju doskonałości jednostki, a przez to całego społeczeństwa[24]. Zależność ta została opisana już powyżej.

Warto też zauważyć, że placówki oświatowe często odpowiadają nie tylko za przekaz wiedzy, ale również dziedzictwa i kultury narodowej. To tutaj dokonuje się proces formowania nowych pokoleń, które w przyszłości będą wpływały na kształt państwa polskiego. Z tego powodu pomocniczość państwa nie może opierać się jedynie na finasowaniu oświaty, ale także na stwarzaniu warunków sprzyjają-

---

2003/2/A, s. 146); dobrem wspólnym jest zachowanie ładu prawnego oraz troska o zachowanie ciągłości funkcjonowania organów państwowych (wyrok z 3 listopada 2006 r., (K 31/06), OTK ZU 2006/10A/147); dobro wspólne nie może być traktowane jako ogólna przesłanka uzdrawiająca wady postępowania legislacyjnego związane z naruszaniem zasad poprawnej legislacji (wyrok z 10 października 2001 r., (K 28/01), OTK ZU 2001/7, s. 1046); elementem dobra wspólnego jest zapewnienie obronności kraju i uzasadnia ono nakładanie obowiązków na obywateli w tej dziedzinie (wyrok z 23 listopada 2003 r., (K 37/02), OTK ZU 2003/9/A, s. 1092–1093); dobro wspólne uzasadnia gwarancje dostępu do informacji o działalności organów władzy publicznej (wyrok z 20 marca 2006 r., (K 17/05), OTK ZU 2006/3/A, s. 308); zmiana obowiązującego prawa – w świetle „dobra wspólnego" może być uzasadniona zmianą warunków społecznych lub gospodarczych (wyrok z 24 października 2005 r., (P 13/04), OTK ZU 2005/9/A, s. 1217–1218); uchylanie się od ciężarów publicznych jest naruszaniem zasady dobra wspólnego (wyrok z 16 kwietnia 2002 r., (SK 23/01), OTK ZU 2002/3/A, s. 351) zob. Prof. M. Zubik, *Refleksje nad dobrem wspólnym jako pojęciem konstytucyjnym*, s. 396–397.

[23] Por. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 156.

[24] Por. M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2: *C-D*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 628.

cych jej rozwojowi. Trzeba podkreślić, że z dóbr oświaty korzysta niemal każdy obywatel naszego kraju, tak więc należałoby sądzić, iż każdy obywatel, w miarę swoich możliwości, powinien wspierać system edukacji. Czy rzeczywiście tak jest? Choć założenie takie jest uzasadnione, to niestety w praktyce mocno odbiega ono od rzeczywistości, co wpływa na kształt i jakość edukacji w Polsce. Problem ten jest bardzo złożony. Po pierwsze: konieczna wydaje się reforma szkolnictwa, która w zdecydowany sposób zmieni kształt polskiej szkoły. Po drugie: konieczne jest uświadomienie młodemu pokoleniu, rodzicom, nauczycielom, sprawującym władzę oraz urzędnikom systemu oświaty, odpowiedzialności za wynik ewentualnej reformy. Konieczne jest też ukazanie wszystkim zainteresowanym ich ról w nowym systemie. Patrząc na różnorodność systemów edukacji w krajach europejskich widać, że zadanie to, choć trudne, nie jest jednak niemożliwe i warte podjęcia wysiłku. Bowiem każda szkoła, czy cały system oświaty w państwie, są jednym z podstawowych dóbr wspólnych[25].

KTO JEST PODMIOTEM *DOBRA WSPÓLNEGO* W EDUKACJI?

Jak już zostało wspomniane podmiotem *dobra wspólnego* jest każdy obywatel. Na gruncie oświatowym czerpie on korzyści najpierw natury osobistej, co wiąże się z jego bezpośrednim dostępem do powszechnej edukacji. Czerpie też korzyści pośrednie, wynikające z edukacji innych członków społeczeństwa. Warto w tym miejscu zastanowić się w świetle definicji *dobra wspólnego* jak ona postrzega swoich beneficjentów.

Generalnie już w pierwszych encyklikach społecznych papieży Leona XIII oraz Piusa IX, we fragmentach wskazujących na *dobro wspólne*, odnajdujemy odniesienia do sytuacji robotników pracujących w sektorze prywatnym w XIX wieku. Rewolucja przemysłowa zdekonstruowała dotychczasową strukturę społeczną. Wiejska biedota w nadziei na lepszy los przenosiła się do miast, gdzie czekała na nią praca w fabrykach. Powstały nowe klasy społeczne, tj. bogata burżuazja i biedny proletariat. Żądza pieniądza jednych i poczucie niesprawiedliwości drugich stały się żyznym gruntem, na którym wyrosły nowe nurty polityczno-społeczne: kapitalizm i komunizm. Encykliki społeczne stały się wyrazem troski papieży o sprawiedliwość społeczną. Były też wołaniem Kościoła o uczłowieczenie nowo rodzącego się kapitalizmu. Autorzy *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno* podkreślali, że idea *dobra wspólnego* stanowi podstawę i zachętę do sprawiedliwego podziału dóbr wytwarzanych w przestrzeni fabryk. *Dobru wspólnemu* została tu podporządkowana nie tylko własność kapitałowa, czy możliwość korzystania z niej, ale także wysokość płac (por. QA 74). Tym samym katolicka nauka społeczna wskazuje, abstrahując od teologicznego wymiaru papieskich dokumentów, że nie tylko właściciele fabryk są beneficjentami dóbr, ale również cała społeczność lokalna i robotnicy należą do tej grupy. Wezwanie do sprawiedliwości społecznej wydaje się być jedną z przesłanek *dobra wspólnego* i podstawowego prawa naturalnego każdego człowieka. Według ks. prof. J. Majki ostatecznym celem dobra wspólnego, a więc i sprawiedliwości

[25] Zob. B. Wiernek, *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Kraków 2001, s. 138–167.

społecznej jest doskonalenie osoby ludzkiej. Zyski muszą być więc rozprowadzane sprawiedliwie i proporcjonalnie. Oczywiście nie może to prowadzić do zniesienia własności prywatnej, ale powinno regulować stan posiadania w taki sposób, by wszystko należało do jednej, małej grupy właścicieli, a inni członkowie społeczeństwa będą pozbawieni jakichkolwiek zysków i praw własności[26]. Dalsze, wskazane wyżej encykliki, rozciągają koncepcję Leona XIII i Piusa IX na nowe przestrzenie i obejmują całego człowieka, łącznie z jego sferą duchową, nie zmieniając przy tym zasady sprawiedliwości, jako zasady nadrzędnej. Z tego względu ich prezentacja wydaje się nieuzasadniona. Nie wpływa bowiem istotnie na dalszy dyskurs.

Poprzez analogię, mając na uwadze specyfikę oświaty, możemy postawić pytanie: kto jest na tym gruncie bezpośrednim odbiorcą dóbr wspólnych? Bazując na zasadzie powszechności dostępu do edukacji możemy twierdzić, że każdy członek społeczeństwa jest jej beneficjentem. Wydaje się jednak, że podstawowym odbiorcą powinien być tu najpierw sam uczeń, który jest podmiotem nauczania[27]. W następnej kolejności są to nauczyciele, którzy będą zaangażowani w proces edukacji. Używając tu określenia „nauczyciele", mówimy o całym systemie edukacyjnym oraz o organach prowadzących szkoły, czyli wszystkich, którzy są w ów proces zaangażowani lub z nimi współpracują. Chodzi także o domy i centra kultury, zespoły, drużyny harcerskie itp.

W przypadku uczniów udział w *dobru wspólnym* na gruncie edukacji wydaje się kwestią klarowną. Opiera się on bowiem na odebraniu wychowania, wiedzy, ukształtowaniu ogólnoludzkich wartości, uspołecznieniu, otrzymaniu odpowiedniej pomocy oraz opieki. Tymczasem w przypadku nauczycieli kwestia ta nie jest już tak oczywista. Tym bardziej, że społeczeństwo polskie widzi dziś partycypację w *dobru wspólnym* oświaty jedynie poprzez pensję nauczyciela, czyli otrzymywane przez niego wynagrodzenie, co wynika ze stosunku pracy. Dość powszechnie pozbawia się dziś nauczycieli należnego im szacunku i prestiżu, które wynikają z rangi podejmowanych przez nich zadań, z wysiłku kształtowania i edukowania kolejnych pokoleń młodych obywateli Polski. Patrząc przez pryzmat odpowiedzialności spoczywającej na nauczycielach, na wkład włożony w wychowanie i edukację, zaangażowanie w pracę nad ciągłym rozwojem własnym oraz to, co wnoszą w społeczeństwo wydaje się, że powinni oni być obdarzani większym poszanowaniem oraz zaufaniem. Wynikać ono powinno nie tylko z wykonywanej pracy na rzecz *dobra wspólnego*, ale z faktu, iż nauczyciele sami w sobie stają się częścią *dobra wspólnego* narodu, często tworząc lub organizując życie kulturalne, czy wręcz publiczne w mniejszych społecznościach. Trzeba też pamiętać, że to właśnie oni tworzą lub biorą udział w tworzeniu atmosfery sprzyjającej przekazywaniu wiedzy, norm moralnych, kultury, czy umiłowania sztuki. Budowanie autorytetu i prestiżu nauczyciela wydaje się więc zadaniem leżącym nie tylko po stronie samych nauczycieli i dyrektorów, ale całego społeczeństwa, które nieustanie czerpie z zasobów pracy nauczycieli, z ich zaangażowania i kreatywności. Dobrze byłoby, gdyby środowisko

[26] J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, Rzym 1986, s. 286.

[27] M. Żylińska, *Uczeń jako przedmiot czy podmiot procesu dydaktycznego*, za: http://www.budzacasieszkola.pl/marzena-zylinska/uczen-jako-przedmiot-czy-podmiot-procesu-dydaktycznego/ [dostęp 4.05.2020].

związane z edukacją i nauką odzyskało swoje właściwe miejsce w społeczeństwie, ponieważ jego funkcjonowanie ma istotny wpływ na kształt i funkcjonowanie społeczeństwa. Można więc wysnuwać wniosek, że edukacja wraz ze społeczeństwem działa na zasadzie naczyń połączonych, ukazując kondycję państwa i stopień realizacji zadań, które państwo jest zobligowane wypełniać wobec swoich obywateli.

Obecna sytuacja systemu oświaty, patrząc zaledwie przez sam tylko pryzmat zasady *dobra wspólnego*, wydaje się pozostawiać wiele do życzenia. Zobowiązuje to do refleksji nad tymi problemami oraz do wdrożenia konkretnych reform na gruncie szkolnictwa, w tym też szkolnictwa wyższego. Powyższe rozważania ukazują tylko częściowo trudności w edukacji, które mają niewątpliwy wpływ na zarządzanie w placówkach edukacyjnych, często wymuszając kompromisy, które nie służą dobru wspólnemu, zabezpieczając jedynie interes jednego z podmiotów biorących udział w procesie edukacji.

IDEA *DOBRA WSPÓLNEGO* W OŚWIACIE. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Sytuacja systemu edukacji w Polsce jest na dzień dzisiejszy bardzo trudna. Częste reformy i programy naprawcze nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Przyczyn takiego stanu rzeczy może być wiele. Jedną z nich mogą być nieprawidłowe relacje pomiędzy podmiotami zaangażowanymi w tworzenie systemu edukacji, wynikające z odrzucenia czy rezygnacji realizacji idei dobra wspólnego, które buduje hierarchię wartości oraz prawidłową kolejność podejmowanych zadań.

THE CONCEPT OF *COMMON GOOD* IN EDUCATION. OUTLINE OF PROBLEMS

SUMMARY

The situation of the education system is very difficult at present. Frequent reforms and corrective programmes do not bring the expected results. There may be many reasons for this. One of them may be incorrect relations between entities involved in the creation of the education system, resulting from the rejection or resignation to the idea of the common good, which builds the hierarchy of values and the correct order of tasks to be undertaken.

DIE IDEE DES GEMEINWOHLS IN DER BILDUNG. ABRISS DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

Die Situation des Bildungssystems in Polen ist heute sehr schwierig. Die häufigen Reformen und Verbesserungsprogramme bringen nicht die erwarteten Ergebnisse. Dafür kann es viele Gründe geben. Eine davon sind falsche Beziehungen zwischen den an der Schaffung des Bildungssystems beteiligten Instanzen, die sich aus der Ablehnung oder dem Verzicht auf die Idee des Gemeinwohls ergeben, das die Wertehierarchie und die richtige Reihenfolge der zu erfüllenden Aufgaben festlegt.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska D, Warszawa 2007.

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2010.

Górski G., *Polonia Restituta. Ustrój państwa polskiego w XX wieku*, Jagiellońskie Wydawnictwo Naukowe: Toruń 2018.

Krąpiec M. A, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2: *C-D*, red. A. Maryniarczyk Lublin 2001, s. 628.

Kostera M., *Większość edukacji na wydziałach edukacji to pseudonauka. Uczymy jak psuć świat*, Gazeta.pl, za: https://next.gazeta.pl/next/7,151003,25899197,prof-kostera-wiekszosc-edukacji-na-wydzialach-zarzadzania.html, [dostęp 25.04.2020].

Kotarbiński W., Klebanowska B., Markowski A., *O dobrej i złej polszczyźnie*, Warszawa 1989.

Krucina J., *„Centesimus annus" jako relektura „Rerum novarum"*, w: *„Centesimus annus". Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 75–88.

Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.

Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej Rerum novarum* (15.05.1891), za: http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm [dostęp 8.09.2021].

oprac. Leśnodorski B., *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, za: *https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja_3_maja*, [dostęp 24.05.2020].

Majka J., *Katolicka Nauka Społeczna*, Rzym 1986, s. 286.

Młynarska-Sobczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 69,(2009), s. 61–64.

Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny" 31(2003), z. 2, s. 5–35.

Platon, *Prawa*, 770 *c-e*, przeł. Maykowska M., Warszawa 1987.

Polak W., *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Toruń 2004.

Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Kraków 2000

Św. Tomasz, *Summa theologiae*, *I – II*, (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertexibus* in CD-ROM, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1997).

Św. Tomasz, *Summa contra gentiles* (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertexibus* in CD-ROM, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1997).

Sztumski W, *Dla dobra wspólnego*, za: http://www.sprawynauki.edu.pl/features/the-community/288/3403-dla-dobra-wspolnego, [dostęp 26.04.2020.

Wesoły W., *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, „Forum Teologiczne" 11(2010), s. 113–125.

Wiernek B., *Zarządzanie zasobami ludzkimi*, Kraków 2001.

Zubik M., *Refleksje nad dobrem wspólnym jako pojęciem konstytucyjnym*, w: *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, która odbyła się 24 lutego 2006 roku*, red. M. Zubik, Warszawa 2007, s. 394–397.

Żylińska M., *Uczeń jako przedmiot czy podmiot procesu dydaktycznego*, za: http://www.budzacasieszkola.pl/marzena-zylinska/uczen-jako-przedmiot-czy-podmiot-procesu-dydaktycznego/ [dostęp 4.05.2020].

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Dariusz KOTECKI, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*, Szkoła Dabar 1, Bonus Liber, Rzeszów 2021, ss. 294 [recenzja].

Monografia ks. prof. D. Koteckiego stanowi całościowe omówienie ostatniej księgi *Nowego Testamentu* z perspektywy doświadczonego specjalisty z zakresu egzegezy biblijnej. Jest to kolejna wartościowa publikacja autora, który w ostatnich dziesięcioleciach wypracował sobie renomę znawcy egzegezy i teologii *Apokalipsy* św. Jana.

Książka zawiera wstęp, dziesięć rozdziałów oraz wykaz bibliografii naukowej. We wstępie znaleźć można m.in. wartościowe informacje na temat dziejów interpretacji Księgi oraz jej oddziaływania na świat sztuki i kultury. Autor wyjaśnia także motywy powstania publikacji, wskazując na komplementarność egzegetycznych i teologicznych studiów nad *Ap*. Informuje odbiorców o umieszczeniu w tekście monografii własnej wersji tłumaczenia *Ap* z krytycznych wydań oryginalnych. We wstępie odbiorca znajdzie zaproszenie do towarzyszenia autorowi książki w swoistej intelektualnej wędrówce polegającej na zanurzeniu się w refleksji na przesłaniem *Ap*. Ks. Kotecki pisze: „publikacja ma także charakter otwarty i to na kilku płaszczyznach. […]. Czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania natury filologicznej, teologicznej czy egzegetycznej. Będzie musiał zatem szukać dalej". Autor podkreśla, że odbiorca książki będzie musiał szukać dalej i odczytywać *Ap* w we własnej sytuacji egzystencjalnej, we własnym kontekście historycznym, kulturowym, społecznym, politycznym i religijnym. Wydaje się, że cel publikacji stanowi zaproszenie „do przejścia od egzegezy tekstu do jego hermeneutyki". Hermeneutyka ta jest jednak pojmowana przez autora monografii jako droga dotarcia do ponadczasowego przesłania *Ap* w kontekście i języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka.

Rozdział pierwszy „Zanim zaczniesz czytać" ma charakter wprowadzający. Zawiera fachowe omówienie takich kwestii jak: znaczenie zgromadzenia liturgicznego jako pierwotnego podmiotu intepretującego w *Ap*; dokonująca się w księdze reinterpretacja *Starego Testamentu* w kluczu chrystologicznym; określenie gatunek literacki *Ap*; symbol jako narzędzie komunikacji; wspólnota zanurzona w swojej teraźniejszości; fundament teologiczny *Ap*; struktura literacka *Ap*. W rozdziale tym czytelnik znajdzie zatem cały zakres informacji na temat stanu debaty naukowej na temat interpretacji *Ap* oraz obfite odniesienia do związanej z nią literaturą naukową w perspektywie międzynarodowej,

Pozostałe rozdziały monografii odpowiadają wyodrębnionym przez autora poszczególnym częściom *Ap*. Ks. Kotecki dokonuje komentarze całości *Ap* nie unikając kwestii trudnych. Odnosi się przy tym o historii interpretacji poszczególnych

tekstów zarówno w odniesieniu do komentarzy patrystycznych jak klasycznych opracowań i najnowszych publikacji naukowych.

Całość opracowania posiada charakter bardzo spójnego i dojrzałego komentarza o charakterze naukowym. To co zaskakuje pozytywnie to bardzo komunikatywny styl przekazu. Język, którym operuje autor jest na bardzo wysokim poziomie erudycyjnym. Jednocześnie czytelnik ma wrażenie, że odbywa swoistą podróż w nieznane z towarzyszeniem osoby, która wie zna doskonale drogę. Bogate treści są przedstawiane w sposób zrozumiały, a jednocześnie z zachowaniem solidnej bazy naukowej. Umiejętność połączenia naukowości wywodu z lekkością i jasnością przekazu jest cechę tych naukowców, którzy prezentują własne, przemyślane i oryginalne efekty badań. Lekkość z jaką ks. Kotecki przekazuje treści często skomplikowane i trudne świadczy o jego doskonałym rozeznaniu w temacie, o którym pisze.

Ponadto, według recenzenta szczególną wartość komentarza stanowi zwrócenie uwagi na różne wymiary *Wirkungsgeschichte*. Hermeneutyka zaprezentowana w monografii harmonizuje z dorobkiem wielu pokoleń komentatorów począwszy od starożytności chrześcijańskiej aż do współczesności. Pozostaje także w ścisłym związku z wyrażanym w środowisku kościelnym szacunkiem dla *Ap* jako pisma natchnionego, jednego ze źródeł Bożego objawienia. Podkreślenie profetycznego charakteru *Ap* jest cenne. W czasie, gdy w imię nieufności do teologii próbuje się desakralizować przesłanie Księgi ograniczając się do badań literackich i historyczno-religijnych komentarz ks. Koteckiego jawi się jako dzieło kompletne. Autor w umiejętny, właściwy fachowcom klasy najwyższej sposób zaprezentował stan badań nad *Ap*, zaproponował własną interpretację oraz możliwe kierunki szeroko rozumianej dalszej refleksji duchowej. Pod względem zawartych informacji o charakterze naukowej komentarz ks. Koteckiego przekracza znacznie standardy wyznaczone przez niektóre tego typu publikacje powstałe w środowisku biblistów polskich i zagranicznych. W mojej ocenie jest to publikacja osoby, która przez własne wieloletnie badania i wartościowe publikacje naukowe potwierdziła swoje kompetencje. W jej komentarzu znajdziemy więc bardzo przemyślne, udokumentowane i ocenione już środowisku fachowców tezy i opinie.

W każdym publikowanym tekście znaleźć można pewne niedoskonałości. W mojej ocenie są to takie kwestie jak relatywnie niewielka liczba konsultowanej literatury naukowej czy długi i zróżnicowany tematycznie wstęp. Dodatkowy walor stanowi natomiast wysoki poziom merytoryczny opracowania oraz umieszczony na końcu indeks konsultowanych autorów.

Warto, by po publikację sięgnęli wszyscy, którzy próbują zmierzyć się ze skondensowanym i wielopoziomowym przesłaniem *Apokalipsy* św. Jana. Może ona stanowić wartościową pomoc w odkrywaniu zawartego w niej bogactwa duchowego, potencjału nadziei i biblijnej prawdy o Kościele zanurzonym w strumieniu historii.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: 0000–0001–9435–3832

Dawid MIELNIK, *Śledztwo w sprawie sekretu fatimskiego. Czy w Fatimie Maryja ostrzegała przed Soborem Watykańskim II i nową Mszą? Studium teologiczne,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 579 [recenzja].

Na początku 2021 roku na rynku wydawniczym pojawiła się pozycja książkowa o intrygującym tytule: *Śledztwo w sprawie sekretu fatimskiego. Czy w Fatimie Maryja ostrzegała przed Soborem Watykańskim II i nową Mszą? Studium teologiczne*. Jej autorem jest Dawid Mielnik – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (KUL JP II, 2017), także wykształcony filozof i filolog oraz specjalista z dziedziny edytorstwa i informatyki, którego zainteresowania badawcze koncentrują się na egzegezie biblijnej i symbolice liturgicznej.

Każdy człon intytulacji posiada swoje znaczenie i wagę, niemniej jednak uwagę czytelnika przykuwa – niejako samorzutnie – pytanie o sobór i mszę w świetle fatimskich mariofanii. I rzeczywiście, D. Mielnik wyjaśnia: „Celem niniejszej pracy będzie próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule opracowania, a zatem zmierzenie się z problemem zasadności przyjmowania hipotezy po pierwsze o istnieniu nieujawnionej części sekretu fatimskiego, a po drugie o tym, że w tej tajemnicy znajdowało się ostrzeżenie przed «złym soborem i złą Mszą»" (s. 11). Tak więc przedmiotem badań autora jest tzw. trzecia tajemnica fatimska, jej treść i wiarygodność w świetle dostępnej literatury przedmiotu, głównie obcojęzycznej. Punktem odniesienia krytycznej analizy naukowej jest oficjalny dokument watykański z 26 czerwca 2000 roku, w którym upubliczniono treści trzeciej tajemnicy fatimskiej i poddano je interpretacji. Owocem dociekań przedstawionych w monografii są dwie konkluzje. Pierwsza – najważniejsza – „Należy stwierdzić brak bezspornych dowodów przemawiających za twierdzeniem, że w trzeciej tajemnicy fatimskiej Maryja ostrzegała przed Soborem Watykańskim II oraz nową Mszą" (s. 473) i druga – dopełniająca – „Nawet jeżeli w oparciu o zebrany materiał dowodowy nie można stwierdzić, że trzecia tajemnica fatimska ostrzegała przed „złym soborem i złą Mszą", to jednak nie ulega żadnym wątpliwościom, że przeciwko oficjalnej treści trzeciej tajemnicy fatimskiej można podnieść bardzo poważne, oparte na materiale źródłowym, zarzuty" (s. 474). Swoje dociekania naukowe autor opiera głównie na dwóch ważnych dla problematyki publikacjach. Chodzi o *Wspomnienia* fatimskiej wizjonerki – siostry Łucji (*Memórias da irmã Lúcia*, opr. L. Kondor, Fátima: Secretariado dos Pastorinhos 2007) oraz studium Michela de la Sainte Trinité *The whole truth about Fatima*, przede wszystkim jego trzeci tom (New York: Immaculate Heart Publications 1989–1990).

Nieliczne opracowania polskojęzyczne oraz brak dogłębnej analizy dokumentów związanych z sekretem fatimskim sprawia, że recenzowane studium należy ocenić jako ambitną i – co trzeba podkreślić – udaną próbę zapełnienia istotnej luki w badaniach nad objawieniami maryjnymi w Fatimie. Przedstawiony przez autora

problem badawczy i sposób jego rozwiązania wskazuje na nośność i ważność podjętej tematyki dla szerszej opinii publicznej, nie tylko teologów, ale także chrześcijan różnych denominacji, zainteresowanych zjawiskiem objawień prywatnych i ich orędziem.

Monografia obejmuje 579 stron i składa się z następujących po sobie części: *Wprowadzenia*; rozdziału I. *Historia objawień s. Łucji oraz dzieje trzeciej części sekretu*; rozdziału II. *Poszlaki kwestionujące oficjalną treść trzeciej tajemnicy fatimskiej*; rozdziału III. *Trzecia tajemnica fatimska w kręgach pozawatykańskich*; *Zakończenia*, *Bibliografii*, ośmiu *Aneksów*, *Streszczenia* i *Spisu treści* w języku angielskim. Poszczególne części zostały logicznie i merytorycznie powiązane. W rozdziale I została zaprezentowana szeroko rozumiana faktografia dotycząca trzeciej tajemnicy fatimskiej, przede wszystkim historia rękopisu sekretu. W rozdziale II autor dokonał analizy i oceny przesłanek falsyfikujących opublikowaną przez Watykan w 2000 roku wizji biskupa w bieli jako trzeciej części tajemnicy przekazanej przez Maryję w 1917 roku. Rozdział III został poświęcony alternatywnym próbom interpretacji sekretu fatimskiego. Dopiero po ukazaniu całej panoramy zebranego materiału badawczego i jego krytycznej weryfikacji autor rozpatrzył hipotezę o rzekomym ostrzeżeniu przez Maryję w Fatimie przed Soborem Watykańskim II i *novus ordo missae*.

Autor recenzowanej monografii podjął się niełatwego zadania badania objawień prywatnych – mariofanii fatimskich. Trudność wynika przede wszystkich z faktu, że należą one do niezobiektywizowanych źródeł teologii. Ponadto trzeba podkreślić, że w przypadku każdego objawienia medium przekazu stanowi rzeczywistość znakowa, gdzie element znaczący i znaczony nie są tej samej natury (element naturalny – historyczny odsyła do nadnaturalnego – sensu), co przysparza dodatkowych problemów podczas naukowego rozpoznawania i interpretacji epifenomenów.

Oceniając dzieło D. Mielnika trzeba zadać sobie pytanie, czy jest ono rzeczywiście studium teologicznym? Pierwszy i drugi człon tytułu, jak również zasadnicza treść książki wskazują raczej na dobrze udokumentowane dziennikarstwo śledcze. Świadczy o tym także bogata bibliografia, sensowny i zgodny z przyjętą przez autora metodologią chronologiczny i przedmiotowy zakres analizy. To prawda, że Autor skoncentrował się na faktach. Relacjonuje i opisuje wydarzenia, widząc w nich ciąg przyczynowo-skutkowy. Odwołuje się do argumentów historyczno-prawnych. Nie oznacza to jednak, że monografia pozbawiona jest treści związanych z hermeneutyką teologiczną mariofanii fatimskich. Na początku pierwszego rozdziału Dawid Mielnik zdefiniował pojęcie objawień prywatnych i ukazał je w relacji do Objawienia publicznego. Określił także kryteria wiarygodności tych fenomenów (s. 23–26). Podanie już na samym początku monografii pryncypiów teologicznych uchroni czytelnika przed absolutyzacją treści związanych z mariofaniami, a z drugiej strony przed ich lekceważeniem, czy też skrajnym sceptycyzmem wobec wyraźnych znaków Bożej ingerencji w dzieje. Całe dzieło osadzone jest na gruntownej wiedzy teologicznej Autora.

