

STUDIA
ELBLĄSKIE
TOM XVIII – ELBLĄG 2017

Rada Naukowa „Studiów Elbląskich”

- Ks. Prof. dr hab. Wojciech ZAWADZKI – przewodniczący rady [UKSW Warszawa]
Prof. Oskar Gottlieb BLARR [Düsseldorf, Niemcy]
Ks. Prof. dr hab. Waldemar CHROSTOWSKI [UKSW Warszawa]
Prof. dr hab. Wiesław DŁUGOKEŃCKI [UG Gdańsk]
Prof. dr hab. Antoni DUDEK [UKSW Warszawa]
Prof. Ph.Dr. Slavomir GÁLIK PhD. [Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja]
Ks. Dr Mieczysław JÓZEFczyk [Elbląg]
Dr Hans Jürgen KARP [Hamburg, Niemcy]
Prof. dr hab. Halina KARASZ [UW Warszawa]
Prof. dr hab. Karol KARSKI [ChAT Warszawa]
O. Prof. dr hab. Zdzisław KIJAS OFMConv. [Congregazione delle Cause dei Santi, Rzym – Włochy]
Ks. Prof. dr hab. Piotr MANIURKA [UO Opole]
Ks. Prof. dr hab. Ryszard MOŃ [UKSW Warszawa]
Ks. Prof. dr hab. Władysław NOWAK [UWM Olsztyn]
Prof. dr Tereza-Brindusa PALADE [National University for Political Studies and Public Administration Bucharest, Rumunia]
Prof. dr hab. Mieczysław PLOPA [WSFiZ Warszawa, EUHE Elbląg]
Dk. Prof. dr hab. Waldemar ROZYNKOWSKI [UMK Toruń]
Prof. KUL dr hab. Alina RYNIO [KUL Lublin]
Prof. dr hab. Krystyna STASIEWICZ [UWM Olsztyn]
O. Dr hab. Zbigniew SUCHECKI OFMConv. [Pontificia Universita Antonianum, Rzym – Włochy]
Ks. Prof. dr hab. Mariusz SZRAM [KUL Lublin]
Dr Jerzy TOFILUK prof. ChAT Warszawa
Dr hab. Krzysztof URBANIAK [Akademia Muzyczna w Łodzi]
Ks. Prof. dr Jose Ramón VILLAR [Universidad de Navarra, Pampeluna – Hiszpania]
Ks. Prof. dr hab. Włodzimierz WOŁYNIĘC [PWT Wrocław]
Prof. dr hab. Jan ŻARYN [UKSW Warszawa]
Ks. Dr hab. Marek ŻMUDZIŃSKI [UWM Olsztyn]

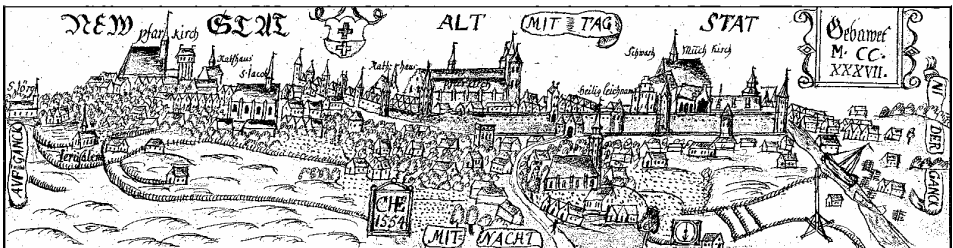
Rada Naukowa „Studiów Elbląskich” ustanowiona została przez księdza biskupa elbląskiego Jacka Jezierskiego stosownym dekretem w dniu 10 listopada 2017 [L.dz. 748/2017].

Recenzenci tomu XVIII

- Ks. Dr hab. Janusz GREŻLIKOWSKI prof. UKSW Warszawa
Ks. Prof. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR UWM Olsztyn
Dr hab. Janusz HOCHLEITNER prof. UWM Olsztyn
Ks. Dr Karol JASIŃSKI UWM Olsztyn
Bp Dr Jacek JEZIERSKI Elbląg
S. Dr hab. Ambrozja KALINOWSKA OSB prof. UWM Olsztyn
Ks. Dr hab. Jan KLINKOWSKI prof. PWT Wrocław
Ks. Prof. dr hab. Andrzej KOPICZKO UWM Olsztyn
Bp Dr hab. Mariusz LESZCZYŃSKI Zamość
Dr Dariusz MILEWSKI UKSW Warszawa
Dr hab. Arkadiusz MODRZEJEWSKI prof. UG Gdańsk
Dr hab. Zbigniew PAŃPUCH KUL Lublin
Dr hab. Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ prof. UWM Olsztyn
Ks. Dr hab. Andrzej PIWOWAR KUL Lublin
Ks. Dr hab. Paweł PODESZWA prof. UAM Poznań
Dr hab. Karol POLEJOWSKI prof. Ateneum SW Gdańsk
Ks. Prof. ThDr. Gabriel RAGAN PhD. Katolicka Univerzita Ružomberk
Ks. Prof. Dr hab. Janusz WALKUSZ KUL Lublin
Ks. Dr hab. Piotr WIŚNIEWSKI prof. KUL
Ks. Dr hab. Marcin WYSOCKI KUL Lublin
Ks. Prof. dr hab. Dariusz ZAGÓRSKI UMK Toruń

WYŻSZE
SEMINARIUM DUCHÓWNE
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XVIII – ELBLĄG 2017

Studia Elbląskie

Zespół redakcyjny:

ks. dr Piotr TOWAREK – redaktor naczelny

ks. dr Marcin PINKIEWICZ – sekretarz

ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI

ks. dr Paweł RABCZYŃSKI

Redaktorzy tematyczni:

historia: prof. zw. dr hab. Jan WIŚNIEWSKI UWM

teologia: dr hab. Marek KARCZEWSKI prof. UWM

filozofia: dr hab. Stefan Adam EWERTOWSKI prof. UWM

Redaktorzy językowi:

język angielski: Michael GANNON [native speaker, Irlandia, Elbląg]

język niemiecki: Heino WEYLAND [native speaker, Niemcy, Barsel]

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. 759/2017

Projekt okładki:

Adam KARZEL – „SQL” s.c.

Przygotowanie do druku, redakcja techniczna:

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

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



CONGREGATIO DE CULTU DIVINO
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Prot. N. 421/16

ELBINGENSIS

Sanctum Nicolaum, sanctitate et intercessione apud thronum gratiae divinae praeclarum episcopum, clerus et christifideles urbis v. d. *Elblag* peculiari necnon assiduo cultu prosecuti sunt et adhuc prosequuntur.

Inde Excellentissimus Dominus Hyacinthus Jezierski, Episcopus Elbingensis, communia excipiens vota, etiam auctoritatis civilis, electionem Sancti Nicolai, episcopi, in Patronum apud Deum illius urbis rite approbavit. Idem vero, litteris die 10 augusti 2016 datis, enixe rogavit ut huiusmodi electio et approbatio, iuxta Normas de Patronis constituendis confirmarentur.

Congregatio porro de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, vigore facultatum sibi a Summo Pontifice FRANCISCO tributarum, attentis expositis, cum electionem et approbationem ad iuris praescriptum peractas esse constet, precibus annuit atque

SANCTUM NICOLAUM, EPISCOPUM,
PATRONUM APUD DEUM
URBIS v. d. *ELBLAG*

confirmat, omnibus cum iuribus et liturgicis privilegiis iuxta rubricas consequentibus.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Ex aedibus Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, die 12 octobris 2016.

Robertus Card. Sarah

Robertus Card. Sarah
Praefectus

+ Arturus Roche

*Arturus Roche
Archiepiscopus a Secretis

DEKRET

Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dla Diecezji Elbląskiej

[tłumaczenie oficjalne: ks. Artur Woźniak]

Duchowieństwo i wierni Elbląga od wieków otaczają szczególną i głęboką czcią św. Mikołaja biskupa, sławnego świętością i skutecznym wstawiennictwem u Boga.

Z tego też powodu Biskup Elbląski Jacek Jezierski, przychylając się do prośb, w tym także władz świeckich, zgodził się na obranie biskupa Mikołaja świętym patronem miasta. Biskup poprosił też, w piśmie z dnia 10 sierpnia 2016 r. skierowanym do naszej Kongregacji, aby wybór ten i zgoda zostały uprawomocnione według „Norm o ustanawianiu patronów”.

A zatem rzymska Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów potwierdza - na mocy uprawnień udzielonych jej przez Ojca Świętego Franciszka i po zbadaniu dokumentów - że wybór i jego zatwierdzenie dokonały się zgodnie z przepisami prawa i - wychodząc naprzeciw prośbom - uznaje

ŚW. MIKOŁAJA BISKUPA ZA ŚWIĘTEGO PATRONA ELBLĄGA,

ze wszystkimi prawami i przywilejami liturgicznymi z tego wynikającymi. Tracą jednocześnie moc wszelkie wcześniejsze postanowienia, które stałyby w sprzeczności z tym, co powyżej powiedziano.

Z siedziby Kongregacji 12 października 2016 r.

Robert Kard. Sarah – Prefekt Kongregacji

Abp Artur Roche – sekretarz

[Rewizja tłumaczenia polskiego, nie dosłowna, bliższa „duchowi” tekstu niż jego „technicznym” określeniom]

HISTORIA

TRANSLACJA BULLI *DE SALUTE ANIMARUM* I DOKUMENTÓW KORYGUJĄCYCH GRANICE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W 1861 I 1922 ROKU

W drugiej połowie XVIII wieku wraz z terytorialną ekspansją państwa pruskiego zmieniała się radykalnie jego struktura narodowościowa i wyznaniowa. Duże znaczenie dla tego procesu miały trzy wojny śląskie w latach 1740–1763, zabór Rzeszypospolitej oraz wojny napoleońskie. W 1795 roku Prusy zamieszkiwało około 7,5 mln ludzi, w tym 3 mln katolików, lecz po Kongresie Wiedeńskim zakończonym w 1815 roku liczba mieszkańców tego państwa wzrosła raptownie do 15 mln ludzi. W tym czasie wyrównały się także proporcje między wyznawcami katolicyzmu i protestantyzmu. Zmianom demograficznym i społecznym towarzyszyły zmiany polityczne i terytorialne. Wymienione czynniki sprawiły, że pilnej regulacji wymagało dostosowanie struktur i administracji Kościoła katolickiego w państwie pruskim.

W 1816 roku król pruski wysłał do Rzymu swych przedstawicieli, posła Bartholda Georga von Niebuhr, ministra wyznań Karla von Altenstein i dyrektora Departamentu do Spraw Wyznań Karla Augusta von Hardenberg, by uzgodnili porozumienie ze Stolicą Apostolską. Szczególnie ważne i pilne dla pruskich negocjatorów było unormowanie granic diecezji katolickich w państwie pruskim oraz obsadzanie stolic biskupich kandydatami lojalnymi wobec władz. Jeszcze przed wydaniem bulli papieskiej dokonano reorganizacji sieci diecezjalnej w Bawarii, Wirtembergii, Badenii, Hesji, Nassau, Hanowerze i Wolnym Mieście Frankfurcie. Papież Pius VII 16 sierpnia 1821 roku wydał bullę *De salute animarum*, która na nowo regulowała przebieg granic diecezji katolickich w Prusach. Wykonawcą bulli papieskiej król Fryderyk Wilhelm III mianował biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna, a ze strony świeckiej wyznaczył Ministerstwo Wyznań, reprezentowane przez tajnego radcę rządowego Johanna Heinricha Schmeddinga¹.

W odniesieniu do diecezji warmińskiej bulla papieska nadawała jej (obok diecezji wrocławskiej) status diecezji wyjątej (*exempta*), co oznaczało bezpośrednie podporządkowanie Stolicy Apostolskiej. Do diecezji warmińskiej przyłączono teren oficjalatu pomezkańskiego, katolickiej pozostałości dawnej diecezji pomezkańskiej, od końca XVI wieku związanej z diecezją chełmińską. Bulla formalnie znosiła też nieistniejącą po 1525 roku diecezję pomezkańską. W ten sposób jurysdykcji biskupów warmińskich poddano teren Żuław Wielkich i Małych oraz Powiśla (dekanat

¹ A. Kopiczko, *Reorganizacja Kościoła katolickiego w Prusach na podstawie bulli „De salute animarum”*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, tom XII, red. J. Walkusz, Lublin 2013, s. 65–73.

malborski, sztumski, dzierzgoński, nowostawski i żuławski). W diecezji warmińskiej znalazło się 30 pomezzańskich kościołów parafialnych i 13 filialnych, a ogólna liczba parafii w tej diecezji wzrosła do 113 oraz 29 filii (dodatkowo dwie kaplice na prawach filii)².

Bulla *De salute animarum* formalnie znosiła też odłączoną od Kościoła katolickiego po 1525 roku diecezję sambijską. Istniejące na tym terenie trzy świątynie katolickie (Królewiec, Kłajpeda, Szyłgały) zostały włączone do diecezji warmińskiej. Ponadto jurysdykcji biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna poddano należąca do diecezji chełmińskiej parafię w Oliwie, ale tylko do końca życia tego hierarchy kościelnego³.

Przyłączenie do diecezji warmińskiej terenu dawnego oficjalu pomezńskiego budziło wiele zastrzeżeń i wątpliwości. W odniesieniu do biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna można mówić nawet o dezaprobatie i sprzeciwie, czego wyraz duchowny dał w swych pamiętnikach. Uregulowania graniczne były na tyle nieprecyzyjne, że miasto Kwidzyn, siedziba pruskiej regencji, formalnie nie miała jasno zdefiniowanej przynależności kościelnej. Ostatecznie mieszkających tam nielicznych katolików włączono do wiejskiej parafii w Tychnowach należącej do diecezji warmińskiej, ale oczywista stała się wówczas konieczność korekty granicy tej diecezji. Wspomina o tym w 1871 roku w urzędowym piśmie diecezji warmińskiej rektor Seminarium Duchownego w Braniewie Franciszek Hipler: „W ścisłym związku z Chełmnem pozostawała część terenów dawnej diecezji pomezńskiej, [...], aż do rozporządzenia bulli *De salute animarum*. [...] Gdy sytuacja Kościoła katolickiego w Prusach po walkach wyzwoleniczych została na nowo uregulowana za sprawą wspomnianej bulii, część pomezńska zarządzana przez oficjale malborskiego przeszła do diecezji warmińskiej, przejęcie zaś jej przez biskupa dokonało się 21 września 1821 roku. Różnorodne przykre doświadczenia skłoniły wkrótce biskupa do decyzji o zwrocie, gdzie to tylko możliwe, przekazanych terenów; okazało się to jednak bezskuteczne, i ostatecznie pięć dekanatów, które później (1830) zredukowano do trzech, na trwałe przekazano do diecezji warmińskiej. W kontekście dokładnego ustalenia granic z diecezją chełmińską poczyniono również ustalenia, które zostały zatwierdzone przez dekrety rzymskie z 8 lipca 1854 roku i 15 maja 1859 roku, że także miasto Kwidzyn z okolicą na gruncie dotychczasowej praktyki powinno należeć do diecezji warmińskiej, dokładniej zaś do dekanatu sztumskiego”⁴.

Wspomniane przez Franciszka Hiplera porozumienie biskupów chełmińskiego i warmińskiego z władzami pruskimi w 1859 roku, dokonało się za wiedzą i aprobatą Stolicy Apostolskiej i króla Fryderyka Wilhelma IV. Dokument końcowy już za

² W. Zawadzki, *Oficjalat pomezński w latach 1601–1821*, ZH LXXII (2007), z. 1, s. 23–52; A. Kopiczko, *Reorganizacja Kościoła katolickiego w Prusach*, s. 76, 78.

³ A. Eichhorn, *Die Ausführung der Bulle „De salute animarum” in den einzelnen Diözesen des Preussischen Staates durch den Fürstbischof von Ermland, Prinz Joseph Hohenzollern*, ZGAE 5 (1874), s. 114–115; A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 46–54; Tenże, *Reorganizacja Kościoła katolickiego w Prusach*, s. 78.

⁴ F. Hipler, *Der pomesanische Antheil der Diözese Ermland*, w: PDE 11 (1878), s. 126; *Briefe, Tagebücher, Regesten des Fürstbischofs von Ermland Joseph von Hohenzollern*, w: MHW.BW, Bd. III, Braunsberg 1883, s. 47; W. Zawadzki, *Budowa kościoła św. Trójcy w Kwidzynie w świetle korespondencji kościelnej*, RE 20 (2006), s. 401.

panowania Wilhelma I został zaaprobowany i podpisany przez układające się strony w różnym czasie: przez króla pruskiego Wilhelma I – 27 kwietnia 1861 roku, przez biskupa warmińskiego Geritza – 1 października 1861 roku, przez biskupa chełmińskiego Marwitza – 5 października 1861 roku. Druk dokumentu w Dzienniku Urzędowym Regencji Królewskiej w Kwidzynie nosi datę 20 listopada 1861 roku.

Nowe ustalenia graniczne pomiędzy diecezją warmińską i chełmińską z 1861 roku dotyczyły nie tylko wspomnianych już okolic Kwidzyna, a dokładniej powiatu kwidzyńskiego, ale również powiatu szczycieńskiego, nidzickiego, ostródzkiego, morąskiego, pasłęckiego i suskiego, czyli całej granicy południowej diecezji warmińskiej.

Ryc. 1. Przebieg granicy między diecezją warmińską i chełmińską w 1861 roku



Kolejna zmiana granicy diecezji warmińskiej musiała nastąpić po zakończeniu pierwszej wojny światowej. Pozostawała ona w ścisłym związku z utworzeniem 15 listopada 1920 roku Wolnego Miasta Gdańska, autonomicznego miasta-państwa będącego pod ochroną Ligi Narodów. Papież Pius XI 21 kwietnia 1922 roku podjął decyzję o wyłączeniu z diecezji warmińskiej i chełmińskiej parafii, które znalazły się na terytorium Wolnego Miasta Gdańska i utworzeniu Administratury Apostolskiej w Gdańsku. Stosowny dekret został opublikowany w *Acta Apostolicae Sedis* 8 maja 1922 roku. Diecezja warmińska utraciła na rzecz Administratury Apostolskiej w Gdańsku cały dekanat nowostawski (parafie: Nowy Staw, Nowy Dwór Gdański, Boręty, Żuławki, Niedźwiedzica, Lichnowy, Lubieszewo, Marynowy, Nowa Cerkiew, Ostaszewo, Świerki, Cyganek) oraz 6 parafii z dekanatu malborskiego (Gnojewo, Lasowice Wielkie, Mątowy Wielkie, Kończewice, Miłoradz i Pogorzałą Wieś) czyli ogółem 18 parafii. Odtąd Nogat był rzeką graniczną między diecezją warmińską i administraturą gdańską⁵.

I. BULLA PAPIESKA *DE SALUTE ANIMARUM*
Z 16 LIPCA 1821 ROKU

[1] B U L L A⁶
OPISUJĄCA
KOŚCIOŁY KRÓLESTWA PRUSKIEGO

[2]

[3] Pius Biskup
Sługa Sług Bożych
na
Wieczną Rzecz Pamiątkę

O zbawienie dusz, wzrost Religii Katolickiej zatroskani, pełniąc nasz Apostolski obowiązek staraliśmy się zawsze poznać to wszystko, co przystoi porządkowi duchowemu wierzących w Chrystusa i jest mu użyteczne. W tym właśnie celu już od dłuższego czasu zastanawialiśmy się nad sytuacją tych krain, które obecnie podlegają władzy Najjaśniejszego Księcia Fryderyka Wilhelma, Króla Pruskiego, starając się by dzięki jego pomocy i wielkoduszności uporządkować tam w sposób możliwy do wykonania problematykę religijną.

⁵ *Directorium divini officii dioecesis Warmiensis iussu et auctoritate domini D. Augustini Bludau 1921, Brunsbergae 1921, s. 20–21, 24–25.*

⁶ Uwierzytelniony przez władze kościelne (oficjał i wikariusz generalny warmiński Martin Fotschki) i państwowe (tajny radca rządowy Johann Heinrich Schmedding) łaciński tekst bulli *De salute animarum*, stanowiący podstawę tłumaczenia, znajduje się w zbiorach Archiwum Diecezji Elbląskiej w Elblągu. Tekst bulli publikowano także w *Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preussischen Staaten* 12 (1821), s. 113–152.

Zawsze dotychczas jawiła się przed Naszymi oczyma trudna sytuacja tych krain i nigdy nie przestaliśmy opłakiwać ogromnych strat, wynikłych za dawnych przewrotów, które sprawiły, tak niegdyś pięknie kwitnące i bogate Kościoły Niemiec zostały odarte z dawnego splendoru i pozbawione swych dóbr zasobnych, doprowadzone do nędznego stanu, ku wielkiej szkodzi Religii Katolickiej i samychże Katolików.

Trudności obecnych czasów nie pozwoliły znakomitemu Narodowi Niemieckiemu na przywrócenie dawnego stanu świetności Kościoła, dlatego też podjęliśmy wszelkie wysiłki i należytą pilność, by temu złu, w takiej przynajmniej mierze zaradzić, która dałaby szansę utrzymania w tych krainach Religii Katolickiej i zapewniła środki konieczne i stosowne do zbawienia wierzących w Chrystusa.

Tym Naszym staraniom wyszedł jakoby naprzeciw godzien pochwały Król Pruski, którego życzliwości doświadczyliśmy. Wdzięcznym sercem śledzimy jego pełne dobrej woli poczynania w sprawie Katolików, którzy w tak znacznej liczbie są jego poddanyymi, szczególnie w przydzielonej mu dużej części prowincji nadreńskich. Dzięki temu pomyślnie i szczęśliwie mogliśmy dojść do ugody, uwzględniając okoliczności miejsc i wygodę mieszkańców, aby nadać Kościołowi nowy status, określić granice diecezji, obsadzić poszczególne wakujące stolice własnymi, godnymi i zdolnymi Pasterzami.

To wszystko, co jest tu wyraźnie słowo w słowo wyrażone, czyli to wszystko, co dotyczy czy to kościołów, czy kapituł, ich zniesionych dawnych praw i prerogatyw, zniesienia, zmiany, reorganizacji czy też [4] podziałów diecezji, nowemu podporządkowaniu metropolitalnemu, odebraniu praw metropolitalnych, My po uzyskaniu zgody tych wszystkich, których to dotyczy – opierając się na Naszym pełnym rozeznaniu i dojrzałym namyśle, wreszcie wykonując w pełni Naszą Apostolską władzę, biorąc pod uwagę, że katedra w Akwizgranie została całkowicie zniesiona i zniszczona, anulujemy wakującą Biskupią Stolicę Akwizgrańską i nadajemy jej Kapitulie status zwykłej Kolegiaty, jednocześnie podporządkowując ją Biskupstwu i Kapitulie katedralnej w Corvey oraz opactwu w Neuzell. To samo dotyczy innego opactwa, mianowicie oliwskiego, jednakże dopiero wtedy, gdy zawakuje ono po osobie Wielebnego Brata Józefa Hohenzollerna, Biskupa Warmińskiego obecnego Opata Oliwskiego. Spełniając łaskawie życzenia Narodu Niemieckiego potwierdzone wstawienictwem Króla, na chwałę Wszchemogącego Boga, na cześć św. Piotra Księcia Apostołów, siedzibie w Kolonii, nie mającej w Niemczech równej sobie dawnością i honorem przywracamy na wieczne czasy godność Kościoła Metropolitalnego, jak również tejże Metropolii podporządkujemy jako sufraganie biskupie Kościoły w Trewirze, w Münster i w Paderborn.

Kościół Poznański, pod wezwaniem Świętych Apostołów Piotra i Pawła podnosimy do godności Kościoła Metropolitalnego i łączymy go na stałe z innym Archidiecezjalnym Kościołem, mianowicie Gnieźnieńskim pod wezwaniem św. Wojciecha, wakującym skutkiem dobrowolnie złożonej na Nasze ręce i przez Nas przyjętej rezygnacji Wielebnego Brata Ignacego Raczyńskiego. Wielebnemu Bratu Tymoteuszowi Gorzeńskiemu, obecnemu Biskupowi Poznańskiemu powierzamy całkowitą władzę i administrację tegoż Kościoła Gnieźnieńskiego i ustanawiamy go Arcybiskupem Gnieźnieńskim i Poznańskim, nakazując mu stałe używa-

nie tytułu Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego, jednocześnie poddając mu jako Metropolicie sufraganię Kościoł Biskupi Chełmiński.

Oświadczamy zarazem, że Kościół Wrocławski i Warmiński są i pozostają nadal podporządkowane Świętej Stolicy.

Udzielamy wszystkim Arcybiskupom i Biskupom i potwierdzamy wszelkie i poszczególne uprawnienia, prawa, pierwszeństwa, prerogatywy i przywileje, takie, z jakich korzystają okoliczni Arcybiskupi i Biskupi.

Co zaś dotyczy Kapituły Metropolitalnej Kościoła w Kolonii, ustanowimy w niej dwie godności, Prepozyta, która ustępuje tylko biskupiej, oraz jako druga godność Dziekana. Dziesięć będzie Kanonikatów Rzeczywistych (Gremialnych) i cztery Honorowe, ponadto osiem Wikariatów, czyli Prebend.

Kapituła Archidiecezjalnego Kościoła Gnieźnieńskiego będzie w przyszłości składała się z jednej tylko godności Prepozyta oraz sześciu Kanonikatów, druga natomiast Arcybiskupia Poznańska Kapituła będzie posiadała dwie godności, mianowicie Prepozyta i Dziekana, osiem Kanonikatów Zwyczajnych, cztery Kanonikaty Honorowe i osiem Wikariatów, czyli Prebend.

W Kościołach katedralnych w Trewirze i w Paderborn Kapituła będzie składała się z dwu godności, jednej mianowicie Prepozyta, [5] drugiej zaś Dziekana, z ośmiu Kanonikatów Rzeczywistych, czterech Kanonikatów Honorowych i sześciu Wikariatów, czyli Prebend.

W Kościele Katedralnym w Münster Kapituła będzie posiadała dwie godności, mianowicie Prepozyta i drugą Dziekana, osiem Kanonikatów Rzeczywistych, cztery Kanonikaty Honorowe, osiem Wikariatów, czyli Prebend.

Kapituła Katedralna Kościoła Chełmińskiego będzie składała się z dwu godności, mianowicie z Prepozyta i z Dziekana, z ośmiu Kanonikatów Rzeczywistych, czterech Kanonikatów Honorowych i z sześciu Wikariatów, czyli Prebend.

Kapitułę Wrocławskiego Kościoła Katedralnego będą tworzyły dwie godności, mianowicie jedna Prepozytorska i druga Dziekańska, dziesięć Kanonikatów Rzeczywistych, z których pierwszy obejmie Prebendę Scholastyka, sześciu Kanonikatów Honorowych i ośmiu Wikariatów, czyli Prebend.

I wreszcie, co dotyczy Biskupiego Kościoła Warmińskiego, jego Kapituła Katedralna pozostaje w dotychczasowym stanie prawnym, z tym jednakże, że My i Nasi następcy, Papieże Rzymscy zastrzegamy sobie prawo do ukształtowania tej Kapituły w przyszłości zgodnie z normami obowiązującymi Kościoły w Królestwie Pruskim.

Następnie, w każdym z wyżej wymienionych Katedr, tak Arcybiskupich, jak i Biskupich duszpasterstwo parafian będzie ogólnie należało do Kapituły, praktycznie natomiast do jednego z wyraźnie wyznaczonych Kanoników, takiego który zda egzamin zgodny z przepisami świętego prawa, zostanie zatwierdzony przez Ordynariusza. i będzie korzystał z pomocy Wikariuszy. W każdej z tych Kapituł Ordynariusz powinien wyznaczyć dwu odpowiednich kanoników, z których jeden będzie pełnił funkcję Penitencjarza, drugi natomiast w ustalone dni będzie wyjaśniał wier-nym Pismo św. czyli pełnił powinność Teologa.

Oświadczamy, że Honorowi Kanonicy Kapituł nie są zobowiązani do osobistej rezydencji i do pełnienia obowiązków chórowych, jednakże przysługuje im, tak, jak Kanonikom Rzeczywistym miejsce w chórze i możliwość sprawowania funkcji kościelnych.

My, natomiast dla większej ozdoby i splendoru wspomnianych Kościołów wszystkim wspomnianym Prałatom i Kanonikom wyraźnie potwierdzamy zezwolenie na korzystanie z insygniów, z których dotychczas korzystali, a o ile byłoby to potrzebne na nowo go udzielamy.

Każdej z wyżej wymienionych kapituł katedralnych, istniejących aktualnie lub w przyszłości, udzielamy i nadajemy władzę, by pod przewodnictwem Arcybiskupów, czy też Biskupów zgromadzeni na Kapitułe mieli prawo wydawać nowe statuty bardziej dogodne dla swoich Kościołów Arcybiskupich i Biskupich, dotyczące zwłaszcza codziennej służby w chórze, dobrego, pomyślnego, i skutecznego zarządzania sprawami duchowymi i materialnymi, zwłaszcza pobierania i rozdzielania *codziennych należności*, ściągania ciężących zadłużeń, w tym kar za zawinioną nieobecność podczas Służby Bożej, notowania wszystkich obecnych i nieobecnych, urządzania ceremonii i nabożeństw i wszystkiego, co do nich jest potrzebne, zgodnie ze statutami, zarządzeniami, uchwałami Kapituł i dekretami, jednakże tylko tym, które nie sprzeciwiają się prawu i uczciwości, świętym kanonom, Konstytucjom Apostolskim i Dekretom Soboru Trydenckiego. Nadajemy wieczny przywilej spisania i wydania tych statutów, które będą uchwalone pod przewodnictwem i za aprobatą właściwych Arcybiskupów i Biskupów, a które to należy spisać, tak spisane przedyskutować, nadać im bardziej poprawną formę, niektóre zmienić i wreszcie wydać drukiem. Będą mogły uczynić to osoby, w danym czasie do tego upoważnione. Sprzeciwiający się takim statutom podlegają karom.

Ustaliliśmy już liczbę Godności, Kanoników i Wikariuszów, czyli Prebendarzy zarówno w Kapitułach Metropolitalnych jak i Katedralnych. Postanawiamy obecnie, aby aktualnie i na przyszłość [6] do godności w Kapitułe, i do Kanonikatów dopuszczano tylko tych, którzy spełniają następujące wymagania: przyjęli wyższe święcenia, sprawowali jakąś pożyteczną dla Kościoła funkcję w ciągu pięciu lat, względnie byli czynni w duszpasterstwie, byli Profesorami Teologii bądź Prawa Kanonicznego, albo pomagali któremuś z Biskupów w Prusach w zarządzaniu diecezją czy też osiągnęli laur doktorski Świętej Teologii lub Prawa Kanonicznego. Te warunki zawieszamy jednakże, gdy chodzi o poszczególne uzasadnione przypadki na okres dziesięcioletni od daty wydania obecnego pisma. Godności kapitułne, jak i sam kanonikat, mogą osiągnąć duchowni bez względu na stan i pochodzenie. Ustanawiamy w kościołach katedralnych w Münster i we Wrocławiu po jednej Prebendzie kanonicznej, która ma być przyznawana jednemu z Profesorów miejscowego Uniwersytetu, który jednakże posiada uprawnienia kanoniczne do objęcia takiego kanonikatu. Ponadto postanawiamy, że zarówno Prepozyt Kościoła Parafialnego św. Jadwigi w mieście Berlinie, jak i Dziekan Komisarz Kościelny w Hrabstwie Kłodzkim powinni zostać kooptowani do Wrocławskiej Kapituły Katedralnej jako Kanonicy Honorowi i w związku z tym korzystać z równych praw i zajmować pozycję zgodną z datą ich nominacji. Kanoników Honorowych z wymienionych Diecezji winno się wybierać z grona Archiprezbiterów, chwalebnie w swoich diecezjach pracujących.