Warto sięgnąć do studium dra Dawida Mielnika przede wszystkim dlatego, aby na podstawie przeprowadzonych przez niego analiz, prezentowanych różnych stanowisk i interpretacji poznać całościowy ogląd problematyki trzeciej tajemni-

cy fatimskiej. Dzięki utrzymaniu podczas procesu badawczego neutralnej postawy światopoglądowej, wolnej od uprzedzeń i uprzednich założeń, czytelnik ma możliwość przeżycia intelektualnej przygody z objawieniami fatimskimi oraz wyrobienia własnej opinii o zaprezentowanej tematyce.

Ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM
Wydział Teologii UWM w Olsztynie
ORCID: 0000-0002-8732-7019

Franz COURTH, *Marienverehrung,* w: *Lexikon der katholischen Dogmatik,* hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, s. 359–361.

Kult maryjny *Zbawcze znaczenie Maryi, Maryja, Naśladowanie Chrystusa*. – Kult maryjny jest stosowną odpowiedzią wierzącego na historiozbawcze posłannictwo Maryi; kult dotyczący osoby Maryi nazywa się *absolutnym*, odniesiony do obrazów i sanktuariów – *relatywnym*. Kult maryjny wyraża się w aktach ufności, dziękczynienia, uwielbienia, wzywania i prośby. Kształtują one liturgię (zwł. hymny maryjne), jak i szeroką paletę pobożności maryjnej (łącznie ze sztuką). Obok tych form zewnętrznych kult maryjny wyraża się w naśladowaniu przykładu Maryi; służy on jako pomoc i droga do naśladowania Chrystusa. – **(1)** W Piśmie Świętym wyznanie Jezusa jako *Pana*, zawiera w sobie owo stojące na początku Jego życia danego przez Boga. Łk 1,42n. patrzy z uznaniem od Syna na Matkę i określa Ją jako Tę, kim jest przez Niego: błogosławioną między niewiastami i „Matką mojego Pana". Także *Magnificat* (Łk 1,46–55) jest wczesną formą kultu maryjnego. Zanim (w wersie 50) spojrzenie rozszerza się na całą historię zbawienia, spoczywa najpierw na osobie Maryi i związanego z Nią zbawczego działania Boga; uzasadnia ono należną Jej cześć wszystkich pokoleń (w. 48). To, iż w pozdrowieniu anioła (Łk 1,28), błogosławieństwie przez Elżbietę (Łk 1,42n.), jak i w *Magnificat* (zwł. 1,48b), chodzi o wczesne formy kultu maryjnego dowodzi argument historii form, że spuentowane w taki sposób wyniesienie Maryi, musiało spotkać się z adekwatną odpowiedzią pierwotnego Kościoła, w postaci rozpoczynającego się kultu maryjnego – **(2)** Kult maryjny wyraża się w czasach po-nowotestamentowych najpierw w wierzącym rozważaniu *o* Matce Jezusa. Ważnymi momentami są: dogmat chrystologiczny i związane z nim znaczenie odkupieńcze: Bóg stał się Człowiekiem w Chrystusie, by człowiek został przebóstwiony. Tak oto ustanowiony zostaje rzeczowo – przez chrystologiczne określenie Nicei (325) – tytuł godnościowy Maryi jako *Bogarodzicy*. Na Soborze w Efezie (431) służy on do tego, by wyrazić jedność osobową Zbawiciela. Przyporządkowanie Maryi do wyznania Chrystusa sprawiło to, iż w nabożeństwie i kazaniach wyrażano Jej coraz większy podziw, dziękczynienie i cześć. Obok dogmatu chrystologicznego, kult maryjny cechuje przede wszystkim wiara w zmartwychwstanie. Ponieważ wierzono, że męczennicy i wyznawcy żyją dalej z Chrystusem, przyznano im – oprócz działania na ziemi – obecność aktualną. Prośba o ich wstawiennictwo bierze się z pewności, iż ci żyjący w ostatecznej wspólnocie Chrystusowej, działają dalej wraz z Nim. Na tym tle duchowym występuje – obok wierzącej medytacji o Maryi – *Jej bezpośrednie wzywanie*. Najstarszym świadectwem (ok. 300) jest „Pod Twoją obronę". W V w. powstają na Wschodzie pierwsze święta maryjne; na Zachodzie świętuje się

w VII w. Zwiastowanie, Zaśnięcie, Narodzenie i Oczyszczenie Maryi. Bezpośrednie zwracanie się do Maryi znajduje swą szczególnie empatyczną formę w hymnach tradycji zarówno bizantyjskiej, jak i łacińskiej wczesnego i późnego Średniowiecza. Głównymi motywami, rozwijanymi w sztuce, są tajemnice Inkarnacji, sprawionego przez Ducha Świętego poczęcia Maryi, wydarzenia Nawiedzenia i Ofiarowania Jezusa w świątyni, udział Maryi w cierpieniu Jezusa, dalej, Jej pierwotne obdarowanie łaską i ostateczne uwielbienie. Idee wiodące w średniowiecznym kulcie maryjnym, to szczególnie: nauka o współpośrednictwie Maryi oraz wyakcentowane pytanie o Jej przygotowanie do służby jako Matki Bożej. Do dziś żywe formy to różaniec, pielgrzymka i oddanie się Maryi (poświęcenie się). Po krytyce Lutra wobec hymnicznej czci maryjnej i próśb wstawienniczych, czas reformy katolickiej ożywia na nowo średniowieczny kult maryjny. Kult maryjny staje się symbolem katolickości. Po wstrząsach zadanych przez Oświecenie i rewolucję francuską wraz z ich skutkami, rozbudzone na nowo zainteresowanie dogmatyczne Maryją w XIX w. prowadzi do wzrostu kultu maryjnego; utrzymuje się on do *Vaticanum II*; później znajduje ujście w epoce wyjaśniania. – **(3)** Urzędowe nauczanie Kościoła, na 2. Soborze nicejskim (787), broni kultu maryjnego w związku ze sporem o kult obrazów (*DS* 600 – 601). Cześć okazana obrazom dotyczy praobrazu; właściwy kult zarezerwowany jest wyłącznie samemu Bogu. Do myśli tych nawiązuje dekret trydencki o kulcie obrazów (*DS*. 1823): kult Maryi i świętych, wraz z prośbą o ich wstawiennictwo, jest dobry i pożyteczny. Uzasadnienie tego widzi sobór w nauce o obcowaniu świętych (*DS*. 1821). *Vaticanum II* (LG 66 nn.) podstawę kultu maryjnego widzi w Bogorodzicielstwie Maryi, poprzez które Maryja jest włączona w misteria Chrystusa. Kult Maryi należy od starożytności do Tradycji Kościoła. Ten kult maryjny, wyrażający się z biegiem historii w różnych formach, nie jest jednocześnie żadną adoracją; ta należy się wyłącznie Bogu i Chrystusowi. Linią wiodącą autentycznego kultu maryjnego jest prawdziwa wiara, „która prowadzi nas do uznania wyjątkowego wyniesienia Bożej Rodzicielki i pobudza do dziecięcej miłości ku naszej Matce oraz do naśladowania Jej cnót" (LG 67). Soborowy kult maryjny zostaje wzmocniony urzędowym nauczaniem przez pismo apostolskie Pawła VI „Marialis cultus" (1974). – **(4)** Z ekumenicznego punktu widzenia, po stronie Kościołów reformowanych, sporne jest przede wszystkim wzywanie Maryi: pomniejszałoby ono jedyne Pośrednictwo Chrystusa. Kult maryjny, po ewentualnym porozumieniu, można jedynie tak rozumieć: chwała widzialnego w Maryi łaskawego działania Boga i naśladowanie Jej cnót. – **(5)** Systematyczne znalezienie znaczenia kultu maryjnego możliwe jest od strony myśli o Ciele Chrystusa. Widzi ona włączenie w historię zbawienia każdego wierzącego z odpowiedzialnością nie do zastąpienia (a przez to w zbawienie wszystkich). Dotyczy to zarówno patriarchów i proroków, tak samo jak Maryi i w odpowiedniej mierze każdego chrześcijanina. Bycie włączonym w jedno Ciało Chrystusowe (1 Kor 12,12–31) uzasadnia głęboką więź i solidarność wszystkich członków ludu Bożego. Cześć Maryi i świętych oznacza tu pełne uniżenia uznanie ich historiozbawczego posłannictwa, a prośba oznacza modlitwę we wspólnocie i ze wspólnoty wszystkich należących do Chrystusa. Bezpośrednie powołanie Maryi dopełnia w ten sposób nic innego, jak pewność zmartwychwstania, że w łączności z Chrystusem nie zginie żadne imię.

Lit.: a) A. Müller, *Glaubensrede über die Mutter Jesu* (Mainz 1980) 123–135; W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren* (Freiburg 1979, 3). – b) und c) W. Beinert, – H. Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg 1984); H.M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war II* (Aschaffenburg 1964, 2) 75–134; G. Roschini, *Mariologi* II/3. *De singulari cultu Beatae Mariae Virginis* (Rom 1948, 2); G.L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen* (Freiburg 1986).

Tłumaczenie z jęz. niemieckiego:
ks. Wojciech Borowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Franz COURTH, *Marienerscheinungen,* w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 358–359.

Zjawienia maryjne *Objawienie*. – Zjawienia maryjne są wyrazem darów charyzmatyczno-mistycznych, należących do żywej historii Kościoła. Należy je określić jako *wydarzenia immanentno-świadomościowe*, jako tzw. *wyobrażeniową lub imaginacyjną wizję* i przez to jako fenomen mistyczny. Inaczej niż przy tzw. zjawieniach cielesnych, w których oddziaływanie na zmysły wychodzi od obiektu zewnętrznego, zjawienia maryjne określa się lepiej jako wyobrażenia psychogenne; tu Bóg oddziaływuje wspierająco i prowadząco na życie duszy człowieka, i pozwala mu zobaczyć zmysłowo (widzialnie i słyszalnie), niewidzialne w normalny sposób osoby (Chrystusa, Maryi, świętych) lub wydarzenia przeszłe (Narodzenie lub Ukrzyżowanie Chrystusa), jako teraźniejsze. – **(1)** *Pismo Święte* mówi o zjawieniu Anioła Bożego we śnie (Mt 1,20; 2,12.19), Eliasza (Łk 9,8), przede wszystkim jednak o zjawieniach Zmartwychwstałego (1Kor 15,8). Chodzi tutaj jednak przede wszystkim o *osobiste spotkania* Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego z wieloma znanymi z imienia konkretnymi osobami, w których dał im się poznać jako żyjący. *Podobieństwo* do zjawień maryjnych polega na tym, że otwiera się tu niektórym uczniom istotna zasłona rzeczywistości Boga, ukrytej dla wszelkiego rodzaju ludzkiego poznania. Jednocześnie zaznaczona jest także różnica: polega ona na tym, że zjawienia Zmartwychwstałego należą konstytutywnie do historii Objawienia pierwotnego Kościoła i pozostają konstytutywne dla dalszego poznania wiary. Nie dotyczy to zjawień maryjnych. – **(2)** Dalsza historia wiary pyta, jak już w *NT* (1Kor 14,37–40), o kryteria daru mistyczno-prorockiego. Jako główne kryterium przyjmuje się – od Didache (11) – świadectwo życia proroka, oparte na nauczaniu i sposobie życia Jezusa. Jest ono konsekwentnie rozwijane przez nauczycieli życia duchowego. Tomasz z Akwinu (*STh* II – II 1,74) widzi pozytywny sens takich darów łaski w tym, iż wzmacniają one życie moralne w wiernych, nie głoszą jednak żadnych nowych prawd objawionych. – **(3)** Zjawienia maryjne – według nauki kościelnej – należy przyporządkować do objawień prywatnych. Należy się im ludzka wiara wynikająca z reguł mądrości. Możliwe są pełna respektu odmowa i krytyczna wstrzemięźliwość (*DS* 3011). – **(4)** Teologia ewangelicka nie odrzuca całkowicie zjawień maryjnych, jako należących do charyzmatyczno-mistycznych darów Kościoła. Zalicza je do owych fenomenów chrześcijańskiej religijności, „które nigdy nie otworzą się racjonalnemu wyjaśnieniu i nie nadają się do sproblematyzowania zarówno przez spirytualistyczne skróty w teologii szkolnej, jak i przez bazujące na klasycznej nauce przyrodniczej pojęcie rzeczywistości" (D. Rößler, *RGG*^{3} IV 762). – **(5)** Celem mariofanii (jak i w ogóle objawień prywatnych) nie jest rozszerzanie nauki wiary, lecz zachowanie praktyczne wierzących; są impulsem prorockim dla

serca i woli, by przyjętą treść Objawienia dostosować z nową siłą do specyficznej sytuacji czasowej. Są one przy tym charyzmatycznym znakiem solidarności, przekraczającym czasy i narody, dla wszystkich należących do Chrystusa. W i wraz z objawiającą się Maryją spotyka się owa „rzesza świadków" (Hbr 12, 1), która otacza trud chrześcijański.

Lit.: a) H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war II* (Aschaffenburg 1964, 2) 114–120; L. Scheffczyk, *Die theologischen Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen* (Leutesdorf 1982); R. Laurentin, *Marienerscheinungen im Glauben der Kirche*: M. Seybold (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche* (Eichstätt 1985) 112–131. – b) K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* = QD 4 (Freiburg 1958, 2); L. Volken, *Die Offenbarungen in der Kirche* (Innsbruck 1965). – c) G. Rovira (Hrsg.), *Der Widerschein des Ewigen Lichtes* (Kevelaer 1984), darin bes. J. Schumacher, *Privatoffenbarungen und Marienverehrung*, 66–88; J. B. Torelló, *Echte und falsche Erscheinungen*: ebd. 89–107.

Tłumaczenie z jęz. niemieckiego:
Ks. Wojciech Borowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Wolfgang BEINERT, *Marienerscheinungen,* w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 6, Freiburg – Basel – Wien 3 2006, hrsg. v. W. Kasper K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, K. 1369–1370.

Zjawienia maryjne [*LThK*: Marienerscheinungen] są psychicznymi wrażeniami lub przeżyciami, w których jakaś osoba poznaje Maryję, Matkę Jezusa, jako obecną dla zmysłów. – 1. *Statystyka.* Według (niekrytycznej) listy Herzenberger – Nedomanskego istnieje, rozpoczynając z rokiem 41, 918 sprawozdań, z których 106 przypada do XIX wieku, a 427 do XX wieku (razem 58%). Szczególny wpływ na życie kościelne miały: Gaudalupe w Meksyku (1531), Paryż, Rue du Bac (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858), Fatima (1917). – 2. *Znaczenie*. Zjawienia maryjne często decydowały o pobożności i życiu religijnym zarówno regionalnym, jak i ogólnokościelnym. Tłumaczy się nimi powstanie zakonów i kościołów, wpłynęły na orzeczenia dogmatyczne (Paryż: Niepokalane Poczęcie 1854), akty poświęcenia (Fatima: Poświęcenie Sercu Maryi 1942, 1982) formy kultu (pobożność różańcowa). – 3. *Uznanie*. Nie ma istotnych stanowisk nauki Kościoła (*CIC*, Katechizmy). Decydujące dla osądu było i jest „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione" (1734–38) Prospera Lambertinisa (Benedykt, Papieże – Benedykt XIV.). Uznanie dotyczące określonego zjawienia maryjnego (przez papieża lub miejscowego biskupa) nigdy nie opiera się na jego obiektywnej prawdziwości; stwierdza ono jedynie, że związane z nim przesłanie nie zawiera niczego przeciwnego nauce wiary czy obyczajów Kościoła, dlatego może być upublicznione, i zezwala na przyjęcie wiarą ludzką ponad- lub pozanaturalne przyczyny przesłania. Także liturgiczne święto zjawienia maryjnego (Lourdes: 11 lutego) odnosi się jedynie do (także gdzie indziej gwarantowanych) treści dogmatycznych przesłania (Niepokalane Poczęcie, por. odpowiednia oracja). – 4. *Ocena teologiczna*. Zasadnicza możliwość zjawienia maryjnego opiera się z jednej strony na panowaniu Boga nad historią, który może uczynić się poznawalnym przez ludzi żyjących z Nim w wiecznej wspólnocie, a z drugiej strony na „nieustannie" trwającym „macierzyństwie Maryi w ekonomii łaski" (LG 62). Nie mogą istnieć w pojedynczym przypadku jednoznaczne kryteria dla prawdziwości objawienia maryjnego lub dla wyjaśnienia, czy chodzi o jego realno-cielesne czy imaginacyjne zamanifestowanie, ponieważ przyczynowość ponadnaturalna jest rzeczowo kategorialnie – empiryczno niestwierdzalna. Zróżnicowana diagnoza musi zawsze uwzględniać wyniki psychologii i psychopatologii, to znaczy liczyć się z możliwością autosugestii, halucynacji, ejdetycznymi wizjami, snami na jawie, iluzjami, kolektywnymi sugestiami. Przesłanie połączone ze zjawieniem maryjnym należy zaszeregować jako objawienie prywatne [*LThK*: Privatoffebarung], które jawi się jako zobowiązujące nie dla wszystkich chrześcijan, lecz jedynie dla bezpośrednich adresatów objawienia maryjnego, w przeciwieństwie do zawartego

w kanonie *NT* objawienia publicznego (DV 4). Depositum fidei; Fanie; Maryja, postacie biblijne – 1) Maryja, Matka Jezusa; Objawienie; Objawienie prywatne.

Lit.: HMar 528–555; MarL 2, 395–398 (H. Lais); NDM 125–137 (R. Laurentin). – K. Rahner: *Visionen u. Prophezeiungen*. Fr 1989, 3; B. Billet u.a.: *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*. P, 2; F. Courth: M. im *Glauben der Kirche*. Eichstätt 1985; L. Scheffczyk : *Die theol. Grundlagen v. Erscheinungen u. Prophezeiungen*. Leutesdorf 1985; J. Hanauer: *Wunder od. Wundersucht.* Aachen 1991; G. Hierzenberge – O. Nedomansky: *Erscheinungen u. Botschaften der Gottesmutter* Maria. Au 1993; A. Ziegenaus (Hg.): M. Rb 1995.

Tłumaczenie z jęz. niemieckiego:
ks. Wojciech Borowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Nota od tłumacza:

Oryginalny tekst niemiecki nie używa terminu: „mariofania". Samo hasło i jego rozwinięcie konsekwentnie posługuje się wyrażeniem: *Marienerscheinung*, którego drugi człon, *Erscheinung* pochodzi od czasownika: *erscheinen* i znaczy: po-, z|jawi(a)ć się, ukaz(yw)ać się, stawi(a)ć się. Natomiast czasownik *offenbaren* znaczy: wyjawi(a)ć; *sich ˜en* objawi(a)ć się; zwierzać «-rzyć» się (j-m/D)[1]. W *Encyklopedii Katolickiej* (t. XI, Lublin 2006, k. 1370) jest odpowiednio hasło: „Mariofania (od gr. *Fainomai* pokazywać się, objawiać się), ukazywanie się Najśw. Maryi Panny (…) różnym osobom w dziejach Kościoła (…). W języku pol. rzeczywistość m. bywa oddawana przez terminy: zjawienie, jawienie, ukazywanie się, objawienie; teologowie nie są zgodni co do tego, który z nich najlepiej i najpełniej oddaje określoną rzeczywistość".

Być może pewnym rozwiązaniem byłoby mówienie o „zjawieniach maryjnych" – „mariofaniach" w przypadkach, gdy Matka Boża daje się – z woli Bożej – widzieć wybranym osobom, w nawiązaniu do „chrystofanii" – zjawieniach się Jezusa Chrystusa, poświadczonych w *Nowym Testamencie*. Słowo „objawienie" pisane wielką lub małą literą, odnosiłoby się do treści przesłania, jakie Bóg kieruje do ludzi: wszystkich – objawienie publiczne, czy do wybranych – objawienie prywatne (np. św. Pawłowi).

[1] Zob. np. *Langenscheidts Taschenwörterbuch Polnisch. Polnisch–Deutsch, Deutsch–Polnisch*, oprac. S. Walewski, Berlin – München – Wien – Zürich – New York 1994. Por. *Duży słownik PONS niemiecko-polski*, *polsko-niemiecki*, red. K. Petelenz, Stuttgart 2006; *DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim [2]1989.

WARMIŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE „HOSIANUM” W NARRACJI PISMA KLERYCKIEGO „SERCE WARMII” (1984–1989)

POCZĄTKI

„Serce Warmii” przez długie lata było ścienną gazetką klerycką, znajdująca się na drugim piętrze – naprzeciw auli – budynku Wyższego Seminarium Duchownego w Olsztynie przy Placu Bema 2[1]. Nie udało się niestety ustalić, kto wymyślił jej nazwę. Oddaje ona w jakiejś mierze istotę tego, czym jest seminarium jako serce diecezji[2]. Jeżeli zabraknie nowych powołań – nie będzie nowych księży. Nazwa wydaje się jednak trochę pretensjonalna, może infantylna i banalna. Funkcjonowała wtedy jako coś oczywistego. Wszyscy byli do niej przyzwyczajeni. „Serce Warmii” było jedną z sekcji samorządu kleryckiego „Bratniak”. Sekcje były różne: powołaniowa, misyjna, sportowa, fotograficzna, księgarska, fryzjerska, muzyczna[3]. Na łamach ściennej gazetki klerycy mogli realizować swoje pasje dziennikarskie. Byli wśród nich m.in. śp. abp Wojciech Ziemba, ks. Andrzej Lesiński. Dominowała tematyka kalendarza liturgicznego i wydarzeń związanych z historią Kościoła. Nieraz pisanie artykułów wymagało odwagi. Opinie krytyczne padały często z dwóch stron: od przełożonych i od samych kleryków. Ścienna gazetka była forum publicznej dyskusji na tematy życia Kościoła i samego seminarium. Zachowały się sprawozdania z corocznych posiedzeń Rady Pomocy Kleryckiej „Bratniak”, na których wybierano nowego prezesa samorządu i poszczególnych sekcji. Dokonywano wtedy także pisemnego podsumowania działalności poszczególnych sekcji. Wiemy stąd, że gazetka ścienna funkcjonowała jeszcze w 1988 roku i zdominowana była tematyką sportowych osiągnięć kleryków i ich rywalizacji[4]. Regularność zamieszczanych artykułów była różna. Były tematy wzbudzające duże ożywienie i aktywność klerycką. Takim wątkiem – w latach 80. – przez długie tygodnie był wpływ muzyki rockowej na uzależnienia młodzieży. Często świeciła długo niezmienianymi materiałami. Związane to było nieraz z komicznymi, ale i niesmacznymi zdarzeniami. Wiosną 1982 roku pod napisem tytułowym „Serce Warmii” jeden z kleryków umieścił napis „jeszcze żyje”. Tyle tylko, że między napisami przypadkowo umieszczono zdjęcie

---

[1] Przedmiotem dalszych poszukiwań powinno być ustalenie, czy gazetka ścienna „Serce Warmii” funkcjonowała już w budynku seminaryjnym przy ul. Mariańskiej?

[2] Nieprzypadkowo wydana w kolejną rocznicę powołania do istnienia seminarium praca zbiorowa nosi nazwę „Serce diecezji”. Zob. A. Kopiczko i P. Rabczyński (red.), *Cor dioecesis, 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Olsztyn 2015.

[3] Sekcja fryzjerska to pozostałość po czasach, gdy klerycy nosili tonsurę.

[4] „Serce Warmii” nr 19.

nowego biskupa warmińskiego Jana Obłąka. Sytuację uratowała szybka reakcja ks. prefekta Jacka Jezierskiego, który poprosił o korektę napisu.

Możliwości techniczne „Serca Warmii" zmieniły się radykalnie, gdy w seminarium pojawił się powielacz do wydawania normalnej, papierowej gazetki. Był on produkcji czeskiej i pozwalał drukować na jednej matrycy około 150 egzemplarzy kartek formatu A4. Ks. Andrzej Lesiński, ówczesny prefekt i wicerektor seminarium, który z ramienia biskupa warmińskiego nadzorował dystrybucję darów charytatywnych docierających w czasie stanu wojennego do Polski, twierdzi że jakieś powielacze trafiły wtedy także do Olsztyna[5]. Z drugiej strony mógł być to równie dobrze ryzograf. Maszyna bardziej zaawansowana technicznie. Tyle tylko, że tego typu aparat pozwalał drukować znacznie większe ilości kopii, a sprawozdania drukowane w „Sercu Warmii" mówią o 150 egzemplarzach nakładu. Być może był to jednak ryzograf, a ilość egzemplarzy ograniczana była formułą „pismo do użytku wewnętrznego". Trudno to dziś ustalić. Tego rodzaju maszyny służyły do drukowania w tzw. „drugim obiegu", bez nadzoru cenzury. Siłą rzeczy były przedmiotem zainteresowania peerelowskiej władzy i podlegały ścisłej kontroli. Za posiadanie i kolportaż „bibuł" groziło więzienie, nie mówiąc już o samym pisaniu i drukowaniu. Podobne restrykcje dotyczyły pozwoleń na prywatne posiadanie maszyny do pisania[6]. Seminaryjny nadzór nad powielaczem i maszynami do pisania sprawował ks. Stefan Ewertowski, prefekt w budynku seminarium przy ul. Kopernika. Tam też znajdował się powielacz. Pierwszy, powielaczowy numer „Serca Warmii" sygnowany jest Bożym Narodzeniem 1984 roku. Ciekawe, że w późniejszych numerach kwartalnika wykorzystane są artykuły ks. Jacka Jezierskiego (wtedy prefekta WSD) i alumna Grzegorza Neumanna przygotowane do druku już w 1982 roku[7]. Opatrzone są one właściwym komentarzem. Nie udało się ustalić skąd takie opóźnienie i czy już wtedy powielacz był w seminarium[8]. Numer opisany jest jako miesięcznik i kosztował 10 zł[9]. Egzemplarz nie posiada stopki redakcyjnej, a autorzy artykułów podpisują się tylko inicjałami. Wyjątek stanowi alumn Andrzej Zienkiewicz, którego personalia widnieją w całej okazałości. Plan wydawania comiesięcznego okazał się zbyt ambitny. Jeszcze dwa kolejne numery ukazały się w styczniu 1985 roku i na Wielki Post, by stopniowo ewoluować na periodyzację kwartalną.

Powielacz był sprzętem tak zwanej małej poligrafii. *Najpowszechniejsze były powielacze spirytusowe. Rolę matrycy spełniał w nich arkusz papieru kredowego, na którym przez kalkę maszynową wpisywano tekst. Matryca dociskana była, w zależności od konstrukcji, płytą lub bębnem do arkusza papieru zwilżonego rozpuszczal-*

---

[5] Ks. Andrzej Lesiński, relacja ustna z dnia 15.05.2021.

[6] Na maszynie przez kalkę na tzw. przebitce jednorazowo można było uzyskać 5 czytelnych kopii. W taki sposób pisało się np. prace magisterskie.

[7] Ks. Jacek Jezierski, *„Sprawa Polska" w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Serce Warmii' nr 4. Grzegorz Neumann, *Wiara człowieka a znaki czasu w Duchu Świętym*, „Serce Warmii" nr 5.

[8] Była to pękata paczka przygotowanego numeru „Serca Warmii" mającego ukazać się w 1982 roku. Dlaczego numer gazetki nie ukazał się, mimo starannego opracowania graficznego i merytorycznego – nie dociekamy. „Serce Warmii" nr 4.