Co zaś dotyczy w tym przypadku szybkiego skompletowania wyżej wymienionych Kapituł, na ten raz upoważniamy naszego niżej wymienionego Wykonawcę Naszego Dokumentu, aby w każdym z tych Kościołów na Prałatury, Kanonikaty jak i Wikariaty, czyli aktualnie wakujące Prebendy brakujące do wyrównania liczby

przez Nas określonej, na mocy delegowanej sobie specjalnie Władzy Apostolskiej i w Jej Imieniu obsadził godnymi i przydatnymi duchownymi. Ci, którzy zostaną przez niego dopuszczeni do owych Prałatur i Kanonikatów, powinni w ciągu sześciu miesięcy postarać się u Naszej Datarii o dokumenty prowizji i zatwierdzenia. Gdyby się jednak zdarzyło, że w którejkolwiek z Metropolii lub Katedr znajdujących się w Królestwie Pruskim Dygnitarze, Kanonicy i Wikariusze, czyli Prebendariusze prawnie i kanoniczne ustanowieni i dotychczas żyjący, przewyższają liczbą ilość przez Nas określoną, wówczas wzmiankowany Wykonawca Apostolski, po zwołaniu i wysłuchaniu wszystkich zainteresowanych, albo uzyska dobrowolne zrzeczenie się wszystkich, bądź niektórych i w ten sposób spełni swoje zadanie, bowiem Najjaśniejszy Król zapewnił zrzekającym się godziwe dożywotnie utrzymanie. Jeżeli jednak nie dojdzie do zrzeczenia, lub liczba zrzeczeń będzie niewystarczająca, wówczas ci, którzy przekroczą liczbę Prałatów, Kanoników i Wikariuszy a uzyskali te stanowiska później, w przypadku, gdy rezydują przy swoich Kościołach i chcą w dalszym ciągu być Kanonikami, względnie Wikariuszami, mają jako nadliczbowi, w dalszym ciągu posiadać te same prawa i prerogatywy i otrzymywać te same dochody, co do ilości i jakości, jakie dotychczas otrzymywali. Jeżeli jednak w jakikolwiek sposób zawakują te beneficja, które dotychczas posiadali, nie mogą one być przekazane innym. Należy je uważać za wygasłe, a to dlatego, by w przyszłości w tych Kapitułach ściśle była [7] zachowana ustalona liczba. Jeżeli w którejś Kapitułce Kanonicy korzystają z mniejszych dochodów, niż te, które mają otrzymać ich następcy, nie przysługuje im prawo do dodatków, chyba, że Wykonawca Apostolski w poszczególnych przypadkach obdarzy ich takimi dodatkami.

W przyszłości, kiedy pojawią się nowe wakaty, wówczas My i nasi Następcy Biskupi Rzymscy zastrzegamy Sobie, że Prepozytura, która jest największą godnością po biskupiej w wyżej wymienionych Kościołach Arcybiskupich i Biskupich, jak również w mającej powstać Kolegiacie Akwizgrańskiej, wakująca w miesiącu styczniu, marcu, maju, lipcu, wrześniu i listopadzie będzie udzielana przez Nas, podobnie, jak to dotychczas ma to miejsce z Kapitułą Wrocławską. Co zaś dotyczy Dziekanatów we wzmiankowanych Kościołach Metropolitalnych i Katedralnych, jak również w mającej powstać Kapitułce Kolegiackiej przy Kościele Akwizgrańskim wakujących w pozostałe sześć miesięcy, to obsadzanie tych stanowisk będzie należało do odpowiednich Arcybiskupów i Biskupów. Co do Wikariatów czyli Prebend w wymienionych Kościołach, bez względu na to, w którym miesiącu zawakują, pozostawiamy ich obsadzanie właściwym Arcybiskupom i Biskupom.

Chcemy okazać Narodowi Niemieckiemu wieść miłą, godnemu pochwały Królowi Prus pożądaną, bowiem zatrzymując i potwierdzając prawo wyborów w Kościołach Transreńskich, które jednakże w Kościołach Cisreńskich, na mocy Rozporządzenia Apostolskiego w roku 1801 zostało cofnięte, ponieważ obecnie wszystkie te Kościoły znajdują się pod świeckim władztwem Króla, powyższe prawo wyborów im przywracamy, podobnie jak posiadają Kapituły Kościołów, należących do Niemiec, mianowicie w Kolonii, Trewirze, Wrocławiu, Paderborn i w Münster. Postanawiamy i zarządzamy, że po odrzuceniu innych dotychczas stosowanych metod i zwyczajów, jak również różnic w sposobie wybierania i postulacji, jak żądanie pochodzenia ze stanu szlacheckiego, również te kapituły, skoro tylko zostaną zreformowane otrzymują uprawnienia, że w przypadku wakatu Biskupa zmarłego

poza Rzymem, lub rezygnującego ze swej Diecezji, względnie jego dymisji (z wyjątkiem przypadku obecnego wakatu w Kościołach Kolońskim i Trewirskim) w ciągu zwyczajowych trzech miesięcy winni zebrać się urzędowo Prałaci oraz Kanonicy i wybrać z pośród duchownych, mieszkańców Królestwa Pruskiego nowych Biskupów, odpowiednich jednakże i uczynić to zgodnie z zasadami prawa kanonicznego, zachowując przy tym normy świętych kanonów. Prawo do uczestniczenia w tych wyborach i głosowania posiadają Kanonicy tak Rzeczywiści, jak Honorowi, nie wykluczając przy tym tych, którzy z powodu reorganizacji Kapituły znaleźli się dożywotnio w gronie kanoników ponadliczbowych.

W związku z Kapitułami Biskupimi Warmińską i Chełmińską, jak również Arcybiskupimi w Gnieźnie i w Poznaniu, obecnie ze sobą powiązanymi, [8] jako rzecz nową nakazujemy, by Kanonicy Gnieźnieńscy i Poznańscy łącznie przystępowali do wyboru Arcybiskupa. Co zaś dotyczy wakującej Stolicy Biskupiej Kościoła Wrocławskiego, udzielamy specjalnej władzy pięciu znajdującym się w niej Prałatom, mianowicie Prepozytowi, Dziekanowi, Archidiakonowi, Scholastykowi i Kustoszowi, ośmiu Kanonikom Rezydencjalnym którzy obecnie są Kanonikami tego Kościoła, by postąpili tym razem poraz pierwszy, podczas kanonicznego wyboru, w sposób i we formie wyżej podanej.

Z wyników takich wyborów należy sporządzić oryginał dokumentu i zwyczajnym sposobem wysłać go do Stolicy Apostolskiej. Gdy elekcja została przeprowadzona w sposób kanoniczny i dany elekt zostanie uznany za zdolnego do tej godności, o czym opinie zaciągnie Papież od któregoś z Biskupów lub Arcybiskupów Królestwa Pruskiego. Oni, kierując się instrukcją wydaną z polecenia świętej pamięci Urbana VIII, Naszego Poprzednika, mają pilnie wybadać przydatność kandydata. Tego rodzaju wybory będą przez Nas i Naszych Następców uznawane za ważne i potwierdzone dokumentem Apostolskim

Ponadto, we wszystkich miastach, tak Arcybiskupich, jak Biskupich powinno być Seminarium Duchowne, istniejące podtrzymane, nieistniejące jak najszybciej założone, któreby wyżywiło odpowiednią ilość tych, którzy winni być wykształceni i wychowani według reguł Soboru Trydenckiego. Liczba ich powinna być dostosowana do obszerności Diecezji i jej potrzeb. Liczbę taką powinien określić Wykonawca tego Dokumentu. Natomiast pozostawiamy sądowi i roztropności Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Poznańskiego albo założenie Seminarium w każdym z tych miast, albo jedno tylko i to w mieście Poznaniu, gdzie są odpowiedniejsze większe budynki, mogące pomieścić Seminarium. Niech postąpią tak, jak będzie wymagała korzyść ich Kościołów.

Zanim jednak przystąpimy do faktycznego podziału, oddzielenia, zmiany przynależności poszczególnych Miejsc i Parafii, które mają być wyłączone z pod jurysdykcji dotychczasowych Ordynariuszy oraz przyłączania ich wraz z inkorporacją do innych Diecezji według Naszego najlepszego rozeznania w Panu, zarazem po wysłuchaniu Wielebnych Braci Naszych Kardynałów świętego Kościoła katolickiego Przełożonych Kongregacji *De Propaganda Fide*, dla uniknięcia jakichkolwiek błędów w jurysdykcji duchownej i w rozgraniczeniach, pełnią władzy Apostolskiej określamy i postanawiamy, że winno się to dokonywać zgodnie z niżej podanym sposobem:

Diecezja Metropolitalna Kościoła Kolońskiego będzie utworzona z sześciuset osiemdziesięciu sześciu parafii, znajdujących się częściowo po lewej, częściowo po prawej stronie Renu. Po lewej stronie będą te Parafie, które należały do zniesionej obecnie diecezji Akwizgrańskiej; które należą do prowincji Kolońskiej, Düsseldorfskiej Akwizgrańskiej, ponadto Parafie Miasta Kolonii i Akwizgrańskie Kościoły Kantonalne, o nazwach Bergheimersdorff – Bonna, inaczej Bonn – Brehl – Kerpen – Lechenich – Lessenich – Loevenich – Meckenheim – Münstereiffel – Zolbiacum, inaczej Zülpich – Krefeld – Dahlen – Dormägen – Elsen – Gladbach – Neuß – Urdingen – Viersen – Burtscheid – Marcodurum inaczej Düren – Erkelenz – Eschweiler – Geilenkirchen – Gemünd – Heinsberg – Juliacum inaczej Jülich – Linnig – Montjoie [9] oraz Niddeggen łącznie ze swoimi kościołami pomocniczymi i przyłączonymi, które obecnie, w wymienionych prowincjach znajdują się na terenie Królestwa Pruskiego. Od kościołów Kantonalnych odłączamy Parafie pomocnicze i przyłączone, znajdujące się poza terenem Królestwa i vice versa, Kościoły pomocnicze i przyłączone poprzednio należące do Kantonalnych, znajdujące się poza granicami Królestw, przyłączamy do Kantonalnych, istniejących w Królestwie. Dotyczy to również Kościołów Kantonalnych Biskupstwa w Liège, którego tymczasowy zarząd będzie przekazany Wikariuszowi Kapitulnemu w Akwizgranie i będzie obejmował następujące Kościoły Kantonalne: Kronenburg – Eupen – Malmеды – Niederkrüchten – Schleiden oraz St. Vith razem z ich kościołami pomocniczymi i przyłączonymi, znajdującymi się na terenie pruskim oraz sześć parafii pomocniczych o nazwach: Afden – Alsdorf – Merkstein – Roldau – Ubach oraz Welz – obecnie zależnych od parafii Kantonalnej Herkerad, znajdujących się poza Królestwem Pruskim. Ponadto w prowincji Akwizgrańskiej do Diecezji Trewirskiej należeć będzie dziewiętnaście Parafii o następujących nazwach: Allendorff – Blankenheim – Dollendorff – Holleath – Lommersdorf – Mardenfeld – Marmagn – Reifferscheidt – Rescheid – Rigsdorff – Rohr – Schmittheim – Schönberg – Steinfeld – Tondorff – Wellhofen oraz Wildenburg, łącznie z przyłączonymi do nich kościołami. Natomiast na prawym brzegu Renu w prowincjach Kolońskiej, Düsseldorfskiej i Koblenckiej wszystkie parafie z okolic Duetz, Düsseldorf, Essen i Siegburg wraz ze wszystkimi złączonymi z nimi kościołami, jednakże z wyjątkiem Parafii Römershagen, która została przyłączona do Diecezji Paderborn i Parafii Hachenburg oraz Marienstädt, które znajdują się na terenie Księstwa Nassau.

Diecezja Trewirska zostaje zwolniona ze związku z Metropolią Mechlińską i poddana jako Sufragania Metropolii Kolońskiej. W ramach granic Królestwa Pruskiego będzie posiadała sześćset trzydzieści cztery parafie znajdujące się na lewym brzegu Renu, to znaczy te wszystkie parafie, które aktualnie posiada i które są na terenie prowincji Trewirskiej. Następnie z części zniesionej Diecezji Akwizgrańskiej, w obrębie prowincji Koblenckiej należeć będą prócz samego miasta Koblenz również Kościoły nazwane kantonalnymi: Ahdenau – Ahrweiler – Andernach – Boppart – Kastellaun – Cochem – Kreuznach – Kaisersesch – Kirchberg – Kirn – Lützerath – Mayen – Münstermayfeld – Niederzissen – Oberwesel – Polch – Pünderich – Remagen – Rübenach – Simmern – Sobernheim – St. Goar – Stromberg – Treiss – Ulmen – Wanderath oraz Zell wraz ze swoimi Kościołami pomocniczymi i z nimi złączonymi, które w opisie z roku 1801 Diecezji w Metz były jej przypisane, następnie czasowo poddane przez Stolicę Apostolską Trewirskiemu Administratorowi

Kapitulnemu. Na prawym brzegu Renu, ze wszystkich Kościołów, należących do Prus, które przedtem należały do Diecezji Trewirskiej i znalazły się w uczynionym przez Nas spisie diecezji francuskich, sporządzonym w roku 1801 gdzie zostały od tej Diecezji odłączone i zarządzane są dotychczas na podstawie Naszej decyzji przez Wikariusza Apostolskiego z miasta Ehbreitstein. Ponadto prócz wyżej wymienionych sześciuset trzydziestu czterech Parafii z obrębu Królestwa Pruskiego, wszystkie te Parafie, które znajdują się na terytoriach Książąt Koburskich, Homburskich i Oldenburskich.

[10] Diecezję Münster, która jako Sufragania należy do Metropolii Kolońskiej tworzy dwieście osiemdziesiąt siedem parafii w obrębie Królestwa Pruskiego i niektóre inne, znajdujące się poza granicami tego Królestwa lecz aktualnie na terenie tej Diecezji, co do których zastrzegamy Sobie i Naszym Następcom, o ile Bóg pozwoli prawo decydowania w przyszłości. Ponadto przyłączamy regiony zwane Recklinghausen – Strekrathensen i Reenen, niegdyś należące do Diecezji Kolońskiej, z wyłączeniem jednakże Parafii Oeffelt, znajdującej się na terenie Belgii. Ze zniesionej diecezji Akwizgrańskiej przyłączamy Kościoły kantonalne zwane Calcar – Cleve – Cranenburg – Dülken – Geldern – Goch – Kempen – Meurs – Rheinberg – Wankum – Wesel – oraz Xanten wraz ze swoimi Kościołami pomocniczymi i z nimi złączonymi, z wyłączeniem jednakże tych, które obecnie podlegają władzy Króla Belgów. Dołączamy również następujące parafie: Elten i Emmerich z Kościołem filialnym, w którym pracują jeszcze misjonarze holenderscy, następnie Parafię Damme, którą wydzielamy z Diecezji Osnabrück i Parafię Oldenburg, którą odłączamy od Misji Nordyckiej, należącej do władztwa Księcia Oldenburskiego. Następnie obecnemu i tymczasowemu Biskupowi Münster powierzamy do wieczystego zarządzania i administrowania pięć następujących Parafii: Brechterbeck – Ibbenbüren – Mettingen – Reck oraz Halverde, które dotychczas były tymczasowo administrowane przez Sufragana z Osnabrück, aż do odwołania przez Stolicę Apostolską.

Kościół Biskupi w Paderborn, Sufragania Metropolii Kolońskiej jako Diecezja pozostaje w dotychczasowych granicach. Dołączamy do niej drugą, już zniesioną Diecezję w Corvey z całym jej terytorium, dotychczas administrowanym przez Wielbego Brata Ferdynanda, Biskupa w Münster, jak również z terenu transreńskiego dawnej Diecezji Kolońskiej następujące Dekanaty: Meschede – Attendorn – Brilon – Wormbach – Medebach oraz Wattenscheid z ich Kościołami parafialnymi i filialnymi, jak również Komisariat Haaren i Parafię Römershagen, ponadto Dekanaty Rietberg i Wiedenbrück, wraz ze swymi Kościołami parafialnymi i filialnymi, które będą odłączone od Diecezji Osnabrück. Następnie z powodu zniesienia diecezji Mainz i Regensburg, Parafie Siegen i Obernepfften, miasto Heiligenstadt ze swym Dekanatem, Dekanaty Beuren, Bischofbrode, Kirchworben, Kühlstädt, Langenfelde, Neuendorf, Nordhausen, Rüstenfelde i Wiesenfelde razem ze swoimi Kościołami parafialnymi i filialnymi. Również miasto Erfurt wraz ze swymi trzema przedmiejskimi Kościołami. Także Parafie istniejące na terenie Wielkiego Księstwa Saksonii Weimarskiej, jak również Parafia Eppe w Księstwie Waldeck, poza terenem Królestwa Pruskiego, która będzie odłączona od Diecezji Kolońskiej. Od Apostolskiego Wikariatu Misji Nordyckiej obecnym i przyszłym Biskupom w Paderborn powierzamy do wieczystej administracji następujące Parafie: Minden w Westfalii oraz w Prowincji Saksońskiej: Adersleben, Althaldensleben, Ammensleben, Aschersle-

ben, Hatmersleben, – kościoły św. Andrzeja i św. Katarzyny w Halberstadt, Hamersleben, Hedersleben, Huisburg, Magdeburg, Marienbeck, Marienstuhl, Meyenhof, [11] Stendal, Halle i Burg. Uwzględniamy jednak podeszły wiek i wielkie zasługi dla Kościoła i Religii Katolickiej Czcigodnego Brata Franciszka Egon von Fürstenberga, Biskupa Paderborn, zarazem Wikariusza Apostolskiego dla Misji Nordyckich i nie chcemy obciążać go nowymi obowiązkami administracyjnymi, dlatego też zarządzamy i nakazujemy, by nie wprowadzać nic nowego, pozostawić wszystko w obecnym stanie, szczególnie poszerzenie Diecezji Paderborn, co może nastąpić dopiero wtedy, gdy po odejściu ze Stolicy Biskupiej godnego pochwały Biskupa Franciszka Egon mocą decyzji Stolicy Apostolskiej zostanie mianowany nowy Biskup. Do tego czasu wszystkie miejscowości i Parafie, które zostały odłączone od diecezji Kolonia i Osnabrück zostaną powierzone przez Nas specjalnemu Wikariuszowi Apostolskiemu, który ma administrować aż do wakatu na funkcji Biskupa Paderborn i objęcia rządów przez nowego Biskupa. Podobnie tymczasowo nowy Wikariusz Apostolski będzie administrował tymi miejscowościami i parafiami, które zostały odłączone od Diecezji Münster, następnie od Diecezji Regensburg, zarządzane przedtem przez Biskupa z Corvey, obecnego Biskupa Münster.

Diecezje Arcybiskupie Gnieźnieńska i Poznańska na wieki ze sobą połączone, będą składały się z tych miejscowości, jakie obejmują po dokonanych przez Nas ostatnio opisie Diecezji Królestwa Polskiego, z wyjątkiej jednakże Dekanatów: Człuchowskiego, Tucholskiego i Kamińskiego, przyłączonych do Diecezji Chełmińskiej, o czym niżej. Ponadto Dekanaty: Kruszwicki, Inowrocławski i Gniewkowski, które dotychczas podlegały jurysdykcji Gdańskiego Wikariusza Generalnego, odłączy się od Diecezji Włocławskiej. Dekanat Ostrzeszowski i Kępneński odłączy się od Diecezji Wrocławskiej. Ten podział obu Diecezji zlecamy Wykonawcy Naszego Dokumentu

Diecezja Chełmińskiego Kościoła Biskupiego, Sufragania Arcybiskupstwa Gnienieńskiego i Poznańskiego będzie składała się z dwustu pięćdziesięciu Parafii, mianowicie ze swymi pomocniczymi i filialnymi Kościołami z Dekanatów Łasińskiego, Radzyńskiego, Nowomiejskiego, Lubawskiego, Lidzbarskiego, Brodnickiego, Golubskiego, Toruńskiego, Chełmińskiego, Chełmżyńskiego i Górzeńskiego oraz z Parafii zwanej Białuty. Ten ostatni Dekanat i parafia Białuty należały do Diecezji Płockiej, obecnie pozostają pod zarządem Sufragana Chełmińskiego. Ponadto z Dekanatów Gdańskiego, Puckiego, Mirachowskiego, Tczewskiego, Starogardzkiego, Gniewskiego, Nowskiego, Świeckiego, Lęborskiego, Człuchowskiego, Tucholskiego, Kamińskiego i Fordońskiego. Te Dekanaty poprzednio należały do Diecezji Włocławskiej, obecnie zaś podlegają administracji Gdańskiego Wikariusza Apostolskiego. Ponadto z terytorium zwanego Oliwskim, jak wyżej wymienione, jednakże dopiero, gdy zawakuje ono po jakiegokolwiek formie odejścia Osoby obecnego Opata.

Jako, że doniesiono nam, iż w Chełmnie brak jest odpowiednich zabudowań dla Biskupa i Kapituły, niniejszym zezwalamy Wykonawcy tego Dokumentu, by po wysłuchaniu zainteresowanych i dojrzałym rozważeniu, pozostawiając Tytuł i nazwę Biskupstwa Chełmińskiego, po wyszukaniu odpowiednich dla Kościoła zabudowań, jeśli to będzie uważał za słuszne w Panu, przeniósł rezydencję Biskupa

i Kapituły do Pelplina, przy jednoczesnym zapewnieniu należytego utrzymania Katedrze Chełmińskiej.

[12] Diecezja Wroclawskiego Kościoła Biskupiego poddana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej będzie składała się z dotychczasowego terytorium, z wyjątkiem Dekanatów Ostrzeszowskiego i Kępnowskiego i, przyłączonych, jak powyżej do diecezji Poznańskiej oraz z Dekanatów Bytom i Pleszewo odłączonych od Diecezji Krakowskiej, następnie ze znajdujących się w Łużycach Parafii, Neuzell, zniesionego dawniej – wyłączonego spod jurysdykcji Biskupa klasztoru – oraz innych Parafii, takich, jak Wittichenau, Guntersdorf, Hennesdorf, Pfaffendorf, Ullersdorf, administrowanych dotychczas przez Dziekana Budziszynskiej Kolegiaty św. Piotra w Łużycach. Wszystkie te Parafie, w liczbie sześciuset dwudziestu jednej znajdują się na terenie Królestwa Pruskiego. Pozostają w tej Diecezji również Parafie, które obecnie znajdują się pod władzą austriacką. Przekazujemy również w wieczystą administrację obecnemu i przyszłemu Biskupom Wroclawskim te parafie, które dotychczas były zarządzane przez Apostolskiego Wikariusza Misji Północnych, a mianowicie w mieście Berlinie, Poczdamie, Szpandawie, we Frankurcie nad Odrą, w Szczecinie i w Stralsundzie. Odtąd będą nimi zarządzali proboszczowie z Berlina, jako delegaci Biskupa Wroclawskiego.

Warmiński Kościół Biskupi, również bezpośrednio poddany Stolicy Apostolskiej będzie składał się w dotychczasowego własnego terytorium oraz dodatkowo z Dekanatów: Żuławskiego, Nowostawskiego, Malborskiego, Sztumskiego i Dzierżgońskiego wraz z ich Kościołami pomocniczymi i filialnymi, które zostaną odłączone od Diecezji Chełmińskiej, tak, że Diecezja [Warmińska] będzie obejmowała sto dziewięćdziesiąt Parafii.

Przeto wyżej wymienione Miasta, Kościoły Arcybiskupie i Biskupie, razem z Parafiami i Miejscowościami do nich przynależnymi, jak również mieszkańców obojga płci, stanu zarówno duchownego jak i świeckiego przekazujemy na wieczne czasy tym Kościołom i ich Biskupom, jako ich Miasta, terytorium, Diecezje, Duchowieństwo i Wiernych. Poddajemy ich w sprawach duchowych, w takim zakresie, że każdemu Biskupowi, już mianowanemu lub w najbliższej przyszłości mającemu otrzymać nominację ze Stolicy Apostolskiej będzie wolno czy to osobiście, czy też przez inną osobę (jednakże dopiero wtedy, gdy wyżej wspomniany Józef Biskup Warmiński zacznie wykonywać postanowienia tego dekretu i nadejdzie czas na realizację poszczególnych Naszych zarządzeń) wziąć w prawdziwe, realne, aktualne posiadanie władzę, administrację i wszelkie prawa w Diecezji, jako Ordynariusz w wymienionych Miastach, ich Kościołach i Diecezjach, zarządzanie dochodami, dotacjami a to zgodnie z postanowieniem Dekretu o dobrach doczesnych Kościoła, które ma nie tylko wziąć w posiadanie, ale i utrzymać.

Stąd też, gdy tacy obejmą wskazane przez Nas posiadanie i rządy poszczególnymi Diecezjami tym samym ustaje wszelka jurysdykcja dawnych Ordynariuszy czy też Wikariuszy, bądź Administratorów a udzielone im uprawnienia w terytoriach czy miejscowościach wraz z utratą przez nich jurysdykcji tracą wszelką ważność.

Pragnąc zaradzić potrzebom mieszkańców wspomnianych miejscowości nakazujemy i nakładamy obowiązek przeniesienia wszelkich i poszczególnych dokumentów dotyczących Kościołów, Diecezji, Parafii i miejscowości powyżej odłączonych, wydobytych z dawnych kancelarii, aby w dogodny sposób przekazać je

do Kancelarii Diecezji [13] do których zostały przyłączone i gdzie powinno się je wieczyście przechowywać.

Natomiast aktualni i przyszli Wielebni Bracia Arcybiskupi Pragi i Ołomuńca, jak również Biskupi Hradca Kralowego i Litomierzyc, będą wykonywali swą duchową jurysdykcję podobnie, jak poprzednio w Królestwie Pruskim.

Te natomiast Kościoły Filialne i Parafialne, jak również części parafii nie ujęte w tej dyspozycji, znajdujące się poza obszarem Królestwa Pruskiego, odłączamy od Kościołów macierzystych, znajdujących się w tym kraju i nakazujemy, by je przyłączono do innych Metropolii i Parafii, do których aktualnie przynależą. Podobnie należy uczynić z Parafiami i Kościołami Filialnymi łącznie z ich częstkami, znajdującymi się na terenie Królestwa Pruskiego, które zależą od instancji macierzystych, działających poza tym Królestwem.

Ze względu na rozległość Królestwa Pruskiego i wielkiej liczby diecezjan trudno jest Arcybiskupom i Biskupom udzielać Wiernym Sakramentu bierzmowania, jak również wykonywać wielu innych czynności pontyfikalnych bez pomocy drugiego Biskupa. W związku z tym potwierdzamy zasadność istnienia Sufraganatów w tych Diecezjach Królestwa Pruskiego, w których one mają miejsce. Przywracamy je i na nowo ustanawiamy w Diecezji Kolońskiej i Trewirskiej. W związku z tym, jeżeli który Arcybiskup, czy Biskup, zgodnie z przepisami prawa, poprosi Nas, względnie któregoś z Papieży, Naszych Następców, aby jakiś Duchowny obdarzony odpowiednimi zaletami mógł zostać Sufraganem, po poprzednim przeprowadzeniu procesu kanonicznego, z zachowaniem odpowiednich form, zostanie obdarzony tytułarnym *in partibus infidelium*.

Ze względu na to, że mamy zamiar przywrócić na nowo przesławną i pradawną Kolońską Stolicę Metropolitalną, w zamian za utworzoną na jej miejsce przed dwudziestu laty Siedzibę Biskupią w Akwizgranie i pragnąc dać Miastu Akwizgran pewną rekompensatę, w porozumieniu z Najjaśniejszym Królem Pruskim określamy i postanawiamy, że Kościołowi pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, poprzednio Katedrze nadajemy tytuł Kolegiaty. Kapituła Kolegiaty będzie składała się z jednej tylko godności Prałackiej Prepozyta i sześciu Kanoników. Przyznawanie godności Prepozyta będzie zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, Nadawanie godności kanonicznej będzie w kompetencji na przemian tejsze Stolicy i Arcybiskupa Kolońskiego. Przyznajemy tym Kanonikom, kierowani szczególnymi względami naszymi, prawo noszenia wielkiej jedwabnej kapy, podszytej wypustkami koloru fioletowego, w zimie podszytej skórkami, w czasie zaś letnim mozzetę na rokiecie. Przekazujemy tej Kapitulie uprawnienia, by mogła opracować swój statut na wzór wspomnianych wyżej Kapituł Katedralnych.

Wykonawcą tego Naszego Dokumentu będzie Wielebny Brat Józef, Biskup Warmiński, w którego roztropności i bezstronności pokładamy ufność w Panu. Tego to wyraźnie mianujemy, wybieramy, ustanawiamy i wyznaczamy, by Nasze zamierzenia doprowadził do zamierzonego skutku. [14] Powinien postarać się o odpowiednich Pasterzy dla wakujących Kościołów, co jest najpilniejsze, uporządkować wszystkie problemy Kościołów, postarać się o ich odpowiednie udotowanie, wykorzystując środki do tego konieczne ze szczodroblewości i dobrej woli godnego pochwały Najjaśniejszego Króla Pruskiego, który jako pełen dobrej woli Dostojnik zadeklarował swoją wielką przychylność w dziele szybkiego uporządkowania

w swoim Imperium problemów swoich katolickich poddanych i bezzwłocznego ustanowienia nowych Diecezji w Królestwie Pruskim:

Winno się autorytetem królewskim ustalić tyle czynszu z publicznych lasów, ile jest potrzebne do udotowania Diecezji. Roczny z nich dochód, z wszystkich obciążeń czynszowych, należy swobodnie pobierać do ilości, pokrywającej dotację poszczególnych Diecezji, jeżeliby aktualnie takiej nie posiadały, uwzględniając, czy została im jeszcze część dawnej dotacji, otrzymają brakującą resztę, tak aby każda Diecezja w przyszłości miała na powrót utrzymanie, które będzie odpowiadało utrzymaniu stołu Arcybiskupa, Biskupa, czy Kapituły, czy wreszcie Seminarium Diecezjalnego, jak również Sufragana i to w takiej ilości, jaka jest im przyznana. Własność przyznanych dotacji będzie ogłoszona w piśmie urzędowym, podpisana przez Króla i dostarczona każdemu Kościołowi. Ze względu jednak na to, że wspomniane lasy, jak zresztą i inne publiczne dobra Królestwa Pruskiego z powodu zaciągniętych pożyczek wojennych znalazły się w zastawie hipotecznym dlatego na żadną ich część nie można nałożyć czynszu ani pobierać dochodu, zanim lasy te będą uwolnione od obciążeń hipotecznych, czyli dopóki skarb królewski nie spłaci wierzycielom hipotek. Najjaśniejszy Król oświadczył publicznie wierzycielom, że w roku tysiąc osiemset trzydziestym trzecim Władze Administracyjne zadecydują, które lasy będą wówczas wolne już od obciążeń, które natomiast będą związane zobowiązaniami dłużnymi. Wówczas też czynsze będą ściągane od roku tysiąc osiemset trzydziestego trzeciego a nawet wcześniej, jeżeli dany las będzie uwolniony od obciążającej go hipoteki, lub uwolniony częściowo i będzie spłacał należności ratami. Całkowity czynsz będą Diecezje mogły otrzymywać od roku tysiąc osiemset trzydziestego trzeciego. Teraz natomiast, aż do roku tysiąc osiemset trzydziestego trzeciego, względnie wcześniej, przy wcześniejszym oddłużeniu, wzmiankowaną sumę pieniędzy, brakującą do wysokości całego czynszu, wypłaci każdej Diecezji Skarb Prowincjalny. Aby zaś uniknąć przedłużenia się terminu poza rok tysiąc osiemset trzydziesty trzeci, biorąc pod uwagę, że Władze Administracyjne wstawiały się za tym, by taki czynsz nie był nakładany, jako że nie zmniejszył się dotychczas dług Państwa, godzien pochwały Król obiecał ponadto i zadeklarował, że jeżeli, co jest ponad wszelkie spodziewanie, zdarzyłaby się zwłoka, wówczas on postara się, że z jego środków finansowych zakupi się tyle ziemi i przekaze Kościołowi wraz z pełnymi do niej prawami, ile będzie konieczne, by roczny z nich dochód wyrównał należności, jakie miałyby wpływać z czynszów, gdyby nie zachodziła wspomniana zwłoka. Wszystko to Najjaśniejszy Król zawrze w dokumentach, sporządzonych w obowiązującej w Królestwie formie, podpisze je i w ten sposób nabiorą w swoim czasie mocy obowiązującego prawa. Wówczas wyżej wspomniany Biskup Józef tego rodzaju dokumenty prześle poszczególnym Kościołom, gdzie powinny być pilnie przechowywane.