[9] Informacja o cenie za „Serce Warmii" pojawia się tylko jeden raz, w tym egzemplarzu. Późniejsze numery rozdawane za dobrowolna opłatą nigdy nie będą miały informacji o opłatach.

nikiem[10]. W posesji przy ul. Kopernika stosowany był powielacz na farbę drukarską. Woskowa matryca zawijana była do maszyny do pisania jak zwykła kartka. Należało zachować drugą, papierowo-bibułową jej część, by kartka nasączona woskiem nie uległa zniszczeniu. Usuwało się taśmę nasączoną czarną farbą z maszyny i pisano gołymi czcionkami bezpośrednio na wosku. Ten rodzaj zapisu robił dziury literowe na matrycy i pozwalał potem to drukować. Trzeba było bardzo uważać, z jaką siłą się pisało. Zbyt delikatny nacisk czcionek nie gwarantował dobrego druku. Zbyt silny, niszczył matrycę i powodował zalewanie tekstu[11]. Wytrzymałość matrycy była ograniczona. Ostatnie egzemplarze były zawsze słabszej jakości. Pisząc na maszynie nie można było się mylić. Zapis był definitywny i ostateczny. Uwzględniał minimalną korektę dokonywaną igłą do szycia. Ilość matryc była reglamentowana i zawsze było ich za mało. Autorzy kolejnych wydań nie ograniczali się tylko do samego tekstu i starali się uatrakcyjniać egzemplarze grafiką i rysunkiem[12]. Dotyczyło to z reguły strony tytułowej, logo numeru czy grafik nawiązujących do tematyki poszczególnych artykułów i ich tytułów. Wymagało to mrówczej cierpliwości i precyzji. Robiło się to cienką igłą na woskowanym papierze. Prawdziwym artystą w tej dziedzinie okazał się Dariusz Dąbek. Jego prace do dziś zachwycają precyzją i dbałością o każdy detal. Z czasem redakcja „Serca Warmii" doczekała się etatowego maszynopisty. Był nim Jan Sztygiel. W redagowaniu gazety chodziło o profesjonalne łamanie tekstu. Pisało się w dwóch kolumnach. Justowanie dokonywało się metodą prób i błędów. Wyliczało się ilość liter artykułu, naliczało ilość rzędów w kolumnie. Nieciekawie wyglądało dokończanie artykułu na innych stronach. Zdarzają się takie numery[13]. Sprawę komplikowały rysunki i grafiki, które trzeba było wkomponować w cykl maszynopisania. „Serce Warmii" nie miało charakteru kilku kartek A4 spiętych zszywaczem. Drukowane było na arkuszach dwa razy większych, co utrudniało drukowanie i pisanie, ale pozwalało mieć od razu gotowe cztery strony[14]. Nie trzeba dodawać, że papier drukarski był reglamentowany. Na profesjonalne, jak na tamte czasy, przygotowanie matryc pozwoliła nowa maszyna do pisania, która miała mniejsze czcionki i umożliwiała edytowanie bardziej zróżnicowanych w treści i formie materiałów[15]. „Serce Warmii" miało też swojego korektora, który igłą do szycia na matrycach dokonywał poprawek. Był nim Jerzy Czechowski. Czasem było to niemożliwe. Nieraz numery szły z małymi błędami, niekiedy trzeba było przepisywać całą matrycę. Za sekcję redakcji technicznej, czyli samo drukowanie, odpowiedzialni byli Józef Tabaka i Zygmunt Szutkowski. Wkładali w to dużo czasu i zapału.

---

[10] https://www.polityka.pl/archiwumpolityki/1852508,1,mala-poligrafia.read (dostęp: 02.09.2021).

[11] Największa problemy były z literami okrągłymi, które regularnie mogły zalewać tekst – ks. Dariusz Dąbek, relacja ustna z 04.09.2021.

[12] Ks. Dariusz Dąbek, relacja ustna z 02.09.2021.

[13] Np. nr 4.

[14] Pierwszą taką gazetką był egzemplarz opatrzony numerem 5. Zawiera on błąd. Artykuł na rozkładówce został wydrukowany do góry nogami. Widać, że wszyscy uczyli się nowej techniki. Autorem tekstu był Andrzej Gajewski, a dotyczył on Antoine'a de Saint-Exupery'ego.

[15] Trzeci nr „Serca Warmii" przygotowano na nowym typie maszyny.

PIERWSZE NUMERY

Pierwszy numer „Serca Warmii" zaczyna się wstępnym artykułem programowym redakcji. Dominuje w nim radość z możliwości papierowej emisji dotychczasowej gazetki ściennej i nadzieja na dobre przyjęcie ze strony czytelników. Tematem wiodącym numeru była osoba ks. prof. Bronisława Dembowskiego i materiał dotyczący Odnowy w Duchu Świętym. Ksiądz Profesor gościł w seminarium i wygłosił referat na temat inspirującej, a często zapominanej roli Ducha Świętego w życiu Kościoła. Było to 27.11.1984 roku. Życzliwie odnosił się do powstających wtedy w Polsce modlitewnych grup Odnowy w Duchu Świętym. Przestrzegał przed nadmiernym lękiem o rzekomej ich protestantyzacji. Jest też informacja o przybyciu do Olsztyna ks. kard. Józefa Glempa, który 18 listopada 1984 roku dokonał konsekracji kościoła Bogarodzicy Dziewicy Matki Kościoła na Jarotach, a dzień później odwiedził plac pod budowę nowego seminarium na Redykajnach. Będący już trzy lata prymasem, były biskup warmiński wciąż interesował się swoją dawną diecezją. Obecność prymasa nie oznaczała rozpoczęcia budowy, gdyż władze mnożyły przeszkody utrudniające realizację tej inwestycji[16]. W numerze znajduje się sprawozdanie z III Sympozjum Ekumenicznego zorganizowanego przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II. Jego głównym gościem był prof. Tadeusz Chrzanowski. Jego referat „Manieryzm w kościołach ewangelickich i katolickich na Warmii i Mazurach" spotkał się z ożywioną dyskusją[17]. Zupełnie innego rodzaju emocje wzbudziła wieczernica dedykowana zmarłemu 19 października 1984 roku ks. Jerzemu Popiełuszce. Była to oddolna inicjatywa samych kleryków, wstrząśniętych bestialskim mordem na księdzu. W omawianym numerze obecne są też sprawy bieżące z życia seminarium. Recenzja wieczoru mikołajowego, który w formie przedstawienia teatralnego przygotowywali zawsze alumni roku V oraz roczne sprawozdanie z posiedzenia samorządu „Bratniak". Pojawia się nieduży artykuł inicjujący historię WSD „Hosianum". Są też informacje o życiu sportowym kleryków. Mecz diakoni reszta WSD w koszykówkę zakończył się wynikiem: 36 do 27 dla diakonów[18]. Ostatnia strona poświęcona jest krzyżówce z nagrodami. Pojawia się też humor rysunkowy. Wszystko wykonane na woskowej matrycy i wydziergane igłą. Z dzisiejszej perspektywy ich jakość pozostawia dużo do życzenia. Z czasem – od numeru 7 – zrezygnowano z krzyżówek (dla zwycięscy była zawsze nagroda książkowa). Pierwsze „Serce Warmii" miało 8 stron. Tylko niektóre teksty były łamane tradycyjną kolumną. Widoczne są błędy początków edycji. Najważniejszy jest jednak fakt, że pismo się ukazało i rozpoczęło nowy etap edycji już nie tylko ściennego „Serca Warmii".

---

[16] Decyzja o budowie nowego gmachu seminarium we wsi Redykajny (dziś dzielnica Olsztyna) zapadła 26.03.1982. Sygnowali ją wojewoda olsztyński i bp Jan Obłąk. Prace rozpoczęto ostatecznie w lipcu 1988 roku. Tak długo trwały biurokratyczne utrudnienia ze strony ówczesnych władz. Zasadnicze prace ukończono w czerwcu 1991 roku. W seminarium nocował Jan Paweł II, który dokonała poświęcenia budynku.

[17] Na kolejne sympozjum 21.01.1986 przybył bp Alfons Nosol.

[18] Mecz odbył się w hali sportowej przy ul. Kętrzyńskiego.

Drugi numer sygnowany jest styczniem 1985 roku. Ma objętość 10 stron. Jakość grafiki jest słaba. Łamanie kolumn nie zawsze się udaje. Czytelniej i znacznie lepiej wykonano krzyżówkę. Na ostatniej stronie jest już stopka redakcyjna. Widnieją tam personalia 5 redaktorów: Andrzej Zienkiewicz, Stanisław Żytko, Andrzej Gajewski, Józef Tabaka i Jan Rosłan. Na pierwszej stronie, pod grafiką „Serce Warmii" pojawia się dodatek: pismo „do użytku wewnętrznego". Styczniowy termin wydania nie był przypadkowy. Dnia 28 stycznia przypada liturgiczne wspomnienie św. Tomasza z Akwinu, patrona teologów i filozofów. W seminarium organizowano zawsze małe sympozjum naukowe. Zapraszano znanych profesorów z Polski. To dlatego w numerze są dwa artykuły o Akwinacie: „Św. Tomasz patron teologów" oraz „Aktualność myśli św. Tomasza". Pojawiają się informacje o nominacjach nowych kanoników fromborskich i delegacji seminaryjnej na uroczystości związane z ich instalacją. Asysta klerycka zajęła się oprawą liturgiczną. Alumni złożyli też życzenia nowym purpuratom. W czasopiśmie jest również sprawozdanie z wigilii seminaryjnych[19] oraz opłatka w duszpasterstwie głuchoniemych. Znaleźć też można sprawozdanie z trwającego tygodnia modlitw o jedność chrześcijan. Temat ekumenizmu wielokrotnie pojawiać się będzie na łamach pisma. Jest też przedrukowana ustawa o warunkach dopuszczania przerywania ciąży w Polsce z 27.04.1956 roku. Poniżej tekstu, podpisany inicjałami kleryk G.J. dodaje obszerny komentarz zatytułowany „Ocena ustawy w świetle moralności chrześcijańskiej". Oprócz argumentacji za życiem od poczęcia są w nim przytoczone przykłady działań biskupów polskich z ostatnim listem episkopatu (14.10.1984) o godności życia ludzkiego[20]. Są też informacje kuriozalne jak wiadomości o nowym akwarium i rybkach w budynku przy ul. Kopernika[21]. Znajdują się także szczegółowe dane o kleryckim kursie na prawo jazdy[22].

PRZEŁOM

Trzeci numer przynosi prawdziwą rewolucję. Wydany został pod koniec wielkiego postu 1985 roku. Pismo do użytku wewnętrznego podaje swój adres. Jest nim budynek przy ul. Kopernika 46a, gdzie znajdował się powielacz. Objętość 10 stron, używana jest już nowa maszyna do pisania. Mniejsze czcionki pozwalają na zwiększenie objętości o 100%. Łamanie artykułów wygląda w miarę profesjonalnie. To samo dotyczy opracowania graficznego. W stopce redakcyjnej wymieniono cztery osoby: Jan Rosłan, Józef Tabaka, Zygmunt Szutkowski oraz Andrzej Zienkiewicz. Dodano także enigmatyczny napis „i współpracownicy". Redakcja informuje, że nie

[19] Seminarium mieściło się w trzech budynkach. W Olsztynie przy Placu Bema i przy ul. Kopernika. Trzeci budynek był w Dobrym Mieście przy tamtejszej kolegiacie.

[20] Ten temat będzie pojawiał się przy okazji pobytu w seminarium Włodzimierza Fijałkowskiego czy Krystyny Neugebauer.

[21] Nr 3 „Serca Warmii" zauważy, że rybki w akwarium nie ostały się. Wspomni za to o zdziczałych kotach i dbających o nie klerykach.

[22] Do kursu przystąpiło 50. alumnów. Do dyspozycji były trzy auta: polonez oraz duży i mały fiat. Dwóch kleryków nie zdało egzaminu teoretycznego, dziewięciu poległo na praktycznym.

do zrealizowania jest ambitny plan, by „Serce Warmii" było miesięcznikiem. Od tej pory będzie to kwartalnik. O niektórych z tych zmian informuje artykuł wstępny. Nie ma tematu wiodącego. Jest za to dużo informacji z życia codziennego seminarium. Nie wprowadzono jeszcze stałej rubryki „Kronika WSD"[23]. W sprawozdaniu z tradycyjnego, seminaryjnego sympozjum teologicznego z okazji wspomnienia św. Tomasza z Akwinu jest mowa o o. prof. Mieczysławie Albercie Krąpcu, który gościł w „Hosianum". Oczywisty temat „Fides querens intelectum" nie zapowiadała emocji, które wywołał. *Ks. prof. M.A. Krąpiec z wielką erudycją przedstawił historię tworzenia, pojmowania i rozróżniania pojęć: filozofia – teologia – i współcześnie ideologia. Tylko brakiem znajomości dziedziny, zakresu, a przede wszystkim ograniczeń metodologii teologicznej wykładowca wytłumaczył dzisiejsze tworzenie takich koncepcji jak teologia wyzwolenia czy teologia nadziei*[24]. Dużą część numeru zajmuje sprawa braku pozwolenia na budowę nowego seminarium. Okazją do tego były obchody patronalne św. Józefa. Tym razem obchodzone w Gietrzwałdzie. Obecni byli także werbiści i klerycy misyjni z Pieniężna. Uroczystej celebrze przewodniczył bp Jan Obłąk. Mocno akcentował trudności lokalowe, z którymi boryka się ponad 190. alumnów, zmuszonych do mieszkania w trzech różnych budynkach. W homilii, którą wygłosił bp Wojciech Ziemba, rektor seminarium, była mowa o historii WSD „Hosianum" w Braniewie, o powojennym zburzeniu gmachu seminarium. Wspominał o początkach alumnatu w Olsztynie i wyrzuceniu kleryków z budynku przy ul. Mariańskiej 3. Pojawia się szereg informacji: o datkach kolędowych kleryków przeznaczonych na cele charytatywne; o wynikach zakończonej sesji egzaminacyjnej; o posługach liturgicznych kleryków; o wysłaniu diakonów do wielkopostnej pracy duszpasterskiej; o przygotowaniach do organizacji II Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę. Kwitło też życie sportowe kleryków. Odbyły się turnieje w ping-ponga i w szachy. Grano też w koszykówkę. Krytyczna recenzja z teatralnego przedstawienia alumnów roku III na ostatki wielkopostne spotkała się aż z dwiema ripostami. Były to nie jedyne zastrzeżenia odnotowane w numerze. Uwagi dotyczyły przełożonych i alumnów. Ich przedmiot był ten sam – krytykują i nie dają materiałów do druku. Polemiczna była też recenzja z przedstawienia „Wesela" Stanisława Wyspiańskiego w teatrze im. Jaracza w Olsztynie. „Smutne wesele a bankiet nie dla nas". Chodziło w niej o to, że udział w przedstawieniu umożliwiono tylko 35. klerykom[25].

Za zmianami w jakości, formie i profesjonalizmie (na jaki pozwalał powielacz) stali klerycy III roku. Mieszkali w budynku przy ul. Kopernika, a tam znajdował się cały sprzęt drukarski. Dziś, z perspektywy czasu widać, że główną rolę odgrywał wśród nich Jan Rosłan. Miał on wykształcenie polonistyczne, pracował jako dziennikarz w prasie ogólnopolskiej. Podniósł poziom powielaczowej gazetki i pociągnął za sobą grupę współpracowników. Trzeci numer „Serca Warmii" uzyskał duży rozgłos. W redakcji czwartego numeru ze starego składu został tylko Andrzej Zienkiewicz. W stopce redakcyjnej towarzyszą mu Stanisław Żytko i Waldemar Barnak[26]. Wszyscy mieszkali przy Placu Bema, a nie przy ul. Kopernika. Całość li-

[23] Pojawi się ona po raz pierwszy i zostanie na stałe wraz z nr. 6.

[24] „Serce Warmii" nr 3.

[25] „Serce Warmii" nr 3.

[26] „Serce Warmii" nr 4.

czy 8 stron. Jest słabsza edytorsko. Brakuje łamania artykułów i estetycznej grafiki. Jest dużo wolnego miejsca. Użyty papier jest wątłej jakości. Materiałów do druku jest za mało, używa się dużej czcionki ze starej maszyny. Sytuację ratuje artykuł ks. Jacka Jezierskiego, ojca duchownego w seminarium. Są trzy wiersze kleryckie sygnowane inicjałami CKP. Nie ma tematu wiodącego. Jest kronika seminaryjna, w której odnotowano: obchody ku czci św. Wojciecha i św. Jerzego z życzeniami dla bpa Wojciecha Ziemby, ks. Jerzego Podoleckiego i ks. Jerzego Wirszyłły; święcenia 15. diakonów i 29. neoprezbiterów; przyjazd ośmioosobowej delegacji kleryków z księdzem wicerektorem z seminarium duchownego w Augsburgu[27] oraz gotowość udziału 50. alumnów w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę.

Numer 5 wrócił do starego składu z Janem Rosłanem. Pojawiły się nowe nazwiska: Wojciech Borowski, Jarema Sykulski, Dariusz Dąbek, Mariusz Szram, Krzysztof Sarzała. W odróżnieniu od nr. 3, w stopce redakcyjnej Jan Rosłan jest umieszczony nie na pierwszym, lecz na ostatnim miejscu. „Serce Warmii" ma 12 stron. Drukowane jest na formacie A3. Pozwala to drukować od razu 4 strony. Gazeta nie musi być zszywana. Używa się maszyny z małą czcionką. Grafika jest bardzo dobra. Numer ukazał się w październiku 1985 roku. Widać, że emocje wygasły, a krytyka przycichła. To właśnie 5 numer „Serca Warmii" na długo wyznaczy sposób i formę jej redagowania. Będzie to trwało do numeru 12 i 13 (przełom roku 1987/88), gdzie w stopce redakcyjnej pojawiają się nowi redaktorzy: Tomasz Daukszewicz, Roman Szewczyk, Roman Kramek, Janusz Ostrowski, Grzegorz Puchalski i Bogdan Radzicki. Pierwsi redaktorzy opuścili seminarium, rozpoczynając pracę duszpasterską. Odpowiedzialność za redagowanie „Serca Warmii" na dalsze lata przejęli ówcześni klerycy roku III. Jeszcze jakiś numer prowadzili także starsi klerycy z domu przy Placu Bema[28]. Mirosław Lano był odpowiedzialny za korektę, o opracowanie graficzne dbał Wiesław Musiał. Pojawili się też inni: Andrzej Preuss, Arkadiusz Śnigier, Dariusz Juszczak czy Adam Turek. Bezsprzecznie prym tej edycji „Serca Warmii" nadawał Bogdan Radzicki. Wypracowany przez poprzedników styl i sposób redagowania gazety nie uległ zmianie i okazał się być dobrą bazą do kontynuacji.

CHARAKTERYSTYKA PISMA

Czemu i komu służyło wydawane od końca 1984 roku powielaczowe „Serce Warmii"? Czy Wyższe Seminarium Duchowne w Olsztynie potrzebowało takiego pisma? Czy opłacał się cały trud pisarski, edytorski, drukarski dla gazetki, której nakład wynosił 150 egzemplarzy? Dziś z perspektywy czasu, legalnych i prostych możliwości druku, zdobyczy technologicznych, portali internetowych i w ogóle samego internetu wydaje się, że był to trud daremny. Aktualnie każdy, wszędzie, o czym tylko chce, może edytować, wydawać i drukować. Można to robić w świecie

[27] Na czele delegacji stał wicerektor ks. Franz Gotz. Klerycy z Niemiec dziwili się warunkom mieszkaniowym olsztyńskich alumnów. Nocowali w Gietrzwałdzie. Podczas zwiedzania diecezji, jeden z kleryków Martin Janetti, grał na organach we Fromborku. Jakiś czas później wizyta kleryków z Niemiec doczeka się rewizyty, której przewodził ks. wicerektor Andrzej Lesiński.

[28] Były to numery 14 i 15.

wirtualnym i realnym; papierowym lub cyfrowym. Możliwości techniczne sposobu produkcji, jakości czy nakładu są wręcz nieograniczone[29]. Gdy przyjąć prawie trzydziestopięcioletnią cezurę czasu, krytyka sposobu, jakości i w ogóle idei wydawania „Serca Warmii" słabnie. Pismo kleryckie, do użytku wewnętrznego, „Serce Warmii" było pionierskie w kręgach seminariów duchownych w kraju. Do tej pory, jeżeli funkcjonował w seminarium jakiś powielacz, to służył, co najwyżej do drukowania skryptów kleryckich. Wydawana przez kleryków gazeta dawała możliwości uaktywnienia procesu uczenia się. Umożliwiała werbalizację własnych przemyśleń teologicznych. Uczyła nie tylko warsztatu dziennikarskiego. Dawała możliwość artykułowania i prezentacji przemyśleń całej rzeszy kleryków. Wymagała odwagi zmierzenia się z krytyką ze strony przełożonych i samych alumnów. Pokazywała nowe metody ewangelizacji. Otwierała się na nowinki technologiczne. Dwadzieścia numerów „Serca Warmii", które są przedmiotem niniejsze analizy, dają możliwość prześledzenia aktywności życia seminaryjnego i wglądu w wydarzenia roku akademickiego. To jest prawie 5 lat, które oddają atmosferę panującą w tamtym czasie w gmachu hozjańskiego alumnatu. Pokazują problemy codziennego życia na tle smutnej rzeczywistości schyłku peerelu. Równocześnie kreślą sytuację diecezji warmińskiej i Kościoła w Polsce. Co więcej, z dzisiejszej perspektywy pozwalają zobaczyć jak dobry był to czas dla samego seminarium. Prawie 200. kleryków, regularne święcenia około 30. kapłanów rok po roku. Widać efekty wyboru Jana Pawła II, dynamizm pierwszych lat jego pontyfikatu. Swoje robiła formacja oazowa i fenomen ks. Franciszka Blachnickiego. Wielu kleryków wywodzi się z liturgicznej służby ołtarza. Potencjał tak dużej ilości studentów jest ogromny. Jest z czego wybierać. Coraz więcej jest rdzennych powołań, a nie jak było w latach wcześniejszych, w których alumni pochodzili w wymiernej liczbie z diecezji tarnowskiej lub z innych zasobniejszych w powołania diecezji[30]. Jeszcze w latach 70. marzeniem ówczesnego rektora ks. Władysława Turka było przekroczenie liczby 100. kleryków. Teraz systematycznie było ich prawie 200. Oddzielnym problemem pozostaje fakt, czy ówcześni przełożeni potrafili to zauważyć i docenić. Dobrze, że zachowane do dziś egzemplarze „Serca Warmii" dają świadectwo tej złożonej rzeczywistości.

KRONIKA WSD

Bardzo szybko w „Sercu Warmii" pojawiła się rubryka „Kronika WSD". Siłą rzeczy podawane w niej informacje nie są kompletne. Nie zawsze są szczegółowe, czasem brakuje dokładnej daty lub miejsca wydarzenia. Oddają jednak klimat tego, co działo się w seminarium. Ukazują też priorytet informacji ważnych, tak dla samego seminarium, jak i kleryków. Alumni mieszkają w trzech budynkach. W Olsztynie

[29] „Serce Warmii" 1/2015 wywiad z abpem Wojciechem Ziembą; „Serce Warmii" 2/2015 wywiad z rektorem Kazimierzem Torlą. Jakość i poziom edytorski „Serca Warmii" z tego okresu jest już bardzo dobra.

[30] Podobny ilościowo fenomen w WSD „Hosianum" zdarzył się u kresu lat stalinowskich, pod koniec lat 50. Jeden z roczników był później z tego powodu święcony w dwóch turach.

przy Placu Bema i przy ul. Kopernika oraz w Dobrym Mieście[31]. Decyzja o przeniesieniu kleryków pierwszego roku do Dobrego Miasta zapadła na początku stanu wojennego w Polsce, w grudniu 1981. Trudno dziś odtworzyć przyczyny tego rozstrzygnięcia. Decydowała może ciasnota miejsca i duża ilość kleryków. Towarzyszył temu lęk przed utratą/niszczeniem krużganków przy dobromiejskiej kolegiacie. W jednym z numerów „Serca Warmii" drukowany jest fragment wspomnienia kleryka ówczesnego I roku. Wyjazd nastąpił po przerwie semestralnej. Alumni zostali całkowicie zaskoczeni przeprowadzką. Mieli raptem 2 godziny na spakowanie rzeczy osobistych, bo już czekał transport. Na rogatkach Olsztyna byli kontrolowani przez ZOMO. *Oto przed nami gmach seminaryjny. Wchodzimy do środka i rozczarowanie, w korytarzach pełno śniegu, zimno, okna nie uszczelnione. Wchodzimy po schodach do góry, przy których brakuje balustrady. I oto przede mną mój pokój, w którym jest ogromny bałagan. Przystępujemy do rozpakowywania, a raczej zdjęcia rzeczy z samochodu i zabieramy się do pracy. W pierwszej kolejności przygotowujemy kaplicę*[32]. Potem był czas na przygotowanie refektarza i ogarnięcie pokoi. Przed zaśnięciem była jeszcze odprawiana Msza Święta. Dwunasty numer „Serca Warmii" informuje, że na Bema pojawiły się piętrowe, metalowe, bodajże więzienne łóżka. Staje się to przedmiotem żartów podszytych sarkazmem[33]. Sprawą ważną jest nadzieja na nowe seminarium. Na fali przemian solidarnościowych udało się uzyskać działkę pod budowę we wsi Redykajny, na obrzeżach Olsztyna. Teren został nabyty od osób prywatnych. Wraz z konsekwencjami stanu wojennego mnożą się przeszkody i nie ma pozwoleń budowlanych. W jednym z numerów umieszczony jest tekst bpa Józefa Glempa, wtedy już Prymasa Polski. Pochodził on jeszcze z 1980 roku. Nosi nazwę „Pro memoria". Przypominając doniosłą historię warmińskiego „Hosianum" jest zdecydowanym apelem o nowe seminarium[34]. „Wstępniak" jednego z numerów jest ze zdjęciem św. Józefa, patrona „Hosianum" i modlitwą o nowy gmach uczelni. Fotografia przedstawia figurę św. Józefa, którą przewieziono z budynku przy Placu Bema na teren budowy. Za plecami św. Józefa widać stertę cegieł[35]. Numer 16. informuje o wizycie ministra do spraw wyznań W. Lorenca, który wizytował trzy budynki seminaryjne. Ostatecznie pozwolenie przyszło dopiero 29 kwietnia 1988 roku. Z ogromną radością, z tytułem „Nareszcie", odnotowuje to nr 18. „Serca Warmii". *Po sześcioletnich zabiegach podpisano pozwolenie na budowę nowego gmachu WSD „Hosianum" pomiędzy bp. W. Ziembą i ks. K. Torlą – rektorem WSD a wojewodą olsztyńskim S. Rubczewskim. Seminarium musi zapłacić 150 mln. złotych jako wkład pieniężny do budowy infrastruktury terenu przeznaczonego m.in. pod budowę nowego seminarium. A więc do dzieła!*[36]. Już wcześniej

[31] Przy gotyckiej kolegiacie pw. Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych, od strony południowej były piętrowe zabudowania kolegiackie. Były to arkadowe krużganki przeznaczone dla członków miejscowej kapituły, ustanowionej w 1341 roku. Po wojnie stały opuszczone.

[32] „Serce Warmii" nr 15.

[33] „Serce Warmii" nr 12.

[34] „Serce Warmii" nr 10.

[35] Każda środa w seminarium dedykowana była św. Józefowi. Klerycy i przełożeni w tym dniu pościli i modlili się o nowe seminarium.

[36] „Serce Warmii" nr 18.

klerycy jeździli na plac budowy. Ogradzali teren, pomagali przy rozładunku „załatwianych" różnymi sposobami materiałów. Czasami radość z pracy niwelowana była przez ks. Maksymiliana Falka, dyrektora ekonomicznego seminarium.