[15] Te dochody zgodnie z obietnicą Królewską, jako że są przekazywane w zamian za roczne kwoty dotacyjne, mają być wolne od wszelkich obciążeń i wynosić w przypadku Arcybiskupa Kolońskiego, Gnieźnieńskiego i Poznańskiego dwanaście tysięcy talarów pruskich, dla Biskupa Trewiru, Münster, Paderborn i Chełmińskiego osiem tysięcy talarów teje monety, natomiast dla Biskupa Wrocławia dwanaście tysięcy talarów teje monety, ponadto dochód z majątku Würben w Prusach, przeznaczony na potrzeby stołu Biskupiego, z zachowaniem wszystkich tych dochodów,

które otrzymuje z pozostałej części Diecezji, poddanej ziemskiemu zwierzchnictwu Najdroższego w Chrystusie Naszego Syna, Cesarza Austrii oraz Apostolskiego Króla Węgier i Czech. Co zaś dotyczy dotacji Warmińskiego Kościoła Biskupiego, z zachowaniem dóbr i dochodów, które aktualnie posiada, nie deklarujemy nic nowego, jednakże w swoim czasie, na interwencję Stolicy Apostolskiej jego dochody będą zrównane z dochodami innych Diecezji w Królestwie Pruskim.

W podobny sposób Kapituła Metropolitalnego Kościoła w Kolonii otrzyma następującą dotację roczną: Prepozyt dwa tysiące talarów pruskich, podobnie Dziekan. Każdy z dwu pierwszych Kanoników rzeczywistych po tysiąc dwieście talarów, sześciu kolejnych Kanoników po tysiąc talarów, dwaj, zajmujący ostatnie miejsca Kanonicy po osiemset talarów. Każdy z czterech Kanoników honorowych otrzyma sto talarów i każdy z ośmiu Wikariuszy, czyli Prebendarzy otrzyma po dwieście talarów.

W Arcybiskupim Kościele Gnieźnieńskim Prepozyt i sześciu Kanoników, którzy odąd będą stanowili Kapitułę, pozostaną przy swoich dotychczasowych dochodach. W Kapitulie Arcybiskupiej Kościoła Poznańskiego dochody roczne będą kształtowały się następująco: Prepozyt otrzyma tysiąc osiemset talarów, Dziekan również tysiąc osiemset talarów, dwaj pierwsi Kanonicy po tysiąc dwieście talarów, czterej następni po tysiąc talarów, dwaj, zajmujący ostatnie miejsca po osiemset talarów. Każdy z czterech Kanoników honorowych po sto talarów i każdy z ośmiu Wikariuszy, czyli Prebendarzy po dwieście talarów.

W Kapitułach Katedralnych Kościołów zarówno w Trewirze jak i w Paderborn Prepozyt będzie otrzymywał tysiąc czterysta talarów, Dziekan również tysiąc czterysta talarów, dwaj pierwsi Kanonicy po tysiąc talarów, dwaj następni po dziewięćset talarów⁷, każdy z kanoników honorowych otrzyma po sto talarów oraz każdy ze sześciu Wikariuszy, czyli Prebendarzy po dwieście talarów.

W Kościele Biskupim w Münster Prepozyt będzie otrzymywał tysiąc osiemset talarów, tyleż samo talarów otrzyma Dziekan. Dwaj pierwsi z grona Kanoników otrzymają po tysiąc dwieście talarów, czterej następni po tysiąc talarów, dwaj ostatni w gronie po osiemset talarów, każdy z czterech Kanoników honorowych otrzyma po sto talarów oraz każdy z ośmiu Wikariuszy, czyli Prebendarzy otrzyma po dwieście talarów.

W Chełmińskim Kościele katedralnym Prepozyt będzie otrzymywał tysiąc dwieście talarów, tyle również otrzyma Dziekan. Pierwszy Kanonik otrzyma tysiąc talarów, drugi dziewięćset talarów, każdy z sześciu pozostałych po osiemset talarów, każdy z czterech [16] Kanoników honorowych po sto talarów, każdy ze sześciu Wikariuszy, czyli Prebendarzy otrzyma po dwieście talarów.

We Wrocławskim Kościele katedralnym Prepozyt będzie otrzymywał dwa tysiące talarów, Dziekan również dwa tysiące, pierwszy z Kanoników – Scholastyk będzie otrzymywał tysiąc pięćset talarów, dwaj kolejni Kanonicy po tysiąc sto talarów, siedmiu następnych po tysiącu talarów, każdy z sześciu Kanoników honorowych po sto talarów, każdy z ośmiu Wikariuszy, czyli Prebendarzy po dwieście talarów.

W Warmińskim Kościele Biskupim według Naszego oświadczenia nie będzie zmian w udotowaniu tamtejszej kapituły, zastrzegamy jednakże sobie, Stolicy Apo-

⁷ Dopisek ręczny, uzupełnia tekst opuszczony w dokumencie: *pozostali czterej po osiemset talarów.*

stolskiej i Naszym Następcom, że w przyszłości może nastąpić zmiana celem zrównania uposażeń z innymi Kościołami Królestwa Pruskiego.

W Kościele Akwizgrańskim, w utworzonej przez nas Kapitułę Kolegiackiej będzie jedna tylko osoba Prałata, mianowicie Prepozyta i sześciu Kanoników, którzy pozostaną przy swoich dotychczasowych dochodach.

Polecamy również wspomnianemu Józefowi, Biskupowi Warmińskiemu, by zatroszczył się o Seminarja Duchowne, które powinny istnieć w każdej Diecezji z zachowaniem tych dóbr, które dotychczas posiadają, by postarał się o przekazanie im częściowego, czy też jeśli okoliczności na to pozwolą, całkowitego udotowania, odwołując się do życzliwego usposobienia Najjaśniejszego Króla Prus.

Polecamy również temuż Biskupowi Józefowi, by postarał się o odpowiednie rezydencje dla każdego z Biskupów, przygotowując bądź dawne ich domy, jeśli jest to możliwe, bądź starając się u Króla o odpowiednie pomieszczenia w miastach, ale też, o ile okoliczności na to pozwolą o letnie rezydencje i o ile to możliwe, o domy dla Prałatów, Kanoników i Wikariuszy, czyli Prebendariuszy, jak również dla Kurii Biskupiej, Kapituły i Archiwum.

Ze względu na konieczność utrzymania w dobrym stanie budowlanym Kościołów Metropolitalnych, jak i Katedralnych, w tym zniesionych już Katedr w Corvey i Akwizgranie, jak i dla sprawowania Kultu Bożego i utrzymania służby kościelnej, winny być odpowiednio zagospodarowane te dobra kościelne, które obecnie są w posiadaniu Kościoła, a których posiadanie Najjaśniejszy Król zagwarantował. Ufamy, że w skrajnym przypadku wyżej wymienione potrzeby będą mogły być zaspokajane z łaskawości i zasobów skarbu królewskiego.

Na wspomnianego Biskupa Józefa nakładamy obowiązek, by każdy Sufraganat Arcybiskupi i Biskupi posiadał wystarczającą dotację, by wszystkim Arcybiskupom i Biskupom wystarczało na zatrudnienie Wikariuszy Generalnych i Kurii oraz na utrzymanie urzędników, co jest zgodnie z uprzejmym zarządzeniem Króla Pruskiego.

Jako, że Najjaśniejszy Król Pruski obiecał Nam, iż dopomoże do remontów tych domów, w których przebywali emerytowani, względnie chorzy duchowni, także ci niedyscyplinowani, których wybryki należało powstrzymać, jak również obiecał, że pomoże budować nowe, gdzie ich braknie, z tego też względu polecamy Biskupowi Józefowi, by zapoznał się z tym, co już przedsięwziął przesławny Król i po wysłuchaniu zainteresowanych Biskupów diecezjalnych, pod których jurysdykcją te domy mają pozostawać, by zarządził wszystko, co konieczne do ich udotowania.

[17] Ponieważ w zniesionych Kościołach Katedralnych w Corbey i Akwizgranie znajdują się święte paramenty, służące tam do odprawiania mszy Pontyfikalnych, obecnie już niepotrzebne, przekazujemy je wyżej wspomnianemu Biskupowi Józefowi i pozwalamy na przeniesienie ich dla większej wygody do Kościoła Arcybiskupiego Diecezji w Kolonii, jeżeli zaś uzna za stosowne może je przekazać do któregoś Kościołów w Królestwie, gdzie znajdą lepsze zastosowanie.

Mając świadomość co do przychodów przeznaczonych dla wyżej wspomnianych Kościołów Arcybiskupich i Biskupich w Królestwie Pruskim, zarządzamy, że winny one być następująco zapisane w Księgach Kamery Apostolskiej, mianowicie tysiąc florenów złotych ze skarbu Państwa dla Kościoła Kolońskiego, połączone Gniezno i Poznań również tysiąc, Kościół Wrocławski we florenach tysiąc sześćset

sześć i dwie trzecie, Kościoły w Trewirze, Münster, Paderborn, Chełmnie i Warmiński po sześćset sześćdziesiąt sześć i dwie trzecie florena.

Pragnąc, by te wszystkie nasze zamierzenia były w sposób właściwy, pomyślnie i szybko doprowadzone do pomyślnego skutku, udzielamy wspomnianemu wyżej Józefowi, Biskupowi Warmińskiemu, wykonawcy tego Dokumentu wszelkich i poszczególnych, koniecznych czy też użytecznych do osiągnięcia skutku uprawnień, aby po udotowaniu poszczególnych Kościołów przystąpił zgodnie z obowiązującymi prawami Królestwa do erekcji, czy też ponownego powoływania dawniej istniejących Kościołów i Kapituł i do szczegółowego opisywania terytorium Diecezjalnego. Winien ponadto wykonać wszystkie powyżej zawarte polecenia, a to na mocy udzielonych sobie przez Stolicę Apostolską uprawnień, w sposób wolny i zgodny z prawem. Ponadto udzielamy Biskupowi Józefowi uprawnień, ze względu na odległości od jego Rezydencji, skutkiem których trudno będzie wykonać zleczone mu zadania, by dobrał sobie jedną lub kilka osób równych sobie, bądź obdarzonych inną godnością kościelną, które może subdelegować. Zarówno on osobiście, jak i osoby przez niego subdelegowane, gdyby zrodziły się jakiegokolwiek zarzuty co do ich decyzji będą miały możność, jednakże w granicach prawa, oddać wszelkie apelacje i podać definitywne rozstrzygnięcie.

Na tegoż do biskupa Józefa nakładamy obowiązek, by egzemplarze poszczególnych akt, prowadzone bądź przez niego samego, bądź przez osoby delegowane do wykonania poleceń niniejszego Dokumentu były sporządzone w ciągu najbliższych czterech miesięcy od ich realizacji i przesłane w swoim autentycznym kształcie do Stolicy Apostolskiej, gdzie będą przechowywane w Archiwum Kongregacji Konsystorialnej.

Zamieszczamy tutaj Dokument, oraz jego treść i postanowienia, z tego również względu, że ludzie jakiegokolwiek stanu, zawodu, godności, warci wzmianki mający do tego prawo, mogą być obecnie lub w przyszłości będą zainteresowani jego treścią i nie zechcą się z nim zgadzać. Inni z nich, do tego nie powołani mogą uważać, że niedostatecznie lub w ogóle nie zostali wysłuchani. Mogą również podawać, że doszło do obrazy prawa, uciekać się do pretekstu odbierania przywilejów, podawania jakichś przypadków, cofnięcia najważniejszych przywilejów powołując się na kano ny prawa kanonicznego, podając że postanowienia te obciążone są błędem nieważności, [18] że nie zgadzają się z naszymi prawdziwymi intencjami i intencjami tych, których one dotyczyły, obciążone ponadto jakimś defektem, zapewne, według nich dużym, być może nieumyślnym, ale bardzo ważnym. Mogą podać jako przykład, że w przytoczonych tekstach nie zachowano należytych formalności i im podobnych. Mogą podawać również, że sprawy tam przedstawione nie zostały dostatecznie jasno wyjaśnione, zweryfikowane, uzasadnione, przyczyny ich niezbyt dokładnie przytoczone, zweryfikowane i usprawiedliwione i że z tego względu można je podważać, sprzeciwić się im, w jakiegokolwiek sposób przeciw nim wykroczyć, zawiesić ich obowiązywalność, lub ją powstrzymać, ograniczyć a ponadto żądać przywrócenia stanu pierwotnego, uciekać się do poszukiwania jakiegoś faktu prawnego, zaprzeczającego formie lub faktom zawartym w dokumencie. Ten Dokument zachowuje swoje znaczenie nawet wbrew sprzeciwiającym się jemu postanowieniom, odwołaniom, zawieszeniom, ograniczeniom, dekretom i deklaracjom, czy to ogólnym, czy też specjalnie wydanym. Na zawsze jest i pozostaje uwolniony od ich treści. Wi-

nien być traktowany jako wyraz Naszej troski duszpasterskiej, pełnego rozeznania i decyzji Naszej pełnej władzy Apostolskiej, cieszy się mocą i ważnością wiecznie trwałą i skuteczną, stąd też powinien czerpać swoją pełną i integralną skuteczność i przez wszystkich, których dotyczy winien być przestrzegany nienaruszalnie teraz i w przyszłości. Wyżej wymienionym Biskupom Kościołów, Kapitułom i innym, na których korzyść ten Nasz Dokument wydano winien służyć w nawet w najdalszej przyszłości. Nikt, jaką bądź cieszyłby się godnością nie może ich zmuszać, molestować, nękać, zakłócać spokój, lub przeszkadzać ani też powoływać ich do weryfikacji jakichkolwiek zawartych tu postanowień, pozywać ich do sądu lub działać przeciw nim pozasądowo. Jeżeli komuś jakkolwiek godnością obdarzonemu, świadomie lub nieświadomie zdarzyło się wystąpić przeciw temu Dokumentowi będzie to wystąpienie nieprawne i nieważne, tak mianowicie chcemy i postanawiamy.

Nie sprzeciwiają się temu Dokumentowi twierdzenia, że nie wolno znosić uprawnień raz nabytych i że należy wezwać przy znoszeniu takich uprawnień osoby zainteresowane, co jest zwyczajową zasadą działań Kancelarii Apostolskiej. Nie posiadają przeciwstawnej mocy statuty wspomnianych Kościołów i ich zwyczaje, niepamiętne przywileje, indulty i nadania, nawet te, które posiadają zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej, choćby były najbardziej specyficzne, godne wyraźnego wspomnienia, jak również inne specjalnie uzyskane papieskie, w czasie Synodów Prowincjalnych bądź Powszechnych, różnego rodzaju postanowienia, które wszystkie i poszczególne z ich całą treścią, formą, jeżeli miała być o nich wzmianka, lub w szczególny sposób należało je uwzględnić, Naszą Apostolską powagą cytowaliśmy dosłownie, niczego nie opuszczając, zachowując również zastosowaną w nich formę, tym Dokumentem uważamy je za unieważnione. Dla osiągnięcia zamierzonego celu w najszerszym i najpełniejszym wymiarze, kierowani pewną wiedzą i pełnią władzy znosimy je i nakazujemy ogłosić ich zniesienie, nie zważając na wszelkie sprzeciwy.

Polecamy również, by Transumpty naszego Dokumentu, także drukowane, podpisane jednakże ręką jakiegoś Notariusza Publicznego i opatrzone pieczęcią jednego z Dostojników Kościelnych, znalazły wszędzie, gdzie będą dostarczane i okazywane taką samą wiarygodność, jaką posiada oryginał.

Stąd też nikomu z ludzi nie będzie wolno naruszać lub sprzeciwiać się zuchwale temu Dokumentowi znoszenia, wygaszenia, [19] anulacji, restytucji, erekcji, łączenia, rozdzielania, rozłączenia, oddzielania, dopasowania, przystosowywania, określenia, zezwalania, indultu, darowania, przyznawania, uzupełniania, postanowienia, deklaracji, polecenia, poruczenia, rozkazu, Dekretu naszej woli i w jakikolwiek sposób jemu się sprzeciwiać.

Gdyby jednak ktoś ośmielił się niech wie, że dotknie go gniew Wszchemogącego Boga i świętych Apostołów Piotra i Pawła.

Dan w Rzymie u Świętej Maryi Większej w roku Wcielenia Pańskiego
tysięcznego, osiemsetnego dwudziestego pierwszego,
w dniu siedemnastych Kalend sierpniowych⁸,
Naszego Pontyfikatu roku dwudziestego pierwszego.

⁸ Czyli w dniu 16 lipca 1821 roku.

II. ZMIANA GRANIC DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W 1861 ROKU

Biskupi Chełmiński i Warmiński na podstawie wzajemnego porozumienia ustalili granice obojga Diecezji. Ich porozumienie zostało zatwierdzone kanonicznie dekretem Papieskiej Komisji Konsystorialnej w dniu 15 maja 1859 roku i w dniu 27 kwietnia bieżącego roku otrzymało potwierdzenie Najwyższej Władzy Krajowej.

Dokument opisu zmiany granic z dnia 1 października (5 października) niniejszym rozporządzeniem gabinetowym zostaje podany do wiadomości.

1. DOKUMENT OPISU ZMIANY GRANIC

[208] Aby ułatwić duszpasterstwo katolików mieszkających na pograniczu Diecezji Warmińskiej w dawnym Biskupstwie Pomezańskim, które później zostało połączone z Diecezją Chełmińską, Biskupi Warmiński i Chełmiński, po otrzymaniu odpowiedniego zezwolenia, postanawiają, aby tych katolików, których miejsca zamieszkania są oddalone mniej niż dwie mile od kościołów warmińskich, uwolnić od związku z Diecezją Chełmińską i miejscowości te przekazać Diecezji Warmińskiej, by mogły wejść w skład pobliskich kościołów warmińskich, z którymi dotychczas utrzymywały kontakt. Po naradzie z oboma Kapitułami, określono nowe granice pomiędzy Biskupstwami i poproszono Jego Świątobliwość, by udzielił temu rozgraniczeniu sankcji kanonicznej. Otrzymano ją na mocy Dekretu Papieskiej Komisji Konsystorialnej z dnia 15 maja 1859 roku. Jego Wysokość Król w dniu 27 kwietnia obecnego roku zgodził się, jako Władca na nowe rozgraniczenie obu Biskupstw.

Zmiana granic między Biskupstwami Warmińskim i Chełmińskim, zgodnie z decyzjami najwyższych Autorytetów będzie przedstawiała się następująco:

1. W powiecie S z c z y t n o⁹ od granicy z Królestwem Polskim począwszy, do Warmii będzie należała ta część powiatu, która znajduje się po prawej stronie rzeki Omulew, w związku z tym cały ten okrąg będzie należał do Warmii. Krańcowymi miejscowościami tego Biskupstwa będą: Baranowo¹⁰, Przeździek Mały¹¹, Chwalibogi¹², Róklas¹³ i Wesołowo¹⁴.

⁹ Placówkę duszpasterską ustanowiono w Szczytnie dopiero od 1872 roku. Najbliższy punkt duszpasterski w Wielbarku, gdzie msze św. odprawiał wikariusz z Lesin Wielkich, istniał dopiero od 1868 roku.

¹⁰ Baranowo, jak wyżej, obecnie parafia Opaleniec.

¹¹ Przeździek Mały, jak wyżej, obecnie parafia Wielbark.

¹² W dokumencie nazwa Kanwiese obecnie Chwalibogi.

¹³ Róklas, miejscowość wykazana na mapie, jednakże bez przynależności parafialnej, prawdopodobnie tylko pojęcie geograficzne.

¹⁴ Wesołowo, obecnie parafia Wielbark.

Do Biskupstwa Chełmińskiego będą należały znajdujące się w powiecie nidzickim miejscowości: Róg¹⁵, Ruszkowo¹⁶, Szadek¹⁷, Małga – Piec i Małga – Młyn¹⁸.

2. Rozgraniczenie w powiecie N i d z i c a¹⁹ przeprowadza się w następujący sposób, że do Warmii będą należały następujące miejscowości: Rekowica²⁰, Dębowiec, Omulew Młyn, Omulew Piec, Omulew²¹, Natać Duża i Natać Mała²².

Natomiast do Chełmna należą następujące miejscowości: Małga, Majna Góra²³ *Dubben* – Karczma, Czarnowo²⁴ i Jabłonka²⁵ jako krańcowe punkty graniczne.

3. Powiat O s t r ó d a²⁶ będzie przecięty nowymi granicami Diecezji w ten sposób, że do Warmii będą należały następujące miejscowości Dąbie²⁷, Brzeźno Łyńskie²⁸, Lipowo Kurkowskie, Marózek i Szwaderki²⁹, Nadrowo³⁰, Lutek³¹, Pawłowo³², Lichtajny³³, Drwęck³⁴, *Heidemuhle*³⁵, Świętajny³⁶, Nowa Wieś³⁷, Tolejny³⁸,

¹⁵ Róg, obecnie parafia Muszaki.

¹⁶ Ruszkowo, obecnie parafia loco.

¹⁷ Szadek, nie ustalono.

¹⁸ Małga – Piec i Małga – Młyn, w XX wieku teren wiosek zamieniono w poligon wojskowy.

¹⁹ W Nidzicy placówkę duszpasterską ustanowiono w 1854 roku, parafię erygowano w 1860 roku.

²⁰ Rekowica, obecnie parafia Jedwabno.

²¹ Wymienione wyżej miejscowości nie znajdują się w *Roczniku Warmińskim* z 2004 roku.

²² Natać Duża i Natać Mała miały najbliżej do warmińskiej parafii Butryny, obecnie należą do parafii Łyna.

²³ Małga, wieś nieistniejąca. Majna Góra, miejscowość nieustalona.

²⁴ *Dubben* Karczma i Czarnowo – nieustalone.

²⁵ Jabłonka obecnie parafia Łyna.

²⁶ W Ostródzie od 1834 do 1853 roku kapłani z Grabowa odprawiali msze św. dwa razy w roku. Stały duszpasterz był tam od 1853 roku. Kościół budowano od 1856 roku i poświęcono w roku 1856. Parafię erygowano w 1860 roku.

²⁷ Dąbie, mieszkańcy tej wsi najbliżej mieli do warmińskiej parafii Butryny. Obecnie wioska należy do parafii Orzechowo.

²⁸ Brzeźno Łyńskie, obecnie parafia Ruszkowo.

²⁹ Lipowo Kurkowskie, Marózek i Szwaderki, Nadrowo, Lutek i Drwęck najbliżej miały do warmińskiej parafii Butryny. Trzy pierwsze z nich należą obecnie do parafii Orzechowo.

³⁰ Nadrowo, obecnie parafia Najświętszego Serca Jezusowego w Olsztynku.

³¹ Lutek, obecnie parafia Waplewo.

³² Pawłowo, obecnie parafia Olsztynek.

³³ Lichtajny, jak wyżej.

³⁴ Drwęck, obecnie parafia Olsztynek.

³⁵ *Heidemühle* – Borowy Młyn – miejscowość nieustalona.

³⁶ Świętajny, najbliżej do parafii warmińskiej Gryźliny, obecnie parafia bł. Anieli Salawy w Olsztynku.

³⁷ Nowa Wieś, najbliżej do warmińskiej parafii Gryźliny, obecnie parafia Stębark.

³⁸ Tolejny, obecnie parafia bł. Anieli Salawy w Olsztynku.

Mycyny³⁹, Samagowo⁴⁰, Tomaszyn⁴¹, Guzowy Piec, Salminek⁴², Jadamowo⁴³, Tomaryny⁴⁴, Dłużki⁴⁵, *Heegemeister*⁴⁶, Plichta i Dąg⁴⁷, Tabórz⁴⁸, Niedźwiady⁴⁹, Lemanki⁵⁰, Ramoty, Kozia Góra⁵¹ i Głędy⁵².

W Diecezji Chełmińskiej pozostają natomiast następujące miejscowości: Małe Likuzy i Bolejny⁵³, Maróz, Waplewo i Gąsiorowo⁵⁴, Gardyny⁵⁵, Pacóltowo i Kiersztanowo⁵⁶, Polko, Platyny i Zawady⁵⁷, Łęciny⁵⁸, Tolkmity⁵⁹, Parwólki, Barduń, *Jurkenthal*, Stare Jabłonki, Kątno⁶⁰, Zwierzewo⁶¹, Białka⁶², Kaczory⁶³, Florczaki i Gubity⁶⁴. Wszystkie one stanowią punkty graniczne.

³⁹ Mycyny, obecnie parafia Biesal.

⁴⁰ Samagowo, obecnie parafia Biesal.

⁴¹ Tomaszyn, najbliższej do parafii Gietrzwałd, obecnie w parafii Wikwałd.

⁴² Guzowy Piec i Salminek najbliższej miały do parafii Gietrzwałd, obecnie w parafii Biesal.

⁴³ Jadaminy, najbliższej do parafii Gietrzwałd, obecnie w parafii Biesal.

⁴⁴ Tomaryny, najbliższej do Gietrzwałdu, obecnie w parafii Gietrzwałd.

⁴⁵ Dłużki, najbliższej do Gietrzwałdu, obecnie w parafii Biesal.

⁴⁶ *Heegemeister* – nieustalone.

⁴⁷ Plichta i Dąg, najbliższej do Gietrzwałdu, obecnie w parafii Łukta.

⁴⁸ Tabórz, jak wyżej.

⁴⁹ Niedźwiady – pojęcie geograficzne koło Łukty.

⁵⁰ Lemanki – u Kętrzyńskiego prawdopodobnie Molza, najbliższej do Gietrzwałdu, obecnie parafia Łukta.

⁵¹ Ramoty i Kozia Góra, obecnie w parafii Łukta, najbliższej miały do warmińskiej parafii Nowe Kawkowo.

⁵² Głędy, najbliższej do warmińskiej parafii Skolity, obecnie parafia Boguchwały.

⁵³ Likuzy i Bolejny, obecnie parafia Łyna.

⁵⁴ Maróz, Gąsiorowo i Waplewo, obecnie parafia Waplewo.

⁵⁵ Gardyny, obecnie parafia Turowo.

⁵⁶ Pacóltowo i Kiersztanowo, obecnie parafia Gietrzwałd.

⁵⁷ Polko, jako pojęcie geograficzne, Platyny i Zawady obecnie w parafii Wigwałd.

⁵⁸ Łęciny, obecnie parafia bł. Anieli Salawy w Olsztynku.

⁵⁹ Tolkmity, obecnie na terenie parafii Wikwałd, opodal Platyn.

⁶⁰ Parwólki, Barduń, *Jurkenthal*, Stare Jabłonki, Kątno – obecnie w parafii Stare Jabłonki.

⁶¹ Zwierzewo, obecnie parafia św. Faustyny w Ostródzie.

⁶² Białka Leśna, obecnie parafia Florczaki.

⁶³ Kaczory, zapewne w pobliżu Ostródy.

⁶⁴ Florczaki i Gubity, obecnie należą do parafii Florczaki.

[209] 4. We wschodniej części powiatu M o r ą g⁶⁵ wioskami granicznymi Warmii będą następujące miejscowości: Wilnowo, Boguchwały, Pojezierze i Roje⁶⁶, *Schillings*⁶⁷, Naryjski Młyn⁶⁸, Niebrzydowo Wielkie⁶⁹, Zbożne i Kępa Kalnicka⁷⁰.

Do Chełmna będą należały następujące miejscowości: Luzajny, Kretowiny⁷¹, Bogaczewo⁷², Maliniak⁷³, Golbity⁷⁴, Nowe Woryty, Woryty Morąskie⁷⁵, Łączno⁷⁶, Królewo⁷⁷, Chojnik⁷⁸.

5. W powiecie P a s ł ę k⁷⁹, który całkowicie przechodzi do Diecezji Warmińskiej miejscowościami granicznymi będą następujące wioski: Kudyński Bór⁸⁰, Tulno⁸¹, Zduny i Awajki⁸². Graniczne miejscowości z Diecezją Chełmińską będą następujące: Sarna⁸³ Wakarowo, Marzewo⁸⁴ i Rybaki⁸⁵.

6. W północno zachodniej części powiatu M o r ą g, nowe rozgraniczenie tych Diecezji zostało tak przeprowadzone, że miejscowości Niedźwiada⁸⁶, Potajmy⁸⁷,

⁶⁵ Morąg, od 1869 do 1900 roku kilka razy w roku odprawiali nabożeństwa kapłani z Miłakowa lub Pasłęka. Własny duszpasterz od 1900 roku, kościół wybudowany w 1893 roku z pomocą kurii chełmińskiej.

⁶⁶ Wilnowo, Boguchwały, Pojezierze i Roje miały najbliżej do warmińskiego kościoła w Świątkach, obecnie w parafii Boguchwały.

⁶⁷ *Schillings*, nieistniejąca osada koło wsi Pojezierce nad jeziorem Narie, obecnie parafia Boguchwały.

⁶⁸ Naryjski Młyn od 1855 roku najbliżej miał do kościoła katolickiego w Miłakowie, zarazem do parafii w Eldytach Wielkich, obecnie należy do parafii Boguchwały.

⁶⁹ Niebrzydowo Wielkie, najbliżej miało od 1855 roku do kościoła w Miłakowie, obecnie w parafii Chojnik, filia w Sambrodzie.

⁷⁰ Zbożne i Kępa Kalnicka zostały zapewne przyłączone do placówki duszpasterskiej w Pasłęku, należą obecnie do parafii Kalnik.

⁷¹ Luzajny, wieś nieistniejąca i Kretowiny – obecnie parafia Florczaki.

⁷² Bogaczewo, obecnie parafia Trójcy Przenajświętszej w Morągu.

⁷³ Maliniak, obecnie parafia Trójcy Przenajświętszej w Morągu.

⁷⁴ Golbity, obecnie parafia Bł. Michała Kozala w Morągu.

⁷⁵ Nowe Woryty, Woryty Morąskie, miejscowości nieustalone w okolicach Morąga.

⁷⁶ Łączno, obecnie kościół filialny parafii Bł. Michała Kozala w Morągu.

⁷⁷ Królewo, obecnie należy do parafii Kalnik.

⁷⁸ Chojnik, miejscowość i parafia w dekanacie morąskim.

⁷⁹ W Pasłęku proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu wybudował kościół w 1855 roku, do którego należeli katolicy mieszkańcy całego powiatu. Stała placówka duszpasterska od 1866 roku. Należały do niej tereny następujących parafii protestanckich: Kwietniewo, Wilczęta, Dobry, Grądk, Kwitajny, Zielonka Pasłęcka, Osiek, Młynarska Wola, Słobity, Stare Siedliska, Lesiska, Ławki, Skowronki, Marianka, Młynary, Nowica, Pasłek, Rychliki, Rogajny, Surowe i Zastawno.

⁸⁰ Kudyński Bór, prawdopodobnie na terenie parafii Chojnik, obecnie pojęcie geograficzne.

⁸¹ Tulno, obecnie parafia Chojnik.

⁸² Zduny i Awajki przyłączono do kościoła w Pasłęku, obecnie parafia Chojnik.

⁸³ Sarna, obecnie parafia Chojnik.

⁸⁴ Wakarowo i Marzewo, obecnie parafia Zielonka Pasłęcka.

⁸⁵ Rybaki, obecnie raczej pojęcie geograficzne w parafii Chojnik.

⁸⁶ Niedźwiada, obecnie pojęcie geograficzne na terenie parafii Jarnołtowo.

⁸⁷ Potajmy w obrębie parafii Jarnołtowo, wieś obecnie nieistniejąca.

Koszajny, Dajny⁸⁸ i Sadławki⁸⁹, Gajdy, Witoszewo i Bądze⁹⁰ przypadają Diecezji Warmińskiej.

Miejscowości takie, jak Girgajny⁹¹, Kreki⁹², Popity⁹³, Wielki Dwór⁹⁴, *Mariental*⁹⁵, Bojdy⁹⁶, Jezierce⁹⁷, *Widschunk*⁹⁸ i Jerzwałd⁹⁹ będą tworzyły zewnętrzną granicę Diecezji Chełmińskiej.