Oddzielnym tematem jest widoczny na kartach pisma entuzjazm i nadzieja związane z pojawieniem się nowego rektora ks. Kazimierza Torli. Swoją funkcję objął w 1986 roku. Dnia 17 października na inauguracji roku akademickiego przedstawiał zarysy sprawowania swojego urzędu. Najpierw były podziękowania za 4 lata posługi ks. bpa Wojciecha Ziemby. Zastępując na funkcji rektora ks. Władysława Turka, miał on duże doświadczenie. Był wcześniej wicerektorem. Biskup rektor wnosił większy dynamizm w starania o wybudowanie nowego seminarium. W rozmowach z władzami pozycję rektora wzmacniał fakt, że był on biskupem. Rektor Ziemba doprowadził do zakupu 5 ha ziemi pod budowę seminarium, rozpoczął gromadzenie materiałów budowlanych, rozpisał konkurs na koncepcje architektoniczną nowego obiektu[37]. Wprowadził zmodyfikowane „Ratio studiorum", prolongował możliwość pisania prac magisterskich w PAT w Krakowie. W seminarium pojawili się nowi ojcowie duchowni[38]. Podczas 4 lat pełnienia funkcji rektora bp Wojciech Ziemba scedował praktyczną odpowiedzialność za prowadzenie seminarium księżom wicerektorom. Sam był niejako ostatnią instancją. Spełniał w tym czasie normalną posługę biskupią. Siłą rzeczy absorbowała go ona coraz bardziej. Na Warmii było wtedy tylko 3 biskupów. Zaczął niedomagać bp Jan Obłąk. Bp Wojciech Ziemba prowadził bardzo dobre wykłady z teologii biblijnej[39]. Tradycyjne sprawozdanie z działalności dydaktycznej i naukowej profesorów „Hosianum" wygłosił ks. wicerektor Andrzej Lesiński. Trzydziestu trzem alumnom wręczono indeksy. Wszystkich było 194. Przybyli neoprezbiterzy. Z rąk bpa Julian Wojtkowskiego otrzymali dyplomy magisterskie. Wykład inauguracyjny o eklezjologii kard. Stanisława Hozjusza wygłosił, ojciec duchowny ks. Jacek Jezierski. Nowy rektor miał przejąć odpowiedzialność za budowę seminarium. Według ks. Pawła Rabczyńskiego, późniejszego rektora WSD, osobę ks. Torli rekomendował sam bp Ziemba[40]. Nowy rektor długie lata pracy duszpasterskiej spędził w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Przybył z bagażem innego spojrzenia na Kościół i kapłaństwo. Towarzyszyła mu duża otwartość. Pojawiają się opiekunowie poszczególnych roczników kleryckich, by ułatwić wzajemną komunikację[41]. Nowością jest dzień rektorski, kiedy alumni

[37] P. Rabczyński, *Rektorzy powojennego 'Hosianum'*, w: A. Kopiczko i P. Rabczyński (red.), *Cor dioecesis, 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum"*, Olsztyn 2015, s. 532.

[38] Tamże, s. 533.

[39] Głośnym echem odbiła się jedna z konferencji wychowawczych bp. Wojciecha Ziemby. Mówiąc o klerykach w seminarium rektor użył określenia, że kleryk jest dla niego epizodem, a nie kimś, komu należy poświęcać nadmierną uwagę. Zdanie było ewidentnie wyrwane z kontekstu. Wielu alumnów zabolało. Jeden z artykułów „Serca Warmii" nieprzypadkowo zaczynał się słowami, że w świecie, w którym traktuje się człowieka jak przedmiot, epizod, wartość użytkową, mało znaczącą i przemijającą nie może być dobrze. Było to sprawozdanie z sympozjum poświęconego Viktorowi Franklowi na KUL-u, w którym brali udział alumni „Hosianum". Jej autorem był Edward Rysztowski.

[40] Ks. Paweł Rabczyński, relacja ustna, 07.09.2021.

[41] Byli to: ks. Alojzy Szorc, ks. Wiesław Więcek, ks. Mirosław Hulecki, ks. Henryk Madej, ks. Stanisław Magolewski i ks. Jan Guzowski.

mają więcej czasu wyłącznie do swojej dyspozycji[42]. Ks. rektor spotyka się z redakcją „Serca Warmii".

„Kronika" regularnie odnotowuje święcenia diakońskie i kapłańskie oraz posługi liturgiczne kleryków. Informuje o poświęceniu burs na Najświętszy Sakrament roku IV, którzy po akolitacie rozpoczynają cotygodniowe odwiedziny chorych. Tego rodzaju posługę spełniało 80. kleryków[43]. Innym razem wspomina o rekolekcjach powołaniowych, w których brało udział 120 osób, czy o dwudniowym wyjeździe kleryków 3 ostatnich roczników na akcję powołaniowe do parafii całej diecezji[44]. W nr. 10 „Serca Warmii" pojawia się wkładka wydana w technice kserokopii. Udało się ją skserować w kurii w Olsztynie[45]. Poświęcona była 50. rocznicy święceń kapłańskich biskupa warmińskiego Jana Obłąka. Było na niej duże zdjęcie jubilata i życzenia. W numerze znajdował się wywiad z ksiedzem biskupem. Przeprowadzili go Jan Rosłan i Jarema Sykulski. Na drugiej stronie wkładki umieszczono zdjęcia neoprezbiterów rocznika 1986. Zrobiono to jeszcze przed faktycznym ich wyświeceniem. Niektórzy z profesorów byli oburzeni tym faktem. Wybuchł mały skandal, a redaktorzy byli wzywani na przysłowiowy dywanik[46]. Kronika odnotowuje okrągłe rocznice święceń kapłańskich swoich profesorów i fakt ich świętowania w seminarium[47]. Była mowa też o nominacjach kanonickich czy zmianach personalnych wśród profesorów i wykładowców. Ks. Marian Salomon, ojciec duchowny WSD, drukuje tekst pod prowokującym tytułem: „Czy można namawiać do kapłaństwa?". Klerycy pamiętają o swoich przełożonych. Drukowane są nekrologi ks. Konrada Sarwy (były ojciec duchowny) i ks. Jerzego Podoleckiego (były wicerektor, wykładowca prawa kanonicznego). Ich autorem był ks. Jacek Jezierski.

Zasadniczo nie jest poruszany na łamach „Serca Warmii" temat wykładów, sposobu ich prowadzenia, czy samych wykładowców. Na próżno szukać informacji, którzy profesorowie cieszyli się największą estymą. Nie jest to jeszcze czas współczesnej weryfikacji sposobu kształcenia ocenianego także przez samych studentów. Gazeta nie odnotowuje jakościowej zmiany w sposobie uprawiania teologii, która w latach 80. daje się odczuć. Studia powoli odchodzą w tym czasie od narracji wyłącznie scholastycznej, a przechodzą w nową, bardziej posoborową jakość[48]. Braku-

[42] W tym czasie obowiązywała tzw. „księga wyjścia", w której klerycy – po uprzednim uzyskaniu pozwolenia od przełożonego – deklarowali swój pobyt poza seminarium. Chodziło się co najmniej po dwóch. Obowiązywały wyznaczone trasy, na które nie trzeba było uzyskać pozwolenia. Wyjście do innych miejsc wymagało zgody władzy seminaryjnej.

[43] „Serce Warmii" nr 13.

[44] „Serce Warmii" nr 8–9.

[45] Kserokopiarki to była prawdziwa rewolucja technologiczna. Niestety były sprzętem bardzo drogim, a tonery z proszkiem do robienia fotokopii były mało efektywne i nieekonomiczne. Znamienne jest, że wkładka nie była wydrukowana w seminarium, gdzie była kserokopiarka, lecz w kurii.

[46] Chodziło o to, że kandydaci nie byli jeszcze wyświęceni. Druk ich zdjęć z podpisem, że są oni kapłanami miał świadczyć o „uzurpacji" władzy biskupiej.

[47] 15.01.1987 w seminarium świętowali 25-lecie święceń kapłańskich ks. Edward Michoń, ks. Benedykt Przeradzki, ks. Kazimierz Torla i ks. Jerzy Podolecki.

[48] Klasycznym przykładem mogą być wykłady z teologii dogmatycznej i porównanie sposobu prowadzenia wykładów przez bp. Juliana Wojtkowskiego, ks. Ludwika Nadolskiego i ks. Stanisława Kozakiewicza.

je podręczników, a tylko niektórzy wykładowcy drukują swoje skrypty. Nowością, o czym była już mowa, jest możliwość pisania prac magisterskich w KUL i w krakowskiej PAT[49]. Z czasem pojawił się obowiązek napisania pracy magisterskiej jako warunek do uzyskania święceń. Niektóre z tych prac wzmiankowane są na łamach „Serca Warmii". Gazetka informuje o średniej ocen poszczególnych roczników na zakończenie sesji. Z reguły oscylowała ona ok. 3,9[50]. Wymieniani są też klerycy poszczególnych lat z najlepsza średnią indywidualną. W jednym z numerów obśmiana jest konieczność pisania podań o dopuszczenie do sesji egzaminacyjnej. Było to, według autora notatki, przejawem nadmiernej biurokracji[51].

Pojawiają się nowe sekcje samorządowego „Bratniaka". Duże zainteresowanie wzbudza sekcja filmowa i video. Kontynuowała ona wcześniejszą tradycję sekcji filmowej[52]. Ksiądz rektor Kazimierz Torla dał dolary na odtwarzacz video (kupiony w PEWEX-ie w Warszawie, w Olsztynie odtwarzaczy nie było), a klerycy zrobili zrzutkę pieniędzy na nowy telewizor. Był on produkcji węgierskiej. Posiadał system odbioru PAL i pozwalał oglądać filmy w kolorze[53]. Pierwszymi odpowiedzialnymi za sekcję byli: Paweł Ostrowski i Dariusz Paszkowski[54]. Dobrze rozwijała się sekcja muzyczna pod przewodnictwem Jerzego Pawelczyka. Utworzono zespół muzyczny, który jeździł po diecezji z koncertami powołaniowymi. Na niezależność od Bratniaka wybijała się sekcja misyjna, podkreślając ważność działalności misyjnej Kościoła, a co za tym idzie, także samej sekcji. Organizuje ona tygodnie misyjne i przeprowadza zbiórki pieniężne na misje[55]. W listopadzie 1988 zainicjowała seminaryjną loterię misyjną[56]. W seminarium działała sekcja trzeźwościowa. Nr 11. odnotowuje, że jej prezesem był Jarosław Dąbrowski, a opiekunem ks. Jacek Jezierski. Było w niej 10 członków. Klerycy jeździli do ośrodków abstynenckich w Zakroczymiu i Mistrzejowicach. Przy okazji nawiedzenia seminarium przez kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w 1987 roku składane były śluby abstynenckie kleryków. W liczbach: 33 kleryków przy ul. Bema i 24 przy ul. Kopernika[57]. W nr. 19. jest informacja o konkursie na nabożeństwo o tematyce trzeźwościowej. Wpłynęły 4 prace oceniane przez ks. Jacka Jezierskiego i ks. Stefana Ewertowskiego. Drukowa-

[49] Julian Wojtkowski, *Kalendarium starań o uprawnienia akademickie dla Warmii po drugiej wojnie światowej, SW* 1992, t. 29, s. 259–260.

[50] „Serce Warmii" nr 12. Średnia ocen była między 3,72 a 4,49.

[51] W tamtych czasach niedopuszczenie do sesji oznaczało relegację z seminarium.

[52] Na przełomie lat 50. i 60. w seminarium pojawiało się kino objazdowe. Do auli seminaryjnej przy Placu Bema przyjeżdżał operator z aparatem projekcyjnym i filmem. Spotkania były nieregularne, najczęściej raz na kwartał. Duże zamieszanie wywołało kupno pierwszego seminaryjnego telewizora dla kleryków. Ufundowali go neoprezbiterzy. Ważna rzeczą było przekonanie do tego zakupu biskupa Józefa Drzazgi.

[53] Przy projekcji dochodziło do sytuacji – z dzisiejszego punktu widzenia – komicznych. Nie było jeszcze wypożyczalni video. Kasety były przegrywane po kilka razy. Ich jakoś była słaba. Filmy traciły ostrość i kolor. Kontrowersje wzbudzał dobór repertuaru. Chodziło o to, by filmy nie zawierały zbyt dużej ilości przemocy i scen o zabarwieniu erotycznym.

[54] „Serce Warmii" nr 10.

[55] „Serce Warmii" nr 6.

[56] „Serce Warmii" nr 19.

[57] „Serce Warmii" nr 14.

ny jest list bpa Jana Mazura w sprawie trzeźwości. Kierowany był do kleryków seminariów duchownych i zakonnych[58]. Odnotowywane są spotkania i referaty gości, specjalistów do spraw trzeźwości[59]. Działalność abstynencka nie jest mile widziana przez ówczesne władze polityczne. Rządzący boją się zarzutów o celowe rozpijanie narodu. Miesiąc sierpień, jako miesiąc trzeźwości wiąże się zbytnio z rocznicami historycznymi Polski, stającymi w jakiejś mierze w kontrze do peerelu. Zawiera to artykuł ks. Stefana Ewertowskiego „Walka – terapia – abstynencja". Ks. prefekt jest diecezjalnym referentem do spraw trzeźwości. W artykule, krytycznie odnosi się do braku zdecydowanej promocji życia w trzeźwości wśród organizacji młodzieżowych takich jak ZSMP czy harcerstwo. Krytykowane są metody stosowane przez modnego wówczas terapeutę Marka Kotańskiego. Dostaje się też trochę klerykom za brak abstynenckiej wrażliwości. Jako najskuteczniejsze antidotum promowana jest abstynencja oazowa „Krucjaty wyzwolenia człowieka"[60]. W kolejnym numerze jest obszerny wywiad z Jerzym Bukowskim członkiem diecezjalnej rady do spraw trzeźwości. Zajmuje całą rozkładówkę[61]. Nie tylko problemy alkoholowe są analizowane przez kleryków. W 17. numerze „Serca Warmii" Andrzej Pruss porusza problem narkomanii. Klerycy cytują relacje ks. Romińskiego, który był na festiwalu w Jarocinie. Drukują świadectwo kogoś, kto naocznie widział czym jest narkomania, która dotyka niektórych młodych ludzi. Jest artkuł z wyznaniem dwóch nawróconych narkomanów z Bydgoszczy. Klerycy uaktywniali się charytatywnie. Organizowali zbiórki na Dom Samotnej Matki w Brąswałdzie, dla ofiar trzęsienia ziemi w Armenii, na potrzeby misji. Przygotowują paczki mikołajkowe dla domów dziecka w Gryźlinach i Olsztynku.

AUTORZY I TEMATYKA ARTYKUŁÓW

Na przestrzeni 20. numerów „Serca Warmii" analizowanych w tym opracowaniu przewinęło się około 60. autorów tekstów. W sprawozdaniu rocznym z 14 listopada 1986 roku podaje się informację, że autorów artykułów było 34, w tym także profesorowie seminarium[62]. Niektórzy są autorami więcej niż jednego tekstu. Wiele tekstów wciąż jest aktualnych i ich jakość wciąż zaskakuje dojrzałością pisarską[63]. Z czasem pojawiają się tłumaczenia o ważnej na tamte czasy tematyce. Chodzi tu o kontekst polityczny. Były to materiały o sytuacji Kościoła i katolików w Albanii czy w Wietnamie. Jest unikatowe tłumaczenia wiersza Ernsta Wiecherta, którego autorem był pisarz mazurski Erwin Kruk[64]. Drukowana jest ballada modnego wów-

[58] „Serce Warmii" nr 17. W latach 1965–1988 przewodniczył Komisji Episkopatu Polski ds. trzeźwości. W tym czasie bp Mazur była biskupem diecezjalnym w Siedlcach.

[59] 2 grudnia 1988 gościł w seminarium dr Tadeusz Adamek.

[60] „Serce Warmii" nr 16.

[61] „Serce Warmii" nr 17.

[62] „Serce Warmii" nr 11.

[63] Na uwagę zasługują teksty Jana Rosłana, Mariusza Szrama, Krzysztofa Sarzały, Grzegorza Puchalskiego, Bogdana Radzickiego, Andrzeja Kilanowskiego.

[64] „Serce Warmii" nr 12.

czas kanadyjskiego barda Leonarda Cohena. Tłumaczenie jest własne. Jest także tłumaczenie tekstu brata Rogera z Taize na temat celibatu. Rozrzut językowy jest imponujący: od niemieckiego przez francuski do angielskiego. Są recenzje książek, filmów i przedstawień teatralnych[65]. Nobilitujące dla „Serca Warmii" jest to, że drukują w nim profesorowie seminarium. Regularnie robią to: ks. Marian Borzyszkowski, ks. Jacek Jezierski i ks. Stefan Ewertowski. Pisali też: ks. Marian Salomon, ks. Ludwik Nadolski a nawet bp Julian Wojtkowski (były to spisane z taśmy magnetofonowej kazania)[66]. Drukowany jest list bpa Edwarda Mazura. Są przedruki, na przykład ks. Władysława Turka o „Kronice WSD ks. Józefa Łapota"[67]. Jest także wywiad z przybyłym z Rzymu nowym prefektem ks. Janem Guzowskim. Zajmuje całą rozkładówkę. Jego autorem jest Andrzej Kilanowski[68]. Są też inne wywiady, na przykład z nowymi prezesami Bratniaka: Zdzisławem Kunickim i Leszkiem Kruszyńskim. Przepisywane są nagrywane na taśmę magnetofonową wykłady i referaty zapraszanych do seminarium gości: o. Jerzego Tomzińskiego, ks. Józefa Tischnera czy o. Jacka Salija[69]. W numerze 7. umieszczona jest homilia bpa Edmunda Piszcza, administratora diecezji warmińskiej. Do redakcji piszą byli ojcowie duchowni seminarium na przykład o. Konrad Sarwa. Wcześnie wysyłane były do nich numery pisma. Tak samo zareagował paulin o. Józef Tomziński po uzyskaniu „Serca Warmii" ze swoją wypowiedzią. Widać dynamizm tego, co się działo w seminarium. Związane to było z sympozjami, konferencjami czy innymi wydarzeniami, które organizowało olsztyńskie „Hosianum". Redakcja odnotowuje szereg wydarzeń diecezjalnych, w którym bierze udział seminarium. Były to: warmińskie dni duszpasterskie, diecezjalny kongres eucharystyczny, tygodnie kultury chrześcijańskiej, sympozja ekumeniczne. Dwadzieścia numerów „Serca Warmii" daje wgląd ilu znamienitych osobistości życia kościelnego i społecznego tamtych czasów przewinęło się przez Kościół warmiński i seminarium. Byli wśród nich: profesorowie Bronisław Dembowski, Tomasz Chrzanowski, Krystyna Neugebauer, Władysław Fijałkowski, o. Mieczysław Albert Krąpiec, o. Celestyn Napiórkowski, ks. Marek Starowieyski, ks. Stanisław Styczeń, ks. Władysław Piwowarski, bp Alfons Nosol, Władysław Findeisen, red. Jan Juliusz Braun. Widać, jak pismo ewoluuje. Od dawna nie ma w nim krzyżówek i kącika z rysunkowym humorem.

Częstym tematem na łamach „Serca Warmii" – o czym będzie jeszcze mowa – była historia regionu i diecezja warmińska. Artykuły eksponowały bogatą historię Warmii. Emanowała z nich duma z bycia częścią bogatej historii tych ziem. Fakt, że seminarium kontynuuje ten proces jest wyczuwalny w wielu artykułach. Wielokrotnie podkreślano przynależność WSD do tradycji hozjańskiej i faktu bycia najstar-

[65] M.in. recenzja „Wesela" S. Wyspiańskiego w teatrze Jaracza; filmów: „Kronika wypadków miłosnych" T. Konwickiego i „Matki królów" J. Zaorskiego. Recenzowana jest książka J. Czapskiego „Na nieludzkiej ziemi". Oficjalnie książka nie mogła się ukazać w peerelowskiej Polsce z powodu cenzury. Była też recenzja dorobku poetyckiego ks. Jana Twardowskiego.

[66] Bp Julian Wojtkowski, *Film a religia,* Warmińskie Dni Duszpasterskie, 27–28.08.1985.

[67] Zrobione jest to selektywnie. Redakcja wybrała „smaczki" z artykułu dotyczące np. dyscypliny w seminarium, sposobu uczenia się kleryków, *silentium sacrum* czy konieczności dobrego odżywiania alumnów.

[68] „Serce Warmii" nr 12.

[69] Wykład o. Jacka Salija o odwadze wydany został w formie wkładki.

szym seminarium duchownym w Polsce. Było to możliwe dzięki reformom Soboru Trydenckiego, na czele którego stał kard. Stanisław Hozjusz, biskup warmiński. Wszystko to wspomina duży tekst bpa Józefa Glempa „Pro memoria", który redakcja umieszcza w „Sercu Warmii"[70]. Ewidentnie chodziło tu nie tylko o przypomnienie historii, ale także o nieustawanie w walce o budowę nowego seminarium. Cytowane są wystąpienia i kazania bpa Wojciecha Ziemby utrzymane w tej samej optyce[71]. O historii diecezji i jej biskupach pisali ks. Jan Wiśniewski i ks. Władysław Turek[72]. Aż trzy artykuły dotyczą herbu Hozjusza. Są one autorstwa Mariusza Szrama. Tenże kleryk pisał o dorobku naukowym bpa Jana Obłąka[73].

Ten dynamizm seminaryjny jest możliwy, gdyż przy całym dość konserwatywnym i typowo klasztornym modelu wychowania przełożeni seminarium godzą się na liczne wyjazdy kleryków na konferencje i sympozja naukowe organizowane w całej Polsce. Umożliwia to dostrzeżenie WSD „Hosianum" w przestrzeni życia kościelnego w kraju. Poszerza też horyzonty myślowe alumnów. Powracający z konferencji klerycy zobowiązani są do składania nie tylko werbalnych, ale i pisemnych relacji. Drukowane są one później w „Sercu Warmii". Niestety nie zawsze studenci wywiązywali się z tego obowiązku. Warto wymienić tu: sympozja filozoficzne i teologiczne w KUL, Społeczne Dni we Wrocławiu, Poznańskie Forum Teologiczne, Misyjne Sympozja w Pieniężnie. U werbistów były też dni judaistyczne i sympozjum o Tatarach w Polsce. Klerycy jeździli na przegląd religijnych filmów video[74]. Numer 19. odnotowuje udział kleryków w przeglądzie piosenki religijnej „Cantate Deo". Było to 11 listopada 1988 roku, a autorem relacji jest Andrzej Preuss. Z czasem pojawiają się sprawozdania z wakacyjnej aktywności alumnów. Dotyczy to Warmińskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę[75]. Na pielgrzymce było 60 kleryków. Później biorą udział w spotkaniach popielgrzymkowych. Dużo jest pochwał: *porównując gigant pielgrzymki warszawskiej i naszej kameralnej Pielgrzymki Warmińskiej, muszę przyznać, że jestem zwolennikiem tej drugiej* – pisze Grzegorz Wąsowski[76]. Dalej jest mowa o jej wspólnotowości, o tworzących się silnych więzach, o wyjątkowej atmosferze niewielkich grup pielgrzymkowych. O pielgrzymce pisze też Czesław Pachałko[77]. Jest sprawozdanie „Notatnik pilota" Grzegorza Puchalskiego[78]. Inne re-

[70] „Serce Warmii" nr 10. Tekst pochodził z 11.12.1980 roku. Pełna jego nazwa to „Pro memoria w sprawie budowy gmachu Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum" w Olsztynie.

[71] „Serce Warmii" nr 3

[72] „Serce Warmii" nr 7 i nr 3

[73] „Serce Warmii" nr 13

[74] Informacja na ten temat opatrzona została tytułem: „Wybrańcy". Dla obrony wybraństwa dodać trzeba, że ten sam tytuł odnosił się do reprezentantów seminarium na tydzień filozoficzny na KUL-u.

[75] Pierwsza pielgrzymka wyruszyła 30 lipca 1984 roku. Jeden z numerów „Serca Warmii" zachęca kleryków do udziału w pielgrzymce, dając wykaz wszystkich grup, nawiązujących do starożytnych plemion pruskich. Są też sprawozdania popielgrzymkowe.

[76] „Serce Warmii" nr 6.

[77] Tamże.

[78] „Serce Warmii" nr 15. Artykuł kończy się opisem: *Dane mi było w tym roku patrzeć ze szczytu na wejście wszystkich wytrwałych. Tak to już koniec trudów. Cieszę się radością moją i tych, którym pomogłem dojść do Matki. Miło jest słyszeć słowa „kochamy pilota". Nareszcie u Matki.*

lacje kleryckie dotyczą uczestnictwa nie tylko w rekolekcjach oazowych, ale także prowadzeniu przez nich samych rekolekcji. Pisze o tym Janusz Kilian w artykule o jakże sugestywnym tytule „Jak zostałem oazowiczem". Jest w nim mowa o początkach oazy w ogóle i zalążkach w diecezji warmińskiej[79]. *W tym roku uczestniczyło w oazach ok 60 tys. młodzieży w Polsce, u nas natomiast ok. 1400. Diecezjalne rekolekcje były prowadzone w 15 ośrodkach, z których sześć znajdowało się poza naszą diecezją*. W rekolekcjach wzięło udział 22 kleryków. Pięciu z nich było nie tylko animatorami, ale także moderatorami, którzy z powodu braku księży prowadzili cały turnus oazowy[80]. Tematyka oazy i ks. Franciszka Blachnickiego pojawia się przy innej okazji, w kontekście ataków na jego osobę. Czynią to władze PRL-u m.in. w cytowany w „Sercu Warmii" „Żołnierzu Wolności". W odpowiedzi drukowane jest oświadczenie bpa Tadeusza Błaszkiewicza, delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Służby Liturgicznej Ołtarza i Ruchu Światło–Życie[81]. Artykuł w obronie Blachnickiego pisze Jan Rosłan, a Andrzej Kilanowski opisuje swój udział w rekolekcjach prowadzonych przez twórcę oazy[82]. Jest też sprawozdanie z 13. Krajowego Kongresu Odpowiedzialnych Ruchu „Światło–Życie" w Częstochowie[83].

Z czasem, gdy sytuacja polityczna w Polsce się zmienia pojawiają się relacje z zagranicznych wyjazdów kleryków. Obowiązują wtedy paszporty wydawane przez ówczesną władzę[84]. Początkowo tego rodzaju relacje są rzadkie. Przełożeni niechętnie wyrażali na nie zgodę. Sprawozdania mówią o Francji. O pielgrzymce do Lourdes pisze Tomasz Baliński[85]. Ogromne wrażenie zrobiło na nim nie tylko to pirenejskie miasteczko, ale przed wszystkim ogromna troska z jaką się tam spotykają ludzie chorzy. Z relacji sygnowanej „ZK" trudno wywnioskować czy jej autor był we francuskiej wspólnocie ekumenicznej Taizé. Za to sama relacja jest barwna i bardzo sugestywna w swojej prostocie. Tomasz Łojek i Roman Szewczyk opisują pobyt brata Rogera w Warszawie, w którym uczestniczyli[86]. W jednym z ostatnich przez nas analizowanych numerów „Serca Warmii" jest wzruszająca relacja Mariusza Szrama, który będąc w Paryżu naocznie zobaczył początek schizmy lefebrystów. 15 sierpnia 1988 roku jeden z 4. biskupów, wyświęcony przez bpa Lefebra, przejmował w „posiadanie" kościół św. Mikołaja. Biskupem tym był Bernard Tissier de Mallerias. Wydarzeniu towarzyszyło ogromne zamieszanie. Było dużo ludzi, dzien-

[79] Według autora artykułu inicjowali ją w 1975 roku księża Bronisław Siekierski i Józef Wysocki.

[80] Byli to diakoni: Zbigniew Kulesz i Janusz Kiljan oraz klerycy: Arkadiusz Chojnacki, Ireneusz Ropiak i Ireneusz Klimkowski. Autor artykułu opisuje prowadzone przez siebie rekolekcje i na koniec apeluje, by tonować krytyczne reakcje niektórych alumnów zbyt łatwo deprecjonujących ruch Światło-Życie.

[81] „Serce Warmii" nr 8–9.

[82] „Serce Warmii" nr 13.

[83] „Serce Warmii" nr 17. Kongres odbył się w dniach 26–29.02.1988 roku a sprawozdawcami są Roman Kramek i Sławomir Małkowski.

[84] Obowiązkowa była rozmowa z oficerem Służby Bezpieczeństwa. Paszport zdawało się po przyjeździe. Wiązało się to z kolejną rozmową z esbekiem.

[85] „Serce Warmii" nr 11.

[86] „Serce Warmii" nr 12.

nikarzy. Miasto zarzucone było ogromną ilością ulotek. Zupełnie inaczej było przy katedrze Notre-Dame. Było smutno, ale nie krzykliwie. Znacznie większa rzesza ludzi w skupieniu słuchała kazania kard. Jean-Marie Lustigera i razem się modliła[87]. Wspomina się także o wizycie kleryków w seminarium w Augsburgu. Nie brakuje tematów ekumenicznych. W „Sercu Warmii" regularnie znajdują się sprawozdania z corocznych olsztyńskich Tygodni Modlitw o Jedność Chrześcijan, o sympozjach ekumenicznych organizowanych przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie. Na jednym z nich był bp Alfons Nosol[88]. W seminarium gościł też ks. prof. Alfons Skowronek i o. prof. Celestyn Napiórkowski. W redakcji zapalonym ekumenistą był Krzysztof Kobylski[89]. Regularnie pisał sprawozdania z poszczególnych ekumenicznych tygodni. Nie brakuje informacji o trudnym dialogu katolicko-prawosławnym. Mówił o tym wzmiankowany już bp prof. Alfons Nosol. Podwójny numer 8–9 poświęca jemu aż 4 artykuły[90]. Andrzej Kilanowski pisze artykuł zatytułowany „Zza kopuł III Rzymu" o Kościele Prawosławnym i jego prześladowaniu po rewolucji październikowej. Jest recenzja książki Józefa Czapskiego „Na nieludzkiej ziemi". W Polsce nie może się ona ukazywać. Nie pozwala na to cenzura. Wspomina się o Kościele grecko-katolickim. Są aż dwa artykuły Jana Rosłana o tym Kościele i jego prześladowaniu[91]. Także numer 19. odnotowuje w artykule rocznicę 1000-lecia chrztu Rusi. Arkadiusz Śnigier pisze o wileńskim kościele św. Kazimierza zamienionym w muzeum ateizmu[92]. Dla wielu kleryków są to tematy ważne. Ich korzenie rodzinne sięgają Kresów Rzeczpospolitej, skąd ich rodziny zostały wypędzone przez Sowietów. W siermiężnej rzeczywistości lat 80. były to tematy politycznie niebezpieczne. Wzbudzały być może uzasadniony krytycyzm ze strony przełożonych. Chodziło może nie tyle o lęk, co o odpowiedzialność za studentów. Są też tematy związane z dialogiem międzyreligijnym. Wspominano już o sympozjum o polskich Tatarach organizowanym w Pieniężnie. Jest artykuł „Gandhi a chrześcijaństwo"[93], czy tłumaczenie z „Mission aktuell" o o. Bedzie Griffithsie[94].

Zestawienie poruszanych tematów 20. numerów „Serca Warmii" daje spektrum problemów, z którymi zmaga się Kościół, diecezja, czy samo seminarium w tamtym okresie. Artykuły, recenzje, sprawozdania, zapisy kronikarskie oddają klimat lat 80. Pokazują preferencje zainteresowań kleryckich w dziedzinie teologii i praktyki duszpasterskiej. Dają obraz tego, jak wygląda samo życie w seminarium. Oprócz

[87] „Serce Warmii" nr 20.

[88] IV Sympozjum Ekumeniczne 27.01.1986. Strona tytułowa i wstępniak – to relacja bpa Nosola. „Serce Warmii" nr 8–9.

[89] „Serce Warmii" nr 18.

[90] Są to: wstępniak z grafiką, *Zza Kopuł III Rzymu – historia, Światło Ostrej Bramy i Wspomnienia Wilna*. „Serce Warmii" nr 8–9.

[91] „Serce Warmii" nr 8–9 i 10.

[92] „Serce Warmii" nr 15. Piszący relacje mówi: o ekspozycji z konkretnej pozycji światopoglądowej; o profanacji świątyni; o prymitywizmie metodologicznym; o fałszowaniu faktów. Jak na tamte czasy, były to słowa odważne.

[93] „Serce Warmii" nr 11. Jego autorem jest Dariusz Dąbek. Do artykułu dodana jest podstawowa literatura przedmiotu. Z czasem robią tak też i inni autorzy.

[94] Nr 4/1986.

wspomnianych tematów związanych z oazą, pielgrzymką, wspólnotą Taizé i często poruszanej problematyki trzeźwości i abstynencji, klerycy zauważają – już wtedy – zjawisko uzależnienia młodzieży od narkotyków. Poruszany jest temat festiwalu muzyki rockowej w Jarocinie. Bogdan Radzicki tytułuje go „Jarocin '87". To, co tam opisuje jest wciąż aktualne dla pracy Kościoła z młodzieżą[95]. Regularnie wraca wątek, wzbudzającej sprzeczne reakcje, antynarkotycznej działalności Marka Kotańskiego. „Serce Warmii" zaczyna dostrzegać problem bezdomności w Polsce. Są relacje na temat potrzeby lepszego duszpasterstwa w domach dziecka i w więzieniach. Oddzielnym problemem są sekty. Sam fakt ich istnienia i sposobów manipulacji wzbudza niepokój. Informuje o tym szeroko nr 17. pisma. Ważnym tematem było zagadnienie dziecka poczętego i walka z dość powszechną w tamtym czasie praktyką przerywania ciąży. Dyskutowana jest „Ustawa o warunkach przerywania ciąży"[96]. W seminarium goszczą prof. Włodzimierz Fijałkowski i prof. Krystyna Neugebauer. Dominują tematy społeczne i patriotyczne. Dotyczą pontyfikatu Jana Pawła II, jego pielgrzymek do kraju. Ks. Jacek Jezierski przekazuje do druku artykuł „Sprawa polska w nauczaniu Jana Pawła II"[97]. Jest tekst Wojciecha Borowskiego na siódmą rocznicę pontyfikatu[98]. Innym przykładem jest artykuł „Ojczyzna w nauczaniu papieża". Sławomir Małkowski opisuje pielgrzymkę Jana Pawła II z 1987 roku. Kleryk podążał za papieżem do Lublina i do Gdańska: na Westerplatte i Zaspę. Artykuł nosi tytuł „Tak to przeżyłem"[99]. Na okładce nr. 19 jest Jan Paweł II i materiał na 10-lecie pontyfikatu. Jeden z numerów „Serca Warmii" dotyczy święta niepodległości 11 Listopada, którego w tamtym czasie nie można było obchodzić. To samo dotyczy tekstu Jana Rosłana w rocznicę masakry ludności w Poznaniu 1956 roku. Zatytułowany jest „Poznańskie krzyże"[100]. Warto pamiętać, że w tym czasie działa wciąż cenzura państwowa i tego rodzaju tematy mają utrudnioną możliwość pojawiania się w druku. Oddzielnym wątkiem jest powracający temat męczeńskiej śmierci ks. Jerzego Popiełuszki. Goszczący w seminarium były przeor Jasnej Góry o. Józef Tomziński, opowiada o aresztowaniu kard. Stefana Wyszyńskiego. O szukaniu komunikacji z uwięzionym Prymasem. O przygotowaniach do *Ślubów Jasnogórskich*. Klerycy nagrywają to na taśmie magnetofonowej i skwapliwie drukują. Tytuł został zaczerpnięty ze słów o. Tomzińskiego: „To była prawdziwa konspira"[101]. Gdy Wyszyński zdecydował się na ostateczną wersję *Ślubów*, spisano je w trzech tysiącach egzemplarzy. By ich nie sfałszować i by nie zaginęły. Paulini dostali od prymasa „zielone światło" do napisania listu zapraszającego na *Śluby* do Częstochowy 26.08.1956 roku. *Pobraliśmy adresy 5,5 tys. parafii, przygotowaliśmy tyleż listów i wysłaliśmy w Polskę 50 osób. Osobiście dotarli oni do wszystkich*

[95] „Serce Warmii" nr 15.

[96] „Serce Warmii" nr 2.

[97] „Serce Warmii" nr 4.

[98] „Serce Warmii" nr 7.

[99] „Serce Warmii" nr 25. Co ciekawe Małkowski nie cytuje znamiennych słów: „musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali". Westerplatte 12.06.1987.

[100] „Serce Warmii" nr 10.

[101] Tamże.

kościołów[102]. Reakcja komunistów była natychmiastowa. Biskup i przeor zostali wezwani do Katowic, do gen. Jerzego Ziętka. Była mowa o prowokacji i stacjonujących nieopodal wojskach radzieckich. Mimo wszystko liczono na uwolnienie kard. Wyszyńskiego i jego obecność na Jasnej Górze. Stało się inaczej. Prymas pozostała w izolacji. Same *Śluby* okazały się ogromnym sukcesem[103]. W podobny sposób pozyskany jest artykuł noszący nazwę „Dechrystianizacja. Mity i rzeczywistość". Jego autorem jest prof. Franciszek Adamski, goszczący w Olsztynie w ramach Tygodni Kultury Chrześcijańskiej[104]. Dodać do tego trzeba tekst ks. Stefana Ewertowskiego „Metody zatrucia informacyjnego"[105]. W tym kontekście poruszany jest temat teologii wyzwolenia i sytuacji Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Piesze o tym między innymi Marek Stabrawa[106]. W sprawozdaniu z sympozjum Koła Naukowego Teologów na KUL-u Mariusz Szram pyta: ku jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus? Już wtedy klerycy interesują się objawieniami Maryi w Medjugorie. Pisze o tym Andrzej Kilanowski[107]. Żywe reakcje wzbudzają artykuły o odnowie w Duchu Świętym jako nadziei Kościoła[108]. Sławomir Małkowski w sprawozdaniu z Wrocławskich Dni Duszpasterskich stawia tezę, że wspólnoty i ruchy odnowy w Kościele są jedyną drogą przemiany katolików[109]. Ożywienie duchowe w życiu parafialnym wprowadzają inne ruchy religijne: Ruch dla lepszego świata, Wiara i Światło, neokatechumenat. O tym ostatnim pisał Dariusz Juszczak[110]. Te problemy często będą wracać w kolejnych artykułach. Proroczo, już w 1987 roku pojawia się temat ekologii jako zagadnienia teologicznego. Wybrzmiał on przy okazji spotkania z redaktorem Janem Juliuszem Braunem z tygodnika „Niedziela". Jest nawet artykuł o błogosławionej już dziś matce Róży Czackiej i o Laskach, zatytułowany „Światło w ciemności", a napisany przez Jerzego Szorca[111].

TRADYCJA WARMIŃSKA

Prawie każdy z 20 omawianych przez nas numerów „Serca Warmii" odwołuje się do historii diecezji warmińskiej, do zakorzenienia Kościoła tych ziem w bogatej

[102] Tamże.

[103] O. Tomziński opowiadał także o peregrynacji Kopii Obrazu Jasnogórskiego w ramach nowenny przygotowującej do 1000-lecia chrztu Polski i o aresztowaniu obrazu w Liksajnach, które leżały wtedy na terenie diecezji warmińskiej. Miało to miejsce 20.06.1966 w drodze z Fromborka.

[104] Wydrukowano też skrót drugiego referatu prof. Adamskiego o indoktrynacji młodego pokolenia, „Serce Warmii" nr 8–9.

[105] Jest to omówienie zrobione w oparciu o: Jarosław Rudniański, *Homo cogitans",* Warszawa 1981. Ewertowski wymienia: ośmieszenie, tło emocjonalne, stereotyp, negatywna grupa odniesienia, itp.

[106] „Serce Warmii" nr 5.

[107] „Serce Warmii" nr 10.

[108] „Serce Warmii" nr 6. Autorem artykułu jest Jerzy Czechowski.

[109] „Serce Warmii" nr 20.

[110] „Serce Warmii" nr 18. O 'Ruchu dla lepszego świata" pisał Piotr Sroga, zafascynowany włoskim jezuitą Richardo Lombardinim. Od lat 50. tworzył on organizacje „per un mondo nuovo".

[111] „Serce Warmii" nr 17.

tradycji. Sięgają one korzeniami do św. Wojciecha, bpa Chrystiana, św. Brunona z Kwerfurtu i bł. Doroty z Mątów. Do faktu istnienia, powstałej już w 1243 roku, diecezji warmińskiej. II Wojna Światowa zmieniła ciągłość tej historii, ale jej nie zerwała. Większość mieszkających tu Warmiaków wyjechała do Niemiec. Pojawili się nowi osiedleńcy z dawnych Kresów Rzeczpospolitej i z innych regionów Polski. Bezdyskusyjnie pozostała diecezja, która nie zrywa ze swymi korzeniami. Co więcej, jest z nich dumna. W tym kontekście „Serce Warmii" relacjonuje kolejny z Tygodni Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie na temat „40 lat Kościoła na Ziemiach Odzyskanych". Pretekstem była rocznica listu biskupów polskich do niemieckich „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie"[112]. Nr 10. „Serca Warmii" odnotowuje 100. rocznicę istnienia „Gazety Olsztyńskiej", tak zasłużonej dla ratowania i promocji Polski na Warmii. Tradycją seminarium były częste pielgrzymki do Gietrzwałdu, miejsca objawień Matki Bożej. Inaugurujące nowy rok akademicki rekolekcje zawsze kończyły się pielgrzymką do Gietrzwałdu. W tym miejscu odbywały się rekolekcje przed diakonatem i prezbiteratem. Promowane są inne warmińskie sanktuaria. „Serce Warmii" drukuje tekst ojca duchownego ks. Konrada Sarwy o Stoczku Warmińskim ze znamiennym tytułem „Matka Boża Pokoju". W numerze 15. jest relacja z Sympozjum Świętolipskiego. Komentowane są referaty profesorów ks. Alojzego Szorca i Stanisława Achremczyka. W samym seminarium wykłady prezentowali profesorowie ks. Jan Wiśniewski i Janusz Jasiński. „Serce Warmii" obszernie relacjonuje „I Kongres Eucharystyczny Diecezji Warmińskiej". Odbył się w dniach 22–29.05.1988 roku. Głównym uroczystościom przewodniczył bp Tadeusz Gocłowski, a homilię wygłosił kard. Józef Glemp, prymas Polski[113]. Były procesje, adoracje, tłumy ludzi. Nie zabrakło odczytów i referatów teologicznych[114]. W bibliotece seminarium ks. Marian Borzyszkowski zorganizował dużą wystawę poświęconą Eucharystii. Były na niej także akcenty warmińskie[115]. „Serce Warmii" z radością i dumą podkreśla fakt, że olsztyńskie seminarium jest jednym z najstarszych w Polsce. Nosi dumną nazwę „Hosianum", od kard. Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego i współtwórcy Soboru Trydenckiego. To Hozjusz założył warmiński alumnat. Odwołanie do historii wybrzmiewa właściwie prawie zawsze przy inauguracji lub zakończeniu roku akademickiego. Dobitnie jest przypominane przy okazji starań o budowę nowego budynku, w kontekście zburzenia w czasie II wojny światowej praktycznie nowego seminarium w Braniewie czy wyrzucenia kleryków z obiektu przy ul. Mariańskiej. Od 5. numeru strona tytułowa rozpoczyna drukowanie niezmienianego już później logo. Integralną jego częścią staje się herb kard. Stanisława Hozjusza. Autorem grafiki będzie Dariusz Dąbek, a opracowaniem

[112] Pierwszy Tydzień Kultury Chrześcijańskie odbył się 20–27.06.1975 roku w Warszawie. W Olsztynie rozpoczyna się on najprawdopodobniej w 1979 roku. Spotkania odbywały się w kościołach Olsztyna: pw. św. Jakuba, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Chrystusa Króla (u oo. Bernardynów), św. Józefa, także w Bibliotece Seminarium Duchownego „Hosianum".

[113] Całość rozpoczęła się nieszporami w parafii NSPJ. Przewodniczył im bp Edmund Materski.

[114] W ramach kongresu, w trakcie czwartkowego dnia modlitw za kapłanów, były też obchody 6. rocznicy sakry biskupiej bpa Edmunda Piszcza i 75. urodziny bpa Jan Obłąka.

[115] Były tam: „Podręcznik dla Bractwa najświętszego sakramentu ustanowionego w Bractwach Biskupstwa Warmińskiego z 1894 roku" oraz pochodząca ze Sztumu agenda ks. J. Redlińskiego „Oktawa Bożego Ciała na cały rok rozporządzona". Pochodziła ona z 1839 roku.

treści merytorycznej zajął się Mariusz Szram. Czyni to bardzo dociekliwie, umieszczając artykuły poświęcone tematyce historycznej.

Zwornikiem zainteresowań warmińską historią i teraźniejszością była wycieczka kleryków po Północnej Warmii[116]. Jej organizatorom, ojcu duchownemu ks. Jackowi Jezierskiemu i wykładowcy historii sztuki ks. Henrykowi Madejowi, chodziło o naoczne uwrażliwienie czym jest Warmia; o podjęcie odpowiedzialności za jej dziedzictwo, skierowane już nie tylko kleryków, ale przede wszystkim do przyszłych kapłanów. Wycieczka odbyła się 25.10.1987 roku. Uczestnicy zachwycali się cudownymi kościołami w: Wapniku, Chwalęcinie, Krzyża Świętego w Braniewie, tryptykiem w Skolitach. Ruinami straszyły kościoły w: Piotrowicach, Żelaznej Górze czy Pęciszewie. Szczególnie ten ostatni wzbudził zainteresowanie kleryków, bo uratowany z niego gotycki ołtarz znajduje się w kaplicy seminaryjnej w Dobrym Mieście. Relacjonujący to wydarzenie Grzegorz Wąsowski opisuje jakie ogromne wrażenie zrobił na wszystkich kompleks kościelny w Krośnie k. Ornety. Ks. Henryk Madej opowiadał, że będąc klerykiem jeździł tu wraz z innymi alumnami na praktyki wakacyjne. Pod czujnym okiem ks. Juliana Wojtkowskiego prowadzili tu prace irygacyjne. Dziś w ogromnym kompleksie budynków przykościelnych mieści się PGR. Artykuł kończy się optymistycznymi wieściami z Braniewa. Prace remontowe przy kościele św. Katarzyny szły tam pełną parą. Duża to zasługa ks. Tadeusza Brandysa. Do tradycji warmińskich odwołuje się bp Jan Obłąk w udzielonym „Sercu Warmii" wywiadzie. Okazją było 50-lecie jego kapłaństwa. Bp Jan Obłąk, z wykształcenia historyk, wniósł duże zasługi, by historia Warmii nie uległa zapomnieniu. Także drukowane przez gazetkę homilie bpa Edmunda Piszcza są pełne nawiązań warmińskich. Mimo, że nie ma na ten temat wyraźnych śladów w „Sercu Warmii" warto w tym miejscu wspomnieć profesorów WSD, którzy zarażali swoją warmińska pasją i dorobkiem na ten temat. Byli i są to: bp Julian Wojtkowski, ks. Alojzy Szorc, ks. Władysław Nowak, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Jacek Jezierski.

WYCIECZKI

Wraz z wycieczką po kościołach Północnej Warmii pojawiają się w seminarium możliwości innych wycieczek. Dotyczyły one ostatniego rocznika studiów, czyli diakonów. W omawianych przez nas numerach „Serca Warmii" są dwie takie relacje. Pierwszy wyjazd odbył się 11 listopada 1987 roku. Celem była Warszawa. Pierwszy przystanek – Żoliborz i parafia, gdzie pracował ks. Jerzy Popiełuszko. Na 30 diakonów razem z ks. wicerektorem Andrzejem Lesińskim czekał ks. prof. Antoni Lewko. Oprowadzał po kościele i salkach wystawienniczych. Wszędzie unosił się duch zdelegalizowanej „Solidarności". Było dużo cennych pamiątek i sporo styropianowo-kartonowego kiczu. Była Msza św. i modlitwa przy grobie ks. Jerzego. Dużo było mowy o odpowiedzialności Kościoła za Polskę i jej prawdziwą wolność. Klerycy zostawili na pamiątkę makietę nowego seminarium[117]. Przy grobie męczennika „So-

[116] Była to pierwsza od 3.05.1983 roku wycieczka zorganizowana przez seminarium. Ta ostatnia dotyczyła kleryków I roku. Byli wtedy we Fromborku i Pieniężnie.

[117] Nadal nie było pozwolenia na jego budowę.

lidarności" diakoni odśpiewali pieśni „Ojczyzno ma" i „Boże coś Polskę". Nie za bardzo to im wyszło[118]. Potem była wizyta w muzeum archidiecezjalnym na Solcu i zwiedzanie kolekcji obrazów z kolekcji Porczyńskich. Zbiór prawie 400 wysokiej jakości płócien zrobił piorunujące wrażenie. *Po woli i systematycznie szara i smutna początkowo Warszawa zaczęła w naszych oczach nabierać innych barw. Było to miasto wieczornych, tłocznych Mszy św., na których wspominano i modlono się za tych, którzy walczyli o niepodległość. Równocześnie jednak, było to miasto przesycone w tym dniu wyjątkowo dużą liczbą milicji i jej zmotoryzowanych rezerw*[119]. W tej wyjątkowej scenerii diakoni byli pod pomnikiem kard. Stefana Wyszyńskiego i modlili się w intencji ojczyzny. Nocleg był u sióstr zakonnych w Magdalence. Następnego dnia było zwiedzanie Zamku Królewskiego, katedry i grobu prymasa. Była też eskapada na Bielany, by z zazdrością podziwiać budujący się gmach nowego seminarium. Wieczór zakończył się prawdziwą niespodzianką. Uczestnicy wycieczki zostali wpuszczeni na próbę generalną „Portretu" Sławomira Mrożka w reżyserii Kazimierza Dejmka. Grali: Piotr Fronczewski, Jan Englert, Anna Seniuk. Jak im się to udało? Autor relacji nie zdradził[120].

Druga wycieczka, też księży diakonów, odbyła się rok później. Mieli do wyboru Warszawę albo Gdańsk. Wybrali Gdańsk. Powód był oczywisty. Jak pisze sprawozdawca dn Krzysztof Sarzała, alumni chcieli odwiedzić miasto wolności. Dotyczyło to historii tego dumnego grodu, jak i teraźniejszość, kreślonej strajkami stoczniowców i powstaniem wolnych związków zawodowych. W tym miejscu autor odwołuje się do znanego gdańskiego pisarza Güntera Grassa, który powojenne losy miasta nazywał 4 rozbiorem Polski. *Wyjazd zapowiadał się emocjonująco, ze względu na czas, w jakim wypadł. Niedzielna wizyta Margaret Thatcher, szokująca społeczeństwo decyzja o likwidacji stoczni, wreszcie zbliżająca się 70-ta rocznica odzyskania niepodległości dodawały swoistej pikantności do atmosfery wycieczki*[121]. W Gdańsku było Stare Miasto, kościół mariacki, katedra w Oliwie i wizyta w seminarium duchownym. Wieczorem był teatr muzyczny w Gdyni i „My fair lady" wg Pygmaliona G.B. Shawa. Drugi dzień wyjazdu – oprócz czasu wolnego – skupił się na pobycie w kościele i na plebanii św. Brygidy, kościele ks. Henryka Jankowskiego, Lecha Wałęsy i „Solidarności". *Po Mszy św., którą odprawił nasz opiekun ks. Jan Guzowski otrzymaliśmy zaskakujące zaproszenie na plebanię od ks. proboszcza Jankowskiego. I w tej chwili zaczyna się pasmo niespodzianek, które przekroczyły nasze wcześniejsze oczekiwania i sprawiły, że wycieczkę zapamiętamy na długo*[122]. Na plebanii brylował ks. Jankowski. Opowiadał o strajku w 1980 roku, o odprawianiu mszy dla stoczniowców, o łączności „Solidarności z Kościołem". W pew-

[118] „Serce Warmii" nr 19.

[119] Tamże.

[120] Z relacji uczestnika tych wydarzeń dna Andrzeja Starczewskiego wynika, że rozchorował się któryś z głównych aktorów przedstawienia. Premiera została przeniesiona na inny termin. Przeprowadzono za to próbę generalną. Chorego aktora zastępował Piotr Fronczewski. Diakoni obserwowali ją z balkonu. Na pustej widowni siedział tylko Kazimierz Dejmek. Obok niego było wiadro z wodą, w której gasił wypalane namiętnie papierosy. Ks. Andrzej Starczewski, relacja ustna 17.08.2021.

[121] „Serce Warmii" nr 20.

[122] Tamże.

nym momencie zdradził, że jeszcze w tym dniu na plebanii będzie Lech Wałęsa. W budynkach przykościelnych zaplanowano jego konferencje prasową. Nielegalną. Zasadniczo dla zagranicznych dziennikarzy. Klerycy zostali, by wziąć w niej udział. Wrażenie było ogromne. Pewność wywodu Wałęsy – jak stwierdza to relacjonujący wydarzenie dn Krzysztof Sarzała – doskonała. Nie udało się zatrzymać przewodniczącego „Solidarności" na osobne spotkanie z diakonami. Było za to kilka wspólnych fotografii. Relacje kończą słowa: *Liczył się fakt wyjazdu, kursowego wyjazdu, perspektywa miłego spędzenia czasu w gronie ludzi szczególnie sobie bliskich od 5 lat i mającymi takimi pozostać przez najbliższych kilkadziesiąt. Jasne było, że to pierwsza i jedyna nasza wycieczka podczas trwania seminaryjnych studiów*[123].

„BRATNIAK" A „SERCE WARMII"

W 20. numerach „Serca Warmii" są dwa wywiady z prezesami „Bratniaka". Pełna nazwa „Bratniaka" to Rada Pomocy Kleryckiej. Nie był to formalnie samorząd studencki jak na innych uczelniach. W zarządzie był prezes, sekretarz i skarbnik. Tyle tylko, że jego zadaniem nie było przyznawanie dotacji finansowych i stypendiów. Nie dotyczył – jak to jest na świeckich uczelniach – udziału w senacie czy opiniowaniu programu studiów. RPK „Bratniak" czuwała nad działalnością poszczególnych sekcji, w których przejawiała się pozadydaktyczna aktywność klerycka. Mobilizowała do większego dynamizmu, stwarzała namiastkę samorządności. Wybory prezesa wywoływały duże zamieszanie i ferment wśród alumnów. Emocje stwarzało już samo powołanie komisji rewizyjnej i jej raport z rocznej działalności poszczególnych sekcji i samego prezesa. Podobne sprawozdania przedstawiali szefowie sekcji. W większości wybierani byli prezesi „bezpieczni" i ogólnie lubiani, np. Zdzisław Kunicki czy Wojciech Borowski. Nieraz były to osoby zaskakujące jak Leszek Kruszyński, prezes „Bratniaka" 1987/88. *Cieszą drobne kroki na drodze do większej samorządności „Bratniaka"* – cytuje „Serce Warmii" wystąpienie ustępującego prezesa Wojciecha Borowskiego – *co najbardziej widoczne jest w kwestiach rozporządzania finansami. Dało się jednak słyszeć narzekania szefów sekcji na różne przyczyny, które utrudniały pracę w roku ubiegłym*[124]. Sprawozdawca utyskuje na brak dynamizmu i zaangażowania kleryckiego. Opiekunem „Bratniaka" z ramienia wychowawców był prefekt z Placu Bema ks. Stanisław Pietkiewicz. Dziękując mu za nadzór stwierdza się, że był on nieraz „zbyt opiekuńczy". Podsumowując spotkanie ks. Rektor pochwalił żywiołowość, radość i spontaniczność braci kleryckiej. Wskazał na potrzebę zintensyfikowania struktur RPK „Bratniak", gdyż tworzy on tkankę klerycką. Przy okazji podkreślił pozytywną rolę jaką odgrywa „Serce Warmii" w życiu wspólnoty seminaryjnej[125]. Wywiad z nowym prezesem Leszkiem Kruszyńskim nosi tytuł „Bratniak dla każdego". Na wstępne pytanie; *jak się czu-*

[123] Tamże.

[124] „Serce Warmii" nr 16. Finanse były skromne. Wypracowywały je poszczególne sekcje. Ich źródłem były wyjazdy na parafie, wsparcie niektórych przełożonych i profesorów, sprzedaż „Serca Warmii".