7. W powiecie S u s z¹⁰⁰ zewnętrzne granice Warmii będą tworzyły następujące wioski: Pachutki, Jakubowo, Obrzynowo i Stankowo¹⁰¹ oraz Grażymowo¹⁰².

Takież granice Chełmna będą tworzyły wioski: Janowo¹⁰³, Lubnowy¹⁰⁴, Bronowo¹⁰⁵, Różnowo¹⁰⁶ i Kołodzieje¹⁰⁷.

8. W powiecie K w i d z y n¹⁰⁸ zewnętrzną granicę będą tworzyły następujące miejscowości: Gilwa¹⁰⁹, Otczyn¹¹⁰, Bądk¹¹¹, Bogusze¹¹², Rudniki¹¹³, Karpiny¹¹⁴,

⁸⁸ Koszajny i Dajny, obecnie w parafii Jarnońtowo.

⁸⁹ Sadławki, obecnie parafia Zalewo.

⁹⁰ Gajdy, Witoszewo i Bądze należą obecnie do parafii Stary Dzierzgoń.

⁹¹ Girgajny, obecnie parafia Zalewo.

⁹² Kreki, obecnie parafia Jarnońtowo.

⁹³ Popity, obecnie parafia Myślice.

⁹⁴ Wielki Dwór, parafia Jarnońtowo

⁹⁵ *Marienthal*, miejscowość nieustalona.

⁹⁶ Bojdy, obecnie parafia Zalewo.

⁹⁷ Jezierce, obecnie parafia Dobrzyki.

⁹⁸ *Widschung* – miejscowość nieustalona.

⁹⁹ Jerzwałd, obecnie parafia Dobrzyki.

¹⁰⁰ W Suszu od 1832 roku odprawiano msze św. dwa razy w roku. Od 1858 roku kapłani z Dzierzgonia odprawiali cztery razy w roku, a od 1871 roku kapłani z Ławy raz w miesiącu. Kaplicę poświęcono w roku 1867. Prawa parafialne od 1902 roku.

¹⁰¹ Pachutki, Jakubowo i Stankowo miały najbliżej do parafii w Krasnej Łące, obecnie należą do parafii Obrzynowo.

¹⁰² Grażymowo należy obecnie do parafii Prabuty.

¹⁰³ Janowo, miejscowość nieustalona, prawdopodobnie między Jerzwałdem i Lubnowem.

¹⁰⁴ Lubnowy, obecnie parafia Kamieniec.

¹⁰⁵ Bronowo, obecnie parafia św. Rozalii w Suszu.

¹⁰⁶ Różnowo, obecnie parafia św. Antoniego z Padwy w Suszu.

¹⁰⁷ Kołodzieje, obecnie parafia Prabuty.

¹⁰⁸ Kościół parafialny w tym mieście konsekrowano w 1858 roku.

¹⁰⁹ Gilwa, obecnie parafia Trumiejki.

¹¹⁰ Otczyn, obecnie parafia Nowa Wioska.

¹¹¹ Bądk, obecnie filia parafii Cygany.

¹¹² Bogusze koło Bądek, wioska dotychczas należąca do pomezkańskiej parafii Tycnowy. Miejscowości od nr 92–95 miały najbliżej do kościoła w Kwidzynie.

¹¹³ Rudniki, obecnie parafia Kamieniec.

¹¹⁴ Karpiny, obecnie parafia Sadlinki.

Młynki¹¹⁵, Sadlinki i Olszanica¹¹⁶, oraz Grabowo¹¹⁷, gdzie styka się z Wisłą, następnie Sześć Dusz i Lipianki¹¹⁸. Te wioski będą należały do Warmii.

Miejscowości: Albertowo¹¹⁹, Krzykosy¹²⁰, Szczepkowo¹²¹, Otłowiec¹²², Dziwno¹²³, Okrągła Łąka¹²⁴, Kile¹²⁵, Bronisławowo¹²⁶, Kaniczki¹²⁷, które zmierzają ku Wiśle i nawet ją przekraczają, następnie Gniewskie Pole¹²⁸, Pastwa¹²⁹, Nowy Dwór Kwidzyński¹³⁰ i Szkolna Łąka¹³¹, będą stanowiły zewnętrzne granice Diecezji Chełmińskiej.

9. Począwszy od tego ostatniego miejsca pozostaje nienaruszona dawna granica między oboma Diecezjami. Biegnie ona wzdłuż Wisły aż do jej ujścia do Zalewu Wiślanego.

Jego Świątobliwość Papież, swoim najwyższym autorytetem kościelnym uznał te nowe granice i przejście części dawnej Diecezji Pomezjańskiej do Diecezji Warmińskiej oraz odłączył ją od dotychczasowego związku z Diecezją Chełmińską, przekazał Diecezji Warmińskiej w takim zakresie, że każdorazowy Biskup Warmiński będzie uprawniony do wykonywania na tym terenie zwyczajnej biskupiej jurysdykcji, zgodnie z zasadami prawa kanonicznego, na takich samych zasadach, jakie mu przysługują w jego Diecezji.

Z tym ważnym zarządzeniem należy zapoznać Katolików, którzy na tym terenie mieszkają, lub tam się zatrzymują, by mogli zwracać się we wszystkich sprawach duchowych do Ordynariatu Warmińskiego, względnie do tych kapłanów, których tenże im wskaże.

Frombork, 1 października 1861; Peplin, 5 października 1861

Biskup Warmiński
(–) Józef Ambroży Geritz

Biskup Chełmiński
(–) von der Marwitz

¹¹⁵ Młynki, obecnie część wsi Karpiny koło Sadlinek.

¹¹⁶ Sadlinki i Olszanica, obecnie parafia Sadlinki.

¹¹⁷ Grabowo Wielkie, obecnie parafia Nowy Dwór Kwidzyński.

¹¹⁸ Sześć Dusz i Lipianki, należą do parafii konkatedralnej w Kwidzynie.

¹¹⁹ Albertowo, obecnie parafia Nowa Wioska.

¹²⁰ Krzykosy, obecnie parafia Cygany.

¹²¹ Szczepkowo, obecnie parafia Nowa Wioska Trumiejki.

¹²² Otłowiec, obecnie parafia Gardeja.

¹²³ Dziwno, miejscowość nieustalona między Otłowcem i Sadlinkami.

¹²⁴ Okrągła Łąka, obecnie filia parafii Nebrowo Wielkie.

¹²⁵ Kile, prawdopodobnie pojęcie geograficzne w granicach parafii Nebrowo Wielkie, filii Okrągła Łąka.

¹²⁶ Bronisławowo, obecnie filia parafii Nebrowo Wielkie.

¹²⁷ Kaniczki, obecnie w parafii Nebrowo Wielkie.

¹²⁸ Gniewskie Pole, obecnie należy do parafii Janowo.

¹²⁹ Pastwa, obecnie filia parafii Janowo.

¹³⁰ Nowy Dwór Kwidzyński, obecnie siedziba parafii.

¹³¹ Szkolna Łąka, prawdopodobnie pojęcie geograficzne.

2. Najwyższe rozporządzenie gabinetowe

Na Wasz wniosek z dnia 23 tegoż miesiąca jako Władca Terytorialny niniejszym zatwierdzam ustanowioną Dekretem Konsystorialnym w dniu 15 maja 1859 roku regulację granic obu Diecezji.

Berlin, 27 kwietnia 1861 roku

(–) Wilhelm,

potwierdził von Bethmann – Hollweg

III. ZMIANA GRANIC DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W 1922 ROKU

ZARZĄDZENIE ORDYNARIATU BISKUPIEGO¹³²

Ustanowienie Administratury Apostolskiej w Gdańsku

Ojciec św. Papież Pius XI Dekretem z dnia 21 kwietnia 1922 roku uznał za zasadne oddzielenie terenu Wolnego Miasta Gdańska od Diecezji Chełmińskiej i Warmińskiej, utworzenie tam własnej Administratury Apostolskiej i mianowanie Najczcigodniejszego księdza Edwarda O'Rourke tytularnego Biskupa Canea tamtejszym Administratorem Apostolskim. Tenże, jak słyszałem, podał już do wiadomości Wielebnego Kleru i Wiernych Wolnego Miasta, w piątą niedzielę po Wielkanocy objęcie swego odpowiedzialnego urzędu.

Z tego względu, że Kler i Wierni części Diecezji Warmińskiej podlegają już jurysdykcji Administratora Apostolskiego, nie mam prawa do oficjalnych słów pożegnania i muszę poprzestać na gorących modlitwach, by towarzyszyła im obfitość łask Bożych i Boże błogosławieństwo.

Dekret o utworzeniu Gdańskiej Administratury Apostolskiej, ogłoszony w *Acta Apostolicae Sedis* z 8 maja b.r. brzmi następująco:

Święta Kongregacja Dla Nadzwyczajnych Spraw Kościoła

Z audiencji u Ojca Świętego, w dniu 21 kwietnia 1922 roku.

Ojciec Święty, Pius, ze zmiłowania Bożego Papież XI pragnąc zapewnić duszpasterstwo na terytorium Wolnego Miasta Gdańska (vulgo Danzig), postanowił, by to terytorium, określone obecnymi granicami politycznymi uwolnić od jurysdykcji Biskupów Chełmińskiego i Warmińskiego i powierzyć własnemu Administratorowi.

Obowiązek zarządzania powyższym terytorium Jego Świątobliwość raczyła, zgodnie z prawami Stolicy Apostolskiej powierzyć Najprzewielebniejszemu Księdzu Edwardowi O'Rourke, tytularnemu Biskupowi Caneńskiemu, powierzając mu taki zakres władzy, jaki posiadają Ordynariusze w swoich diecezjach. Bez względu na wszelkie przeciwne okoliczności.

Dan w Rzymie ze Sekretariatu tejże Świętej Kongregacji, dnia i miesiąca, jak wyżej.

¹³² Podstawę tłumaczenia stanowi tekst opublikowany w *PDE* 7 (1922), s. 153.

F. Borgongini-Duca, pro-Sekretarz.

Tak więc od Diecezji Warmińskiej zostały odłączone i przekazane Administraturze Apostolskiej w Gdańsku parafie dekanatu Nowy Staw i 6 parafii, mianowicie, Gnojewo, Lasowice Wielkie, Mątowny Wielkie, Kończewice, Miłoradz i Pogorzala Wieś, których Arcypasterze od stu lat z miłością i gorliwością apostolską troszczyli się o dobro duchowe powierzonych sobie Wiernych.

Niech obfitość łaski Bożej i Boże błogosławieństwo towarzyszą im przyszłości.

Frombork, dnia 30 maja 1922.

† Augustyn, Biskup Warmiński

PROTESTANCI, MENONICI I ŻYDZI NA TERENIE DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ (XVII–XVIII W.) W PROTOKOŁACH WIZYTACYJNYCH PARAFII

Słowa kluczowe: protestanci; menonici; żydzi; domy modlitw; predykanci; konflikty; obrona katolików przed protestantyzacją; Pomezania.

Key words: Protestants; Mennonites; Jews; houses of prayer; predicants; conflicts; Catholics defending against the spread of Protestantism; Pomezania.

Schlüsselwörter: Protestanten, Mennoniten, Juden, Gebetshäuser, Prädikanten, Konflikte, Verteidigung der Katholiken vor dem Protestantismus, Pomesanien

WPROWADZENIE

Silne wpływy nauki Marcina Lutra w Prusach Królewskich, zwłaszcza w miastach, odnotowano już w latach 20. XVI stulecia. Źródłem i centrum oddziaływania na ten rejon Europy był zawsze Kościół wittenberski i tamtejszy uniwersytet. Do 1560 r. studiowało tam około 99 mieszkańców Prus Królewskich, w tym z diecezji pomezkańskiej – 14, z Czernina koło Sztumu – 1, z Malborka – 11, ze Sztumu – 2. Większość z nich, po ukończeniu nauki w Wittenberdze, powróciła do kraju, gdzie byli propagatorami protestantyzmu, jako profesorowie gimnazjum, pastory czy sekretarze miejscy¹. Jednak gwałtowny rozwój idei Lutra w tym rejonie nastąpił od połowy XVI wieku, za panowania Zygmunta Augusta, chociaż poza Pomorzem i Wielkopolską znaczenie luteranów było znikome. To m.in. dzięki zabiegom Achacego Czemy (Zehmen), wojewody malborskiego, protestanci pruscy uzyskali w 1543 r. przywileje religijne. Do końca tego wieku nie notowano współpracy katolików z protestantami, ponieważ ci pierwsi czuli się niejako „osaczeni” protestantyzmem zachodnim i wschodnim prawosławiem². Gminy protestanckie w Prusach Królewskich nie

* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła), profesor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej.

¹ J. Małek, *Filip Melancthon i Prusy polskie (w 500 rocznicę urodzin)*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, Gdańsk – Koszalin 1997, s. 11, 16.

² J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. I–II, Paryż 1987, s. 121–123, 130.

posiadały osobowości prawnej, stąd wola właściciela wsi decydowała, jako opiekuna zboru, o zakresie jego obowiązków wobec tej wspólnoty. Zazwyczaj jednak patron, czyli opiekun, troszczył się o zbór, szkołę, mieszkanie pastora, nauczyciela i służby, a także utrzymywał ich oraz bronił przed ewentualną groźbą likwidacji. Protestanci zbudowali tutaj kilka własnych domów modlitwy: w Jasnej rodzina Czemów zamieniła kościół parafialny na ewangelicką świątynię (2. poł. XVI w.); w Stążkach filia stała się zbozem (upadł w 1. poł. XVII w.); ok. 1600 r. Czema wznosił zbór reformowany w Jordankach (rozebrany ok. połowy XVII w.); niedługo też istniał zbór w Jezioranach (ok. poł. XVII w.).³ Od początku XVII w. znaczenie obozu różnowierczego w Polsce uległo osłabieniu, zwłaszcza po ujawnieniu ich udziału w rokoszu Mikołaja Zebrzydowskiego w 1606 r. Także w Prusach Królewskich biskupi zaczęli odbierać im kościoły wcześniej katolickie, wspomagani przez szlachtę⁴. Najwięcej ewangelików na terenie diecezji pomezkańskiej w XVII w. było w Malborku i wśród chłopów żuławskich. Kalwin Gerhard Denhoff, ekonom malborski, 28 kwietnia 1640 r. zgodził się na ograniczenie praw innowierców. Odtąd m.in. nie wolno im było „zwiększać liczby predykantów na Żuławach. Nie mogą oni przekroczyć liczby tych, którzy tam pracowali przed wojną. Należy w tym przypadku zachowywać zawarte poprzednio ugody. Nie wolno zwłaszcza dopuszczać do osiedlania się ich w tych miejscowościach, z których mocą dekretów Jego Królewskiej Mości zostali usunięci (...). Nie wolno im budować nowych domów modlitwy w tych miejscowościach, gdzie poprzednio nie istniały. Zbudowane, należy zburzyć (...). Nakazujemy, by mieszkańcy Żuław obchodzili nakazane przez Nas święta i to pod groźbą kary dziesięciu złotych, z których połowę otrzyma donosiciel, druga zaś przypadnie urzędowi ekonomii. Kara taka winna być nałożona bez wszelkiej zwłoki na tych, którzy nakazu tego nie zachowują. W przypadku nagłej konieczności winni zwrócić się za pośrednictwem swoich proboszczów o dyspensę, którą otrzymają bezpłatnie, a którą im zagwarantuje reskrypt wydany przez Najczciodsze księdza biskupa”⁵. Tego samego roku, 17 października, wizytatorzy diecezji domagali się od ekonoma malborskiego, aby ten energiczniej walczył z innowiercami. Odbyli z nim rozmowę (grożąc pozwaniem przed Trybunał Królewski), pytając: „czy Pan Ekonom postępując zgodnie z dekretami zmarłego Zygmunta III, Króla Polski, jak również wielu jego poprzedników, usuwa predykantów z Żuław Małych i Wielkich, czy burzy ich bożnice, czy mając tak najświętsze nakazy, występuje w jakikolwiek sposób przeciw ich nauce, czy też zezwala, by wzrastał ich zasiew”. Na tak postawioną kwestię, otrzymaliśmy taką odpowiedź: „niejednokrotnie już oświadczałem, że niczego nie chciałbym zaniedbać z tych spraw, co do których mam zobowiązania wobec Najjaśniejszego Majestatu Królewskiego, wobec Najłaskawszego Pana Mego. Mimo mojej łagodności nie pozwalam nikomu na sprawowanie kultu luterańskiego, czyli ewangelickiego w tych miejscowościach,

³ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, Gdańsk 1994, s. 117–118.

⁴ M. Pawlak, *Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu q XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994, s. 40–41.

⁵ M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2 – *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013, s. 308 – ugoda zawarta między Gerhardem Denhoffem a oficjalami: chełmińskim oraz pomezkańskim.

gdzie go przed wojną nie sprawowano. Nawet pod grozą ścięcia, nakazałem im, by usunęli się z tych miejscowości i nigdy już więcej tam nie wracali. Czyniłem tak, chociaż Najczcigodniejszy i Najdostojniejszy ksiądz biskup mógłby pozwolić, by to co nazywają kąkolem, rosło aż do żniwa. Mógłby nie dręczyć i nie prześladować nas i niektórych naszych, czego dawniej żaden z dostojników nie czynił, czy to pasterzem był, czy też senatorem. Przed wojną było tylko dwóch predykantów, a to w Lasowicach i w Lichnowie. Poza tym wolno każdemu cierpieć niesprawiedliwość, jak długo zechce, wolno mu też nie cierpieć dobra. Początkom trzeba było się przeciwstawiać. Zbyt późno lekarstwa się gotuje⁶. Warto też podkreślić, że „w Prusach Królewskich nie kwestionowano praw politycznych innowierców”, a biskupi katolicycy zasiadający w sejmiku generalnym nie atakowali desydentów, natomiast konflikty miały wyłącznie charakter lokalny, nie obejmujący prowincji. Tak było z kanonikiem Stanisławem Żeromskim, który w 1668 r. odzyskał kościół w Jasnej z rąk innowierców, wchodząc w konflikt z częścią szlachty pruskiej. Wprawdzie odebrał kościół protestantom, ale nie był w stanie przeszkodzić im w budowie własnej świątyni. Jednak za ich wypędzeniem opowiedzieli się: wojewoda pomorski i malborski, chociaż podjęta uchwała w tej sprawie nie weszła w życie. Powodem takiego obrotu sprawy mogły być względy ekonomiczne, wynikające z obecności na tym terenie grupy menonitów. W 1677 r. doszło do ugody pomiędzy księżmi katolickimi, a protestanckimi chłopami Żuław. Wtedy, w Malborku, ustalono wysokość dziesięciny, kołody, a także wysokość opłat *iura stolae* oraz opiekę nad szkołami z uposażeniem nauczyciela włącznie. *Utrzymujący się pogląd, że reformacja, niszcząc kościelną sieć parafialną, przyczyniła się w pierwszym okresie do ruiny szkolnictwa parafialnego, jest niesłuszna w odniesieniu do Prus Królewskich.* Tutaj rozwijało się ono pomyślnie. Zdarzały się także przypadki przekształcania szkół ewangelickich w kaplice, ale to spotykało się ze zdecydowanym sprzeciwem szlachty pruskiej, chociaż nie zapobiegło temu procesowi. Tak samo miała się rzecz z tzw. przymusem parafialnym, czyli wyznaniowym. Ks. S. Żeromski zarzucał staroście sztumskiemu, że zmuszał swoich poddanych wyznania katolickiego do przechodzenia na kalwinizm oraz do płacenia podatków predykantowi⁷.

Biskup chełmiński i Pomezanii (*Episcopus Culmensis et Pomesaniae*) Jan Małachowski w ordynacji generalnej z 1678 r., wydanej po jego osobistej wizytacji parafii diecezji pomezkańskiej pisał, że tutaj katolickie dzieci pozostawiono bez chrztu, spotykał chorych bez pokuty, Eucharystii i namaszczenia olejami św., ze względu na niedbałość lub brak księży. Z tego powodu wierni, przyjmowali sakramenty w języku niemieckim i polskim u luteran, którzy ciągnęli zysk z tej posługi. Oni też, oprócz głoszenia kazań i udzielania chrztów, święcili wodę i zioła w święto Wniebowzięcia N. Maryi Panny, a także świece w Oczyszczenie Maryi (*in Purificatione Beatae Mariae Virginis*), śpiewając po polsku: *Kyrie, Chwała Bogu, My wierzymy w Boga iednego – iuxta praxim in decanatu Mariaeburgensi hucusque exercitam praticare,*

⁶ Archiwum Diecezji w Pelplinie (dalej = ADP), C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 257v–258; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 297.

⁷ S. Achremczyk, *Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703*, Olsztyn 1991, s. 233–234, 236, 240–241; A. Mańkowski, *Pralaci i kanonicy faktoralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów*; w: RTNT, v. 38–34, Toruń 1926–1927, s. 241–242; A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 119–125, 131–134, 141–142, 145–146.

a także odmawiano po polsku modlitwy przed i po spowiedzi oraz błogosławiąc stół, według zapisu w książce *Powinności Chrześcijańskie*. Na korzystanie z niej pozwalał biskup duchownym pomezzańskim⁸. Tą samą ordynacją biskup zakazał predykantom wchodzenia na cmentarz katolicki z procesją pogrzebową. Wierni zapraszali bowiem sąsiednich predykantów, aby odprawiali pogrzeb, pod pozorem gościnności. W związku z tym, biskup zabronił predykantom wchodzić na cmentarz katolicki, jako gościom, grożąc karami wobec opornych i intruzów. Zabronił także predykantom, tak w miastach i innych miejscowościach diecezji, głoszenia kazań po polsku (*quam in villis quibusvis Dioecesis nostrae supradictae conciones polonicas face re*), ponieważ w ten sposób przyczyniali się do apostazji katolików, a także chrzcili dzieci rodziców katolickich, odprawiali nabożeństwa, chociaż groziła im kara (*legum publicarum non ita pridem statutorum et proscriptione*)⁹. Biskup, zabronił posyłania dzieci rodziców katolickich do nauczyciela luterańskiego oraz wynajmowania ich pod pretekstem wygłoszenia kazania na cmentarzu katolickim. W tym miejscu biskup powoływał się na regulację prawną króla Zygmunta III z 1615 i 1617 r., przypominając, że ordynariusz i urzędy kościelne otrzymały prawo rozpatrywania spraw, dotyczących zaręczyn i małżeństw, które nie pozwolono odsyłać do urzędów świeckich (*scultetis et saeculari foro*). Natomiast innowiercy (*haeretici inquilini*), osoby nieznanie i włóczędzy nie podlegali jurysdykcji Kościoła¹⁰.

Duchowieństwo protestanckie pełniło różne funkcje duszpasterskie w dobrach wiejskich, co sprawiało ich wewnątrznie zróżnicowane. Zasadniczą grupę stanowili pastory lub proboszczowie, stojący na czele parafii, obejmującej kilka wsi, wśród których były zbory filialne. Inną grupę tworzyli kaznodzieje (predykanci), którzy opiekowali się niewielkimi wspólnotami, będącymi w stanie organizacji przyszłych gmin ewangelickich. Stosunkowo wysoką pozycję w hierarchii kleru protestanckiego zajmowali nadworni kaznodzieje, chociaż opiekowali się małą grupką wyznawców, a mimo to posiadali dobre uposażenie, przebywając na dworach bogatej szlachty. Wreszcie, najniżej w hierarchii stali duchowni pomocniczy, którzy przygotowywali się do ordynacji, podlegając pastrowi lub predykantowi. Uposażenie pastora, na przykład w Jordankach było następujące: w 1. poł. XVII w. korzystał on z dwóch włók, parobka, chłopaka, dwóch dziewczek; około połowy XVII w. – wolne mieszkanie, 150 złotych pensji, łaszt zboża, włókę ziemi, pół kopki jęczmienia, świnkę i drewno opałowe. „Na terenie wiejskich Prus Królewskich nie wszystkie grupy ewangelików wytworzyły parafie czy gminy protestanckie, ponieważ część ludności ewangelickiej żyła w diasporze. Diasporą protestancką były więc rozproszone, mieszkające między katolikami niewielkie grupy ludności protestanckiej, które nie wytworzyły własnej organizacji wewnętrznej i nie posiadały zborów lub szkół. Rozproszeni ewangelicy mogli jednak uważać się za członków oddalonych nieraz gmin lub parafii ewangelickich”¹¹.

⁸ *Decretum ordinationis... pro Dioecesi Pomesaniensi* [1678], w: *Constitutiones synodales necnon ordinationes Dioecesis Culmensis. Pars Propv: a saec. XV migne ad XVII*, opr. A. Mańkowski, Toruń 1929, w: *Fontes XXIV*, s. 221–222.

⁹ Tamże, s. 223–224.

¹⁰ Tamże, s. 224.

¹¹ A. Klemp, *Księża katolicy a duchowni protestancy w Prusach Królewskich w 2 poł. XVII–2 poł. XVIII wieku*, w: *SPelp* 1994, t. 21–22, s. 68–69, por. Tenże, *Protestanci w dobrach*

O negatywnym stosunku księży katolickich świadczą fakty pobicia pastorów przez tych pierwszych: ks. kan. Stanisław Żeromski wytaczał kolejno procesy sądowe Janowi Wismarowi z Jasnej i Janowi Attinentiuszowi kaznodziei gmin reformowanych w Jordankach i Jasnej. Zapewne napadnięto ex jezuitę Jana Ostrowa z Jasnej, który opuścił wieś w 1666 r. Jego następca Michał Steinhövel musiał uciekać do Prus Książęcych, ale powrócił do Jasnej, gdzie pełnił dalej obowiązki pasterskie. Natomiast kilku księży katolickich pobiło Jakuba Zillicha z Jasnej na publicznej drodze. Tak postępowano również z innymi predykanatami w województwie malborskim¹².

Biskupi czuwali nad czystością wiary katolickiej, broniąc się przed organizowaniem nowych ośrodków innowierczych. Biskup Kazimierz Jan Opaliński w ordynacji z 1683 r., skierowanej do księży diecezji pomezkańskiej poświęcił temu zagadnieniu spory *passus*. Informował w niej, że ta osoba, która prywatnie, potajemnie lub podstępnie, rozpowszechnia wśród katolików herezję, a także waży się wbrew prawu publicznemu Królestwa remontować synagogę lub nową budować, tak jak w starych czasach, wznosząc w jakimkolwiek miejscu w ciągu jednej nocy nową synagogę lub remontuje starą, ten ściągą na siebie poważną winę. Biskup polecił więc proboszczom Żuław Wielkich i Małych (*universes ecclesiarum utriusque Insulae parochis*), aby zwracali szczególną uwagę na to, czy ktoś potajemnie nie zachęcał wiernych do rzeczy zakazanych. Te osoby polecał bezzwłocznie donieść do biskupa, aby zuchwałość heretyków została powstrzymana w Królestwie katolickim, a wobec opornych zastosowano odpowiednią karę¹³. Jednocześnie biskup ponownie nakazywał (*mandamus insuper*), aby proboszczowie nie pozwalali predykanom głosić gdziekolwiek kazań w języku polskim, a także udzielać chrztu dzieciom rodziców katolickich oraz odwiedzać chorych z błędną nauką, przekonując i pocieszając ich (*cum suae administratione ullo modo accedant*). Polecał też, aby w szkołach desydenckich nie wabiono uczniów książkami katolickimi (*tam in villis quam et pages tolerantur*), ani też nie dopuszczano nauczycieli i predykanów dysydenckich do ich grobów położonych na cmentarzu katolickim (*intra coemeterii catholici*), gdzie wielokrotnie ośmielali się już głosić kazania w polskim i niemieckim języku. Jednocześnie przypominał, że te czyny podlegały karze więzienia i wyrokowi Trybunału Królewskiego. Ci predykanci (*praedicantes et ludimagistri*) będą podlegali podobnej karze jeżeli w czasie nabożeństw w kościele katolickim będą przeszkadzać śpiewem i muzyką. Biskup zabronił, aby proboszczowie nie utrzymywali (*in fundis ecclesiae*) heretyków, włóczęgów wiejskich oraz innych przekraczających prawo, jedynie wspierając potrzebujących. Jeżeli jednak taki, będąc w stanie oskarżona, chroni się w kościele, aby skorzystać z prawa azylu i nietykalności, takim zgodnie z prawem (*iuxta triam iuris*) i praktyką nie można odmawiać obrony (*protecti minime neganda Est*).¹⁴ Wreszcie biskup polecił, aby każdy proboszcz czuwał, czy heretycy albo sekciarze nie posiadają w parafii swoich miejsc

prywatnych w Prusach Królewskich, s. 173–200 – Duchowieństwo protestanckie: np. w Straszewie urodził się J. Wismar, syn Joachima, który po studiach w Królewcu był pastorem w Dzierzgoniu w l. 1665–1667, w Jasnej w l. 1667–1673, potem w okolicach Prabut, a od 1675 r. w Obrzynowie.

¹² A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 195–196.

¹³ *Decretum ordinationis... pro Dioecesi Pomesaniensi [Ordatio...1683]*, w: *Constitutiones synodales*, s. 236.

¹⁴ Tamże, s. 236.

zebrań, lektorów, predykantów (*hymnos aut musicas, modulations tempore sacrificii in ecclesiis parochialibus*) w domach prywatnych, albo w mieszkaniach na ten cel przeznaczonych. Ci także podlegali karze wyznaczonej w dekretach królewskich, sprzeciwiając się im. Jednocześnie biskup zabronił predykantom, publicznie i prywatnie, głoszenia kazań bluźnierczych (*contra Beatissimam et Sanctos Dei*), pod karą ekskomuniki. Proboszczów obarczył obowiązkiem informowania biskupa o takich przypadkach. Zarządził także, aby predykanci i nauczyciele, przystępujący do sekty niedozwolonej, bez wiedzy i rozeznania proboszcza lub jego komendariusza, podlegali karom wskazanym w dekretach królewskich. Biskup ubolewał, gdy w czasie wizytacji dowiadywał się, że służba katolicka (*familia catholica*) podejmowała pracę u luteran (*apud incolas lutheranos*), albo u przedstawicieli innych sekt. To powodowało, że musieli pracować w niedziele i święta, nie mogąc wypełnić obowiązku uczestniczenia w Służbie Bożej (mszy św.). Oni także byli pozbawieni możliwości zachowania dni postnych, a w przypadku choroby domowników proboszcz lub wikariusz nie miał do nich dostępu. Z tego powodu po ich śmierci rodzina może stanąć w trudnej sytuacji, ponieważ zmarły zostanie potajemnie pogrzebany w ziemi niepoświęconej (*in locis profanes clandestine sepeliantur*). O tego rodzaju sytuacjach należało powiadomić biskupa i oskarżyciela publicznego (instygatora)¹⁵.

Dziekan nowostawski ks. Marcin Hepner, 1 października 1774 r., pisał, aby luterkańscy mieszkańcy Żuław Malborskich (*Insulae Marienburgen.*), zatrudniając katolickich zagrodników do prac służebnych, czynili to pod warunkiem uszanowania dni świątecznych¹⁶. Generalnie jednak, protestanci właściciele ziemscy, tak samo jak katolicycy panowie, przypominali swoim poddanym o obowiązku wobec Boga, a także o obowiązku udziału wszystkich członków domu w niedzielnych i świątecznych nabożeństwach¹⁷.

Na terenie diecezji pomezkańskiej mieszkali wyznawcy kilku odłamów protestanckich, a wśród nich m.in. menonici (anabaptyści), kalwini, luteranie. W Jordankach gminę kalwińską założył starosta sztumski W.K. Güldenstern, ale ta upadła wraz z jego śmiercią w 1675 r. Natomiast menonici pojawili się w Prusach Królewskich i Książęcych w latach 1535–1560. Pierwsze grupy menonitów mogły zamieszkać na Żuławach w latach 40–50. XVI w. (ponoć w okolicy Malborka ok. 1526 r.), a 22 grudnia 1642 r. otrzymali przywilej króla Władysława IV, który zapewniał im tolerancję wobec ich prywatnych praktyk religijnych. Dokumentem z 1660 r. król zezwolił im na prywatne praktyki liturgiczne w granicach wyznaczonych przez miejscowego proboszcza. Ostatni przywilej menonici otrzymali w 1732 r., którym zaakceptowano ich swobody wyznaniowe. Menonici Sztumu, Świecia, Chełmna i Grudziądza otrzymali potwierdzenie swoich praw 19 września 1759 r. W 1670 r. w Prusach Królewskich mieszkało ich około 40 tys., cieszących się prawem dzierżawienia gruntów na 30–40 lat, według „prawa olenderskiego”. Wówczas też ustabilizował się areal ziemi jednego gospodarstwa menonickiego, który wynosił ok. dwóch włók. W 1676 r., w związku z uchwałą sejmikową, ekonom malborski K. Kitnowski bronił menonitów, podkreślając, że są „to spokojni

¹⁵ Tamże, s. 243–244.

¹⁶ ADP, C 84, *Varia XVII–XVIII w.*, karty niepaginowane (k. 192).

¹⁷ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 142–143.

i pracowici poddani”¹⁸. Występowali oni we wsi: Orłowskie Pole, Tujec i Lubieszewo, budując tam w XVIII w. własne świątynie. Łatwo też uzyskiwali zgodę właścicieli ziemskich na osiedlanie się, ponieważ przynosili korzyści ekonomiczne. Byli najlepiej zorganizowaną grupą wyznaniową w Prusach Królewskich, ponieważ wybierali każdego roku sołtysa, redagowali wilkierze, przydzielali ziemię, a także wybierali nauczyciela, którego po kilku latach desygnowano na duchownego, czyli starszego gminy. Starszy odprawiał nabożeństwa, kontrolował życie gminy, w której posiadali władzę sądowniczą. Starsi gminy i nauczyciele głosili kazania, grzebali i ślubowali, ale tylko starszy odprawiał nabożeństwa, chrzczył i udzielał komunii. Uregulowanie prawa dzierzawienia gruntów przez menonitów, nie niwelowało tzw. przymusu parafialnego, czyli obowiązku uiszczania podatków na rzecz miejscowego proboszcza katolickiego: w wysokości ćwiertni jęczmienia lub po pół ćwiertni żyta i owsa z włóki ziemi, a także dziesięciny (św. Marcina – 11 października) i kołedy (Boże Narodzenie) oraz *Witteltag* (św. Wita – 27 kwietnia) z racji wielkanocy. Protestanci, którzy tworzyli nowe parafie w okresie wojen szwedzkich, żądali również opłat „parafialnych” na rzecz Kościoła ewangelickiego. W związku z tym, prymas Michał Radziejowski, jako tenutariusz nowodworski, 11 września 1700 r. zwolnił menonitów z obowiązku płacenia podatków na rzecz ewangelików. Na ziemiach Prus Królewskich, w latach 70. XVIII w. mieszkało ok. 13.051 menonitów, zajmując 2.038 włók ziemi, a w 1783 r. tylko 10.768 osób, a kilka lat później 13.573. Jednak już od 1788 r., w związku ze zmianą umocowania prawnego w Prusach, manifestem z 7 sierpnia 1786 r. zapraszano chłopów żuławskich do osiedlania się na pustkowiach południowej Ukrainy, dlatego menonici Prus Królewskich emigrowali do Rosji¹⁹.

Luteranie (ewangelicy) byli drugą najliczniejszą grupą po katolikach, a na terenie malborskiego osiadłali się w królewszczynach i dobrach prywatnych. Warto dodać, że „w woj. Malborskim ewangelicy polskojęzyczni mieszkali przeważnie w dobrach szlacheckich i korzystali ze zborów w Jordankach, Jasnej i Rodowie, który znajdował się już poza Prusami Królewskimi”²⁰.

1. MINISTER I LUDIMAGISTER HAERETICUS

Na przedmieściu Malborka, w 1647 r. luteranie posiadali niegdyś katolicki kościół św. Jerzego („rozbudowano do podwójnej wielkości”), użytkując także wspaniały (*amplum*) cmentarz. Przy tym kościele pracowało dwóch ministrów, przez których szkoła i kościół parafialny poniósł wielką szkodę (*per quod ecclesia parochialis magnum patitur damnum, ac schola*). W tym samym czasie, kalwini (*Calvinistae*) odprawiali swoje nabożeństwa w domu prywatnym, położonym w środku rynku miejskiego, którego górną część przystosowano na synagogę (*superior pars domus tota conversa est in synagogam*). Dwóch ministrów kalwińskich mieszkało u „D. Pach”, gdzie udzielali

¹⁸ E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994, s. 23, 33, 42–44, 50, 69–70, 72.

¹⁹ Tamże, s. 59, 107–114, 183, 187.

²⁰ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 146–164; M. Pawlak, *Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu*, s. 24, 73.

sakramentów oraz uczyli młodzież. Kazanie pogrzebowe, w czasie pochówki zmarłego szlachcica Pogorskiego, na rynku miasta wygłosili w obecności *Illustr. D. Palatino Pomeraniae*, co dawniej nie mogłoby się przydarzyć (*quod antehac non Eufkrat*)²¹. W 1664 r. kaznodzieja kalwiński, głoszący tu Słowo od 30 lat, odwiedzając jezuitów, gdzie był serdecznie przyjmowany, ujawnił, że chce wraz z rodziną zmienić wyznanie, co stało się w Lubawie²². W kronice rezydencji jezuickiej krytycznie odnoszono się do luteran: „Sasi, których, jak sam kaznodzieja luterski na kazaniu się oburzał, nigdy nie widać modlących się, ciągle jedzących, pijących, z nierządnicami przebywających, przechodzące niewiasty zaczepiających, nałożnice do szkół wprowadzających, udrękę dusz powiększali”²³. W wyniku wizytacji, którą w Koźliczkach przeprowadził oficjał Pomezanii w 1742 r., „dekretem swoim postanowił, by Menonici odbudowali Dom Plebański. Oni posłuszni dekretowi przygotowali drzewo na budowę”²⁴. W czerwcu tego roku, niekatolicy chcieli wbić na pal w pobliżu Koźlic (nieдалeko świątyni) zwłoki zabójcy luterskiego, skazanego na łamanie kołem we wsi Tragamin, czemu sprzeciwił się misjonarz, a potem superior domu. Sekretarz z zamku domagał się, aby jezuiti nie przeszkadzali w wykonaniu prawa, ale wyrok stanowił, że miał on być wbity na pal przy drodze królewskiej, a ta nie była taką, lecz boczną, dlatego „chcąc nie chcąc, zmuszeni zostali ulec, i zwłoki zostały gdzie indziej przeniesione i wbite na pal”²⁵. Wreszcie menonici założyli w 1700 r. swój zbor na przedzamczu Malborka. Ten fakt oprotestowała szlachta na miejscowym sejmiku, tym bardziej że menonici posiadali już kilka domów w mieście i w Kałdowie, a także swój dom modlitwy w Stogach (Heubuden) koło Malborka, który wybudowali na podstawie koncesji biskupa W. Leskiego z 13 września 1768 r. Siódmego grudnia 1700 r. na sejmiku generalnym w Malborku przyjęto uchwałę, zabraniającą menonitom odprawiania jakichkolwiek nabożeństw na zamku. Jednakże wkrótce zezwolono im na te praktyki pod warunkiem, że będą one „ciche”. Do 1820 r. pozostało ich tutaj 197 osób²⁶. Jednak jeszcze w 1785 r. naliczono 1900 (po 950 kobiet i mężczyzn) protestantów, czyli blisko 50% populacji parafii, którzy posiadali pastorów i świątynie²⁷.

W Gnojewie, w 1647 r., predykant (*minister haereticus*) nauczał i udzielał sakramentów w co drugą niedzielę w domu prywatnym. Ponadto, zatrudniano tu nauczyciela (*ludirector*), który pouczał dzieci²⁸. W 1700 r., wizytator parafii podkreślił, że do szkoły katolickiej nie uczęszczało żadne dziecko, luteranie posiadali tu wówczas własną szkołę (*quod Lutherani suam propriam habeant*). Warto też podkreślić, że

²¹ ADP, C 16, *Compendium ecclesiarum dioecesi, Culmensis et Pomesaniae... 1647*, k. 36v–37; *Visitationes... 1647*, s. 103–104; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 315–316.

²² *Dzieje malborskiej rezydencji Towarzystwa Jezusowego 1647–1744*, przekł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 34.

²³ Tamże, s. 71.

²⁴ Tamże, s. 262.

²⁵ Tamże, s. 263–264.

²⁶ E. Kizik, *Menonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 51, 122–123.

²⁷ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 312–313.

²⁸ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 37–37v; *Visitationes ecclesiarum dioecesis Culmensis et Pomesaniae Andrea Leszczyńskiego episcopo a 1647 factae*, wyd. A. Pobłocki, Toruń 1900, w: *Fon-tes*, t. IV, s. 104–105.

„nową religię” przyjmowali przede wszystkim dzierżawcy (*nam Coloni Haeretici non frequentat ecclesiam*), a nie zagrodnicy i ubodzy²⁹. W 1785 r. niemal 50% mieszkańców tutejszej parafii było wyznania protestanckiego – 159 (75 mężczyzn, 84 kobiet), a 172 katolikami. Ewangelicy posiadali świątynię i pastora, ale nie wskazano jej usytuowania³⁰.

W sąsiedztwie Gnojewa leżała parafia Kończewice, gdzie potwierdzono obecność innowierców, którzy „utrzymują, że za zezwoleniem proboszcza biją w dzwony, wzywające ich na konwentykle”, czego nie było wolno praktykować³¹. To samo potwierdzono w czasie wizytacji w 1700 r., informując o wysokości opłat jakie uiszczali innowiercy za uzyskanie do proboszcza zgody na chrzest, ślub, czy pogrzeb. Akatollicy właściciele (*Aatholicis Possessis*) płacili 1 floren i 15 groszy za wystawienie pisemnej zgody (*pro schedula*) na chrzest i na ślub 2 floreny, a ubodzy według możliwości; na pogrzeb z kazaniem płacono 2 floreny, a bez kazania 1 floren oraz na pochówek dziecka 15 groszy³². W czerwcu 1749 r. we wszystkich wsiach tej parafii gburzy byli luteranami (*in his omnibus Villis Coloni sunt Lutherani*), których liczbę obliczano na 30 osób (na 230 katolików). Głównie w Kończewicach (*in Villa Kuncendorff est Fanum Lutheranum*) było wielu luteran, którzy zatrudniali predykanta i nauczyciela, a także bez wiedzy proboszcza zbudowali nową i obszerną szkołę w 1748 r. (*anno praeterito sine scitu Parochi aedificarunt*).³³ W 1765 r. „chłopi ze Starej Wisły do tego roku nie posiadali własnej szkoły luteranckiej, lecz wysyłali swoją młodzież na naukę do nauczyciela w Kończewicach. W tym zaś roku, pod pretekstem budowy domu stróża wiejskiego [w innym miejscu w mieszkaniu kowala czy pastucha] odbudowali szkołę, wynajęli nauczyciela i w tym domu nakazali mu nauczać młodzież”. W związku z tym, biskup wizytator pisał: „pod tym samym dachem umieścili luteranckiego nauczyciela, dokonali tego bez uzyskania zgody władzy duchownej. Za ten występek skazujemy ich na karę w postaci 24 funtów żółtego wosku, który mają przekazać kościołowi w Kończewicach. Nauczyciel, w tym domu, w którym mieszka, prócz nauki dzieci luteranckich czytania i pisania, nie ma prawa pod jakimkolwiek pretekstem wygłaszać, czy też odczytywać kazania i to pod grozą uwięzienia, kary cielesnej, wypędzenia z miejscowości i zakazu prowadzenia szkoły. Gdyby parafianie ze Starej Wisły odważyli się kiedykolwiek, czy to ciche, czy głośne prowadzić nabożeństwa, za przekroczenie zakazu zostaną ukarani grzywną w wysokości 100 złotych i nakazem rozebrania budynku szkolnego”³⁴. Wykonania tych poleceń miał dopilnować proboszcz parafii. Do 1785 r. proporcje wyznaniowe zmieniły się, ponieważ wówczas na terenie parafii mieszkało 274 protestantów (136 mężczyzn, 138 kobiet) i 305 katolików, stanowiąc

²⁹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 841; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 392.

³⁰ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 306–307.

³¹ Tamże, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 246; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 282.

³² ADP, C 32, *Acta wizytacji 1700*, k. 80.

³³ Tamże, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 906–907.

³⁴ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 189; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2 – *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2014, s. 496–497.

52,7% całej populacji mieszkańców parafii. Wprawdzie ewangelicy posiadali pastora i własny dom modlitwy, ale nie podano jego usytuowania³⁵.

W 1647 r., nie wzmiankowano innowierców w Miłoradzu³⁶, ale w pobliskiej Starej Kościelnicy, gdzie stała katolicka filia miłoradzka, znajdowała się synagoga, przy której działał minister heretycki, udzielając sakramentów św., a także nauczyciel luteranski³⁷. W 1640 r. w tej wsi pracował predykant Szymon Arlet, „który odprawiał tu swoje konwentykle”³⁸. Jednak w 1724 r. informowano o luteranach i menonitach „obu kościołów”, chociaż byli tolerowani tylko w Królewie. Zmuszali oni swoją katolicką służbę do pracy w dni świąteczne, co uniemożliwiało im wypełnienie obowiązku udziału w niedzielnej mszy św. Ponadto, innowiercy przymuszali robotników katolickich obu kościołów do łamania nakazanego postu. Biskup był zdumiony, że w Starej Kościelnicy bez jakiegokolwiek zezwolenia (tego nie wolno też było czynić księżom) udzielali chrztu i asystowali przy zawieraniu małżeństwa w prywatnych domach. Biskup zakazał tej praktyki, grożąc karami, ale zgadzał się na to, aby innowiercy chrzcili i błogosławili związki w kaplicy w Starej Kościelnicy lub w kościele parafialnym w Miłoradzu³⁹. Wprawdzie w 1785 r. nie podano liczby protestantów na terenie tej parafii, ale zaznaczono, że posiadali oni świątynię i pastora w Starej Kościelnicy⁴⁰. Dnia 26 lipca 1786 r., wizytator wzmiankował tutejszego menonitę, którym był Hans Dick. Dzierżawił on od proboszcza miłoradzkiego 2 włóki plebańskie, należące do filii w Starej Kościelnicy, co świadczyło o istnieniu wspólnoty menonickiej na tym terenie⁴¹.

Mieszkańcom parafii Mątowy Wielkie, którzy porzucili katolicyzm, w 1647 r. sakramentów udzielał minister *haereticus* z pobliskich Kończewic (*de villa Koncendorf*)⁴². Podczas wizytacji w 1700 r. stwierdzono, że egzystowali tutaj akatolicy, ponieważ za udział ich ministra w pogrzebie proboszcz pobierał opłaty, jednak nie określono jej wysokości, ani miejsca ich zebrań modlitewnych⁴³. Również w 1765 r. ujawnił się także problem innowierców, ponieważ biskup odnotował: „okazuje się, że chłopci dysydency i mennonici, mieszkający w tych okolicach mają taki zwyczaj, że po opłaceniu Proboszczowi *iura stolae* i otrzymaniu od niego zezwolenia, zawierają małżeństwa wobec swego predykanta, chrzczą u niego dzieci i grzebią zmarłych. Ich imiona i nazwiska nie są odnotowywane w księgach metrykalnych Kościoła katolickiego [...] nakazujemy, by [...] wydający zezwolenie na chrzest czy ślub zapisywał w księdze imiona i nazwiska takich osób, również zmarłych [...] Nakazujemy również, [...] co do grzebania zmarłych akatolików w odległości nie mniejszej, niż jeden pręt geometryczny od fundamentów kościoła”, tak w Mątowach, jak w Bystrzu.

³⁵ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 324–325.

³⁶ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 37v; *Visitationes... 1647*, s. 105–106.

³⁷ *Visitationes... 1647*, s. 106–107.

³⁸ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 245; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2 s. 281.

³⁹ ADEg, M, Miłoradz 1, s. 154–156v; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 309–310.

⁴⁰ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 314–315.

⁴¹ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 158v.

⁴² Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 38; *Visitationes... 1647*, s. 107–108.

⁴³ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 835–836.

Nieco dalej biskup wzmiankował, że od czasu ks. Szymona Rahdiga „predykant luteranski zaczął odwiedzać chorych, we wioskach i dobrach królewskich, należących do parafii mątownskiej i bisterfeldzkiej [Bystrze] oraz na swój sposób przygotowywać ich na śmierć, a także chrzcic dzieci. Ta jego samowola, wzięła swój początek przed około czterema laty, kiedy to odważył się rozpocząć ją predykant sąsiedniej parafii kończewickiej [...]. Surowo nakazujemy [...], aby broniąc nienaruszalności praw swoich kościołów na wszelki możliwy sposób zabraniali luteranskiemu predykantowi wstępu do swoich parafii dla zaopatrywania chorych, w dobrach królewskich, lub też chrzczenia dzieci, [...] należy z nim postąpić jakby ze złodziejem i postarać się o nałożenie kar i zgodnie z dawną praktyką sądową postarać się o pozbawienie go urzędu i usunięcie [...] Nie wolno więc dopuścić do tego, by rodzice katolicycy zapraszali luteran lub innych podobnych na chrzestnych swoich dzieci [...] Gdyby jednakże ktokolwiek odważył się sprzeciwić temu naszemu zarządzeniu, wówczas kapłan przystępując do czynności chrztu, zachowując jednakże przy chrzcielnicy należne umiarkowanie, winien usunąć takich chrzestnych i na ich miejsce powołać katolików. Kiedy się zdarzy wpisywanie do księgi chrztów dziecka nieślubnego, należy przy jego imieniu dodać: nieślubny lub nieślubna albo pod imieniem matki wpisać: ojciec nieznany”⁴⁴. W Bystrzu, gdzie stał katolicki kościół filialny Mątów Wielkich, w 1647 r., mimo zaniechania w nim kultu Bożego z powodu zniszczenia wnętrza kościoła, w granicach jego oddziaływania nie odnotowano istnienia innowierców⁴⁵. Podobnie było w 1700 r.⁴⁶. Dnia 3 czerwca 1749 r., biskup zaznaczył, że niechętnie słuchał (*non libenter audivimus*) o wyraźnym wystąpieniu mieszkańców mątownskich przeciw reskryptom królewskim i zakazom poprzednich biskupów chełmińskich, którzy nigdy nie wyrażali zgody na erygowanie nowej szkoły luteranckiej, utrzymywanie i zamieszkanie nauczyciela luteranckiego i jego następców. Ten jednak przywłaszczył sobie roczny dochód i zbudował sobie nowe mieszkanie, gdzie ośmielił się zamieszkać w nim. Biskup polecił usunąć nauczyciela luteranckiego i zabronił mu zamieszkania u właścicieli ziemskich (*apud Colonos*). Ubolewał także z tego powodu, że dysydenci (*Desidentes Coloni*) w niedziele i święta wysyłają do młyna swoją katolicką czeladź, jak też do innych prac służebnych, uniemożliwiając im uczestniczenia w Służbie Bożej i w innych pobożnych praktykach katolickich. Z tych powodów, takie postępowanie przynosiło ogromną krzywdę religii katolickiej w Królestwie Polskim (*Fidei Catholicae in Regno Poloniae*), dlatego biskup zakazał takich praktyk, grożąc karą (*sub gravissimis penis*)⁴⁷. W 1785 r., mieszkający na terenie parafii protestanci posiadali własną świątynię i pastora, nie podając ani ich liczby, ani miejsca usytuowania ich domu modlitwy (*templum*)⁴⁸. Dnia 27 lipca 1786 r. potwierdzono, że na terenie parafii Mątów Wielkie mieszkali protestanci i menonici, jednak tych drugich nie grzebano na cmentarzach katolickich w Mątowach Wielkich i Bystrzu (*Auf dem Kirhhöfen zu Montau und Bisterfeld wurde auch Protestanten aber nicht mennoniten begraben*)⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 171, 173; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 482–483, 484.

⁴⁵ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 38v; *Visitationes... 1647*, s. 108.

⁴⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 845.

⁴⁷ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 871.

⁴⁸ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 316–317.

⁴⁹ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 162.

W Pogorzalej Wsi, w 1640 r. mieszkał predykant i nauczyciel heretycki, którego usunięcie będzie konieczne, „po uprzednim pozyskaniu odpowiedniego katolika”⁵⁰. Kilka lat później, w 1647 r., ów minister (*haereticus*) mieszkał nadal, odprawiając w domu prywatnym nabożeństwa i udzielał sakramentów, wspomagany przez nauczyciela, który uczył dzieci w szkole luteranckiej⁵¹. Ze względu na to, 31 maja 1749 r. informowano, że menonici zawłaszczyli wiele miejsc katolików i luteran, zwiększając liczbę swoich wyznawców, dlatego trzeba ich powstrzymać, do osłabienia ich wspólnoty. Wizytator polecał gorliwie zachęcać wiernych do udziału w nabożeństwach, dzwoniąc w kościołach. Biskup nie zamierzał zgadzać się na budowanie oratoriów menonickich i luteranckich (*proinde Nos attento hoc quod idem mennonistae etiamsi Lutherana Oratoria non accedant*), odbierając im te, które już posiadali, ponieważ religia luterancka nie miała w Królestwie Polskim przywileju religijnego. Tym bardziej, że miejsca święte zajęte przez menonitów posiadały pierwszą fundację, pochodzącą od katolików i były erygowane dla katolików (*iustum esse arbitramur quatenus per Mennonistas loca a prima fundatione a catholicis et pro Catholicis erecta occupantes*). Natomiast w kwestiach uposażenia kościołów katolickich, które przejęli menonici należało kierować do rozstrzygnięcia przed oficjałem, czyli do sądu polubownego. Jeżeli, z powodu uporczywości menonitów, nie nastąpi zwrot mienia kościelnego, wtedy biskup przejmie sprawę do rozpatrzenia⁵². W 1765 r. biskup odnotował: „wprawdzie dysydenci przyzwyczaili się już w tych okolicach dopiero po zadośćuczynieniu proboszczowi zawierać związki małżeńskie wobec swego predykanata, chrzczyć u niego swoje dzieci i grzebać zmarłych, jednakże nie zgłaszają się celem odnotowania w księdze zmarłych imion i nazwisk swoich zmarłych. W związku z tym, postanawiamy, [...] by Przewielebny Proboszcz wydając zezwolenie na chrzest, ślub czy też pogrzeb w oddzielnej księdze odnotowywał imiona i nazwiska takich osób. Małżeństwa osób różnego wyznania, z których jedna jest katolicka, dawno już z racji przeszkody odmiennego wyznania zostały przez Kościół Boży zabronione, [...] My również zakazujemy takich małżeństw a kapłana im asystującego prócz innych kar suspendujemy *ipso facto*”⁵³. W Kraśniewie, należącym w 1640 r. do parafii w Pogorzalej Wsi, mieszkali innowiercy, ponieważ jak uzasadniali: „oto wasi nie wchodzą do owczarni Bożej przez bramę, są więc złodziejami”. Ten problem miał rozstrzygnąć biskup diecezji⁵⁴. W 1647 r. funkcjonowała tu szkoła heretycka, a w co trzecią niedzielę nabożeństwa w domu prywatnym odprawiał pastor (*minister haereticus*)⁵⁵. W 1700 r., wizytator w ogóle nie wzmiankował innowierców na terenie parafii pogorzelskiej⁵⁶. Jednak w 1785 r. liczba protestantów na terenie

⁵⁰ Tamże, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 243v; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 279–280.

⁵¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 38v–39; *Visitationes... 1647*, s. 108–109.

⁵² ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 868.

⁵³ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 166; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 479.

⁵⁴ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 243; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 279.

⁵⁵ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 39; *Visitationes... 1647*, s. 110.

⁵⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 849–853, 857–859.

tej parafii opiewała na 184 osób, którzy mieli własną świątynię i pastora⁵⁷. Według informacji z 27 lipca 1786 r. wynika, że na cmentarzach katolickich w Pogorzalej Wsi i Kraśniewie wydzielono oddzielne miejsca na pochówek zmarłych protestantów i menonitów⁵⁸.

Powodem zaniku życia katolickiego w Kościeleczkach (4 *communicantes*) w 1647 r. była rozwinięta działalność malborskiego ministra luterańskiego, który udzielał mieszkańcom tej wsi sakramentów (*administrat villanis Sacramento*)⁵⁹.

W Nowym Stawie, w 1647 r., mieszkał predykant (*haereticus*), który w ratuszu miejskim odprawiał nabożeństwa i udzielał sakramentów św. ze szkodą dla proboszcza. Ponadto, nauczyciel luterański (*ludimagister*) uczył młodzież w szkole protestanckiej⁶⁰. Wprawdzie w 1700 r. nie ukazano stanu posiadania i działalności protestantów, ale informowano, że grzebanie zmarłych na cmentarzu odbywało się chaotycznie, ponieważ innowiercy byli chowani przemiennie z katolikami (*mixtim cum Catholicis in eodem caemiterio*): „zmarłych (protestantów) grzebie się pospołu z katolikami na tym samym cmentarzu, chyba że ktoś z nich, korzystający z wolności religijnej chce być pochowany oddzielnie. Wznoszą wówczas, zwiędzeni pychą na grobach duże i wspinałe kamienie nagrobne, mało co nie wejdą z nimi do kościoła. Mają wprawdzie własny cmentarz, zwany św. Jerzego, położony opodal podupadłej w ruinę kaplicy o tej nazwie. Tam też odprawiają swoje pogrzeby, znaczą groby wielkimi kamieniami. Gdy zaś braknie już rodziny zmarłego człowieka na takim cmentarzu pochowanego, wówczas witrycy sprzedają kamień komu innemu, a uzyskane pieniądze przeznaczają na pożyteczne wydatki. Tak to jest z tą herezją”⁶¹. Chłopi z okolicznych wsi chcieli zbudować sobie bożnice w 1730 r., poza tą którą mieli w ratuszu. Gdy otrzymali pozwolenie biskupa, a drewno mieli przygotowane na swoją świątynię, biskup cofnął zezwolenie. „Sami błędnowiercy miejscy w Nowym Stawie oraz ich kaznodzieja, usiłowali przeszkodzić tej budowie, bo z dokonania podziału ich bożnica miałyby mniejsze przychody”. Podobny spór między chłopami nowostawskimi a mieszczanami wystąpił w czasie panowania króla Jana III Sobieskiego, ale również wtedy nakazano im porzucić na jednym domu modlitwy⁶². Dnia 9 czerwca 1749 r., biskup niechętnie słuchał o tym, że predykant nowostawski (*Hrandus Prædicans Neutychen*) propagował swoje poglądy w potajemnych kazaniach, odprawiając ceremonie, bez żadnej licencji komendariusza. Biskup, powołując się na stare umowy i ordynacje zabronił mu tych praktyk. Ubolewał, że dysydenci byli powoływani wspólnie z katolikami, jako asesory (*ad Officium assessoriatu in Congregatione Sodalium*), co uznał za niedopuszczalne, ze względu na ich wielką liczbę w mieście. Biskup, powołując się na Konstytucję Królewską z 1660 r. prosił Magistrat, aby przestrzegał jej na przyszłość (*sub severis penis*)⁶³. W 1765 r. tutejsi innowiercy, wbrew Konstytucjom Królestwa

⁵⁷ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 390 v.

⁵⁸ Tamże, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 164.

⁵⁹ Tamże, C 16, *Compendium...* 1647, k. 39; *Visitationes...* 1647, s. 110.

⁶⁰ *Visitationes...* 1647, s. 111–113.

⁶¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 866; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 402.

⁶² *Dzieje malborskiej rezydencji Towarzystwa Jezusowego 1647–1744*, s. 223.

⁶³ ADP, C 54, *Acta Generali Visitatione* (1749–1756), k. 891.

i paktom Pokoju Oliwskiego (1660 r.), „wspaniale ozdobili swoją przed niewielu laty zbudowaną w ratuszu kaplicę i sprawili do niej nowe organy”⁶⁴. Po upływie kolejnych dwudziestu lat, w 1785 r. na terenie parafii nowostawskiej mieszkało 63,4% protestantów – 1226 osób (613 mężczyzn, 613 kobiet – sic!), a tylko 708 katolików. Akatolicy posiadali miejsce modlitw i pastora (*templum et pastorem*), bez wskazania miejsca jej położenia⁶⁵. Na terenie Nowego Stawu mieszkali również menonici, których wspólnota w 1776 r. liczyła zaledwie 9 osób (potem do 31)⁶⁶.

Jeszcze przed wojną szwedzką, w Lichnowach zorganizowano dom modlitwy (*synagogę*), w której odprawiano nabożeństwa innowiercze, a potem wybudowano tutaj własną świątynię (*ad hanc synagogam omnes parochiani fequentant*). Ponadto, dzieci korzystały z posługi nauczyciela w szkole innowierczej. Z tego powodu, w 1636 r. polecono proboszczowi „wypędzić natomiast heretyków – nauczyciela i organistę”⁶⁷. W 1640 r. informowano, że „wszyscy parafianie, prócz domowników plebanii, są heretykami. Z tego powodu, jak również ze względu na to, że wikariusz odmawia im pochówków, podobnie jak mieszkańcy innych miejscowości, nie chcą wspomagać kościoła. Zdaniem wikariusza była tu niegdyś szkoła katolicka, jednakże sami mieszkańcy ze względu na nauczyciela, uczynili z niej heretycką. Wikariusz uskarża się ponadto na wtryków i chłopów, że nie chcą wносить opłat za pogrzeby. Żąda, by rozstrzygnąć ten problem zgodnie z prawem. Nie jest tak jednak, jak on sądzi, że istnieje autentyczny kontrakt zatwierdzony przez oficjała pomeziańskiego, podający określoną kwotę. Oni takiego dokumentu ani nie znają, ani nie uznają. Wyzaczyliśmy im termin na przyszłą środę w Malborku dla przeprowadzenia rozprawy”. Wizytatorzy przypuszczali, że zgodnie z dekretami króla i ekonoma wypędzono stąd predykantów, ponieważ tutaj nigdy nie wydano zgody na kult protestancki, ani nie tolerowano nauczyciela heretyckiego⁶⁸. W Lichnowach mieszkał minister *haereticus*, który dotąd, czyli do 1647 r., nauczał w domu prywatnym, ale niedawno zbudowano tu synagogę, w której zamieszkał minister, a na piętze nauczał i udzielał sakramentów św. Ponadto, nauczyciel (*ludirector*) prowadził zajęcia dla dzieci całej wsi, ponieważ szkoła katolicka legła w gruzach. Warto dodać, że protestanci rezebrali kaplicę w Lichnowce, a uzyskany z niej materiał przeznaczili na budowę swego zboru⁶⁹. Na terenie parafii, w 1700 r., mieszkali luternie, którzy „nie zachęcają, lecz raczej odwodzą swoje katolickie sługi od mszy św. w niedziele i w dni świąteczne i zezwalają im na wałęsanie się. Powinni potracić im z wyplaty po 6 groszy za każdą opuszczoną niedzielę i przekazać te pieniądze na użytek kościelny”⁷⁰. Również w czerwcu 1749 r. potwierdzono, że w Lichnowach (*in maiori Lichnovia*) mieszkało wielu zwolenników luteranckich, do której schodzili się

⁶⁴ ADP, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 200; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 503.

⁶⁵ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 330–331.

⁶⁶ E. Kizik, *Menonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 52.

⁶⁷ ADP, C 12, *Acta curiae 1636–1639*, k. 72; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 266.

⁶⁸ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 254; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 292.

⁶⁹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 40v; *Visitationes... 1647*, s. 113–115.