[125] Tamże.

jesz jako prezes? Pada odpowiedź: o Jezu[126]. Dalej następuje długa cisza. Później pojawiają się słowa podziękowania, wezwania do większej aktywności w sekcjach. Następuje też obietnica zakupu nowego aparatu dla sekcji fotograficznej.

Prezes Rady Pomocy Kleryckiej „Bratniak" nie dubluje roli seniora całego seminarium. Działają oni na dwóch różnych obszarach. Zwraca na to uwagę Zdzisław Kunicki, który był prezesem aż dwie kadencje. Seniorem seminarium był każdorazowy senior roku VI. Był on już diakonem. Reprezentował całą brać klerycką. Występował w imieniu kleryków na inauguracji roku akademickiego, na akademiach czy konferencjach naukowych. Seniorzy poszczególnych roczników byli proponowani przez przełożonych i zasadniczo zostawali na całą kadencję 6 lat. Zmiany w tej materii, z czasem wprowadzał ks. Kazimierz Torla. Prezes „Bratniaka" był wybierany przez alumnów i to była zasadnicza różnica, przy czym praktycznie powinien nim zostać kleryk V roku[127]. W całostronicowym wywiadzie udzielonym „Sercu Warmii" Zdzisław Kunicki podkreśla, że „Bratniaka" nie tworzy prezes, lecz sami studenci i działające sekcje. Taki jest też tytuł artykułu. Kunicki podkreśla dobrą aktywność „Serca Warmii". Dopytywany przez przeprowadzającego wywiad Andrzeja Kilanowskiego, która sekcja działa najlepiej, unika jednoznacznej odpowiedzi. Stwierdza, że sympatyzuje z „Sercem Warmii". Podkreśla równocześnie, że sympatyzuje ze sportem, który uprawia. Z czasem „Bratniak" ewoluował. W grudniu 1988 roku powołana do życia zostaje „Rada Konsultorów Kursowych". Odbyło się nawet jedno spotkanie z przełożonymi. Postulowane jest powstanie kleryckiej kasy pożyczkowej[128]. Ostatni z analizowanych numerów „Serca Warmii" z roku 1989 informuje, że nowym prezesem „Bratniaka" został Paweł Założyński. Wtedy też pojawiają się nowe sekcje: filozoficzna, teologiczna, ekumeniczna czy humanistyczna[129].

ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE I POLITYCZNE (?)

Tematyka społeczna, chrześcijańskich korzeni Polski, szeroko rozumianego patriotyzmu zawsze była obecna na łamach „Serca Warmii". Kontekst stanu wojennego, delegalizacja „Solidarności", inwigilacja służb politycznych, cenzura, prześladowanie Kościoła – to zagadnienia, na które zwracają uwagę autorzy gazety. Nie są to tematy wiodące. Występują ubocznie, niejako przy okazji, ale żyjąc w latach 80. nie można było do nich nie nawiązać. Numer 6. „Serca Warmii" ma wybitnie charakter patriotyczny. Otwiera go wstępniak o Święcie 11 Listopada, które w tym czasie było na cenzurowanym. Świętować można było wyłącznie 22 Lipca, dzień manifestu PKWN i powstania Polski Ludowej. Nosi on znamienny tytuł „Dlaczego

[126] Tamże.

[127] To, co łączyło obydwu, to fakt mieszkania w lepszych warunkach. Jeden i drugi mieli dwuosobowe pokoje. W jednym mieszkał senior i wicesenior; w drugim prezes i księgarz. Na Bema klerycy mieszkali w pokojach 5/6 osobowych, a nawet większych. Warunki były ciężkie. Przeciekał dach, okna były nieszczelne, na ostatnim piętrze nie zawsze dochodziła woda.

[128] „Serce Warmii" nr 18.

[129] Kampania wyborcza była bardzo dynamiczna. O mały włos wybory wygrałby Grzegorz Puchalski. Tyle tylko, że był on wtedy klerykiem roku IV. Cała sprawa wywołała napięcie między rocznikami V i IV.

11 Listopada?" i przypomina, *że dopiero do 5 lat data 11 Listopada zostaje jakby zauważona*. Na okładce jest orzeł z koroną. Na piersiach ma wizerunek Matki Boskiej Królowej Polski. W tym samym numerze Bolesław Bieniek w artykule „Listopad 1918" przypomina te wydarzenia i głównych ich bohaterów. W czasie wydania do druku tego numeru przypadła pierwsza rocznica śmierci ks. Jerzego Popiełuszki. „Serce Warmii" drukuje zdjęty przez cenzurę artykuł o ks. Popiełuszce, który miał się ukazać w „Posłańcu Warmińskim". Jego autorem był profesor seminarium ks. Ludwik Nadolski. Kronika informuje, że w budynku przy Placu Bema odbyła się akademia i okolicznościowa wystawa. Klerycy z ul. Kopernika wysłali do Marianny i Władysława Popiełuszko (rodziców ks. Jerzego) telegram z wyrazami współczucia, zapewnienia o modlitwie i nadzieją na ujawnienie całej prawdy o okolicznościach śmierci ich syna. „Serce Warmii" będzie kontynuować ten temat. W nr 18. ukaże się relacja siostry zakonnej Barbary Lisowskiej, która przygotowywała i ubierała zmasakrowane ciało ks. Jerzego do trumny[130].

Przejmujący i wciąż aktualny jest tekst sygnowany inicjałami R.K. Nosi tytuł „Minął rok". Inspirowany jest kolejową podróżą grupy kleryków 1 listopada 1985 roku na warszawski Żoliborz, do grobu męczennika „Solidarności". Jest też relacja z kościoła św. Stanisława Kostki. *Przemawiał ks. prał. Bogucki prosto i dobitnie, nie szukając bynajmniej zdań ostrożnych; trudno się zatem dziwić rzeszom wiernych, przerywających kazanie oklaskami*. Autor artykułu stoi w bocznym wejściu do świątyni. Trudno tam się wcisnąć. Jest pełno dziennikarzy i korespondentów zagranicznych. Nawet z Japonii. *Tymczasem ks. Proboszcz mówił: „jeden z obecnych dostojników partyjnych stwierdził niedawno, że Polska wkracza nieodwołalnie na drogę socjalizmu. Ostrożnie mój panie!" I dodał znowu ks. Teofil: „zbyt stary to dąb – Polska katolicka, by można go wydrzeć z korzeniami i zasadzić w to miejsce wątpliwej jakości drzewinę"*[131]. Okazało się, że samo życie kreśli nową, tragiczną odsłonę tego, czym była władza socjalistyczna w Polsce. Do artykułu „Minął rok" dopisano jego drugą część pod tytułem „I dzisiaj". Dnia 2 listopada 1985 roku umiera olsztynianin Marcin Antonowicz, student I roku chemii Uniwersytetu Gdańskiego. *Wieczorem 19.X idąc z dwoma kolegami, został wylegitymowany – okazał legitymację studencką – i zatrzymany przez milicję. Wezwana przez milicję karetka pogotowia odebrała go w stanie nieprzytomnym, z ciężkim urazem głowy. Zmarł nie odzyskawszy świadomości*[132]. Zatrzymanie miało miejsce dokładnie w pierwszą rocznicę śmierci ks. Jerzego Popiełuszki. *Życie każdego z nas winno być ofiarą, są ludzie, których życie nagle brutalnie przerwane nabiera znaczenia powszechnego – jest głosem o przywrócenie ludzkiej godności*[133]. Tekst jest wyważony. Nie ma w nim dążenia do zwarcia z władzą. Nikt nie chce uprawiać polityki, jątrzyć czy prowokować. W Olsztynie umarł człowiek i stało się to za sprawą ówczesnej

[130] „Serce Warmii" nr 18.

[131] „Serce Warmii" nr 6.

[132] Tamże.

[133] Tamże.

władzy. Tego nie można było przemilczeć[134]. W ekspresowym tempie do 6. numeru „Serca Warmii" dołączono czterostronicową wkładkę. Zatytułowana była: „Pogrzeb studenta Marcina Antonowicza. Dnia 6.11.1985 roku". Jest w niej relacja z mszy pogrzebowej odprawionej w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie. Przewodniczył jej bp Wojciech Ziemba a homilię wygłosił bp Julian Wojtkowski. Było dużo księży i mnóstwo studentów. Słowa pożegnania wygłosił o. Stanisław, duszpasterz akademicki z Gdańska. Na cmentarzu przemawiał prof. Karol Taylor, rektor UG; czytany był list Lecha Wałęsy. We wkładce „Serca Warmii" są one wszystkie wydrukowane. Jest też tekst ks. Ryszarda Sztychmilera z podziękowaniami dla służby zdrowia za walkę o życie Marcina. W podtekście kryją się słowa wdzięczności za zbieranie medycznych informacji o prawdziwej, nie tuszowanej przez władzę, przyczynie śmierci Marcina. Nie ma za to wiadomości o zamieszaniu z konduktem żałobnym. Władzy zależało, by nie doszło do demonstracji. Przygotowane były autobusy do przejazdu na cmentarz. Stało się inaczej. Klerycy wzięli krzyż procesyjny, studenci trumnę i przez Olsztyn przeszedł ogromny, milczący kondukt. Był smutek, żal i oburzenie[135]. W końcowej części numeru „Serca Warmii" był jeszcze tekst Andrzeja Szczypiorskiego „Kościół – Literatura – Wolność". Był to spisany z taśmy magnetofonowej wykład z Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie. Po edycji numeru pojawiły się interwencje ze strony władz państwowych. Jan Rosłan, jako nieformalny, a faktyczny redaktor naczelny wylądowała na dywaniku nie tylko u władz seminaryjnych. Odbył także rozmowę z bpem Julianem Wojtkowskim. Od tej pory także biskup przeglądał przed edycją zawartość pisma. Klerycy się bronili podkreślając, że pismo jest wewnątrzseminaryjne i jest do użytku własnego. Wszystko spowodowane było interwencją Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Wokół „Serca Warmii" zrobiło się zamieszanie[136]. Z dzisiejszej perspektywy czasu, pojawienie się szóstego numeru czasopisma razem z wkładką, daje jak najlepsze świadectwo o piśmie i wydających go klerykach.

Lata 80. charakteryzowały się ciągłym napięcia na linii naród – rządy peerelu. Ruch społeczny solidarności, pontyfikat Jana Pawła II, kryzys gospodarczy – ukazywały niewydolność socjalizmu. Mimo monitów ze strony władzy w „Sercu Warmii" nie brakowało krytycznych odniesień do tej rzeczywistości. Przy okazji pobytu w seminarium ks. prof. Józefa Tischnera pojawił się obszerny materiał o jakże sugestywnym tytule „Monolog dialogu". Chodziło w nim o sposób komunikacji komunistów ze społeczeństwem. Nigdy nie był autoryzowany. Został spisany z taśmy magnetofonowej. Ks. Tischner relacjonował swoje spotkanie z marksistami w Budapeszcie w 1986 roku. Miało ono charakter akademickiej dysputy. Ks. profesor był delegatem Sekretariatu dla niewierzących w Rzymie[137]. Tego rodzaju

[134] Do prokuratury bardzo szybko wpłynęły akta sprawy. Dotyczyły czynnej napaści na milicjanta, której rzekomo miał się dopuścić zatrzymany. Marcin miał być pijany. Śledztwo i postępowanie prokuratury zakończyło się umorzeniem już po 3 miesiącach.

[135] Według Renaty Gierszczyńskiej z IPN Służba Bezpieczeństwa nagrywała film z pogrzebu. Potem wzywała na przesłuchania księży, zastraszała ludzi, którzy tam byli, prowadziła dochodzenie, kto kupował kwiaty, kto robił szarfy, kto przemawiał.

[136] Ks. Jan Rosłan, relacja ustna z dnia 14.09.2021.

[137] Wykład ks. prof. Tischnera dotyczył walki klas w marksizmie.

spotkania, w formie bardziej otwartej, były możliwe, bo w Związku Radzieckim rozpoczęła się pierestrojka. Tischner zauważa jednak, że *zebrania takie mogą stworzyć fałszywe pozory zgody, pojednania, gdy w praktycznym życie „na dole" jest coś wręcz przeciwnego: pozamykane kościoły, prześladowanie religijne… A gdzieś tam „na górze" spotyka się kilku panów i grzecznie wypiją jakąś kawę, prasa zrobi wokół tego szum. Stąd spotkania te są dość ryzykowne*[138]. Dalej była mowa o kłopotach z tłumaczeniem, wzajemnej komunikacji i zrozumieniu; o dużej ignorancji ze strony przedstawicieli Europy Zachodniej, którzy znali komunizm tylko z książek i teorii. Duże zainteresowanie wzbudzała delegacja z Związku Radzieckiego, gdzie powoli zaczynały się polityczne zmiany. W spotkaniu brali udział także klerycy III roku z ul. Kopernika. Ks. profesor odpowiadał także na liczne pytania. *W Polsce* – stwierdzał Tischner –*marksizm uniwersytecki ustąpił marksizmowi gminnemu. „Na dole", na poziomie urzędu, nawet wojewódzkich sekretarzy partii istnieje właśnie taki marksizm. Oni mają ten marksizm wpojony z rozmaitych źródeł, ale de facto postępują wbrew jego tezom, na przykład w sprawie własności prywatnej. W Polsce nie ma problemu z marksizmem uniwersyteckim. Nie ma problemu na wyższych uczelniach, a jeżeli jest, to nie zasadniczy. Wielcy marksiści „skończyli się" nie tylko pod wpływem ciśnienia „z dołu", ale sama partia zrezygnowała z ideologów, bo miała z nimi zbyt wiele kłopotów. Zbyt często sami ideolodzy krytykują samą partię*[139]. W tym miejscu pojawia się przykład publikacji czołowego ideologa marksizmu w kraju Adama Schaffa. Padały też pytania o „Polski kształt dialogu", o Norwida, o uspołecznienie ruchu „Solidarności". Trzeba przyznać, że jak na tamte czasy – w kraju wciąż panował komunizm, była cenzura, prześladowania polityczne – drukowanie takich tekstów wymagało odwagi. Duża to zasługa ówczesnych przełożonych, że zapraszali takich gości do seminarium. Nieprzypadkowo zimowy numer „Serca Warmii" z 1989 roku na pierwszej stronie zestawia ze sobą dwa teksty ks. kard. Stefana Wyszyńskiego i ks. prof. Józefa Tischnera. Wokół czuć już przemiany polityczne w kraju, a redaktorzy pisma wskazują na ich duchowe korzenie. Jesienią (03.10) 1988 roku w seminarium gościł mec. Władysław Siła-Nowicki z wykładem „Polski sposób dążenia do wolności". Dr Marek Drozdowski z PAN mówił o roli Kościoła w odzyskaniu niepodległości. Potem była dyskusja o Konstytucji 3 Maja i sensie Powstania Warszawskiego[140].

WENTYL BEZPIECZEŃSTWA – PRZEDSTAWIENIA MIKOŁAJKOWE I OSTATKOWE

Atmosfera seminaryjna lat 80. była specyficzna. Uczelnia, która kształciła przyszłych księży była obszarem zdobywania wiedzy teologicznej i filozoficznej. Ważna była formacja duchowa i duszpasterska. Wykładów było bardzo dużo. Mało ćwiczeń. Poziom ich był różny. Ogólnie przyzwoity i dobry. Nie wystarczało zaliczać kolokwia i zdawać egzaminy. W cykl dydaktyczny wpisane były tak zwane

[138] „Serce Warmii" nr 13.

[139] Tamże.

[140] „Serce Warmii" nr 19.

rygoroza, komisyjne egzaminy podsumowujące, od II do V roku. Brakowało podręczników. Kończyła się scholastyka i łacina, ale Sobór Watykański II nie doczekał się ostatecznej recepcji praktycznej. Panował jednak jakiś zapał poznawczy i entuzjazm. Mimo seminaryjnych ograniczeń w uczelni czuć było powiew prawdziwej wolności. Kościoły były pełne ludzi, a ilość akcji duszpasterskich i ich efektywność były ogromne. W codziennym życiu dominowała model potrydencki, zreformowany kolejnym „ratio studiorum"[141]. Obowiązywał styl klasztorno-zakonny. *Silentium sacrum, silentium studiorum, lectio divina*. Przechadzki poobiednie dwójkami, wyznaczoną trasą. Wszystko na dzwonek, punktualnie i posłusznie według precyzyjnie rozpisanego harmonogramu dnia[142]. Przeglądając 20 numerów „Serca Warmii" widać, że tak to funkcjonowało i na swój sposób się sprawdzało. Starał się to zmienić ks. Kazimierz Torla. Nie był w tym do końca konsekwentny, a i sami klerycy nie zawsze potrafili to docenić, nadużywając seminaryjnego ducha przemian.

Od niepamiętnych lat barometrem nastrojów w seminarium były inscenizacje teatralne przygotowywane przez kleryków. Odbywały się one zasadniczo dwa razy w roku. Jeszcze w latach 60. było jedno, dodatkowe, poważne przedstawienie, na święto patronalne seminarium. Przypadało ono 19 marca, w Uroczystość św. Józefa[143]. Nas interesują realizacje sceniczne, które miały charakter satyryczny. Jedno odbyło na ostatki przed Wielkim Postem. Przygotowane przez alumnów III roku. Miało charakter skeczy, humoresek, śpiewów, modnych wtedy wokali z playbacku. Były śmieszne, czasem trochę aluzyjne w stosunku do przełożonych. W ramach przedstawień nie atakowało się zasadniczo swoich kolegów. Wystarczało, że byli oni pod czujnym okiem przełożonych. Zmieniło się to, gdy rektorem został ks. Kazimierz Torla. W relacjach umieszczanych w „Sercu Warmii" pojawiały się już pierwsze tego rodzaju uwagi krytyczne. Recenzujący ostatki z 1985 roku Andrzej Zinkiewicz ocenia je dość negatywnie. Ma zastrzeżenia do dekoracji; zdolności aktorskich kleryków; do tego, że w przygotowanie przedstawienia zaangażowani byli studenci z roku II. Spotka się to z ripostą odredakcyjną. Pomysł parodii programu telewizyjnego, który posłużył za scenariusz ostatków się sprawdził i nie było tak źle, jak opisał to sprawozdawca[144]. Przedstawienie z 11 lutego 1986 roku już samym tytułem gwarantowało duże atrakcje. „Dzień w Żydowie, czyli ostatnia pieśń juhasa ze wzgórz Golan. Komedyja w 7 odsłonach według Gada Słyszącego i Baraka Anonima z rejonu Gazy". *Na tradycyjnych ostatkach i gwiazd nie brakowało, i błysków humoru. A humor ów był specyficzny, żydowski, jak równie żydowska była część po-*

[141] Dokonano tego, gdy rektorem był bp Wojciech Ziemba. Pojawiło się wtedy nowe „Ratio fundamentalis istitutionis sacerdotalis" Kongregacji Wychowania Katolickiego z 1985 roku.

[142] Nr 10. „Serca Warmii" informuje o pojawieniu się na korytarzu przed kaplicą elektrycznego zegara. Służył on przede wszystkim do monitowania spóźniających się na poranne modlitwy kleryków.

[143] Za ambitne i poważne przedstawienia teatralne w seminarium odpowiadał wicerektor ks. Henryk Gulbinowicz. Dbał o dobór repertuaru, wypożyczał stroje z teatru, nadzorował grę aktorską. W pamięci jego wychowanków zapadło przedstawienie o Mikołaju Koperniku czy o Józefie Egipskim. W latach 80. tego rodzaju przedstawień nie było.

[144] „Serce Warmii" nr 3. Przedstawienie przygotowywał rok III, który stanowił trzon ówczesnej redakcji „Serca Warmii".

częstunku – maca – pisała autor relacji Wojciech Borowski[145]. Przedstawienie było imponujące. Bogdan Mieszczanowiecz w roli Icka Pinkełesa był rewelacyjny. Śpiewy wyborne. Wojciech Zawadzki jako śpiący antysemita, bardzo przekonywujący – bo śpiący. Za scenariusz odpowiadał w dużej mierze Krzysztof Szarzała. Recenzja porusza, oprócz pochwał, dwie istotne sprawy. Że temat żydowski nie deprecjonuje samych Żydów. Jej autor podkreśla dobre relacje katolików i osób wyznania mojżeszowego w ramach Komisji do spraw stosunków z Judaizmem. *Zabrakło też również jednej odsłony, za to w zamian można było usłyszeć: (...) ustawa z dnia 31 lipca 1981 roku o kontroli publikacji i widowisk..., co widownia potraktowała z wyraźnym zrozumieniem i ożywieniem*[146]. Nad każdym przedstawieniem czuwał przełożony, być może nie jako cenzor, ale gwarant dobrego smaku i nieprzekraczania pewnych granic. Tematów ostatkowych było dużo: robotnicy w kopalni, video-statki, MO 88[147]. Byli też murzyni z plemienia wodza Kimby i gabinet lekarski. Była też artystycznie odśpiewana *Akademia pana Kleksa* czy parodia dobranocki dla dorosłych[148]. Z czasem pojawiła się fachowa opieka artystyczna. Merytorycznie czuwał nad nią aktor teatru Jaracza Zbigniew Kaczmarek, który w seminarium miał zajęcia z retoryki i dykcji.

Dużo większym wydarzeniem były przedstawienia mikołajkowe. Miały one długą tradycję, sięgającą początków seminarium przy pl. Bema. Odbywały się w parafialnej sali NSPJ w Olsztynie. Mogły pomieścić wszystkich kleryków, biskupa, profesorów i wychowawców. Przygotowywali je klerycy V roku. Byli już bardziej wyrobieni duszpastersko i liturgicznie, co przekładało się na poziom oratorski. Widzieli już relatywnie bliski koniec formacji seminaryjnej i mogli pozwolić sobie na więcej. Czy zdarzały się z tego powodu reperkusje typu nagany czy urlopu dziekańskiego? Trudno to dziś odtworzyć. Krzysztof Sarzała relacjonując w „Sercu Warmii" mikołajki 1986 roku stwierdza: *W tym miejscu autorzy przedstawienia zapędzili się w rejony dość wysokie i niebezpieczne. Po upływie dwóch miesięcy można chyba powiedzieć, że wyszli bez szwanku z tej ryzykownej eskapady*[149]. Numer 7. „Serca Warmii" cytuje w tym kontekście wypowiedź ks. Andrzeja Lesińskiego, który dzień po przedstawieniu św. Mikołaja stwierdził: *Myślę, że po jednej i drugiej stronie jest poczucie humoru i jakiejś autoironii.* Nie zmienia to postaci rzeczy, że wszystkie zamieszczane w gazetce relacje podkreślają niską frekwencję wykładowców. Wynikało to być może z nie zawsze dobrej jakości żartów i różnego poczucia humoru. Na przedstawieniach byli za to biskupi. Nie zawsze do końca, ale byli. Nigdy nie byli parodiowani. Było to nie do pomyślenia w tamtych czasach[150]. Wracając do artykułu

[145] „Serce Warmii" nr 8–9.

[146] Tamże.

[147] Chodziło oczywiście o moje ostatki a nie o milicję obywatelską albo o rygor dyscypliny w seminarium.

[148] Tu kunsztem wykazali się w kolejności Dariusz Dąbek i Dariusz Paszkowski. W późniejszych przedstawieniach doceniano kunszt Darka Juszczaka czy Krzysztofa Kuleszo.

[149] „Serce Warmii" nr 12.

[150] Bp Jan Obłąk pewnego razu jako prezent mikołajkowy otrzymała album filatelistyczny. Wszystkim było wiadomo o jego kolekcji znaczków pocztowych. Bp. Edmundowi Piszczowi, u progu jego posługi w nowej diecezji, wręczono album o Warmii i Mazurach.

Krzysztofa Sarzały konstatuje on: *Tegoroczny sukces mikołajkowego przedstawienia potwierdza prawdę, że jest ono swoistym zaworem bezpieczeństwa, który daje upust emocjom nagromadzonym w codzienności życia seminaryjnego. Z drugiej strony jest to, jak dotąd, jedyna forma w miarę (!) swobodnego ukazania nastrojów i opinii panujących na tzw. „dołach". Co więcej ten „teatrzyk" po wezwaniem św. Mikołaja, daje przełożonym doskonałą okazję uzyskania ważnych „informacji zwrotnych", wyrażając się językiem ks. Rektora, czego oni zdają się nie doceniać*[151]. Tematy nie były wyszukane: starożytny Rzym, ucieczka Żydów z Egiptu, eremici syryjscy, dziki zachód, zwierzęta w lesie. Scenariusz był zawsze własny i podlegał ocenie przełożonego. Za zasłoną teatralnej narracji kryła się zawsze mniej lub bardziej zawoalowana krytyka seminarium. Już same imiona aktorów: hedonistyczny Delfinus, melancholijny Smutikus, brutalny niedźwiedź, charakterystyczny Andrzej Starczewski jako ks. Władysław Nowak czy Marek Żmudziński jako ks. Kazimierz Torla – mówią same za sobie. Nieraz były trudności z identyfikacją postaci[152]. Czasem żarty posuwały się odrobinę za daleko: leniwiec na drzewie jednoznacznie zidentyfikowany z którymś z przełożonych czy tekst typu: „ja myślę – na co reszta uciemiężonych przez tego myśliciela aktorów (czytaj kleryków) ripostuje: to niemożliwe. Recenzja z 6 grudnia 1984 relacjonuje, że *nocny patrol Petroniusza – uwieńczony sukcesem – wyłapał naruszających cesarskie rozporządzenie dotyczące dyscypliny*[153]. Z dzisiejszej perspektywy nie zawsze jest to śmieszne, w jakiejś mierze dziecinne. Tradycyjne wręczanie prezentów dla profesorów, typu włosomierz, mało wyszukane. Potwierdza to w jakiejś mierze Mikołaj z 1989 roku, gdzie po raz pierwszy przedstawienie było bez cenzury. Gorąco było już rok wcześniej. Grzegorz Puchalski pisał w nr. 16 „Serca Warmii": *I można by się zastanawiać czy to duch pierestrojki sprowokował moc uderzenia, czy też nasza rzeczywistość zmusiła do obrania drogi iście rewolucyjnej*? Mikołaj1989 roku był świetnie zagrany i spójny w warstwie całego scenariusza. Brak cenzury być może trochę mu zaszkodził. Okazało się, że jak podsumował je rektor ks. Kazimierz Torla, granica między satyrą a dobrym smakiem niebezpiecznie się zawęziła. Delikatnie apelował o kulturę w parodii[154].

SAMOOCENA

Śledząc kolejne numery „Serca Warmii" widać jak wzrasta podmiotowość samej redakcji. Zachowało się kilka artykułów, które można nazwać odredakcyjnymi. Dowiadujemy się z nich o samym procesie twórczym powstawania „Serca Warmii". Jeden z nich nosi tytuł „Za błędy nie odpowiadamy". Winą za niedoskonałości edytorskie zostaje obarczona sekcja wydawnicza. *Jak świadczą 2. numery „SW" nie udało się nam niestety uniknąć błędów literowych (i nie tylko literowych). Końcowy efekt naszej pracy jest w dużej mierze zależny od sekcji maszynowo-powielaczo-*

[151] „Serce Warmii" nr 12.

[152] Aluzji nie rozumieli często obecni na przedstawieniu profesorowie. Lepiej mieli klerycy młodszych roczników, bo mogli liczyć na interpretacje starszych kolegów na widowni.

[153] „Serce Warmii" nr 1.