⁷⁰ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 876; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 409.

gburzy z siedmiu wsi tej parafii, gdzie predykant i nauczyciel (*Ludimagister*) posiadali mieszkanie (*Praedicantius uti et Ludimagister optimas habent mansiones*)⁷¹. W 1765 r. przypomniano dekret z 1700 r., który zabraniał predykanom luteranским pobierać *iura stolae* od menonitów za śluby i chrzty, ponieważ nie byli oni przedstawicielami religii dominującej (katolickiej). Ci zaś, czyli menonici parafii lichnowskiej „pozwolili sobie bezprawnie na stawianie nagrobków z desek”, których wizytator zakazał stawiać, a istniejące polecił usunąć⁷². „Podczas naszej generalnej wizytacji kościołów Diecezji Pomezanańskiej na Żuławach [w 1765 r.], ze strony sławetnych dysydentów [...] w kaplicach w Kończewicach i w Lichnowach, wpłynęła prośba dotycząca stanu ich kaplic. Kaplica lichnowska, zbudowana z muru pruskiego w swoich *przyciesiach*, czyli głównej konstrukcji i związanych z nimi belkach, od strony mieszkania predykanta od frontu i od tyłu jest spróchniała i pochyłona [...] prosili nas [biskupa] o zezwolenie na remont kaplicy i szkoły lichnowskiej i powiększenie mieszkania predykanta kończewickiego przez dobudowanie jednej kondygnacji mieszkalnej [...], która pozostanie w swoich dawnych wymiarach [...] skłoniliśmy się do realizacji wyżej wymienionych prośb mieszkańców Lichnowa i Kończewic. Zezwoliliśmy na remont kaplicy i przyległej doń szkoły dysydenckiej, z zastrzeżeniem, że pod żadnym pretekstem nie oznacza to zezwolenia na rozbudowę, [...] Jest to zezwolenie jednorazowe, na ten właśnie omawiany przypadek i to wydane pod warunkiem, że parafianie lichnowscy, zanim wezmą się za remont swojej kaplicy i szkoły, pierwiej, zgodnie z naszym Dekretem Powizytacyjnym, wybudują katolicką szkołę, połączoną z mieszkaniem oraz ogrodzą cmentarz, stawiając mur lub parkan z jednej strony na dawnych fundamentach, z drugiej strony powiększą cmentarz kosztem ogrodu organisty, który to ogród będzie powiększony od zachodu, w pobliżu drogi”⁷³. Wreszcie, w 1785 r. potwierdzono 300-osobową (duże przybliżenie!) grupę protestantów, czyli 30% mieszkańców katolickiej parafii. Wprawdzie zaznaczono, że posiadali oni dom modlitwy i pastora (*templum et pastorem*), ale nie wskazano miejsca jej usytuowania⁷⁴.

W Lisewie, w 1647 r., innowiercy mieli ministra, synagogę i ludimagistra, który nauczał dzieci⁷⁵. W 1700 r. nie informowano wprost o tutejszych luteranach, ale wskazano na opłaty, jakie wnosili akatolicy za wydanie przez księdza zgody na chrzest, ślub i pogrzeb w synagodze⁷⁶. W plebanii katolickiej, usytuowanej naprzeciw kościoła, mieszkał wtedy predykant luteranский, w której urządził własne oratorium (*habitat Praedicantius Lutheranus, ibique habent pronunc lissovienses suum oratorium*). Biskup przestrzegał jednak przed przejęciem kościoła na luteranскую służbę Bożą, ponieważ co jakiś czas spotykali się oni na sprawowanie liturgii (*Officiorum Divinorum in Ecclesia Filiali*)⁷⁷.

⁷¹ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 898.

⁷² Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 194–195; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 500.

⁷³ ADP, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 197; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 501.

⁷⁴ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 326–327.

⁷⁵ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 41; *Visitationes... 1647*, s. 116.

⁷⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 906.

⁷⁷ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 909, 911.

W Lasowicach, w 1626 r. stwierdzono, że „nie ma predykanta luterańskiego, mieszka on natomiast w sąsiedniej wiosce Szawałdzie. Chłopi natomiast uczęszczają do predykanta w Świerkach”⁷⁸. W 1640 r., z powodu zachowania proboszcza, doszło do „bijatyki z luterańskim nauczycielem”, którego pozwano przed sąd oficjała pomezńskiego, ale ostatecznie doszło do ugody pomiędzy zwaśnionymi. Innym problemem były dość bliskie kontakty wikariusza z luteranami, „czego mu zabronili wizytatorzy [...] predykant z tej wioski skłania się ku Kościołowi Katolickiemu, przestrzega wielu dogmatów katolickich w nauczaniu w rozmowach prywatnych. Nie widzi jednak możliwości przyjęcia wiary katolickiej, w której nie miałby środków do życia, podczas gdy dotychczas może się utrzymać wraz z żoną i dziećmi”⁷⁹. Minister „heretycki” pojawił się około 1647 r., a w 1682 r. biskup po wizytacji zarządził, aby proboszcz „nigdy nie zezwolił na remonty synagogi luterańskiej, ani też dopuszczał, by nową zbudowano. Gdyby zaś zauważył jakieś knowania herezji w tym zakresie, winien natychmiast zawiadomić nasz urząd oficjała pomezńskiego, w których to staraniach przyrzekamy naszą pomoc i wstawiennictwo”⁸⁰. W 1700 r. biskup wspominał o działającej tutaj szkole luterańskiej (*Schola Lutherana*)⁸¹. Natomiast po upływie półwiecza, 14 lipca 1749 r. dysydency parafianie (*Dessidentes Parochiani*) sprzedawali swoje zboże w Gdańsku, głównie w niedziele i święta, a w czasie żniw rano, do godziny ósmej i po południu po trzeciej albo czwartej godzinie, robotnicy ich wykonywali prace. W tym także katolicka czeladź pracowała u nich całą noc, zapominając o słuchaniu Słowa Bożego i pobożności katolickiej, pozbawiając kościół dochodów. Biskup zwrócił uwagę na to, aby predykant z Lasowic (*Hrandus Praedicans Lesvicen.*), bez względu na wszystko (*citra omnem*) uzyskiwał od tutejszego komendariusza zgodę (*licentiam vulgo Freycedel*) na odprawianie nabożeństw w domach prywatnych, głoszenie kazań i grzebanie swoich zmarłych, ze względu na obowiązujące prawo parafialne (*Iurium parochialium tendit*). W innym przypadku sprzeciwiali się ordynacjom biskupim i zwyczajom panującym w diecezji. Ponadto, polecił „drogą prawną” doprowadzić do powrotu do katolicyzmu Annę Stefansównę, żonę Jerzego Grynika, ponieważ urodziła ją katoliczka, ale już w dzieciństwie została skażona herezją⁸². W 1785 r. na terenie tej katolickiej parafii mieszkało 40% protestantów – 380 osób (po 190 kobiet i mężczyzn), którzy posiadali swoje świątynie i pastorów w Lasowicach i Szawałdzie⁸³.

W Szawałdzie (*in eadem villa*), w dobrym budynku prywatnym odprawiał i udzielał sakramentów minister protestancki, którego według informacji oficjała malborskiego (*D. Officialis Mariaeburgensis*) nie było tutaj przed wojną szwedzką. Jednak już od 1626 r. „w tej miejscowości utrzymuje się predykant, który mieszka w pobliżu

⁷⁸ Tamże, C 23, *Acta varia 1626–1728*, k. 47; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 262.

⁷⁹ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 256; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 295.

⁸⁰ ADP, *Acta varia 1626–1728*, k. 1–2; tłum.: M. Józefczyk *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 378.

⁸¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 895.

⁸² Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 996–997.

⁸³ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 310–311.

plebani”⁸⁴. Nadal pracował tu w 1647 r. minister luterański, ale nie wspominało wtedy nauczyciela (*ludirectora*)⁸⁵, tak jak w 1654 r.⁸⁶, chociaż w 1669 r. przypominało, że predykant nie udzielał sakramentów św., bez zgody proboszcza⁸⁷. W 1700 r., na terenie tej wsi, istniała już szkoła luterańska, która miałyby być zamknięta, gdyby katolicy zbudowali nową szkołę⁸⁸. W 1785 r. na terenie parafii lasowickiej mieszkało 380 protestantów, korzystających z własnej świątyni i pastora w Szawałdzie oraz Lasowicach⁸⁹.

W Borętach, w 1647 r., wieśniacy utrzymywali ministra ewangelickiego, który mieszkał w browarze (*in braxatorio habitat*), a w jego górnej części głosił kazania i udzielał sakramentów św. Natomiast nauczyciel uczył dzieci w szkole „heretyckiej”⁹⁰. Również w Palczewie – wsi leżącej na terenie parafii, w tymże roku mieszkał minister luterski (*minister haereticus*), który w 1646 r. zbudował dom i szkołę, w której zatrudniano nauczyciela innowierczego. Minister administrował sakramenty i chrzczył katolickie dzieci (*catholicos infantes baptizat*)⁹¹. W 1700 r., biskup zabraniał katolikom parafii w Borętach posyłania dzieci do szkoły luterańskiej, nie wskazując jej położenia⁹². Wtedy też biskup z naciskiem podkreślał, że katolicy nie mogą pozwalać, aby nauczyciel innowierczy (*scholarcha Lutheranus*) kontaktował się z dziećmi katolickimi, zabraniając ich rodzicom posyłania dzieci do szkoły luterańskiej (*ad Lutheranam Scholam*) pod karą 50 *Imperialium*⁹³. W 1785 r. na terenie tej parafii mieszkało 200 protestantów (po 100 mężczyzn i kobiet – suma zbyt zaokrąglona), którzy cieszyli się (*habend*) swoją świątynią i pastora, ale nie podano gdzie⁹⁴.

Niedługo po wojnie szwedzkiej, w Nowej Cerkwi, predykant (*minister haereticus*) zbudował tu dom z chrzcielnicą i niezbędnymi przedmiotami (*post bellum domus extructa cum piscinis et aliis necessariis*), gdzie szafował sakramenty ze szkodą proboszcza (*cum praeiudicio summo parochi*). Ponadto, nauczyciel „heretycki” uczył dzieci i przyjmował wszystkie opłaty, którymi wynagradzano nauczającego. Nie występował on jako „*ludirecto*”, ale jako „rektor szkoły” (*rector scholae*), być może porzucił on katolicyzm, przystając do protestantów. Było to tym bardziej możliwe, że tutejszy proboszcz wynajął dom parafialny małżeństwu „heretyckiemu”⁹⁵. W 1700 r. nie wzmiankowano tutaj luteran, ale biskup, zabronił katolikom, pod karą 200 złotych monet, słuchania kazań predykantów luterańskich i ich opłacać.

⁸⁴ Tamże, C 23, *Acta varia 1626–1728*, k. 48; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 264.

⁸⁵ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 41–41v; *Visitationes... 1647*, s. 116–118.

⁸⁶ ADP, *Acta varia 1626–1728*, k. 51; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 356.

⁸⁷ M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 371.

⁸⁸ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 899.

⁸⁹ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 310–311.

⁹⁰ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 41v–42; *Visitationes... 1647*, s. 118–120.

⁹¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 42; *Visitationes... 1647*, s. 120.

⁹² ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 886.

⁹³ Tamże, k. 886.

⁹⁴ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 322–323.

⁹⁵ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 42v; *Visitationes... 1647*, s. 120–121.

Ostrzegał też, że ci, którzy gwałcą dni lub święta Pańskie będą podlegali karze pieniężnej (nie podano kwoty)⁹⁶. W sierpniu 1724 r. biskup ubolewał nad tym, że niektórzy katolicy niedawno porzucili katolicyzm, pytając czy ich odejście było dobrowolne, a mimo to pozwał ich przed swój sąd (*ad Nos Iudiciumque Nostrum pro Summendis paenis eos citari mandamus*)⁹⁷. Życie protestanckie rozwijało się w tej parafii, ponieważ 20 czerwca 1749 r. odnotowano, że praktyki religijne luteran (*Devotionem in Oratoris Lutherano*), mocą dekretu biskupa Załuskiego z 27 października 1742 r. odbywały się wcześniej w kościele katolickim (*ante Officia Sacra in Ecclesia Catholica*). Biskup nakazał, aby menonici w czasie 8 dni od urodzenia ochrzczili swoje dziecko, opłacając należność proboszczowi, albo zgodnie z prawem pogrzebowym (*iuxta dispositionem*) w innym sąsiednim kościele, w Lubieszewie lub Ostaszewie, przekazywali stosowne wynagrodzenie⁹⁸. Do 1765 r. dysydenci w Nowej Cerkwi wybudowali predykantowi elegancki dom, a remontując własną kaplicę, wystąpili do biskupa z prośbą o zgodę⁹⁹. W 1785 r. tutejsi protestanci stanowili 66% mieszkańców parafii – 450 (220 mężczyzn, 230 kobiet), użytkując własną świątynię, utrzymywali pastora¹⁰⁰. Rok później, bo 26 lipca 1786 r. na terenie katolickiej parafii w Nowej Cerkwi mieszkali *Protestanten und Mennoniten*, uiszczając tzw. opłaty okolicznościowe na równi z katolikami¹⁰¹.

We wsi Pręgowo, w 1647 r., ministra „heretyckiego” utrzymywali chłopci, który dopiero po wojnie szwedzkiej (*post bellum sueticum*) zaczął odprawiać nabożeństwa i udzielać sakramentów św. Nauczyciela innowierczego (*ludimagister haereticus*) we wszystkie potrzebne rzeczy zaopatrywali także chłopci¹⁰².

Jeszcze przed wojną szwedzką, jak podano w 1647 r., w Żuławkach mieszkał predykant (*minister hereticus*), którego utrzymywali mieszkańcy, gdyż w synagodze szafował sakramenty św. Natomiast nauczyciel, posiadający szkołę, uczył dzieci, zapewne też katolickie, jeżeli takie były¹⁰³. Istotnie tak było, ponieważ w 1640 r. wizytatorzy informowali, że mieszkał tu predykant Jerzy Hancius, a w Niedźwiedzicy Dawid¹⁰⁴. Również 26 czerwca 1749 r. zapisano, że we wsi parafialnej mieszkał stary duchowny luterancki, predykant i nauczyciel (*in hoc Pago Fanum Lutheranum vetus cum Praedicantio et Scholiregam*). Wtedy też biskup wzmiankował, że na terenie tej parafii, w Żuławkach i Niedźwiedzicy (*utriusque Eccleae, tam Firszterverderen, quam Bervalden*) mieszkali menonici, którzy bezczelnie (*cum frivole et proterve*) negowali prawa parafialne tutejszego proboszcza i dziekana, występując przeciwko prawu

⁹⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 880–881.

⁹⁷ Tamże, C 38, *Decreta 1724–1730*, k. 120v.

⁹⁸ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione* (1749–1756), k. 917.

⁹⁹ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 215–216; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 513.

¹⁰⁰ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 328–329.

¹⁰¹ Tamże, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 154v.

¹⁰² Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 42v–43; *Visitationes... 1647*, s. 121–122.

¹⁰³ *Visitationes... 1647*, s. 123.

¹⁰⁴ M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 1 – *Synteza dziejów*, Malbork 2012, s. 227.

¹⁰⁵ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 248v–249; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 285–286.

kanonicznemu (*in Corp. 6: Tenetur Haeretici ad oblaoes quas habuisset Ecclesia a Bono Xtiano, qui in illo Domo residisset si Infidelis abfuisset*). Biskup powoływał się również na konstytucje synodalne biskupa Działyńskiego oraz reskrypt króla Augusta II z 1699 r. (*Augusti II de Anno 1699 Die 31 Mensis Augusti*) i z 13 kwietnia 1715 r. oraz aktualnego króla Augusta III z 14 lipca 1736 r., którymi nakazywano nowonarodzone dzieci chrzczyć w ciągu 8 dni (*ad deferenda eadem Iura Parochialia nato Infante idque intra octiduum sub paena dupli Menones*). Biskup W. Leski, w 1768 r., zgodził się na wybudowanie tu zboru menonickiego, pod warunkiem wzniesienia przez nich katolickiej kaplicy w Żelechowie¹⁰⁵. W 1785 r. aż 2/3 mieszkańców parafii było wyznania protestanckiego – 612 ewangelików (300 mężczyzn i 312 kobiet) na 245 katolików. Opiekę duszpasterską sprawowali nad nimi dwaj pastory, mieszkający w Żuławkach i w Starej Kościelnicy (*in Firstenwerder et in Minsterberg*)¹⁰⁶. Również 7 sierpnia 1787 r. podano, że we wsi *Kirchhof* mieszkali luteranie i menonicy¹⁰⁷.

W Niedźwiedzicy, od ponad 40 lat, jak zaznaczono w 1647 r., predykant (*minister haereticus*) odprawiał nabożeństwa w spichlerzu (*in curiae granario absolvit exercitia*), który wynajmowali wieśniacy tej i innych wsi od dzierżawcy (*a D. tenet ario*)¹⁰⁸. Istotnie, już w 1640 r. zapisano, że „są tu czterej heretycy witrycy, którzy zaledwie pod groźbą kary więzienia w przypadku odmowy przyjścia, skłonni byli się pojawić i zdać sprawę z dochodów”. Tu także dzwonami zwoływano innowierców na konwentykle, grzebano swoich zmarłych bez wiedzy i zezwolenia proboszcza, czego zakazali wizytatorzy¹⁰⁹. W dzierżawie berwaldskiej, jak odnotowali lustratorzy w 1664 r., gdzie posesorką była wtedy Barbara Kolmerówna, „nieboszczyka pana Izraela Kone Jaski, dworzanina j.k.mci pozostałą małżonkę”, odprawiano nabożeństwa innowiercze w spichrzu w drzewo murowany¹¹⁰. W dworze w Niedźwiedzicy (*in Bervaldensi Arce*), dnia 26 czerwca 1749 r. mieszkał duchowny luterski, który odprawiał w spichlerzu przyozdobionym, jak inne kościoły. Ponadto, utrzymywano tam również predykanta i nauczyciela (*ibidem fovetur Praedicans cum Scholirega*)¹¹¹. O zamieszkiwaniu w tej wsi protestantów i menonitów informowano 7 sierpnia 1787 r. Menonicy posiadali tu swój dom modlitwy oraz urzędowe pomieszczenia dla starszyny¹¹².

W 1626 r. stwierdzono, że w parafii Lubieszewo nie było innowierców (*minister Nulli haereticus ibi tolerant*), a wszyscy mieszkańcy uczęszczali do świątyni (*omnes Rustici cum familia ad templum eunt*)¹¹³. W 1647 r., w parafii działał minister „heretycki”

¹⁰⁵ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 930, 934; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 125.

¹⁰⁶ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 292–293.

¹⁰⁷ Tamże, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 147.

¹⁰⁸ Tamże, C 16, *Compendium...* 1647, k. 43v; *Visitationes...* 1647, s. 123–124.

¹⁰⁹ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 248v–249; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 285–286.

¹¹⁰ *Opis królewsczyzn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, wyd. J. Paszkowski, w: *Fontes* 32, Toruń 1932, s. 408–409.

¹¹¹ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 933, 934.

¹¹² Tamże, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 151v; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 122.

¹¹³ Archiwum Parafialne w Lubieszewie (dalej = APL), *Liber Domesticus Domus Parochialis Ecclesiae Ladekop...* [1737–1800], k. 15v.

i stała tam synagoga, w której udzielano sakramentów. Około osiem lata po wojnie szwedzkiej została tu zbudowana szkoła, w której pracował nauczyciel (*ludimagister*) protestancki¹¹⁴. W związku z tym, w 1669 r. podano, że „predykant luterancki w swojej kaplicy specjalnie w tym celu po wojnie zbudowanej odprawia swoje nabożeństwa. Wszyscy parafianie są luteranami”¹¹⁵. Jedyną wzmiankę, która pojawiła się w marcu 1700 r., odnotował biskup, przestrzegając rodziców katolickich, aby nie posyłali swoich dzieci do luteranckiej szkoły (*Catholicis Parentibus inhibemus, ne suos liberos ad Lutheranorum Scholam conducant*), ponieważ „należy z całą pilnością starać się o katolickie nauczanie młodzieży”. Jednocześnie biskup zabronił nauczycielowi luteranickiemu, pod groźbą zakazu pogrzebu (interdykt) na cmentarzu i karą 500 *Ungaricis*, „by nie przyjmował do szkoły dzieci menonitów, pozbawionych prawie wiary i łatwo zagrażających wierze katolickiej”. Ponadto, biskup napotkał w kościołach „ślady niedbalstwa i złośliwości niektórych anabaptystów i menonitów, jak również pogwałcenie praw Kościoła” oraz polecił dzierżawicę gruntu katolikom, aby nie przejmowali je „w okolicy wafęsający się bezkarnie heretycy”¹¹⁶. W latach 1714–1739 tutejsi proboszczowie katolicy odnotowywali imiona i nazwiska osób, powracających na łono Kościoła. I tak: 6 lipca 1714 r. tutejszy proboszcz ochrzcił 9 menonitów oraz 48 purytan (*in mea parochia de sua Puritana secta*), a 17–19 lipca tego roku 14 menonitów (*de Oriso-Mannonistis ex mea parochia*); 28 czerwca 1715 r. 7 menonitów z Orłowa (*solverunt ranione Baptismi esse Mennonistica Secta de Campo Orlovien*), 1 lipca t.r. 11 osób z grupy purytan (*a parte Puritanorum*), a 16 sierpnia 1715 r. kolejne trzy osoby; 3 lipca 1716 r. 3 osoby i 2 osoby (*de Piritanis*) oraz 7 menonitów fryzyjskich (*de Frisonibus*); w 1717 r. kolejnych 8 osób wyznania ewangelickiego, a także 4 fryzów (*de Frisobibus*); dnia 3 lipca 1718 r. 2 purytan (*de Puritanis*), a 6 lipca 8 osób oraz 9 lipca 1718 r. 4 osoby; 23 lipca 1719 r. 9 osób; 4 lipca 1719 r. około 10 osób; 25 czerwca 1720 r. 6 purytan (*de Puritanis*) oraz 10 października (*de frisonibus*) 5 osób; 19 lipca 1721 r. (*ex Puritanis*) 3 osoby oraz (*de Frisonibus*) 4 osoby; 3 lipca 1722 r. (*a Frisonibus*) 6 osób oraz (*de Puritanis*) 9 osób i w 1723 r. 4 osoby oraz (*de Frisonibus*) 7 osób; w 1725 r. 3 osoby (*de Frisonibus*), i 4 osoby (*de puritanis*); 16 lipca 1726 r. 8 osób; 25 czerwca 1728 r. 10 osób, a w 1729 r. 11 osób; 1730 r. 11 osób (*de Puritanis*), a w 1731 r. 3 osoby z tej samej grupy; w 1732 r. ochrzcił 14 menonitów fryzyjskich (*ex mennonistis Frisonibus*), a w 1733 r. *ex Frisonibus* 15 osób oraz w 1734 r. 2 osoby; natomiast w 1734 r. *ex Flammicis* 9 osób. Oddzielną grupę stanowili luteranie, dlatego potraktowano ich osobno (*Baptizati In Ecclesia Ladekopensis ex Parentibus Lutheranis*), podając, że 30 marca 1728 r. proboszcz ochrzcił 1 osobę, a 2 czerwca i 26 września t.r. – po 1 osobie; 30 września 1730 r. został ochrzczony *Paulo Lambert famulo* [sługa] *ex Brotsack*, który zmarł i został pogrzebany 30 października tegoż roku, a 1 grudnia tego roku ochrzczono dziecko nieślubne (*baptizatus infans illegitimus*) oraz 6 osób innych; 26 marca 1731 r. – 2 osoby i 15 marca 1732 r. – 1 osoba, a także

¹¹⁴ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 43v–44; *Visitationes... 1647*, s. 125–125.

¹¹⁵ AAGd, *Visitationes generales anno 1669*, k. 16–17v; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 365.

¹¹⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1003; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 479.

inne osoby. Proboszcz Lubieszewa odnotował informację o tych, którzy nawrócili się przed zawarciem związku małżeńskiego (*conversi sunt in Parochia Ladekopen. ante contractum Matrimonium*). Na przestrzeni 12 lat (1701–1713) na wiarę katolicką przeszło 13 osób, w tym jedna wdowa po śmierci męża. Natomiast w okresie duszpasterzowania ks. Jana Chryzostoma Mockiego (*sub me Ioan. Chrysost. Mocki Canon. C. Livonia Parocho Lad. Orlow*) od 1727 do 27 października 1736 r. nawróciło się 40 osób. Kolejny proboszcz odnotował, że w latach 1737–1739 do Kościoła katolickiego przeszły tylko 3 osoby, ale zaznaczył, że resztę wpisano do ksiąg metrykalnych (*cathalogum conversorum vide in Matriza Baptisatorum et Copulatorum in fine*).¹¹⁷ Luteranie wsi Lubieszewo, według informacji z 30 czerwca 1749 r., utrzymywali predykanta luterńskiego, który sprawował Służbę Bożą w kaplicy zbudowanej w czasie wojny szwedzkiej (*in Oratorio suo tempore belli Svetici aedificato*). Luteranie, jak również menonici uiszczali opłaty okolicznościowe miejscowemu proboszczowi: za pogrzeb z kazaniem predykanta płacili księdzu 3 floreny, za zwykły 28 groszy, a za wydanie licencji na chrzest u predykanta 1 floren, nie płacąc jednak nic nauczycielowi szkoły, czyli organście. Biskup jednak ubolewał, że menonici zajmowali miejsce katolików i dla katolików zbudowane, zmniejszając z dnia na dzień uposażenie proboszcza (*quando quidem Mennonistarum loca a Catholicis et pro Catholicis erecta occupantium indies major ac maior, etiam magis extenuantur proventus parochi*). Menonici nie przestrzegali prawa chrzcielnego, chrzcząc dzieci u predykanta, co powodowało okradanie proboszcza przez pomniejszanie jego dochodu. Takie postępowanie było sprzeczne z prawem kanonicznym oraz reskryptami królów polskich: z 1699 r., 1715 r. i 1736 r., a także sprzeciwiali się Konstytucjom Synodu Diecezjalnego biskupa Działyńskiego oraz *Decretum Arcense Tygenhoffense de Anno 1712 Die 18 Iulii* wydanego dla tej parafii w oparciu o prawa parafialne z powództwa zmarłego ks. Jakuba Czarackiego, proboszcza Lubieszewa. Wreszcie, niektórzy menonici i luteranie, bez zgody, urządzali w swoich posesjach oratoria, zapewniając koszta jej utrzymania, a ministrowi (*Ministrum Lutheranum*) zabezpieczali uposażenie, jakby religia luterńska posiadała nieograniczone prawa w Królestwie (*in Regno Poloniae*), a wiara katolicka nie cieszyła się prerogatywami pierwszeństwa. Biskup diecezji, zabezpieczając dochody proboszcza nakazał, aby menonici w ciągu ośmiu dni od urodzenia chrzcili swoje dziecko, pod karą przymusu stawienia się przed oficjałem generalnym pomezzańskim. Jeżeli zmarło dziecko rodziców menonickich (*Mennonistae sectae*) bez chrztu św., wtedy nie można było go pochować na cmentarzu menonitów, ale w jego południowym narożniku, czyli w miejscu dla osób bez chrztu i niegodnych przynależności do tej wspólnoty¹¹⁸. W 1785 r. nie podano liczby wspólnoty protestanckiej w tej parafii, przy zaledwie 96 katolikach, ale wzmiankowano, że protestanci posiadali tu własną świątynię i pastora,

¹¹⁷ APL, *Liber Domesticus Domus Parochialis Ecclesiae Ladekop...* [1737–1800], k. 8–16; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezńskiej 1243–1821*, Elbląg 1999, t. 1, s. 243.

¹¹⁸ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 940, 943–944; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 122.

a menonicy własną świątynię (*oratorium et 4 monitores*), którą zbudowali dzięki koncesji biskupa W. Leskiego z 17 czerwca 1768 r.¹¹⁹.

W Orłowie, w 1626 r. tutejsi wieśniacy byli innowiercami (*Nicolas humus Pagi sunt omnes plene anabaptistae*)¹²⁰, a w 1647 r. wszyscy mieszkańcy byli anabaptystami (*omnes rustici sunt Anabaptistae*), czyli menonitami fryzyjskimi¹²¹. Tego samego roku potwierdzono istnienie tu synagogi heretyckiej (*in villa Tigenorth extructa est synagoga haeretica*), podlegającej ministrowi w Gdańsku, który od ok. 6–7 lat udzielał tu sakramentów. Natomiast w szkole zajęcia prowadził nauczyciel (*ludimagister*)¹²². Dnia 15 października 1710 r. proboszcz Lubiszewa i Orłowa, ks. Jakub Czeraski [1683–1725?], w oparciu o dekret króla Władysława IV z 9 maja 1638 r., który zabraniał anabaptystom budować szkoły (*Ne scholar erigere, construere et aedificare audeant et praesumant*), wystąpił przeciwko sołtysowi i mieszkańcom wsi Orłowo. Oni to wbrew prawu postawili dom, który przeznaczyli na szkołę menonicką (*domum erigere ac aedificare ac usibus Scholae mennonisticae*). Sołtys Franciscus Filipsen z mieszkańcami Orłowa utrzymywali tę szkołę. Komisja biskupia miała zbadać ten problem na miejscu (*schola a Mennonistis aedificata revidimus*). W grudniu 1710 r. komisja sporządziła dokument w tej sprawie na plebanii (*In domo parochiali Ladekopensi*). Postanowiono, że trzeba odbudować dawną szkołę katolicką (*sed unam quo certe catholica ad Eccliam spectans fuisse coniti.*), co byli zobowiązani uczynić parafianie¹²³. W Orłowskim Polu menonicy zbudowali własną świątynię w 2. połowie XVIII w., a wtedy, czyli w 1771 r. ich grupa liczyła 737 osób¹²⁴.

W 1636 r. polecono, że w Jezierniku: „pastorów należy usunąć z plebanii”¹²⁵. Mimo to, w 1640 r. stwierdzono, że „na cmentarzach tej parafii odbywają się pochówki anabaptystów. Predykant w tej miejscowości i w Ostaszewie nazywa się Adam Berent”¹²⁶. W związku z tym, oskarżano tutejszego proboszcza ks. Daniela Plemięckiego o to, że „pozwała na grzebanie heretyków w swoim kościele. Pragnąc dowiedzieć się całej prawdy, przesłuchaliśmy go w tej sprawie. Odpowiedział nam, że przedstawił Najdostojniejszemu biskupowi stosowną umowę sporządzoną przez jego poprzednika sprzed 30 laty, którą to umowę miał biskup zatwierdzić. Nie okazał jednakże oryginału tej umowy. Wydało nam się w tej sytuacji jako słuszne, zakazać tych czynności do czasu rozstrzygnięcia przez Waszą Wysokość. Proboszcz zaprzeczył przy tym, jakoby miał na podstawie tej umowy pochować w kościele jakiegokolwiek

¹¹⁹ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 294–295; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żułławach Wiślanych*, s. 125, 130–135 – Wewnętrzna organizacja gminy; A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 147.

¹²⁰ APL, *Liber Domesticus Domus Parochialis Ecclesiae Ladekop...* [1737–1800], k. 16v.

¹²¹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 44; *Visitationes... 1647*, s. 125–126; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żułławach Wiślanych*, s. 128.

¹²² ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 44–44v; *Visitationes... 1647*, s. 126–127.

¹²³ APL, *Liber Domesticus Domus Parochialis Ecclesiae Ladekop...* [1737–1800], k. 11–14, 22 – dekret.

¹²⁴ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 147.

¹²⁵ ADP, C 12, *Acta curiae 1636–1639*, k. 72; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Poomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 266.

¹²⁶ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 252; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Poomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 290.

heretyka”¹²⁷. W prawdzie w Jezierniku nie mieszkał minister *haereticus*, ale w 1647 r. dojeżdżał on z pobliskiego Ostaszewa w każdą drugą niedzielę, odprawiając nabożeństwa. Wspierali go także katolicy, wpłacając podatki tak jak inni chłopi¹²⁸. Wizytujący w 1700 r. filię ostaszewską w Jezierniku, nie wspominał o innowiercach¹²⁹, ale 6 sierpnia 1787 r. podano, że w Jezierniku mieszkali menonici (*zur Schonsee mennonisten sind*)¹³⁰.