[154] „Serce Warmii" nr 20.

wej[155]. Dalej są podziękowania za pracę, trud i poświęcenie wspomnianej sekcji (czynione jest to wielokrotnie w innych numerach gazetki), z zaznaczeniem ich odpowiedzialności za niedociągnięcia i błędy. Wszyscy mają jednak świadomość jakiego heroizmu wymaga przygotowanie matryc, na których nie można było popełnić żadnej literówki czy błędu w grafice. Artykuł kończy się ciekawą konkluzją. *Za wszystkie inne błędy merytoryczno-dogmatyczne (których na pewno nie byłoby i nie będzie na tych łamach!), wychwyconych przed powieleniem, dziękujemy serdecznie, udzielającemu nam imprimatur Ks. Prefektowi*[156]. Chodzi oczywiście o ks. Stefana Ewertowskiego. Przy okazji ukazania się 10. nru „Serca Warmii" pojawia się materiał „Od redakcji". Także tu znajdujemy informacje o ks. Prefekcie z Kopernika. *Serdecznie też dziękujemy ks. prefektowi Stefanowi Ewertowskiemu za życzliwą opiekę, rady i sugestie, jednocześnie przepraszamy za stworzone przez nas kłopoty i nieporozumienia*[157]. Ubrane w życzliwą formę słowa kryją w podtekście przesłanie o niełatwej zawsze współpracy. Nadmierny zapał kleryckiego krytycyzmu i pędu reformatorskiego konfrontował się z realizmem i być może odrobiną zachowawczości przełożonego. Dziś, z perspektywy czasu widać naprawdę duże zaangażowanie i troskę jaką ks. Ewertowski wkładał w opiekę nad „Sercem Warmii"[158]. Upodmiotowił pismo i redakcję wielokrotnie drukując w nim swoje artykuły. Co ważne nie były to materiały wcześniej publikowane, ale pisane specjalnie do „Serca Warmii".

Ostatnia strona 3. numeru „Serca Warmii" zatytułowana jest „Nie bądź meteorem…". Autorowi chodzi, by nie skończyć powielaczowego wydawania „Serca Warmii" na trzecim numerze. Jak meteor, który pojawia się na niebie. Jest intrygujący, piękny. Szybko jednak zanika. Nazwa *meteor* ma także drugie znaczenie. Kryje się pod nią wydawane prze Księży Misjonarzy kleryckie pismo „Meteor". Ma ono 66-letnią tradycję i ukazuje się w Krakowie. *Wydawcą pisma jest Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, a może i w naszym Seminarium któryś z poważnych Instytutów zachciałby patronować mniej poważnemu pismu?*[159]. Czuć tu polemiczne pióro Jana Rosłana, który kontynuuje; *a my? – ktoś mógłby zapytać. Cieszymy się, że ten trzeci numer w ogóle ujrzał światło dzienne. Ale to nie ze względu na jakieś trudności, ze strony przełożonych, jak to ktoś mógłby pomyśleć, ale po prostu z powodu braku zaangażowania ze strony alumnów. Z chęcią witamy w swoim gronie osoby z inicjatywą i pomysłem, z umiejętnościami rysowniczymi, talentem organizacyjnym, twórcze, otwarte i pomysłowe. Czekamy*[160]. Obawy okazały się niesłuszne, po pewnych perturbacjach, o których była już mowa, pismo ukazywało się dalej.

---

[155] „Serce Warmii" nr 3.

[156] Tamże.

[157] „Serce Warmii" nr 12.

[158] Na przykład: „O bycie skończonym i nieskończonym".

[159] Kryje się tu aluzja do trzech instytucji naukowych diecezji: WSD „Hosianum", Instytut Kultury Chrześcijańskie im. Jana Pawła II w Olsztynie i Warmińskie Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie. Na bazie tych instytucji w 1984 roku podpisano umowę afiliacyjną z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie. Studenci „Hosianum" mogli w ten sposób pisać prace magisterskie i zdawać egzaminy magisterskie.

[160] „Serce Warmii" nr 3.

Z drukowanego w 10. nr. „Serca Warmii" kolejnego już tekstu odredakcyjnego przebija autonomia i świadomość wagi samego pisma i jego redaktorów, którzy wpisują się w uczestnictwo i opis zbliżających się wydarzeń: Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego, Krajowego Kongresu Mariologicznego, peregrynacji obrazu MB Częstochowskiej czy zbliżającej się III Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Jest zapowiedź, że będą one opisywane na kartach „Serca Warmii". Artykuł kończy się życzeniami: *Szczęść Boże na wszystkie wakacyjne dni Przewielebnemu Gronu Profesorskiemu, Księżom Wychowawcom, Siostrom Zakonnym pracującym w naszym seminarium i wszystkim Alumnom*[161].

Niektórymi artykułami „Od redakcji" są sprawozdania z rocznej działalności sekcji „Serce Warmii" na zebraniach sprawozdawczo-wyborczych RPK „Bratniak"[162]. Jedno z nich z 14. listopada 1986 roku zaczyna się tradycyjnie od podziękowań dla sekcji maszynowo-powielaczowej. Dalej padają następujące słowa: *Dziękujemy wszystkim czytelnikom gazetki, bez których cała nasza działalność, byłaby li tylko beztroską i nieodpowiedzialna zabawą. Dzięki ich ofiarom, współpracy, licznym uwagom, mieliśmy podnietę do naszej pracy*[163]. Dalej są informacje o 6. numerach pisma wydanych w roku sprawozdawczym, o sposobie ich edycji, o nakładzie oscylującym między 100–150. egzemplarzami. Są podziękowania za wsparcie finansowe ze strony profesorów. Tym razem wymienieni są ks. Władysław Turek i ks. Jacek Jezierski. O doborze drukowanych artykułów decydowała: aktualność poruszanych zagadnień, poziom pisarski, czasem osoba autora. Artykuły omawiane były w redakcji z zaznaczeniem, że *jeżeli jest podpis imieniem i nazwiskiem, powinny być drukowane, choć często w innej formie i stylu*[164]. Później pojawia się dość enigmatyczna kontynuacja tego passusu: *Zdarzały się jednak jednostkowe wypadki, że nasz pluralizm pozostawał jedynie w sferze idei a nie praktyki, za co już nie jesteśmy w stanie ponosić odpowiedzialności*[165]. Być może chodziło tu o zamieszanie wywołane drukiem wkładki o pogrzebie śp. Marcina Antonowicza, pobitego przez milicję (wskutek czego umarł). Druk tego materiału spotkał się z ostrą reakcją ze strony władz państwowych i negatywną ze strony przełożonych seminarium. Tego rodzaju napięć było więcej. W siermiężnych latach 80. prawie każdy temat historyczny, społeczny czy religijny budził kontrowersje. Oczywiście dotyczyło to całej działalności Kościoła powszechnego w Polsce, a nie mało znaczącego pisemka kleryckiego. Być może także dlatego seminarium przez długie lata nie otrzymywało pozwolenia na budowę nowego budynku. Sprawozdanie z następnego roku 1986/87 informuje o wydaniu planowanych 4 numerach „Serca Warmii" w nakładzie 150 egzemplarzy. Do dwóch numerów dodano wkładki: artykuł o. Jacka Salija o odwadze i materiał o muzyce rockowej. Stan finansowy zamykał się sumą 5930 zł. Są podziękowania za wsparcie finansowe od profesorów. Pojawiają się nowe nazwiska: ks. Stanisław Magolewski, ks. Mirosław Hulecki i ks. Stanisław Pietkiewicz. Ze

[161] „Serce Warmii" nr 10.

[162] Skrót RPK oznacza Radę Pomocy Kleryckiej.

[163] „Serce Warmii" nr 14.

[164] Tamże. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że korekty artykułów były nieraz konieczne ze względów technicznych i samego drukowania na woskowych matrycach.

[165] Tamże.

wzruszeniem wspominany jest śp. ks. Konrad Sarwa, długoletni ojciec duchowny seminarium. Redakcja jest dumna, że mogła umieścić swych łamach jego artykuł o „Matce Bożej Pokoju" ze Stoczka Warmińskiego. W numerze jest też jego nekrolog napisany przez ks. Jacka Jezierskiego.

Ostatni artykuł odredakcyjny pochodzi z nr. 16. Informuje, że pismo dąży do finansowego usamodzielnienia się. Wynikło to z faktu narzekania przewodniczącego sekcji powielaczowo-maszynowej na deficytowość „Serca Warmii". Dalej autorzy tekstu dn Jan Rosłan i Janusz Ostrowski stwierdzają: *Wiosną nastąpiła zmiana zespołu redagującego czasopismo. Funkcję przewodniczącego kolegium redakcyjnego po dn. Janie Rosłanie objął Janusz Ostrowski. W tym miejscu składamy podziękowania wszystkim, którzy dawali kształt „Serca Warmii" i faktycznie współtworzyli je od początku*[166]. Są też podziękowania dla ks. Stefana Ewertowskiego *za opiekę i poparcie w trudnych chwilach, Ks. rektorowi za zaufanie i wielką życzliwość. J.E. Ks. Bp. prof. Julianowi Wojtkowskiemu za wzięcie kurialnej odpowiedzialności za czasopismo*[167]. W stopce redakcyjnej pojawiają się nowe nazwiska: Grzegorz Puchalski, Bogdan Radzicki, Mirosław Lange, Wiesław Musiał (sekcja graficzna), Arkadiusz Śnigier, Sławomir Małkowski.

PODSUMOWANIE

Kleryckie pismo „Serce Warmii" ukazuje się do dnia dzisiejszego. Ostatni numer edytowany był w 2021 roku, oznaczony numerem 1 (97) 2021. Występuje w nim ciągła numeracja, która najprawdopodobniej odnosi się do pierwszego egzemplarza z 1984 roku. Oznacza to wydanie ogółem 97 numerów. Ostatni egzemplarz poświęcony był święceniom kapłańskim i powołaniu. Redakcja „Serca Warmii" posiada własne pomieszczenie w budynkach seminaryjnych. Jest tam wiele egzemplarzy pisma. Najstarsze znajdują się w bibliotece seminaryjnej. Pismo ma numer ISSN, adres e-mailowy. Pojawiła się nowa funkcja – sekretarz redakcji. Nie ma niestety herbu Hozjusza. Jest za to piękna jego podobizna z eleganckiego obrazu. Dobrze, że tradycja hozjańska jest podtrzymana. *Obecnie czasopismo jest wydawane jako zeszyt, przygotowywany dla szerszego grona odbiorców. Pismo jest redagowane przez kleryków, profesorów i wykładowców Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Znajdują się w nim bieżące informacje o wydarzeniach w seminarium oraz o codziennym życiu wspólnoty. Publikowane są też wywiady ze znanymi osobistościami, tematy dotyczące życia Kościoła, liturgii oraz kultury. Obecny nakład wynosi 1500 egzemplarzy*[168]. Tradycję „Serca Warmii" podtrzymują gazetki wydawane w dwóch innych diecezjach, powstałych po reorganizacji struktur Kościoła w Polsce w 1992 roku. Seminarium diecezji elbląskiej wydaje „Myślnik klerycki", a alumnat diecezji ełckiej „Głos Serca". Jakość obecnych pism, ich format, zdjęcia, sposób łamania tekstu, opracowanie graficzne – są profesjonalne i po

[166] Wymienieni są: Wojciech Borowski, Jerzy Czechowski, Dariusz Dąbek, Andrzej Kilanowski i Jan Sztygiel.

[167] „Serce Warmii" nr 16.

[168] (https://dziedzictwo.ekai.pl/@@olsztyn_serce_warmii).

prostu dobre. Papier, technika druku, w niczym nie odbiegają od obecnych na rynku tego rodzaju gazet. Na Warmii „Serce Warmii' ukazuje się już od 37 lat. W tym czasie wydanych zostało 97 kompletnych numerów. Analizowane przez nas pierwsze numery pisma nijak się mają do tego, co prezentują następne egzemplarze. Ich skok jakościowy jest ogromny. Nie zmienia to postaci rzeczy, że regularność wydawania pierwszych 20 numerów pisma jest modelowa. To był po prostu regularny kwartalnik. I to przy takich możliwościach technicznych i ograniczeniach społeczno-politycznych schyłkowego peerelu. Następne 77 edycji gazety ukazywały się przez kolejne 32 lata. Daje to cykliczność wydania 2,4 egzemplarza na rok.

Spośród ponad 50 kleryków, którzy pisali artykuły w 20 analizowanych przez nas numerach „Serca Warmii", tylko trzech nie dotarło do kapłaństwa. Podczas sześcioletniej formacji seminaryjnej, gdzie tylko połowa studentów dociera do święceń, stanowi to wynik rewelacyjny. Być może świadczy to, że piszący w gazecie należycie rozeznali swoje powołanie i dobrze przeszli przez cykl formacji seminaryjnej. Mimo, że często byli krytyczni w stosunku do panujących tam realiów. Większość z nich, od dłuższego już czasu, pełni funkcje proboszczowskie. W wielu przypadkach na dużych, eksponowanych parafiach[169]. Są wśród nich dziekani[170]. Bardzo dużo jest kanoników, są też prałaci[171]. Jeden z redaktorów „Serca Warmii" został biskupem[172]. Dwóch z nich pełniło zaszczytną funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu[173]. Jeden został ojcem duchownym w WSD „Hosianum"[174]. Wielu z nich wykłada w seminariach duchownych lub na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Są wśród nich pracujący i byli pracownicy kurii diecezjalnych i sądów diecezjalnych[175]. Bardzo duża grupa byłych już kleryków, po święceniach nadal studiowała. Był to Katolicki Uniwersytet Lubelski albo studia zagraniczne, głównie we Włoszech[176]. W większości studia zakończyły się napisaniem doktoratu. Czasem były to licencjaty w stopniu pomagisterskim. Niektórzy obronili habilitację, w zakresie patrologii czy filozofii przyrody. Są profesorami belwederskimi lub uczelnianymi i pracują w KUL czy pracowali na Wydziale Teologii UWM[177].

---

[169] Można wymienić tu: Prabuty, Elbląg, Suwałki, Giżycko, Pisz, Malbork, Nidzica, Szczytno.

[170] Ks. kan. dr Arkadiusz Śnigier, dziekan Malbork; ks. prał. mgr lic. Jarema Sykulski, dziekan Suwałki św. Benedykt i Romuald; ks. kan. dr hab. Roman Szewczyk, dziekan Orzysz; ks. kan. mgr Janusz Kilian, dziekan Kwidzyn – Zatorze; ks. kan. mgr Edward Rysztowski, dziekan Tolkmicko; ks. kan. mgr Lic. Dariusz Juszczak, dziekan Prabuty.

[171] Np. ks. Jan Rosłan, ks. Jarema Sykulski, ks. Krzysztof Sarzała.

[172] Bp dr Janusz Ostrowski, bp pomocniczy archidiecezji warmińskiej; doktor prawa kanonicznego. Świecenia biskupie 18.04.2018 roku. Był redaktorem naczelnym „Serca Warmii" po Janie Rosłanie.

[173] Ks. kan. dr Grzegorz Puchalski (204–2014) i ks. kan. dr Sławomir Małkowski (2014–2020)

[174] Ks. prał. mgr lic. Krzysztof Sarzała.

[175] Ks. kan. dr Andrzej Kilanowski, dyrektor Wydziału duszpasterskiego w Elblągu; ks. kan. dr hab. Roman Szewczyk, oficjał sądu Diecezji Elbląskiej.

[176] W Rzymie studiowali: ks. Janusz Ostrowski, ks. Arkadiusz Śnigier, ks. Andrzej Kilanowski, ks. Sławomir Małkowski.

[177] Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ks. dr hab. Dariusz Dąbek. Ks. kan. dr hab. Roman Szewczyk, ks. dr Zdzisław Kunicki.

Są wśród nich budowniczy kościołów i kustosze sanktuariów[178]. Dwóch porzuciło kapłaństwo. Niektórzy umarli[179], schorowani znajdują się w domu emeryta lub na urlopie zdrowotnym[180]. Jeden z twórców „Serca Warmii", oprócz bycia księdzem, jest dziennikarzem i redaktorem naczelnym miesięcznika „Debata"[181]. Inny 30 lat swego kapłańskiego życia poświęcił pracy w zakładzie karnym jako wychowawca i terapeuta[182]. Kolejny jest także terapeutą, specjalistą od uzależnień[183]. Wśród piszących w „Sercu Warmii" jest też aktualny dyrektor Caritas Diecezji Elbląskiej[184].

Opracowanie noszące tytuł „WSD 'Hosianum' w narracji 20 numerów pisma kleryckiego 'Serce Warmii' (1984–1989)" ukazuje życie seminarium z perspektywy studiujących tam kleryków. Jest to świadectwo unikatowe, bo oparte nie na dokumentach typu: regulamin i normy seminaryjne, wyniki sesji egzaminacyjnych, opinie przełożonych, sprawozdania z rad profesorskich. Przeanalizowane numery pisma są upamiętnieniem tego, jak widzieli i oceniali seminarium sami alumni. Jest to świadectwo zamknięte w czasie swojej epoki, nacechowane jej specyfiką. Dziś już historyczne. Równocześnie jest to materiał źródłowy. Przemyślany, spisany i wydrukowany. Dystans czasu, ponad 30 lat, daje możliwość opisu tego, jak wyglądało życie seminaryjne kiedyś. Pokazuje, jak się zmieniło to, które się toczy teraz, za murami aż trzech, nowych seminariów[185]. Można porównywać, oceniać, wyciągać wnioski. Opracowanie podzielone jest na kilka części. Pierwsza część pokazuje początki „Serca Warmii", proces ewolucji gazetki ściennej do wydawanego techniką powielaczową kwartalnika. Skupia swoją uwagę na sposobie redakcji i druku. Analizując szczegółowo pierwsze cztery numery pokazuje dojście do pewnego standardu edytorskiego, które zaowocowało taką, a nie inną formą dalszych wydań. Druga część materiału ukazuje charakterystykę pisma. Skupia się na tym, co w nim było zawarte. O czym się pisało i co z tego wynika. Jest w niej kronika WSD „Hosianum". Przeanalizowani zostali autorzy i tematyka artykułów. Omówione są też zagadnienia szczegółowe, ważne dla życia kleryków, ich przełożonych i samego seminarium. Znajdziemy tam: tradycje warmińskiego zakorzenienia, zaangażowanie w życie Kościoła i społeczeństwa trudnego okresu schyłku peerelu, wycieczki

[178] Ks. kan. Stanisław Adamowicz, parafia św. Anny w Giżycku (proboszcz do 2018); ks. kan. mgr Józef Tabaka, parafia św. Brata Alberta w Kamieńsku; ks. kan. mgr Janusz Kilian, parafia św. Wojciecha w Kwidzynie; ks. prał. mgr lic. Jarema Sykulski, kustosz Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Suwałkach.

[179] Ks. Stanisław Żytko. Zginął w wypadku samochodowym 5.11.1995 na terenie Czech.

[180] Ks. Leszek Kruszyński, pensjonariusz domu emeryta w Ornecie. Ks. kan. Stanisław Adamowicz, rezydent w Olsztynie. Ks. kan. mgr Andrzej Preuss, rezydent w Szczytnie.

[181] Ks. prał. mgr Jan Rosłan. Wcześniej był redaktorem „Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych" i „Posłańca Warmińskiego".

[182] Ks. kan. mgr Józef Tabaka, od 1.07.1991 roku proboszcz i budowniczy parafii św. Brata Alberta w Kamieńsku. Od 1992 roku twórca i realizator programu „Szkoła życia' w tamtejszym zakładzie karnym.

[183] Ks. Edward Rysztowski pełni funkcję przewodniczącego elbląskiego oddziału Katolickiego Ruchu Antynarkotycznego KARAN od początku jego istnienia. Specjalista terapii uzależnień.

[184] Ks. dr Wojciech Borowski.

[185] Przymiot nowości seminarium dotyczy także „Hosianum". To, które zostało opisane nie istnieje nawet fizycznie. Nie ma budynku przy Placu Bema, a seminarium na Redykajnach jest całkowicie nowe.

kleryckie, przedstawienia teatralne i kabaretowe kleryków. Ciekawą częścią niniejszego opracowania jest samoocena dokonywana regularnie na łamach „Serca Warmii" przez samą redakcję.

Przyjęta cezura czasu w analizowanych egzemplarzach „Serca Warmii" (1984–1989) wydaje się naturalna i oczywista. Dotyczy początków ukazywania się pisma. Ukazuje sposób dotarcia do jego finalnej formy i struktury. Pozwoliło to na regularny druk według osiągniętego wzoru. Koniec roku 1989 to początek przemian ustrojowych w Polsce, także w Kościele. To także ostateczna zmiana pierwszego zespołu redakcyjnego, który już dawno opuścił seminarium, a jego redaktorzy są już kapłanami. Pojawia się już nowa możliwość wydawnicza dzięki większej dostępności kserokopiarskiej techniki druku. Nie zmienia to postaci rzeczy, że kolejne numery „Serca Warmii" ukazywać się będą jeszcze w technice powielaczowej.

Ks. dr Andrzej Kilanowski
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

WARMIŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE „HOSIANUM" W NARRACJI PISMA KLERYCKIEGO „SERCE WARMII" (1984–1989)

STRESZCZENIE

Pierwszy numer kleryckiego pisma „Serce Warmii" ukazał się w jesienią 1984 roku. Wydawane był w Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie. Był to kwartalnik opisujący seminarium oczami piszących tam kleryków. Artykuły umieszczali także wychowawcy i wykładowcy. Edytowany był na powielaczu. Gazetka miała z reguły 12 stron, a jej nakład wynosił ok. 150 egzemplarzy. W opracowaniu odwołano się do 20 egzemplarzy pisma, zachowanych w Archiwum Diecezji Elbląskiej. Naturalną cezurą czasową jest rok 1989, w którym nastąpiły zmiany ustrojowe w Polsce, te z kolei wpłynęły na obraz funkcjonowania Kościoła. „Serce Warmii" daje jedyną w swoim rodzaju możliwość ukazania dynamizmu formacyjnego seminarium w latach stanu wojennego i schyłku peerelu. Czyni to w ciekawym kontekście funkcjonowania całej diecezji warmińskiej.

BIBLIOGRAFIA

„Serce Warmii" pismo kleryckie WSD „Hosianum" nr 1–97, lata 1984–2021, ADEg.

Kronika Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum", Archiwum WSD „Hosianum".

Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007.

Kopiczko A., *O eksmisji Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum" w 1962 roku*, *WWA*, 2009 nr 103, s. 97–143.

Kopiczko A., Rabczyński P. (red.), *Cor dioecesis, 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”*, Olsztyn 2015.

Szorc A., Kopiczko A., *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.

Wojtkowski J., *Kalendarium starań o uprawnienia akademickie dla Warmii po drugiej wojnie światowej*, „Studia Warmińskie” 29(1992), s. 259–267..

SPRAWOZDANIE Z COLLOQUIUM MUZEALNEGO pt. „KIELICH PÓŹNOGOTYCKI Z KOŚCIOŁA BOŻEGO CIAŁA W ELBLĄGU" (ELBLĄG, 10 WRZEŚNIA 2021)

W dniu 10 września 2021 r. Muzeum Diecezji Elbląskiej zorganizowało Colloquium Muzealne pt. „Kielich późnogotycki z kościoła Bożego Ciała w Elblągu". Miejscem spotkania, w którym wzięli udział historycy sztuki, muzealnicy, konserwatorzy zabytków, osoby świeckie oraz duchowni, był elbląski kościół Bożego Ciała (obecnie Centrum Duszpasterskie Diecezji Elbląskiej). Wydarzenie to objął swoim patronatem biskup elbląski dr Jacek Jezierski.

Zgromadzonych w auli kościoła Bożego Ciała powitał ks. mgr Andrzej Starczewski, dyrektor Muzeum Diecezji Elbląskiej oraz Diecezjalny Konserwator Zabytków, a słowo pozdrowienia i wprowadzenia wypowiedział Biskup Elbląski. Przypomniano, że przeznaczony dla kościoła Bożego Ciała gotycki kielich (ok. 1500 r.), został w dniu 10 września 1967 r. w Gietrzwałdzie przekazany przez bp. Józefa Drzazgę jako dar diecezji warmińskiej Prymasowi Polski kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Dzięki życzliwości Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej zabytek ten powrócił na krótki czas colloquium do Elbląga i był tego dnia prezentowany uczestnikom spotkania w specjalnej ekspozycji na scenie auli kościoła Bożego Ciała.

Główną część colloquium stanowiły trzy wykłady. Pierwszy z nich pt. *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do 1945 roku* wygłosił ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki (UKSW Warszawa, WSD Elbląg). Przypomniał on historię powstania szpitala i drewnianej kaplicy pw. św. Jerzego w Elblągu, którą zastąpiono w 1386 r. murowanym kościołem. W 1400 r. świątynia spłonęła, a w jej zgliszczach odnaleziono nietkniętą Hostię, dlatego odbudowany w tym miejscu kościół otrzymał wezwanie Bożego Ciała. Świątynia od poł. XVI w. do 1945 r. była własnością ewangelików.

Drugą z prelekcji, zatytułowaną *Nowatorska adaptacja ruin kościoła Bożego Ciała w Elblągu w latach 70. XX wieku*, wygłosił mgr inż. arch. Andrzej Macur (autor przedstawionego w tytule projektu adaptacji). Prelegent przypomniał o zniszczeniu świątyni w 1945 roku, a także o pomyśle oraz kolejnych etapach przywrócenia jej do użyteczności jako spółdzielczego centrum kultury.

Trzeci z prelegentów dr hab. Michał Franciszek Woźniak – prof. UMK Toruń, wygłosił referat pt. *Kielich z kościoła Bożego Ciała w Elblągu i złotnictwo późnogotyckie w Prusach Królewskich*. Przypomniał zebranym, o bardzo wysokim poziomie późnogotyckiej sztuki złotniczej Prus Królewskich, a wcześniej Prus krzyżackich. Wskazał również, że zachowane do dziś przedmioty, w tym kielich z kościoła Bożego Ciała, są jednymi z najważniejszych zabytków złotnictwa Europy środkowej w omawianym okresie.

Zorganizowane w dniu 10 września 2021 r. colloquium poprzedziło zebranie nowo utworzonej Rady Muzeum Diecezji Elbląskiej, którą powołał do życia bp Jacek Jezierski. Gremium to ma dopomóc wypracować specyficzny profil muzeum diecezjalnego w Elblągu. Powinno ono bowiem współpracować z podobnymi placówkami kościelnymi, państwowymi, samorządowymi. Celem tej współpracy ma być zachowanie i ochrona dzieł sztuki i przedmiotów zabytkowych, mających związek z kultem religijnym oraz życiem chrześcijan na terenie Diecezji Elbląskiej.

Muzeum diecezjalne z siedzibą w Elblągu powstało 18 września 2002 r. na mocy dekretu pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Śliwińskiego († 2009). Posiada zatwierdzony statut, który uzgodniono z Ministerstwem Kultury. Tym samym placówka znajduje się w prowadzonym przez MKiDN wykazie muzeów.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: 0000-0002-5809-5060

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ELBLĄGU [19 PAŹDZIERNIKA 2021]

Nowy rok akademicki 2021/22 w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu rozpoczęło w dn. 19 października 2021 r. 25 alumnów, w tym 3 alumnów rocznika pierwszego i jeden na roku propedeutycznym. Inaugurację zapoczątkowała Msza św. według formularza o Duchu Świętym, której przewodniczył biskup elbląski dr Jacek Jezierski. W uroczystości wzięli udział: księża biskupi Wojciech Skibicki i Józef Wysocki, reprezentanci seminariów duchownych (Olsztyn, Ełk, Pelplin, Pieniężno), elbląskich uczelni wyższych (EUHE i PWSZ), a także przedstawiciele władz samorządowych oraz księża: profesorowie seminarium oraz proboszczowie.

Akademię inauguracyjną rozpoczął śpiew hymnu „Bogurodzica", po którym zgromadzonych w auli seminarium powitał rektor uczelni – ks. kan. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM. Następnie słowo pozdrowienia skierował do uczestników spotkania dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie ks. dr hab. Marek Żmudziński prof. UWM. Jako reprezentant alumnów zwrócił się do najmłodszych studentów diakon Adam Gapys. Społeczność seminarium złożyła też podziękowanie za wieloletnią pracę naukową i dydaktyczną ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu. Ksiądz Profesor jest historykiem Kościoła i znawcą dziejów Pomezanii.

Główną część uroczystości stanowił wykład inauguracyjny pt. „Mitologia skandynawska epoki wikingów i chrześcijaństwo na podstawie artefaktów z Truso", który wygłosił dr Marek Jagodziński, związany z Muzeum Archeologiczno-Historycznym w Elblągu. Prelegent zwrócił uwagę na ślady obecności chrześcijan w okolicach Elbląga, pochodzące z okresu przed misją pruską św. Wojciecha († 997). Świadectwem tego są przedmioty znalezione w ramach badań archeologicznych w osadzie Truso (obecnie Janów k. Elbląga), które pochodzą z I poł. IX wieku.