W 1636 r. rozporządzono, aby z Ostaszewa „usunąć pastora heretyckiego”¹³¹, który (*minister haereticus*) osiadł tu po wojnie szwedzkiej, udzielając sakramentów. Wspomagał go kantor (*cantor*), który w 1647 r. zajmował się nauczaniem dzieci. Ciekawa rzecz, że wizytator zapisał wtedy, że przed wojną nie było ministra w dobrach dzierżawnych [Jakuba] *Jacobsohna* (†1633) w Nowym Dworze [Gdańskim]. Zapewne oddziaływał on silnie na tę część terenu żuławskiego. Ostaszewo leżało bowiem w granicach dzierżawy nowodworskiej¹³². W 1664 r. lustratorzy pozostawili następujące spostrzeżenia: „że zbor luterski przeciwko prawu koronnemu po teraźniejszej wojnie roku przeszłego 1663 de nowo wieś ta sobie erygowała i w nim przeciwko inhihijom JM. Księdza officyała Malborskiego i zakazaniu jmpana starosty Nowodworskiego z wielką kościelnych procentów i plebańskich ujmą, swoje odprawając nabożeństwo i nad to od ludzi rzymskiej katolickiej wiary na swego *praedicanta tace*, Kolendy i kwartalnie pieniądze wyciągają, tedy my, aby tego poprzestali, *inhibuimus*. A jeżeliby supersedować od tego nie chcieli, jmc pan instygator koronny prawnie z nimi *ex delatione* jm. Księdza plebana, *ubi de iure venerit*, czynić bedzie”¹³³. W 1700 r. stwierdzono jedynie, że w drugiej części cmentarza parafialnego (od strony zachodniej?) grzebano luteran i menonitów (*Lutherani vero et Mennonistae mixtim*)¹³⁴. Ta sytuacja zmieniła się do 1765 r., ponieważ wtedy zaznaczono, że „luteranie i menonici posiadają obok kościoła ostaszewskiego własny cmentarz odgradzony kratami od cmentarza katolickiego i na tym to cmentarzu grzebią swoich najbliższych. W związku z tym pozostawiamy im prawo dysponowania tym cmentarzem aż do czasu, kiedy zapadnie inne postanowienie”¹³⁵. W 1785 r. potwierdzono, że teren parafii zamieszkiwało około 60% ewangelików – 416 (200 mężczyzn, 216 kobiet). Posiadali oni własną świątynię i pastorów (*habent templum et Pastores*)¹³⁶, tak jak 6 sierpnia 1787 r.¹³⁷.

¹²⁷ ADP, C 13, *Acta curiae 1639–1646*, s. 253v; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 291–293.

¹²⁸ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 44v–45; *Visitationes... 1647*, s. 127–128.

¹²⁹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1017–1018.

¹³⁰ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 124.

¹³¹ Tamże, C 12, *Acta curiae 1636–1639*, k. 72; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 266.

¹³² ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 45; *Visitationes... 1647*, s. 129.

¹³³ *Opis królewsczyzn... 1664*, s. 398.

¹³⁴ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1013.

¹³⁵ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 220; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 516.

¹³⁶ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 298–299.

¹³⁷ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 124.

Kaplicę w Gniazdowie, w 1647 r., użytkował minister „heretycki” za zgodą chłopów. Zapewne w późniejszym czasie przejął ich minister z pobliskiego Ostaszewa, ponieważ więcej nie wskazano na predykanta w tej wsi¹³⁸.

W Tuju, w 1647 r. nie było ani ministra „heretyckiego”, ani jego świątyni, ani wspomagającego go nauczyciela (*ludimagistra*)¹³⁹. Jednak w 1700 r. podkreślono, że luteranie wspierali nauczyciela katolickiej szkoły, przekazując jemu należne mu uposażenie (*frumenta i quartalia*)¹⁴⁰. Istnienie pewnej grupy wyznawców luteranckich w tej wsi potwierdzono 8 lipca 1749 r. Wyznawcy luteranizmu (*tamen Lutherani*), uczęszczali na swoje nabożeństwa do Lubieszewa, ponieważ nie mieli własnego predykanta (*pro sua devotione confluent ad Villam Ladicopp*). Chociaż czasem pojawiał się on osobiście w tej wsi¹⁴¹.

Na terenie parafii w Tujcu, w 1700 r., musiała mieszkać duża grupa innowierców, skoro tylko 50 osób przystępowało tu do Komunii św. wielkanocnej¹⁴². Istotnie, 4 lipca 1749 r., wyraźnie informowano o menonitach i luteranach, którzy byli grzebani w drugiej części cmentarza, czyli obok cmentarza katolickiego. Wtedy biskup upomniał się o prawa Kościoła katolickiego i jego należną rolę w społeczeństwie, ponieważ – jak pisał – menonici zajmowali tę pozycję, która przez katolików i dla katolików była ustanowiona (*quoniam Menonistae loca a Catholicis et pro Catholicis erecta praeoccuparunt*). Przypomniał także im o obowiązku płacenia uposażenia na rzecz Kościoła katolickiego, proboszcza i służby kościelnej (*ac reliquos Ecclesiasticos Ministros*). Wskazywał na podstawy prawne takiego porządku rzeczy: prawo kanoniczne (*tenent haeretici ad obligationes quas habuissent Ecclesia a bono Christiano qui in illa domo residisset si infidelis abfuisset*), a także królewskie reskrypty z 11 sierpnia 1699 r., 31 sierpnia 1715 r. i 13 kwietnia 1736 r. oraz dekret tenuty nowodworskiej (*Decreti Arcensis Tygenhoffen*) z 18 lipca 1712 r. Biskup nakazywał też, aby dzieci menonickie w ciągu ośmiu dni, zgodnie z prawem chrzcielnym, przynoszono do proboszcza, płacąc należności, takie jak kołęda (*quantitate et qualitate*), pod groźbą najwyższej kary, którą stosowano przeciw uporczywym (*in Arce*). Wizytator sprzeciwiał się, aby luteranin Piotr Bernutz (*Lutheranae Religionis*), mieszkający koło Nowego Dworu (*Tygenhoff*), przekraczając ramy nauki Lutera (*Augustanae Confessionis Dogmata*) głosił nauki na wzór Zwinglego (*Zvinglianorum sive Kwakierorum*) na prywatnych zgromadzeniach (*Colloquia privata*) w dni świąteczne, co biskup polecał uwadze proboszcz. Tę kwestię zastrzegł do rozstrzygnięcia sobie i generalnemu oficjałowi pomeziańskiemu (*in Officio Nro Gnli Pomesan.*), ponieważ Bernutz zakładał nową sektę religijną¹⁴³. Wprawdzie w 1785 r. nie odnotowano liczby innowierców mieszkających na terenie tej parafii, ale musiało ich być więcej niż katolików, ponieważ menonici (*Menonistae Flammici*) posiadali dom modlitwy i pastora (*templum et pastorem*)

¹³⁸ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 45v; *Visitationes... 1647*, s. 129.

¹³⁹ *Visitationes... 1647*, s. 129–130.

¹⁴⁰ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1008.

¹⁴¹ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 965.

¹⁴² Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 999.

¹⁴³ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 946; ADEg, M Cyganek 1, s. 65; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 456.

w Nowym Dworze [Gdańskim] (*Tiegenhoff utrumque*), w mieście i we dworze. Biskup Wojciech Leski udzielił zgody na budowę tego zboru 17 czerwca 1768 r.¹⁴⁴.

W 1647 r. w Marynowach mieszkał minister (*haereticus*), który pojawił się w tej wsi w czasie wojny szwedzkiej, udzielając sakramentów właścicielom ziemskim (*coloniae*). Tu także funkcjonowała szkoła innowiercza, gdzie pracował nauczyciel (*ludimagister*), co potwierdził król, przykładając prywatną pieczęć (*sub sigillo privato*)¹⁴⁵. Po upływie półwiecza, w 1700 r. kmiecie parafii zamiast remontować organy w kościele parafialnym, 13 grudnia 1699 r. zakupili pięciogłosowe organy do synagogi, wbrew prawu Królestwa i diecezji. To wskazywało, że zdecydowana większość mieszkańców była innowiercami¹⁴⁶. Kolejne świadectwo o obecności luteran w tej parafii pochodzi z 8 lipca 1749 r., ponieważ wtedy mieszkał tu predykant (*Praedicantus Lutheranus*), głosząc kazania w języku niemieckim we własnej kaplicy, a nauczyciel ewangelicki grał na organach i uczył dzieci luterskie. Wielkim bólem biskupa napełniał fakt, że w tej parafii osiedlało się coraz więcej menonitów. Z tego powodu uposażenie kościoła i proboszcza ulegało znacznemu pomniejszeniu, ponieważ menonici (*praedicti Mennonites*) nie troszczyli się o chrzest swoich nowonarodzonych dzieci, nie płacąc także *iuribus stolae*. Takie ich postępowanie było sprzeczne z prawem kanonicznym oraz reskryptami królów polskich (z 1699 r., z 1715 r. oraz 1736 r.) a także konstytucji synodu biskupa Działyńskiego (z 1641 r.). Na ich podstawie biskup zobowiązywał menonitów do uzyskania w ciągu ośmiu dni licencji na chrzest swoich narodzonych dzieci (*ut iidem Mennonistae nato suo infante licentiam Baptisandi seu freycedel intra octiduum accipiant*), a także odprowadzenia opłat za posługę (*Iura stolae seu Baptismalia*) proboszczowi lub komendariuszowi. Wreszcie, zarządził, aby uiszczali wszystkie kontrybucje ze swoich posesji, tak kościołowi, proboszczowi i służbie kościelnej (*Ministros Ecclesiasticos*), do czego byli zobowiązani katolicy i luteranie, mieszkający na terenie parafii¹⁴⁷. W 1785 r. potwierdzono, że protestanci, mieszkający w tej parafii, byli właścicielami świątyni, przy której mieszkał pastor (*habent templum et pastorem*), ale nie podano ich liczby¹⁴⁸.

W Świerkach mieszkał także predykant (*minister haereticus*), który udzielał wszystkich sakramentów, a wspomagał go nauczyciel „heretycki”, który uczył dzieci. Ekonom malborski nie reagował na tę sytuację, chociaż proboszcz składał skargi przeciwko jego działalności. Zdarzyło się, że chłop Albert Willer z Nidowa został ukarany 50 węgierskimi złotymi, ale ekonom malborski ten wyrok odwołał. W święta Apostołów i inne uroczystości wieśniacy wykonywali wszystkie prace¹⁴⁹. O zamieszkiwaniu tu innowierców (*dissidentes*) w 1700 r. świadczył wykaz opłat uiszczanych przez nich za tzw. licencję na chrzest, ślub i pogrzeb u predykanta. Biskup wtedy zarządził: *należy usunąć z domów modlitw w Świerkach i Lignowach*

¹⁴⁴ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 302–303; A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 147; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 122.

¹⁴⁵ ADP, C 16, *Compendium...* 1647, k. 46; *Visitationes...* 1647, s. 130–131.

¹⁴⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1005.

¹⁴⁷ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 961, 973.

¹⁴⁸ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 296–297.

¹⁴⁹ Tamże, C 16, *Compendium...* 1647, k. 46; *Visitationes...* 1647, s. 132.

nieprawnie i zuchwale ustawione tam ograny. Zabrania się gry na nich pod karą 100 złotych, przeznaczonych na cele pobożne i inne według swobodnego uznania, nadto pod groźbą ekskomuniki i interdyktu, czyli zakazu sprawowania nabożeństw¹⁵⁰. Pół wieku później, 11 lipca 1749 r., biskup był oburzony istnieniem w tej parafii dwóch oratoriów luterańskich (*de duobus Oratoriis Lutheranis in hac parochia sitis*), które zbudowano bez zgody biskupa. Zakazał remontowania tych świątyń luterańskich, a predykanci musieli żądać od rodziców pisemnej zgody na chrzest u niego od proboszcza katolickiego. Zabronił też nauczycielowi luterańskiemu nauczania dzieci katolickich, grożąc karą (*in Casu Contraventionis extendendis*)¹⁵¹. W 1785 r. na terenie tej katolickiej parafii w Świerkach mieszkało 420 protestantów (200 mężczyzn, 220 kobiet), którzy posiadali swoje świątynie i pastorów (*templum et pastorem*) w Świerkach i w Lipinkach (*in Tamze et i Lindenau*)¹⁵².

Po pierwszej wojnie szwedzkiej w Lignowch (Lipinka) pojawił się minister (*haereticus*), który udzielał sakramentów. W czasie drugiej wojny minister ze Świerk wyrzucił predykanta lignowskiego, którego przed wojną nie było. W 1647 r. katolicy przekazywali na utrzymanie ministra po 12 gr rocznie, a na nauczyciela po 6 gr. Wtedy także, innowiercy byli grzebani na cmentarzu katolickim, a minister wraz z dziećmi prowadzili śpiewy na pogrzebach. We wsi została zbudowana synagoga, w której mieszkał minister, ale w niej nie przepowiadał (*sed in illa non praedicat*)¹⁵³. Jedyną wskazówką, potwierdzającą w 1700 r. obecność odstępców od wiary (*dessidentes*) na terenie parafii, była informacja, że płacili oni za wydanie licencji (*a Licentia*) na chrzest i ślub w wysokości 1 florena i 15 groszy¹⁵⁴.

Również w sąsiedniej wsi, w Myszewie istniała parafia luterańska, gdzie w latach 1696–1710 r. działał pastor Michał Somm. Pochodził z Żuław Malborskich, ukończył gimnazjum elbląskie, a następnie uniwersytet w Lipsku. Z Myszewa przeszedł do parafii św. Anny w Elblągu, gdzie jako proboszcz zajmował się propagowaniem petyzmu¹⁵⁵.

Nowemu proboszczowi w Dzierzgoniu polecono w 1636 r., aby „wypędził heretyckiego dzwonnika z plebanii i pilnie zarządzał kościołem”¹⁵⁶. Przed pożarem Dzierzgonia w 1647 r., który strawił ratusz miejski, minister (*haereticus*) odprawiał tam nabożeństwa i udzielał sakramentów, ale później sprawował służbę Bożą i sakramenty w domu publicznym, zwanym *Giolda*. Wcześniej jednak (*ante bellum*) minister utrzymywał także nauczyciela „hertyckiego”, cantora, czyli drugiego nauczyciela i organistę, co wskazywało, że w obecnej sytuacji był zmuszony zrezygnować z ich posługi¹⁵⁷. W 1700 r. nie wzmiankowano innowierców, ale pisał o nich biskup 1 listopada

¹⁵⁰ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1023; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 488.

¹⁵¹ ADP, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 976–977.

¹⁵² Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 300–301.

¹⁵³ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 46v–47; *Visitationes... 1647*, s. 133.

¹⁵⁴ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1026.

¹⁵⁵ M. Pawlak, *Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, s. 79–81.

¹⁵⁶ ADP, C 12, *Acta curiae 1636–1639*, k. 73v; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 267.

¹⁵⁷ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 47; *Visitationes... 1647*, s. 134.

1700 r. Przypomniął, aby zgodnie z naczelną zasadą i postanowieniem dotyczącym akatolików, innowiercy nie rozpoczynali swoich nabożeństw przed godziną ósmą rano (*devotio eorum non inchoetur ante horam octavam matutinam*). Zabronił ponadto, aby katolicy nie utrzymywali predykantów luterzańskich lub ich kantorów, natomiast proboszcz mógł decydować, czy w budynkach fundacji kościelnej będą mieszkali katolicy czy luteranie¹⁵⁸. Dnia 6 maja 1749 r. wskazywano, że obywatelami miasta byli luteranie, ponieważ oni płacili proboszczowi za tzw. *Freycedel* – 18 gr za chrzest i za ślub 3 floreny (oprócz zapowiedzi). Innowiercy, mieszkając na Przedmieściu zamkowym płacili proboszczowi podatek od każdego domu (*a quovis Domo*): właściciele 10 groszy kwartalnie, a luteranie (*ab inquilino Luterano*) 5 groszy, gdy tymczasem katolicy uiszczali 1½ grosza, czyli *Póltorak*. Biskupa wizytatora niepokoił fakt, że Marianna Zielińska urodzona w rodzinie katolickiej (z ojca katolika) została zatruta heretyckim nauczaniem przez luteran, ale gorliwość pasterska tutejszego dziekana (*†Illris Archipresbyteri*) przywróciła ją „świętem sakramentem Kościoła katolickiego”. Jednak wkrótce „do wymiotu dawnego powróciła”, dlatego jej sytuację należało uregulować procesem przed Konsystorzem Pomezańskim, przetrzymując ją w areszcie do wyroku. Biskup ubolewał, że miasto dzierżwiąc grunta katolikom, stawiało warunek, że ci „zaaprobują swój udział w utrzymaniu sławetnego predykanata i nauczyciela luterńskiego. Jest to rzecz niesłychana w królestwie katolickim”. Wobec tej sytuacji, Magistrat przyrzekł zaniechania tych praktyk, dlatego biskup odstąpił od wymierzenia kary¹⁵⁹.

Na terenie parafii Królewo, w 1647 r., centrum innowierczym był Kaczynos, gdzie stała ich świątynia (*synagoga*) i mieszkał minister (*haereticus*), udzielający sakramentów oraz nauczyciel (*ludirector*), nauczający dzieci. W Kaczynosie mieszkał kantor (*scholae magister*), który prowadził chór w synagodze (*qui chorum regit in synagoga*)¹⁶⁰. W 1700 r. luteranie mieli w Królewie szkołę z nauczycielem (*cum Ludi Magistro*), który użytkował ogród ogrodzony przez gospodarzy (*per colonos*) luterzańskich i tam wypełniał swoje obowiązki kościelne. Za tę usługę pobierał kolendę (*strena*), która była podobna do kolendy proboszcza katolickiego, ale ograniczył się do pobierania kwarty soli i 8 świec. Natomiast, każdy gospodarz luterński płacił mu 8 groszy rocznie, ubodzy 4 grosze, a inni jak mogli¹⁶¹. Problem małżeństw zawieranych z luteranami wypłynął w 1724 r., dlatego biskup zabronił predykanom tych praktyk pod karą 300 złotych, wydalenia z parafii oraz karą zamknięcia ich kaplic, w których przyjmowali dzieci jednej strony katolickiej¹⁶². Dnia 24 maja 1749 r. zapisano, że luteranie w parafii Królewo tworzyli grupę 300 osób, łącznie ze sługami (*Lutherani Coloni senes cum iunioribus inquilini cum famulis numerant necdum trecenti*). Żaden z nich nie zwracał na siebie uwagi poprzez notoryczne skandale i odstępstwa (*per Dei Gratiam et Misericordiam*). Mieszkali oni w Kaczynosie, a wraz z nimi predykant i nauczyciel, który prowadził szkołę

¹⁵⁸ ADP, C 32, *Akta wizytacji 1700*, k. 83.

¹⁵⁹ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 736.

¹⁶⁰ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 47v; *Visitationes... 1647*, s. 135.

¹⁶¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 903.

¹⁶² ADEg, M, Królewo 1, s. 191–192; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 308.

(*in Villa Katcinoz est fanum Lutheranorum ibique habitat Minister cum Scholarega eiusdem sectae*), nauczający po niemiecku (*in Fano praedicat Germanice*), ale nie ośmielał się nawracać katolików, a także nie uczył dzieci katolickie. Grzebano ich na cmentarzu katolickim w odległości pręta od kościoła, od strony południowej¹⁶³. Podobnie informowano w 1785 r., ponieważ wtedy wskazano na 330 protestantów (160 mężczyzn i 170 kobiet), mieszkających na terenie tej parafii. Posiadali oni własną świątynię w Kaczynosie (*Katzennase*), przy której mieszkał także pastor¹⁶⁴.

Na terenie sąsiedniej parafii Krzyżanowo, protestanci, których wcześniej nie było (*antea nunquam fuit*), jak podano w 1647 r., działali od pięciu lat w Starym Polu, czyli poza wsią kościelną. Swoją świątynię – obszerną synagogę przerobili z browaru, gdzie udzielano sakramentów, każdego roku przyozdabiając stosownie, tak jak dom ministra. W tej synagodze znajdowały się organy, dlatego zatrudniano kantora, a nauczyciel (*ludirector*) nauczał dzieci¹⁶⁵. W 1785 r. niemal połowę mieszkańców tej parafii stanowili protestanci, których było 313 osób (160 mężczyzn, 153 kobiet). Posiadali nadal własną świątynię w Starym Polu (*Altfeld*), przy którym mieszkał pastor ewangelicki¹⁶⁶.

Na terenie parafii Fiszewo, w 1647 r., funkcjonowały dwie synagogi i trzy szkoły innowiercze: w Krzyżanowie, gdzie mieszkał minister, udzielając publicznie sakramentów (wcześniej prywatnie), którego wspomagał, prowadzący szkołę nauczyciel (*ludirector haereticus*). Natomiast w Gronowie funkcjonowała szkoła „here-tycka”, gdzie uczył nauczyciel (*in quo ludirector iuventutem instruit*). Innowiercy grzebali swoich wiernych na cmentarzach przy zrujnowanych kaplicach katolickich w Zabrowie i Gronowie¹⁶⁷. Mimo, zawartego w 1677 r. tzw. *Przyjaznego Porozumienia* z luteranami, w tej parafii szerzył się protestantyzm, ponieważ innowiercy wbrew niemu poszerzali swoje uprawnienia. Z tego powodu biskup pisał: „służbę katolicką w dni niedzielne i świąteczne wyprawiano do prac lub zawracano z drogi do kościoła, by nie mogła brać udziału w nabożeństwach”, a także „zmuszano ją do spożywania pokarmów zakazanych w dni postne”¹⁶⁸. Wynikiem wizytacji w 1678 r. był zakaz biskupa skierowany do luteran, aby pod groźbą kar, zaniechali remontowania swoich synagog, gdzie odprawiają swoje „konwentykłe”. Zobowiązał też proboszcza (prepozyta), aby „sprawdzał, czy przypadkiem heretycy, jakiegokolwiek bądź sekty nie urządzają swoich konwentykli, czytań czy też kazań w czasie nabożeństwa w kościele parafialnym i to niezależnie od tego, czy odbywa się to prywatnie, czy też w stodołach na ten cel przeznaczonych. Grozi to karą, wynikającą z dekretów Jego Królewskiej Mości, skierowanych przeciw nieposłusznym żuławiakom, a więc i przeciw fiszewianom. Zarządzamy również i jak najbardziej stanowczo zakazujemy predykanom wygłaszania potajemnie lub jawnie kazań bluźniących Pannie Maryi i świętym Bożym. Jest to zbrodnia bluźnierstwa i powinna być karana zgodnie z prawem. Ci, którzy są winni apostazji od prawdziwej wiary i z jakiegokolwiek powodu przeszli do sekty luteranńskiej, występują nie tylko przeciw prawu kanonicznemu,

¹⁶³ ADP, C 54, *Acta Generali Visitatione* (1749–1756), k. 824.

¹⁶⁴ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 278–279.

¹⁶⁵ Tamże, C 16, *Compendium...* 1647, k. 47v–48; *Visitationes...* 1647, s. 136–137.

¹⁶⁶ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 282–283.

¹⁶⁷ Tamże, C 16, *Compendium...* 1647, k. 48–48v; *Visitationes...* 1647, s. 137–138.

¹⁶⁸ M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 1 – *Synteza dziejów*, s. 240.

lecz również przeciw rozporządzeniom królewskim. Wielebny prepozyt fiszewski i jego następcą będzie czuwał i bezzwłocznie zawiadomi o takim fakcie nas lub nasz urząd (...). Spostrzegliśmy, jako rzecz oczywistą, jak parafianie wstrzymywani pokątnymi namowami, zniechęcaniem i zakazami swoich predykantów nie odważają się wejść do naszych kościołów, gdzie mogliby oświecić się promieniem prawdy i wyjść z ciemności. Zarządzamy więc i postanawiamy, jak to uczyniliśmy już podczas wizytacji generalnej, by z całą gorliwością zobowiązać wszystkich parafian, by o określonej godzinie w niedzielę i święta gromadzili się osobiście dla wysłuchania kazania i katechizmu w języku niemieckim. Pod najsurowszymi sankcjami mają wytrwać w kościele parafialnym aż do końca kazania i katechizmu. Obowiązkiem tym obciążamy sumienie Wielebnego prepozyta. W szczególności zaś sposób prowizorzy kościelni powinni dawać przykład swoim sąsiadom i parafianom jako wityrcy, zwani ojcami Kościoła i to przez chętnie uczestnictwo w nabożeństwach kościoła parafialnego, na potrzeby którego, zobowiązani przysięgą, zbierają ofiary. Gdyby postępowali przeciwnie, byłiby tym samym pozbawieni (bezpłatnego) pogrzebu, użycia dzwonów i innych przywilejów. Nakazujemy również i postanawiamy, by ci predykanci i nauczyciele którzy rozpoczynają swoją działalność w swojej sekcje, byli uprzednio poddani przez proboszczów lub ich komendariuszy egzaminowi co do miejsca pochodzenia i co do samej osoby i aby nikt z nich nie odważył się podjąć swoich obowiązków bez takiego egzaminu. W przeciwnym przypadku ciążyłaby na nich sankcja przewidziana w dekretach J. K. Mości. Dowiedzieliśmy się, z wielką naszą boleścią i współczuciem, jak służba katolicka jest traktowana przez swoich luterzańskich pracodawców. W niedzielę i w święta nakazują wykonywanie prac służebnych, by nie dać sposobności do uczestniczenia w nabożeństwie. W dni postne służba bywa karmiona kielbasą. Kiedy osoba służąca zachoruje, często z winy pracodawcy i swojej uległości zostaje wypędzona z domu. Zdarza się, że czynią to w niebezpieczeństwie śmierci, żeby nie dopuścić proboszcza bądź wikariusza, najczęściej zaś, by nie przyznać się do zaległości w zapłacie za służbę, o czym nie wiedzą nawet sąsiedzi. Po śmierci chowają swoich służących jak bydło, po kryjomu i w miejscach niepoświęconych. Aby zapobiegać takiej zgrozie i zuchwałości zobowiązujemy wszystkich i poszczególnych proboszczów, w specjalny zaś sposób prepozyta fiszewskiego, aby nie dopuszczał do takich postępów, by usunął tę zgrozę i skandal uciekając się gdy trzeba pod opiekę prawa. Powinien również zawiadomić nas lub instygatora, do czego zobowiązujemy go w sumieniu. Zarządzamy ponadto i postanawiamy, że ilekroć będzie się zanosilo Najświętszy Sakrament do chorych lub gdy będzie miała miejsce publiczna z Nim procesja, wówczas zgodnie z dawnymi i uświęconymi zwyczajami, nawet przeciwnicy prawdziwej wiary winni oddawać Mu największą cześć i to pod groźbą najsurowszych kar. W przypadku oporu, wynikającego ze zmywy, należy zawiadomić nas lub naszego instygatora. Ubolewamy nad ślepotą, błędami i zuchwałością parafian, należących do drugiej na Żuławach sekty, którzy przetrzymują nowo narodzone dzieci przez wiele tygodni bez chrztu, a gdy pyta się ich o przyczynę takiego postępowania, tłumaczą, że chcą przygotować odpowiednie przyjęcie dla chrzestnych. Często zdarza się, że takie dzieci z powodu zwłoki umierają bez chrztu. W związku w tym postanawiamy i z całą stanowczością zobowiązujemy Wielebnego prepozyta fiszewskiego, jako też jego zastępcę, aby dołożyli największych starań w przeciwstawianiu się takiemu zwyczajowi. W szczególności sposób dotyczy to sekty manistów, którzy odkładają chrzest nie tylko na tygodnie i miesiące, lecz na całe lata.

Należy im tego zabronić po karą 300 florenów, z których połowa przypadnie malborskiemu urzędowi zamkowemu, połowę natomiast należy przeznaczyć na wystrój kościoła na terenie którego mieszkają ukarani. Należy donosić o nich sądowi, przy czym zapewniamy naszą i naszych następców asystencję i opiekę¹⁶⁹. Istnienie dużej grupy innowierców, luteran i menonitów, potwierdzono w 1700 r. Wówczas stwierdzono, że wszyscy witrycy (*vitrici huius Ecclesia*), wybierani przez parafian, byli luteranami, a także płacili tzw. *freyzedel* proboszczowi, aby uzyskać jego zgodę na chrzest lub ślub w synagodze oraz pogrzeb z udziałem predykanta, ale w kościele byli chowani bardzo rzadko. „Pogrzeby, jak wyżej wspomniano odbywają się z pochodem, lecz predykanom, pod karą uwięzienia nie wolno wejść na cmentarz, ani też na pobliski teren kościelny, skąd mogliby obserwować pogrzeb”. Również niewielka liczba dzieci katolickich, chodzących do szkoły parafialnej świadczyła o dużym procencie innowierców na terenie parafii¹⁷⁰. Dnia 12 maja 1724 r. biskup zwrócił uwagę na to, że predykant z Jeziora głosił Ewangelię i kazania po polsku (*Praedicantus Evangelia Domini polonico indiomate* (sic!) *legere, Sermocinari*). Katolicy kmiecie i mieszkańcy utrzymywali predykantów, płacąc im wynagrodzenie (*Colonos aut inquilinos Catholicos ad dandas pensiones Praedicantibus Cogere*), zmuszając też katolików do jego utrzymywania. To powodowało, że parafianie znieważali dni świąteczne, pracując w polu, a predykant bezprawnie chrzczył i udzielał ślubów¹⁷¹. Dnia 19 maja 1749 r. potwierdzono, że luteranie chrzcili i zawierali małżeństwa w swojej własnej kaplicy (*Haeretici bapntisuntur in suo Oratorio et ibidem Matrimonia contrahunt.*), ale zawsze za pisemną zgodą tutejszego proboszcza albo komendariusza. Wtedy obowiązywały takie opłaty za wydanie tzw. *feizedel*: za chrzest – (*a Colonis*) pobierano 1 floren i 15 groszy, a od ubogich 15 groszy, natomiast za ślub – dziedzice płacili 2 floreny, a ubodzy (*a pauperibus*) 18 groszy. Biskup podkreślał konieczność uzyskiwania zgody księdza (*schedula*) na chrzest, zapowiedzi i zawarcie małżeństwa. Tak samo menonici, którzy mieszkali w tej parafii (*in hac Parochia degentes ad nimiam*) płacili proboszczowi katolickiemu za możliwość przyjęcie sakramentów we własnych oratoriach (*et minus iustam solutionem pro schedulis alias freycedle stringantur*). W tej parafii zawyżono je, dlatego wizytator polecił, aby również tu stosowano zwyczaj panujące w sąsiedniej parafii w Zwierznie, gdzie za *schedula* (pisemne pozwolenie) na zawarcie małżeństwa płacono 12 florenów (*solvant florenos bonae monetae duodecym*); za wydanie zgody na pogrzeb osoby dorosłej 1 floren, młodzieży i małoletnich 15 groszy, a maksymalnie 20 groszy¹⁷². W 1785 r. na terenie parafii fiszewskiej mieszkało 700 protestantów (340 mężczyzn, 360 kobiet), czyli ok. 2/3 mieszkańców, którzy posiadali własnego pastora (*habent et Pastorem*)¹⁷³.

W granicach parafii Zwierzno, w 1647 r., nie odnotowano działalności ministra „heretyckiego”, ani jego szkoły¹⁷⁴. Jednak w 1700 r. mieszkali tu menonici, ponieważ

¹⁶⁹ ADP, *Akta Seminarium Duchownego w Chełmnie* 26, k. 3–6v; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 374–376.

¹⁷⁰ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 990, 992–993; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 473.

¹⁷¹ ADP, C 38, *Decreta 1724–1730*, k. 112.

¹⁷² Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 802–803, 807.

¹⁷³ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 276–277.

¹⁷⁴ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 49; *Visitationes... 1647*, s. 139.