Z okolicznościowymi przemówieniami zwrócili się do społeczności seminarium: Antoni Czyżyk – przewodniczący Rady Miejskiej w Elblągu, Artur Zieliński – sekretarz miasta Elbląga oraz Maciej Romanowski – starosta elbląski. Pisma gratulacyjne przekazały rektorowi seminarium: pani prorektor dr Izabela Seredocha w imieniu EUHE oraz pani prorektor dr Irena Sorokosz w imieniu PWSZ w Elblągu.

Uroczystość inauguracyjną zakończono odśpiewaniem średniowiecznej pieśni akademickiej „Gaudeamus igitur". Podczas mszy śpiewał chór seminaryjny, któremu towarzyszył zespół instrumentalny Capella Sancti Nicolai pod batutą ks. dr. Piotra Towarka (skrzypce: Wiktoria Głowińska, i Urszula Leśniewska, altówka: Klaudia Makowska, wiolonczele: Jakub Grzelachowski i Weronika Głowińska, organy: Janusz Borowski). Wykonana została m.in. *Missa in honorem s. Hyacinthi* [muz. P. Bębenek], Psalm 61 – Boże mój Boże szukam Ciebie oraz Obój Gabriela z filmu „Misja" [muz. E. Morricone].

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu zostało erygowane 1 października 1992 r. przez pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Śliwińskiego. Pierwsza inauguracja roku akademickiego odbyła się jesienią 1993 roku. Dotychczas seminarium wykształciło dla diecezji elbląskiej 191 księży.

Ks. dr Piotr Towarek
Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu
ORCID: 0000-0002-5809-5060

WYKAZ SKRÓTÓW

AACass – Archiwum Episcopale Cassoviense.
AAL – Archiwum Archidiecezji Lubelskiej, Lublin.
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.
ADMO – Archiwum Diecezji Mazurskiej (Ewang.) w Olsztynie.
AGBC – Archivo Generale della Suore Benedettine di Caritá, Rzym.
AGKath – Archiwum Sióstr Katarzynek, Grottaferrata.
AIPN – Archiwum IPN.
AJK – Ambrozja Jadwiga Kalinowska.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
AKDE – Archiwum Kurii Diecezjalnej Elbląskiej.
AKMK – *Akta Kurii Metropolitalnej Krakowskiej.*
AKML – *Akta Kurii Metropolitalnej w Lublinie.*
AKZDE – Archiwum Konserwatora Zabytków Diecezji Elbląskiej.
AL – Franciszek, Adhortacja posynodalna „Amoris laetitia", 2016.
AMCh – Archivo Musical de Chiquitos.
AMMmoxos – Archivo de Musica Missional de Moxos.
APE-AwSz – Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Szczytnie.
APK – Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Kwietniewie.
APO – Archiwum Państwowe, Olsztyn.
APSK – Archiwum Prowincjalne Sióstr Katarzynek.
AS – Andrzej Starczewski.
ATK – Akademia Teologii Katolickiej.
AUNC – *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, Toruń 1966–.
B-HSt – *Biblia Hebraica Stuttgartensia.*
BP – *Biblia Poznańska.*
BT – *Biblia Tysiąclecia.*
BUAD IPN – Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN, Oddział w Lublinie.
BUWr – Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego.
BWMT – Biblioteka Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego.
CA – Jan Paweł II, Encyklika „Centesimus annus", 1991.

CDC – Centers for Disease Control and Prevention, Atlanta.
CDP – *Codex diplomaticus Prussicus*, hg. v. J. Voigt, Bd III, Königsberg 1848.
CEC – *Catéchisme de l'Église catholique (KKK).*
CIC – *Codex Iuris Canonici – Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK).*
CIDI – Composite International Diagnostic Interview.
CR.R – Archiwum Ojców Zmartwychwstańców, Rzym.
CSCsR – Congregatio Sanctissimi Redemptoris (Zgromadzenie Najśw. Odkupiciela, redemptoryści).
CT – *Collectanea Theologica*, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–.
CV – Benedykt XVI, Encyklika „Caritatis in veritate", 2009.
DA – Sobór Watykański II Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem", 1965.
DC – Benedykt XVI, Encyklika „Deus caritas est", 2005.
DIS – *Diagnostic Interview Schedule.*
D.K. – Dariusz Kulecki.
DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976, wyd. XXXVI.
EG – Franciszek, Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium", 2013.
EK – *Encyklika Katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. I–XX, Lublin 1974–2014.
ENM – *Encyklika nauczania moralnego*, pod red. J. Nagórnego, K. Jeżyny, Radom 2005.
FAO – Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa.
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio", 1981.
FT – *Forum Teologiczne*, Olsztyn 2000–.
GE – Franciszek, Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate, 2018.
GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie. współczesnym „Gaudium et spes", 1965.
HV – Paweł VI, Encyklika „Humanae vitae", 1968.
InsJP2 – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979.
IPN Bi – Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Białymstoku.
IS PAN – Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
J.K. – Jerzy Kożuchowski.
JPM – *Jan Paweł II, do młodzieży 1978–2005. Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005.
K.B. – K.[onstanty Rokossowski], B.[ierut] – krypt.
KDK – Sobót Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie. współczesnym „Gaudium et spes", 1965, zob. GS.
KE – *Kalendarz Ewangelicki.*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
KKG – *Księga komturstwa gdańskiego*, wyd. K. Ciesielska, I. Janosz-Biskupowa, Warszawa – Poznań – Toruń 1985.
KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994.

KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosantum Concilium", 1963.
KMW – *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn 1946–1950; 1957–.
KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum", 1965.
KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983), wersja łacińska: *Codex Iuris Canonici (CIC).*
KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin.
LdR – Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 1994.
LE – Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens", 1984.
LEV – Libreria Editrice Vaticana, Wydawnictwo Stolicy Apostolskiej.
LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium", 1964.
LM – Jan Paweł II, List do młodych „Parati semper", 1985.
LS – Franciszek, Encyklika Laudatio si'2015.
LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche.*
LXX – *Septuaginta.*
M. G-M – Monika Gajdecka-Majka.
MP – *Monitor Polski.*
MSDL – Metropolitalne Seminarium Duchowne w Lublinie.
NBL – *Neues Bibel Lexikon.*
NESARC – The National Epidemiologic Survey of Alcohol and Related.
NP – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, przygot. do dr. E. Weron, A. Jaroch, t. I–IX, Poznań 1987–2007.
NRK – Naczelna Rada Kościoła (ewang.-augsb.)
OFM – Ordo Fratrum Minorum – Zakon Braci Mniejszych (franciszkanie, franciszkanie brązowi).
OFM Cap – Zakon Braci Mniejszych Kapucynów.
OFM Conv – Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych.
OR – *L'Osservatore Romano*, Watykan.
OSDM – Jan Paweł II, *Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Lednicy,* Poznań 2008.
OsRomPol – *L'Osservatore Romano*, ed. polska, Watykan 1980–.
PaL – *Pamiętnik Literacki*, Lwów 1902–1939, Warszawa 1946–1950, Wrocław 1950–
PAT – Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
PDE – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, Hrsg. F. Hipler, Braunsberg 1869–1930.
PF – *Prace Filologiczne*, Warszawa 1885–2007.
PH – *Przegląd Humanistyczny*, Warszawa 1958–.
PKB – Papieska Komisja Biblijna.
PL – *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina I–CCXVII*, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
PLS – *Patriologiae Latinae Supplementum.*
PP – Paweł VI, Encyklika „Populorum progressio", 1967.

PUA – Antonianum, Pontificia Università Antonianum (Papieski Uniwersytet Antonianum), Rzym.
PUL – Pontificia Università Lateranense (Papieski Uniwersytet Laterański), Rzym.
PWRN – Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Olsztyn.
PWsz – Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, red. J. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971–1976.
QA – Franciszek, Adhortacja apostolska „Querida Amazonia", 2020.
QD – *Quaestiones disputate*, red. K. Rahner, H. Schlier, Freiburg im Br. 1958–.
RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1949–.
RH – *Roczniki Humanistyczne,* czasopismo naukowe Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1949–.
RM – Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi.
RTK – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991/92–, w latach 1949–92 – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne.*
SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
SN – *Studia Norwidiana*, Lublin 1983–.
SnR – *Studia nad Rodziną*, Warszawa 1997–
SOZ – Służba Ochrony Zabytków, Olsztyn.
SPelp – *Studia Pelplińskie*, Pelplin 1969–.
SRS – Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis", 1984.
STh – św. Tomasz z Akwinu *Suma Teologii.*
SVD – Zgromadzenie Słowa Bożego, werbiści.
SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
SDM – Światowe Dnie Młodzieży.
THAT – *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.*
TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.*
TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*
UBP – Urząd Bezpieczeństwa Publicznego.
UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
UO – Uniwersytet Opolski, Opole.
UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
Vg – *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, wyd. R. Weber, Stuttgart 1983.
WAM – Wydawnictwo Adam Marszałek.
WD / WDL – *Wiadomości Diecezjalne* [lubelskie].
WDr – *W drodze*, Poznań 1973–.
WKL – Wielkie Księstwo Litewskie.
WSD – Wyższe Seminarium Duchowne.
WSR – Wojskowy Sąd Rejonowy.
WT UWM – Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
WUBP – Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, Olsztyn.
WWA – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn.
ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43 Osnabrück 1956/58–.
ZH – *Zapiski Historyczne*, Toruń 1908–.

CONTENTS

HISTORY

Wiesław DŁUGOKĘCKI: *Church property in the flood protection system in Żuławy and the Lower Vistula Valley in the Middle Ages* 9

Wojciech ZAWADZKI: *History of the Corpus Christi Church in Elbląg until 1945* 21

Piotr BIRECKI: *Royal and Ducal Prussia. Two worlds of Lutheran art* 33

Cyril HIŠEM: *From the oldest history of the Church in Košice* 49

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Priest Paweł Dziubiński [1894–1956] and his „Autobiography"* 71

Krzysztof BIELAWNY: *Evangelical-Augsburg Parish of Szczytno, 1945–1969* . . . 85

Łucja JAWORSKA CSC: *The Congregation of the Sisters of Saint Catherine and its Rule* 103

Pavlo BARDOVSKYI: *Basilians among Braniewo students in XVII–XVIII Centuries* 127

Andrzej PIOTROWSKI: *Care of Chełmno Bishops for catholics of Pomesanien Diocese in Royal Prussia: synods and visitations* 161

Andrzej STARCZEWSKI: *Diocesan Sanctuary of Saint Adalbert, Bishop and Martyr in Święty Gaj* 181

Michał ŁUKASZCZYK: *The origins of St John Lateran Basilica (313–455 ad)* . . . 207

Janina BOSKO RM: *St. Zygmunt Szczęsny Feliński and his Iconography* 217

Piotr TOWAREK: *Great musical forms dedicated to St Joseph* 227

THEOLOGY

Waldemar CHROSTOWSKI: *Who is man? The foundations of biblical anthropology* 261

Martín CARBAJO NÚÑEZ, OFM: *From „Amoris Laetitia" to „Fratelli tutti". The importance of family relations* 281

Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *Listening to God and building community. The mystery of the life of the Servant of God Józefa Joanna Hałacińska* 297

Marian MACHINEK MSF: *Does the „Sermon on the Mount" have an ecological dimension? A contribution to ecological spirituality* 309

Marek KARCZEWSKI: *Johannes Marienwerder's, „Expositio Symboli Apostolorum" as a source of research on medieval theology and biblical exegesis* 329

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: *„Hagiological Kerygma". The theological „Reading" of Basilica San Stefano Rotondo in Rome* 347

Sławomir ROPIAK: *Stefan Cardinal Wyszyński's views on the role of music in the Church* 365

Marta KOWLACZYK: *Customs related to the calendar memorial of Saint Sylvester. Outline of the problems* 387

Krzysztof MYJAK: *School and Parish Catechesis in the Federal Republic of Germany. A overview* 397

Dariusz KULECKI: *„Let us fly away together into the whirlpools of heaven": marital love as seen by Cyprian Norwid* 411

Piotr SZAFRAŃSKI: *John Paul II „A Laboratory of Faith" and a moral code for young People* 459

Artur WOŹNIAK: *The „Heart" and the faith of man. Human religious and moral functions ascribed tothe human heart in the „Book of Psalms"* 477

PHILOSOPHY

Arkadiusz MODRZEJEWSKI: *Reflection on the canvass of Stefan Ewertowski's research on the teaching of John Paul II. A contribution to the discussion on the state and perspectives of Wojtyla Studies* 501

Hans-Eduard HENGSTENBERG: *Some analogies between natural and supernatural transformation of the body* 511

Józef KOŻUCHOWSKI: *About the natural and supernatural transformation of the human body in the anthropology of Hans-Eduard Hengstenberg* 523

Mieczysław PLOPA, Justyna ZAMOJSKA: *Experiencing violence in childhood and severity of depression in adulthood* 537

Monika GAJDECKA-MAJKA: *The concept of common good in education. Outline of problems* 549

STUFFS AND REVIEWS

Dariusz K O T E C K I , *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetycznoteologiczne (Understanding the Apocalypse? Exegetico-theological sketches),* Szkoła Dabar 1, Bonus Liber, Rzeszów 2021, ss. 294 – review by: Marek KARCZEWSKI . . 567

Dawid M I E L N I K , *Śledztwo w sprawie sekretu fatimskiego. Czy w Fatimie Maryja ostrzegała przed soborem watykańskim II i nową Mszą? Studium teologiczne (Investigation into the secret of Fatima. At Fatima, did Mary warn of Vatican II and the new Mass? A theological study),* Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 579 – review by: Paweł RABCZYŃSKI 569

Franz C O U R T H , *Marienverehrung (Devotion to Mary), in: Lexikon der katholischen Dogmatik,* ed. W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 359–361 – Polish translation from the German language: Wojciech BOROWSKI 573

Wolfgang B E I N E R T , *Marienerscheinungen (Marian apparitions), in: Lexikon für Theologie und Kirche,* Vol. 6, Freiburg – Basel – Wien 3 2006, ed. W. Kasper, K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, K. 1369–1370 – Polish translation from the German language: Wojciech BOROWSKI 577

Franz C O U R T H , *Marienerscheinungen (Marian apparitions), in: Lexikon der katholischen Dogmatik, ed. W. Beinert,* Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 358–359 – Polish translation from the German language: Wojciech BOROWSKI 579

The Warmia Theological Seminary „HOSIANUM" in the narrative of the clerical magazine „Serce Warmii" (Heart of Warmia), 1984–1989 – Andrzej KILANOWSKI 581

Report from the museum colloquium entitled. „Late Gothic Chalice from the Corpus Christi Church in Elbląg". (Elbląg, 10 September 2021) – Piotr TOWAREK . . 619

Inauguration of the academic year at the Major Seminary in Elbląg [19 October 2021] – Piotr TOWAREK 621

List of abbreviations 623

Contents 627

Inhaltsverzeichnis 631

Spis treści 635

INHALTSVERZEICHNIS

GESCHICHTE

Wiesław DŁUGOKĘCKI: *Das Kircheneigentum im Hochwasserschutzsystem in dem Werder (Żuławy) und dem unteren Weichseltal im Mittelalter* 9

Wojciech ZAWADZKI: *Geschichte der Heilige Leichnam Kirche in Elbing bis 1945* 21

Cyril HIŠEM: *Aus der ältesten Kirchengeschichte von Kaschau* 33

Piotr BIRECKI: *Königliches und Herzogliches Preussen. Zwei Welten der lutherischen Kunst* 49

Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Priester Paweł Dziubiński [1894–1956] und seine „Autobiographie"* 71

Krzysztof BIELAWNY: *Die evangelisch-augsburgische Kirchengemeinde in Ortelsburg in den Jahren 1945–1969* 85

Łucja JAWORSKA CSC: *Die Kongregation der Schwestern der Heiligen Katharina und ihre Regel* 103

Pavlo BARDOVSKYI: *Basilianer unter den Braunsberger Studenten im 17. und 18. Jahrhundert* 127

Andrzej PIOTROWSKI : *Betreuung der Kulm-Bischöfe für die Katholiken der Diözese Pomesanien im Königlichen Preussen: Synoden und Visitationen* 161

Andrzej STARCZEWSKI: *Diözesanwallfahrtsort des Heiligen Adalbert, Bischof und Märtyrer im Heiligenwalde* 181

Michał ŁUKASZCZYK: *Die Ursprünge der Lateranbasilika (313–455 n. Chr.)* 207

Janina BOSKO RM: *St. Zygmunt Szczęsny Feliński und seine Ikonographie* 217

Piotr TOWAREK: *Grosse Musikformen, die dem Heiligen Josef gewidmet sind* . . 227

THEOLOGIE

Waldemar CHROSTOWSKI: *Wer ist Man? Die Grundlagen der biblischen Anthropologie* 261

Martín Carbajo NÚÑEZ, OFM: *Von „Amoris Laetitia“ bis „Fratelli tutti“. Die Bedeutung der familiären Beziehungen* 281

Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *Auf Gott hören und Gemeinschaft bilden. Das Geheimnis des Lebens der Dienerin Gottes Józefa Joanna Hałacińska* 297

Marian MACHINEK MSF: *Hat die „Bergpredigt” eine ökologische Dimension? Ein Beitrag zur ökologischen Spiritualität* 309

Marek KARCZEWSKI: *Johannes Marienwerder's, „Expositio Symboli Apostolorum” als Forschungsquelle über mittelalterliche Theologie und Bibelexegese* 329

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: *„Hagiologisches Kerygma”. Die theologische Lesung von Basilika San Stefano Rotondo in Rom* 347

Sławomir ROPIAK: *Stefan Kardinal Wyszyńskis Ansichten über die Rolle der Musik in der Kirche* 365

Marta KOWLACZYK: *Bräuche im Zusammenhang mit dem Kalenderfest des hg. Silvestr. Darstellung der Problematik* 387

Krzysztof MYJAK: *Schul- und Gemeindekatechese in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Überblick* 397

Dariusz KULECKI: *„Lass uns gemeinsam in die Strudel des Himmels fliegen”: Eheliche Liebe aus der Sicht von Cyprian Norwid* 411

Piotr SZAFRAŃSKI: *Johannes Paul II. „Labor des Glaubens“ und Moralkodex für junge Menschen* 459

Artur WOŹNIAK: *Das „Herz” und den Glauben des Menschen. Die religiösen und moralischen Funktionen, die dem menschlichen Herzen im „Buch der Psalmen” zugeschrieben werden* 477

PHILOSOPHIE

Arkadiusz MODRZEJEWSKI: *Reflexion über den Hintergrund der Forschung von Pr. Stefan Ewertowski über die Lehre von Johannes Paul II. Ein Beitrag zur Diskussion über den Stand und die Perspektiven der Wojtyla-Studien* 501

Hans-Eduard HENGSTENBERG: *Einige Analogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung des Leibes* 511

Józef KOŻUCHOWSKI: *Über der natürlichen und übernatürlichen Verklärung des Leibes in der Anthropologie von Hans-Eduard Hengstenberg* 523

Mieczysław PLOPA, Justyna ZAMOJSKA: *Gewalterfahrungen in der Kindheit und Schweregrad der Depression im Erwachsenenalter* 537

Monika GAJDECKA-MAJKA: *Die Idee des Gemeinwohls in der Bildung. Abriss der Problematik* 551

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Dariusz K O T E C K I , *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetycznoteologiczne (Die Apokalypse verstehen? Exegetische und theologische Skizzen),* Szkoła Dabar 1, Bonus Liber, Rzeszów 2021, ss. 294 – Rezension von Marek KARCZEWSKI 567

Dawid M I E L N I K , *Śledztwo w sprawie sekretu fatimskiego. Czy w Fatimie Maryja ostrzegała przed soborem watykańskim II i nową Mszą? Studium teologiczne (Untersuchung des Geheimnisses von Fatima. Hat Maria in Fatima vor dem Zweiten Vatikanum und der neuen Messe gewarnt? Eine theologische Studie),* Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 579 – Rezension von Paweł RABCZYŃSKI 569

Franz C O U R T H , *Marienverehrung, w: Lexikon der katholischen Dogmatik,* hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 359–361 – Übersetzung aus dem Deutschen ins Polnische: Wojciech BOROWSKI 573

Wolfgang B E I N E R T , *Marienerscheinungen, w: Lexikon für Theologie und Kirche,* B. 6, Freiburg – Basel – Wien 3 2006, hrsg. v. W. Kasper, K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, K. 1369 – 1370 – Übersetzung aus dem Deutschen ins Polnische: Wojciech BOROWSKI 577

Franz C O U R T H , *Marienerscheinungen, w: Lexikon der katholischen Dogmatik,* hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 358–359 – Übersetzung aus dem Deutschen ins Polnische: Wojciech BOROWSKI 579

Das Ermländische Theologische Seminar „HOSIANUM" in der Reportage der Kleriker-Zeitschrift „Serce Warmi" (Herz von Ermland) 1984–1989 – Andrzej KILANOWSKI 581

Bericht über das Museumskolloquium mit dem Titel. „Spätgotischer Kelch aus der Hl. Leichnam Kirche in Elbląg". (Elbląg, 10. September 2021) – Piotr TOWAREK 619

Inauguratzion des akademischen Jahres am Höheren Priesterseminar in Elbląg [19. Oktober 2021] – Piotr TOWAREK 621

Abkürurzungsverzeichnis 623

Contents 627

Inhaltsverzeichnis 631

Spis treści 635

SPIS TREŚCI

HISTORIA

Wiesław DŁUGOKĘCKI: *Własność kościelna w systemie ochrony przeciwpowodziowej na Żuławach i Dolinie Dolnej Wisły w średniowieczu* 9

Ks. Wojciech ZAWADZKI: *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do 1945 roku* 21

Piotr BIRECKI: *Prusy Królewskie i Książęce. Dwa światy sztuki luterańskiej* . . . 33

Pr. Cyril HIŠEM: *Aus der ältesten Kirchengeschichte von Kaschau (Z najstarszej historii Kościoła w Koszycach)* 49

S. Jadwiga Ambrozja KALINOWSKA OSB: *Ksiądz Paweł Dziubiński [1894–1956] i jego „Autobiografia”* 71

Ks. Krzysztof BIELAWNY: *Parafia Ewangelicko-Augsburska w Szczytnie w latach 1945–1969* 85

S. Łucja JAWORSKA CSC: *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny i jego Reguła* . . . 103

Pavlo BARDOVSKYI: *Bazylianie wśród studentów braniewskich w XVII–XVIII wieku* 127

Ks. Andrzej PIOTROWSKI: *Opieka biskupów chełmińskich nad katolikami Diecezji Pomezańskiej w Prusach Królewskich: synody i wizytacje* 161

Ks. Andrzej STARCZEWSKI: *Sanktuarium diecezjalne Świętego Wojciecha, biskupa i męczennika w Świętym Gaju* 181

Ks. Michał ŁUKASZCZYK: *Początki bazyliki św. Jana na Lateranie (313–455 n.e.)* 207

S. Janina BOSKO RM: *Św. Zygmunt Szczęsny Feliński i jego ikonografia* 217

Ks. Piotr TOWAREK: *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi* 227

TEOLOGIA

Ks. Waldemar CHROSTOWSKI: *Kim jest człowiek? U podstaw antropologii biblijnej* 261

Martín CARBAJO NÚÑEZ OFM: *De l'„Amoris Laetitia" à „Fratelli tutti". L'importance des relations familiales (Od „Amoris Laetitia" po „Fratelli tutti". Znaczenie relacji rodzinnych)* 281

Zdzisław J. KIJAS OFMConv: *Słuchać Boga i budować wspólnotę. Tajemnica życia sł. Bożej Józefy Joanny Hałacińskiej* 297

Ks. Marian MACHINEK MSF: *Czy „Kazanie na Górze" ma wymiar ekologiczny? Przyczynek do duchowości ekologicznej* 309

Ks. Marek KARCZEWSKI: *„Expositio Symboli Apostolorum" Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną* 329

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ: *„Hagiologiczny Kerygmat". Teologiczna „lektura" bazyliki San Stefano Rotondo w Rzymie* 347

Ks. Sławomir ROPIAK: *Poglądy Stefana kardynała Wyszyńskiego na rolę muzyki w Kościele* 365

Marta KOWLACZYK: *Zwyczaje związane z kalendarzowym wspomnieniem św. Sylwestra. Zarys problematyki* 387

Pr. Krzysztof MYJAK: *Schul- und Gemeindekatechese in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Überblick (Szkolna i parafialna katecheza w Republice Federalnej Niemiec. Przegląd)* 397

Ks. Dariusz KULECKI: *„Odlatujmy razem w wiry niebieskie": miłość małżeńska w ujęciu Cypriana Norwida* 411

Ks. Piotr SZAFRAŃSKI: *Jana Pawła II „Laboratorium wiary" i kodeks moralny dla młodzieży* 459

Ks. Artur WOŹNIAK: *„Serce" a wiara człowieka. Funkcje religijno-moralne człowieka przypisywane ludzkiemu sercu w „Księdze Psalmów"* 477

FILOZOFIA

Arkadiusz MODRZEJEWSKI: *Refleksja na kanwie badań ks. Stefana Ewertowskiego nad nauczaniem Jana Pawła II. Przyczynek do dyskusji o stanie i perspektywach studiów wojtyłologicznych* 501

Hans-Eduard HENGSTENBERG: *Niektóre analogie między naturalnym i nadnaturalnym przemienieniem ciała* 511

Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: *O przemienieniu naturalnym i nadnaturalnym ludzkiego ciała w antropologii Hansa-Eduarda Hengstenberga* 523

Mieczysław PLOPA, Justyna ZAMOJSKA: *Doświadczanie przemocy w dzieciństwie a nasilenie depresji w dorosłości* 537

Monika GAJDECKA-MAJKA: *Idea dobra wspólnego w oświacie. Zarys problematyki* 551

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Dariusz K O T E C K I , *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne, (Die Apokalypse verstehen? Exegetische und theologische Skizzen),* Szkoła Dabar 1, Bonus Liber, Rzeszów 2021, ss. 294 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI 567

Dawid M I E L N I K , *Śledztwo w sprawie sekretu fatimskiego. Czy w Fatimie Maryja ostrzegała przed soborem watykańskim II i nową Mszą? Studium teologiczne, (Untersuchung des Geheimnisses von Fatima. Hat Maria in Fatima vor dem Zweiten Vatikanum und der neuen Messe gewarnt? Eine theologische Studie),* Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, ss. 579 – recenzja ks. Paweł RABCZYŃSKI 569

Franz C O U R T H , *Marienverehrung, w: Lexikon der katholischen Dogmatik,* hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 359–361. – tłumaczenie polskie z jęz. niemieckiego: ks. Wojciech BOROWSKI 573

Wolfgang B E I N E R T , *Marienerscheinungen, w: Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 6, Freiburg-Basel-Wien 3 2006, hrsg. v. W. Kasper m. K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, K. 1369–1370. – tłumaczenie polskie z jęz. niemieckiego: ks. Wojciech BOROWSKI 577

Franz C O U R T H , *Marienerscheinungen, w: Lexikon der katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Freiburg im Breisgau 1991. Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1997, 358–359. – tłumaczenie polskie z jęz. niemieckiego: ks. Wojciech BOROWSKI 579

Warmińskie Seminarium Duchowne „Hosianum" w narracji pisma kleryckiego „Serce Warmii" (1984–1989) – ks. Andrzej KILANOWSKI 581

Sprawozdanie z colloquium muzealnego pt. „Kielich późnogotycki z kościoła Bożego Ciała w Elblągu" (Elbląg, 10 września 2021) – ks. Piotr TOWAREK. 619

Inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu [19 października 2021] – ks. Piotr TOWAREK 621

Wykaz skrótów 623

Contents 627

Inhaltsverzeichnis 631

Spis treści 635

Fotoskład i druk:
Nakład 300 egz.

Arkadiusz Karpiński VMSolution
04-986 Warszawa, ul. Celulozy 11B
tel. 692459422, e-mail: zibikarp@wp.pl