„od Manistów” proboszcz pobierał opłaty za wystawienie zaświadczenia, czyli zgody „do ich Predykanta” na ślub, chrzest i pogrzeb. Owe opłaty, obowiązujące od kilkudziesięciu lat, były wysokie, dlatego biskup obniżył je o połowę, czyli do 6 florenów za jej wystawienie¹⁷⁵. Również, 10 maja 1724 r. biskup wskazywał na mieszkających tu innowierców, wśród których predykanci wykonywali swoje czynności na terenie parafii (*in Iurisdictionem Parochialem*), a udzielając sakramentu chrztu św. nie prosili proboszcza o zgodę (*toties non petita licentia vulgo freycedet*), do czego byli zobowiązani tzw. przymusem parafialnym. Jednak zaznaczył, że „dysydenci nie zachowują dni świątecznych i wykonują w te dni prace służebne, natomiast oskarżeni przed sądem sołtysim nie są tam karani”. Wtedy biskup zabronił zmuszania katolików przez sołtysów „do składek na utrzymania predykanta”, co było niezgodne z prawem i „zarazem niezbożne”¹⁷⁶. Dnia 16 maja 1749 r., informowano, że w granicach parafii (*intra limites huius Parochiae*) mieszkał jeden zwolennik nauki luteranńskiej, podobnie jak we wsi Jezioro (*in Thinsdorff*), gdzie w 1636 r. funkcjonował tam dom modlitewny zorganizowany bez zgody, w którym zbierali się luteranie na służbę Bożą. W „domu modlitw” (*Domus Mennonistarum*) w Markusach, ustanowiono urząd predykanta menonickiego, mocą przywileju z 27 kwietnia 1728 r. wystawionego w Starogrodzie przez biskupa Felice *in Kretkow Kretkowskiego*. Potem zatwierdził go, 26 stycznia 1732 r. w Malborku, biskup Thoma Francisco Czapski; 30 października 1738 r. biskup Adam Grabowski; a 19 sierpnia 1743 r. w Starogrodzie, biskup Andraea *in Załuskie Załuski Episcopo Culmensis et Pomesaniae* oraz kancelaria królewska. Wreszcie, 10 listopada 1747 r., konfirmował go biskup chełmiński i Pomezanii Adalberto *in Leszcze Leski*. Zezwolił on głosić Słowo Boże po niemiecku, zakazując zwodzenia katolików (*non tamen Catholicos seclucendo, et ad Illorum Sectas pervertendo*). W 1749 r. na terenie parafii mieszkała większa część innowierców (*plurima et maxima pars Haereticorum Est*), w liczbie tysiąca osób, które oskarżano o herezję, grzech zgorszenia publicznego, bluźnierstwo konkubinatu i kłótnie małżeńskie, ale tych zjawisk nie zapisano w aktach (*de suspectis de Haeresi, Peccatoribus publicos Scandalosis, blasphemis Concubinariis, et Discordiis inter Matrimonio*). Wówczas wizytator informował: „że Jakub Zybert, zwodziciel, odważył się prowadzić tajemne, nawet nocą odbywane schadzki z niektórymi osobami i popadł skutkiem tego w podejrzenie, iż tworzy jakąś nową sektę na wzór menonitów. Nakazaliśmy go zatrzymać i poddać surowemu egzaminowi, czy przypadkiem nie głosi coś bardziej jeszcze niebezpiecznego, niż sekta menonitów. On twierdzi wprawdzie, że nie rozpowszechnia niczego innego, jak tylko naukę menonicką, co jednak nas nie przekonuje (...), zakazujemy pod najsurowszymi karami podobnych nocnych prywatnych schadzek”. Gdyby próbował założyć nową sektę miał zostać oddany pod osąd instygatora oficjała pomezanńskiego¹⁷⁷. W 1785 r., z zestawu pytań „wykreskowano” te, dotyczące liczby ewangelików i posiadanej przez nich świątyni w tej parafii. Jednak nie oznaczało, że protestantów tu było¹⁷⁸.

¹⁷⁵ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 960.

¹⁷⁶ Tamże, C 38, *Decreta 1724–1730*, k. 110v–111.

¹⁷⁷ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 797–798; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 369.

¹⁷⁸ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 288–289.

W parafii Stary Targ nie wskazywano na mieszkających tu innowierców w 1647 r.¹⁷⁹, tak jak w Nowym Targu, gdzie nie mieszkał minister, ani nauczyciel „heretycki”¹⁸⁰. W 1700 r., w tych parafiach (*in utraque Parochia*), w Starym Targu i jej filii w Nowym Targu, mieszkało wtedy ok. 115 heretyków (*Haereticorum*). Ci innowiercy chrzcili swoje dzieci i zawierali małżeństwa w parafii katolickiej (*qui tamen in Parochia bapntisantur et Matrimonilia copulantur*)¹⁸¹.

Wprawdzie na terenie parafii Krasna Łąka nie było synagogi, ale właściciel kilku wsi, przed 1700 r., inkorporował do kirchy w Rodowie wioski: Balewo, Linki, Cieszymowo, Stażki, Perklice i Dworek, dlatego ich mieszkańcy przez 10 lat nie przekazywali dziesięciny proboszczowi, ale swojemu pastrowi luterzańskiemu. Zmuszano też katolików, aby chrzcili, ślubowali i grzebali zmarłych w rodowskiej synagodze, bez zgody proboszcza i bez uiszczenia jemu opłaty¹⁸². Po upływie ćwierćwiecza, w 1724 r. biskup zakazywał predykantowi odwiedzania chorych „sekty” na terenie tutejszej parafii, zobowiązując proboszcza do przestrzegania tego zarządzenia¹⁸³. W 1749 r. biskup powtórzył ten zakaz wobec predykanta, aby bez zgody tutejszego proboszcza, nie ważył się zaopatrywać chorych na terenie parafii krasnołackiej¹⁸⁴.

Na mieszkańców wsi Rozgart, gdzie stał kościół filialny Zwierzna, w 1647 r. oddziaływał *minister* akatolicki ze Stalewa (parafia w Żuławce sztumskiej), udzielając sakramentów. Drugi minister „heretycki” działał w Tulicach (*Tinsdorf*), gdzie zbudowano synagogę po wojnie szwedzkiej (*post bellum sueticum*). Stamtąd oddziaływał na mieszkańców Markus i Różan, udzielając sakramentów św. W 2. połowie XVIII w. w Jeziorze-Rozgart stał dom modlitwy menonitów fryzyjskich, a tutejszą gminę, zorganizowaną ok. 1608 r., określano mianem „gminy Małej Żuławy”. W 1791 r. od niej oderwała się gmina w Markusach, gdzie sprawnie zbudowano nowy dom modlitwy¹⁸⁵.

W Bągarci mieszkali Holendrzy, ale nie mieli na miejscu swojej synagogi, ani ministra, ponieważ w 1647 r. sakramenty św. przyjmowali w Dzierzgoniu (*Hollandi in Kiszburg sacramenta percipiunt*)¹⁸⁶.

Teren parafii Żuławki (Sztumskiej), w 1647 r., był usiany innowiercami, ponieważ mieszkało tutaj trzech ministrów „heretyckich”: w Stalewie, gdzie stała synagoga, w której szafował sakramenty w okresie przedwojennym. W kształceniu dzieci udzielał się nauczyciel (*ludirector haereticus*), który miał szkołę. Natomiast w Jordankach

¹⁷⁹ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 49v; *Visitationes... 1647*, s. 141.

¹⁸⁰ *Visitationes... 1647*, s. 143.

¹⁸¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 986.

¹⁸² Tamże, C 32, *General – Visitationes (Potocki), betreffend die ehemals zur Diözese Culm, jetzt sur Diözese Ermland gehörenden Pfarreien [Akta wizytacji generalnej z 1700 r.]*, k. 93v; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 499.

¹⁸³ M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 285.

¹⁸⁴ ADP, C 54. *Visitationes Episcopi Leski 1749–1756*, k. 747; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 344 – właścicielami dóbr w Szembarku i Terisiendorf była rodzina Szaków, herbu Szachownica.

¹⁸⁵ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 49; *Visitationes... 1647*, s. 140; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 128–129.

¹⁸⁶ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 49v; *Visitationes... 1647*, s. 140–141.

minister osiedlił się przed 1647 r., a w Bukowie mieszkał minister, który we dworze (*in curia*) odprawiał nabożeństwa i udzielał sakramentów. Do Bukowa schodzili się właściciele ziemscy (*coloni*), mieszkający we wsiach na terenie parafii Stary Targ i Nowy Targ¹⁸⁷. Jedyłą wskazówką, którą informowano w 1700 r. o innowiercach, był reskrypt Władysława Łosia, wojewody pomorskiego, przekazujący świadczenia mieszkańców Budziszka księdzu katolickiemu. Wojewoda nakazał, aby pogrzeb odprawiany z predykantem był „osobliwie podług dawniejszych zwyczajów Im X Plebana kontentować, a za pozwolenie” na chrzest proboszcz winien otrzymać 1 złotych od posiadaczy włóki, a od innych mniej. Natomiast za zgodę proboszcza na ślub przed predykantem należało zapłacić księdzu „*poitalera*”¹⁸⁸. W 1785 r. protestanci stanowili większość społeczności wsi, leżących w granicach parafii żuławskiej, ponieważ mieszkało ich ok. 800 osób (po 400 mężczyzn i kobiet), gdy tymczasem katolicy tworzyli grupę 583 wiernych katolickich. Ewangelicy posiadali własną świątynię w Stalewie (*Stall*), która leżała w tej parafii¹⁸⁹.

Istniejący w XVII w. zbór protestancki w Jasnej, upadł w 1675 r. po śmierci starosty sztumskiego W.K. Güldensterna¹⁹⁰. Dnia 9 maja 1724 r. biskup poruszył problem obecności predykantów luterzańskich na terenie tej parafii. Zaznaczył, że przez pobłażliwe traktowanie predykantów szerzyła się magia, czym został naruszony spokój dusz. W tym także leżała przyczyna lekceważenia obowiązku dni świątecznych i bezczeszczenia niedzieli przez parafian (*per Colonos aliasque Parochianos Dies deo Sacri violant*). Domagał się więc zaniechania tego rodzaju niegodziwości i nadużyć, nakazując, aby komendariusz (*Commendarius*) ostrzegł predykantów (*Praedicantio ipsum*) zanim wystąpi o ich ukaranie przez biskupa lub oficjała¹⁹¹. Dnia 13 maja 1749 r. wizytator wskazywał na niesprawiedliwość, ponieważ katolicy na równi z dysydentami musieli płacić na utrzymanie predykanta i organistę luterńskiego (*pro Praedicante et Organo Lutherano stringantur*), czego biskup zakazał¹⁹². Ponadto, biskup-wizytator był „głęboko poruszony” tym, że dysydenci odważyli się wyremontować i przyozdobić wewnątrz malowidłami i innym obrazami swoją synagogę, a także mimo zakazu zakupili nowe organy. Wobec oporu parafian spełniania obowiązków jako członków Kościoła, biskup przekazał sprawę instygatorowi oficjała pomezńskiego¹⁹³. Niedługo potem, w 1767 r. biskup zanotował, że „chłopi, należący do parafii w Jasnej wybudowali wspaniałą rezydencję predykantowi wyznania augsburskiego, a jednocześnie byli tak bardzo oporni i nieposłuszni, gdy chodzi o remonty budynków parafialnych, aczkolwiek są do tego zobowiązani mocą prawa i powszechnego zwyczaju¹⁹⁴. Liczba 666 protestantów, zamieszkujących w 1785 r. na terenie parafii w Jasnej, stanowiła ok. 74% wszystkich mieszkańców. Ta wspólnota luterńska cieszyła się opieką

¹⁸⁷ *Visitationes... 1647*, s. 142.

¹⁸⁸ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 980.

¹⁸⁹ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 284–285.

¹⁹⁰ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 139.

¹⁹¹ ADP, C 38, *Decreta 1724–1730*, k. 107v.

¹⁹² Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 784.

¹⁹³ Tamże, k. 783; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 362.

¹⁹⁴ ADP, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baiera 1767*, k. 499; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 546.

pastora i użytkowała własną świątynię. Taka sytuacja była możliwa dzięki postawie ludności ewangelickiej, która zagroziła katolickiemu właścicielowi gruntów, że jeżeli nie zaprzestanie prześladowania pastora, oni opuszczą jego dobra. Dziedzic ustąpił, wydając im przywilej wyznaniowy¹⁹⁵.

W 1647 r. w Krasnej Łące nie było innowierców, a kościół katolicki był zrujnowany¹⁹⁶. Jednak już w 1700 r., „szlachetna” *Mgfcā Domina Bakowa*, mająca tu dzierżawę dziedziczną na 6 wsi, które podporządkowała synagodze luteranńskiej w Rodowie w Prusach Książęcych (*incorporatis... Synagoga Rodowiensi Lutheranae in Ducali Prusiae*). Tak stało się po upadku zboru w Stażkach, do którego należeli mieszkańcy dóbr Schaków von Wittenau. W ten sposób proboszcza pozbawiono dziesięciny i opłat z okazji sakramentów i sakramentaliów¹⁹⁷. W związku z tym, na terenie parafii pojawili się bez wiedzy i pozwolenia proboszcza predykanci (*Praedicantio Desssidentium ingressus in Villa parochiae*), dlatego biskup upomniał się o zaległe podatki wobec proboszcza i kościoła¹⁹⁸. Również, 5 maja 1749 r., biskup zwracał uwagę na to, że ta parafia sąsiadująca z dysydentami (*Disidentialibus*) była narażona na nieustanny napływ apostatów i odstępców od wiary. Przypominał, że dzieci obojga płci zrodzone chociażby z jednego rodzica katolickiego nie mogą w żaden sposób żyć poza Kościołem (*expresse extra gremium Ecclesiae Catholicae abducere audeant*). Wskazał też, że księża poprzez nauczanie mogą doprowadzić młodych ludzi do korzystania z sakramentów i życia wiecznego. Nakazał też księżom (*pro tempore existentem*) otoczyć szczególną troską małżeństwa mieszane i ich dzieci. Przypominał też porozumienie (*antiquae consvetudinis et combinationis*) z 24 października 1699 r., zawarte ze zmarłym ks. proboszczem *Matheum Baukrowicz* (1687–1699) a *Mfcām Margaretham Szachowa* (i jej syna *Mfci Vilchelmi Sach*) dziedziców w dobrach *Sztemburg* i *Tesiendorf*, w kwestii ochrony parafii przed innowiercami, a także aby nie ośmielili się narzucać predykantów luteranńskich na terenie parafii, bez zgody proboszcza krasnołackiego¹⁹⁹. W 1785 r. w granicach tej parafii mieszkało 298 protestantów (159 kobiet, 139 mężczyzn), którzy stanowili ok. ¼ populacji, nie posiadającej własnej kaplicy²⁰⁰. To same potwierdzono 21 sierpnia 1787 r., wskazując, że tutejsi innowiercy mieli własną szkołę w Cieszymowie (*Lutrzy zaś w Taszendorfie mają szkołę*)²⁰¹.

Rozwój luteranizmu w Sztumie należy zawdzięczać staroście sztumskiemu Achacemu Czemie, który rezydował w mieście w latach 1530–1565. W 1553 r. wystarał się o przywilej dla protestantów sztumskich u króla Zygmunta Augusta. Przed 1565 r. (do 1570 r.) przy kościele parafialnym rezydował pleban wraz z żoną (czyli luteranin), którego prezentował Czema, będący kryptoluteraninem, chociaż

¹⁹⁵ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 280–281; A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 158.

¹⁹⁶ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 50v; *Visitationes... 1647*, s. 143.

¹⁹⁷ ADP, C 32, *akta wizytacji 1700*, k. 92; por.: A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 136.

¹⁹⁸ ADP, C 38, *Decreta... 1724–1730*, k. 101v–102.

¹⁹⁹ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 747.

²⁰⁰ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 286–287.

²⁰¹ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 96.

kościół sztumski uchodził za katolicki. Wtedy odprawiano tu potajemnie nabożeństwa ewangeliczne. W 1570 r. ewangelicy sztumscy otrzymali przywilej swobodnego wykonywania swoich praktyk religijnych. Jednocześnie pozwolono im zbudować własną świątynię w miejscu kościoła szpitalnego Świętego Ducha, który posiadał słomiany dach, będący w fatalnym stanie. Nowy kościół protestancki zbudowano z cegły (1573–1593?), wyposażając go w organy, a obok niego wzniesiono plebanię. Utracili go jednak ostatecznie na rzecz katolików wyrokiem z 1599 r. Ponadto, protestanci musieli zwrócić katolikom szkołę, 500 grzywien odszkodowania i łożyc na utrzymanie proboszcza katolickiego (to była norma, odwrotnie na terenie protestanckim), a w 1626 r. oddano 4 włóki kościelne. W 1636 r. oficjał pomezkański rozporządził, aby proboszcz „nie dopuszczał do sytuacji, gdy zmusza się katolików do płacenia świadczeń pastorowi heretyckiemu, który powinien być usunięty”. W 1. połowie XVII w. wśród protestantów zdecydowany prym wiodli Bracia Czescy, których przedstawiciele zajmowali stanowisko pastora miejskiego²⁰². W 1624 r. protestanci użytkowali niegdyś katolicką szkołę, usytuowaną obok plebanii, a uposażenie które winien otrzymywać organista-nauczyciel i kantor kościelny przeznaczali „na swoje szkolne mistrze” (swoich nauczycieli). Ks. Wojciech Węgierski wszedł w spór z protestantami, ponieważ przywłaszczyli sobie włóki parafii katolickiej, przeznaczając dochód na szkołę i nauczyciela protestanckiego²⁰³. W 1647 r., mieszkał w tym mieście minister heretycki (*minister haereticus est in eadem civitate*), odprawiając nabożeństwa i udzielając sakramentów w ratuszu wszystkim należącym do parafii. Także wtedy działał tu nauczyciel „heretycki” w innowierczej szkole, która znajdowała się obok parceli proboszcza (*penes aream parochi*). Chociaż katolicy mieli własnego nauczyciela, to jednak hazardzistę i ministra wspierali²⁰⁴. Mieszczanie Sztumu, stanowiący mniejszość wyznaniową, bo przeważali tu luteranie, niechętnie wywiązywali się z obowiązków wobec parafii św. Anny, jak informowano w 1698 r.: „dbają oni bardziej o swego predykanta i to do tego stopnia, że dziesięcinę z pól miejskich nie tylko sami jemu oddają, lecz zobowiązali do tego również katolików. Dzieje się to zazwyczaj za sprawą obecnego burmistrza, Piotra Nogi. On to po pożarze miasta uczynił z Magistratu synagogę, a predykantowi oddał na mieszkanie dom murowany, w którym tenże mieszka, a ponadto uczynił to bez należytej zgody ze strony Rzeczypospolitej, a tylko za zezwoleniem Jaśnie Pana starosty i mego poprzednika dziekana”. Tutaj nie wolno było głosić kazań predykantowi, ani rozstrzygać spraw małżeńskich, a także udzielać sakramentów poza miastem, czyli na wsiach, gdzie chrzcili i błogosławił małżeństwa bez zgody dziekana. W związku z tym, „heretycy, mieszkający w wioskach są zobowiązani do pobierania zaświadczeń od proboszcza i okazywania ich predykantowi. Proboszcz, o ile chce może je wydać, jednakże dla zachowania pokoju wydaje takie zaświadczenia temu, kto sobie tego

²⁰² Tamże, C 12, *Acta curiae 1636–1639*, k. 73; tłum.: M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 267; W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. IV, Sztum 2005, s. 82.

²⁰³ *Lustracja... 1624*, s. 63; W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 48.

²⁰⁴ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 50v–51; *Visitationes... 1647*, s. 144.

życzy²⁰⁵. W 1720 r. w czasie urzędowania pastora Johanna Beckera, ks. proboszcz Michał Antoni Wolfowicz podpisał umowę z radą miejską, wyrażając w niej zgodę na budowę domu modlitwy przez ewangelików Sztumu, a w późniejszym czasie kościoła. Pastor był uposażony 20 złotymi, a nauczyciel ewangelicki 10 złotymi, które wypłacano mu z kasy szkolnej, zasilanej z podatku gruntowego, płaconego przez mieszczan sztumskich. Duchowny ewangelicki posiadał prawo warzenia piwa raz w roku, a także włókę gruntów uprawnych zwolnionych od opłat. W 1737 r. doszło do sporu proboszcza ks. dr. F. Płaskowskiego z radą miasta, którą oskarżył o zwlekanie z naprawą muru miejskiego przy plebanii, a pięciu mieszczan zakopało rowy melioracyjne na swoich polach, co spowodowało zalanie gruntów plebańskich. Sąd nakazał przywrócenie stanu poprzedniego, ale szkód plebańskich nie naprawiono w całości. W 1765 r. ewangelicy Sztumu otrzymali zakaz odprawiania nabożeństw w ratuszu miejskim oraz obowiązek obsadzania rajców po połowie: ewangelików i katolików, ale niezbyt dokładnie stosowano się do tych królewskich postanowień²⁰⁶. Biskup wskazywał w 1749 r. na to, że predykant odprawiał nabożeństwa, głosił Ewangelię i udzielał sakramentów w języku polskim, czyniąc to bez pozwolenia biskupa i proboszcza (Schedula, Freyzettel), co było sprzeczne z reskryptami królewskimi i biskupimi oraz tzw. *Pojednaniem* z 18 kwietnia 1743 r., które zawarł proboszcz z innowiercami Sztumu, ograniczając działalność prepozyta do granic miasta: „Nakazujemy mu, by w stosunku do parafian wiejskich nie wkraczał w kompetencje praw parafialnych kościołów katolickich”²⁰⁷. W 1767 r. biskup I. Bajer pisał: „doniesiono nam, że predykant wyznania augsburskiego został wprowadzony do miasta Sztum i to wbrew decyzji ówczesnego prepozyta, co stało się z pogwałceniem praw Królestwa, sprzeciwiało się bowiem najdawniejszym zwyczajom tego katolickiego królestwa i prowincji doń przyłączonych, zwłaszcza reskryptom królewskim, w tym [...] Króla Augusta II [...] 31 miesiąca sierpnia 1699 roku, w którym wyraźnie zabroniono używania w kazaniach języka polskiego. Prawa Królestwa, Reskrypty Królewskie i powszechny zwyczaj zezwalają predykantom wyznania augsburskiego na używanie wyłącznie języka niemieckiego. Temuż to predykantowi wyznania augsburskiego nakazujemy surowo, aby z chwilą otrzymania tego punktu naszego Dekretu wstrzymał się od wygłaszania kazań w języku polskim. Gdyby natomiast w sposób arogancki odmówił posłuchu, wówczas miejscowy [...] Prepozyt wezwie go do odpowiedzialności przed forum sądowym za wykroczenia przeciw prawu i reskryptom królewskim”²⁰⁸.

Pastorzy sztumscy mieszkali w domu rezerwowanym przez radę miasta. Pierwszym pastorem sztumskim, potwierdzonym źródłowo przed 1589 r., był Kilian Hessy, który przybył do Sztumu z Susza, a w latach 1589–1602 Georg Schmidt (Fabricius) z Białek – syn mieszczanina kwidzyńskiego. W okresie od 1613 do 1617 r. pastorem sztumskim został Marcin Orminius z braci czeskich, który był kaznodzieją

²⁰⁵ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 909, 916; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2, s. 424, 431.

²⁰⁶ W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 67, 70.

²⁰⁷ ADP, C 54. *Visitationes Episcopi Leski 1749–1756*, k. 692nn; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 316–317.

²⁰⁸ ADP, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 479; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 535.

w Jordankach Fabiana Czemy, starosty sztumskiego. Natomiast kaznodzieja Julian Poniatovius (†1643 r.) od 1615 r. do 1617 r. pełnił obowiązki pastora w Sztumie, którego mianowali mieszczanie, a do tej pory był nadwornym kaznodzieją F. Czemy. W latach 1617–1620 tutejszym pastorem był Melchior Galliculus (Haehlein), który później przeniósł się do św. Anny w Gdańsku. W latach 1620–1623 pastorem został, kiepskiej reputacji, Georg Nennichius (Nike), ponieważ ukradł głowę wisielca z szubienicy miejskiej (dziś na jej miejscu stoi krzyż tuż poza miastem przy szosie do Kwidzyna), a w latach 1634–1636 był kaznodzieją w Jasnej w dobrach Fabiana Czemy, a po jego śmierci w Gniewie. W czasie od 1623 do 1630 r. tutejszym pastorem był Grzegorz Orzelski, a po nim w latach 1630–1637 Krzysztof Bolduanus (ur. w Wilczętach), który wcześniej był kierownikiem szkoły w Prabutach, a później nauczycielem w gimnazjum w Elblągu. Po nim urząd pastora w Sztumie objął Daniel Kopecki z braci czeskich, syn kaznodziei z Grębocina, wcześniej kaznodzieja u A. Guldensternowej w Jordankach. Natomiast w latach 1637–1642 tutejszym pastorem był Adam Pretsch (Bretsch), a od 1642 r. duchowny ewangelicki Johann Oye (†1677 jako pastor w Suszu), syn rajcy z Grudziądza, który opuścił Sztum w 1646 r., udając się do Prabut. Później, w latach 1652–1657 pastorem w mieście był duchowny ewangelicki Johann Georg Transfeld, a w l. 1657–1663 Christoph Christiani urodzony w Hawie, który aż do śmierci w 1680 r. pracował w Elblągu w kościele szpitalnym Świętego Ducha. Po wojnie północnej, jego następcą został Martinus Teschenius urodzony w Malborku, który pełnił obowiązki pastora sztumskiego w latach 1663–1666, przenosząc się do Kończewic. Kolejny pastor Johannes Reimerus, pochodzący z Nidzicy, pracował w Sztumie w latach 1666–1679, a po nim Friedrich Zamehl (1679–1682) i Bernhard Reich (1682–1685). Wreszcie w 1685 r. stanowisko ministra ewangelickiego w Sztumie objął Matthias Guminski, którego usunięto z urzędu w 1698 r. z powodu gorszącego stylu życia. Został on skazany na dwa lata więzienia, z którego uciekł. W 1690 r. w Sztumie pojawił się Michael Wundsch, który w 1693 r. przeniósł się do Gniewu. Miał on bardzo poprawne kontakty z proboszczem katolickim, ponieważ ks. Kazimierz Szczepański był ojcem chrzestnym syna pastora. W latach 1693–1701 tutejszym pastorem był Georg Neuböser, który odprawiał nabożeństwa w języku polskim, ale został usunięty z urzędu, ponieważ wystąpił przeciwko swoim współwyznawcom. Za pastora Johanna Wegnera, w 1703 r. doszło do sporu pomiędzy proboszczem katolickim a radą miejską. Zarzucał on Magistratowi, że utrudnia czeladzi wykonywanie praktyk religijnych, a także możliwości poszanowania świąt i nabożeństw katolickich, tym bardziej, że pastor kazania odprawiał po polsku. W latach 1705–1713 pracował tu pastor Michael Wundsch, który przeniósł się do Łabędnika koło Bartoszczyce, a potem do Gniewu (†1734). Za jego kadencji burmistrz Sztumu Peter Mogge (ożeniony z wdową po pastarze?) przekazał znaczną sumę pieniędzy na budowę szpitala, ale zakaz jego budowy zniósł dopiero biskup F. Kretkowski w 1725 r. – do tego czasu protestanci korzystali ze szpitala katolickiego Świętego Ducha. W 1726 r. zmarła pierwsza pensjonariuszka szpitala ewangelickiego. Pastor Johann Lehmann, który pochował Petera Mogge (†1716) sprawiwszy ceremonię w języku polskim, pracował w Sztumie od 1713 r. do 1719 r., a potem przeniósł się do Starogardu Gd. Jego następcą, po wielu utarczkach z pastorem sztumskim został trzeci kandydat, syn burmistrza Starogardu Gd., Johannes Beker, który został wybrany w powtórnych wyborach, po unieważnieniu przez konsystorz pomezkański decyzji

powołanej do obsadzenia urzędu w Sztumie specjalnej komisji, złożonej z dwóch burmistrzów Malborka. Mimo to, przeciwnicy nowego pastora grozili mu pobiciem, a gdy osiadł w Sztumie, zmarł w 1721 r. W latach 1721–1731 pastorem był Fabian Nebe, urodzony w Iławie (1694 r.), który ukończył uniwersytety w Erfurcie i Halle, znający dobrze język polski. Gdy został napadnięty przez mieszczanina Sztumu, przeniósł się do Kwidzyna, jako pomocniczy duszpasterz dla Polaków. Jego miejsce w Sztumie od 1731 r. do 1734 r. zajmował Konrad Emanuel Görtz, który już w 1719 r. starał się to stanowisko, a do tej pory pracował w Rodowie, aby odejść do rodzinnego Gniewu. Kolejni pastory to: Johan Christoph Danke (1733–1735), Michał Grąber (1735–†1767), Jacob Wilhelm Hoffmann (1767, wkrótce zmarł) – wcześniej rektor szkoły ewangelickiej w mieście, a także Karl David Klesel (1767–1781)²⁰⁹.

Na początku XVII w. w Sztumie pojawiali się handlarze żydowscy, mimo że od czasów krzyżackich mieli zakaz osiedlania się w Prusach. Od XVI w. mogli pojawiać się na jarmarkach, za zgodą władz miejskich. W 1614 r. obwieszczono w Sztumie zasady stawiania się Żydów przed sądem ławniczym. Po stu latach kupcy żydowscy zawierali wiele transakcji, o czym świadczyły poważnej wysokości opłaty czynione z tej racji do kasy rady miasta. „W naszej Diecezji Pomezjańskiej – pisał biskup w 1749 r. – dochodzi do takiej przewrotności, iż lud żydowski, nieprzyjazny Bogu, pod pretekstem większych zysków i dochodów zapuszcza swoje korzenie i to u Szlachetnego Stanisława Wełpińskiego, dzierżawcy dóbr Węgry, który sprowadził go pod pretekstem rzekomych zadłużeń i osadził na dożywocie między ludem katolickim. Stało się to wbrew prawom i statutom tej Prowincji, wbrew dekretem synodalnym”. Biskup zaaprobował wyrok oficjała, nakazując, aby Wełpiński nie zatrudniał Żydów u siebie dłużej niż 2 tygodnie²¹⁰. Menonici – pojawili się w Sztumie w pierwszej połowie XVIII w. w osobie Piotra Bestfadera, który na Podzamczu wybudował dom kupiecki. Mimo protektorki, którą była starościna sztumska Tekla Bielińska, w 1761 r. został on skazany na wygnanie i przepadek mienia, ponieważ uszczuplało to dochody miasta. Mimo to, menonici nadal mieszkali w mieście, ponieważ proboszcz katolicki w 1765 r. pobłogosławił małżeństwo tego wyznania²¹¹.

W filii w Sztumskiej Wsi, w 1647 r. nie odnotowano innowierców²¹². W 1698 r. podano, że protestanci i katolicy Sztumu utrzymywali predykanta i „ministra” (*suo Ministro et Praedicanti*) oraz przekazywali im dziesięcinę z włók miejskich oraz płacili inne podatki podane przez radnego (*moderni consulis*) *Petri Moga*. Po pożarze miasta, luteranie urządzili sobie synagogę z ratusza, a z jego drugiej strony, w domu krytym dachówką zamieszkał predykant. To wszystko stało się bez wyraźnej zgody starosty i poprzedniego dziekana (*sine expressa licentia... Capitanei et... Decani conniventia*). Predykant, cieszący się licznymi zwolennikami w mieście, udzielał

²⁰⁹ W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 45–65, 73–77 – już w 1556 r. gdy grzebano żonę A. Cemy (†1565 r. został też pogrzebany w tej świątyni) – Helenę w kościele sztumskim, uczestniczyła w nim tylko rodzina i książę pruski Albrecht. D. Kopecki brał udział w *colloquium charitativum* w 1645 r. po stronie kalwińskiej, a w 1649 r. konseniorem braci czeskich.

²¹⁰ ADP, C 54. *Visitationes Episcopi Leski 1749–1756*, k. 692nn; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 317.

²¹¹ W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 80.

²¹² ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 51; *Visitationes... 1647*, s. 145.

sakramentów bez zgody (*sine Sedula*) i licencji dziekana, był utrzymywany przez błądzących (*per Vicos et Villas*). On też błogosławił małżeństwa i chrzczył dzieci bez zgody dziekana²¹³. O dalszej działalności predykanta miejskiego (*Honorandus Praedicans Civitatis*) informował biskup 25 kwietnia 1749 r. Niepokoił się, że nauczał on po polsku, propagując swoją naukę (*huius polonico idiomate evangelizare, suo dogmata propulare*), a w swojej kaplicy chrzczył dzieci z innych parafii i błogosławił małżeństwa bez stosownego zezwolenia (*ex alienis Parochii infantes in suo Oratorio baptisare, nulla sibi suffragante licentia aut Sedula vulgo Freycedel, matrimonium contrahentes copulare*) oraz wychodził do chorych, mieszkających poza bramą, czyli do wieśniaków (*infirmos Villanos*), których pozyskiwał sobie. W ten sposób predykant sprzeciwiał się nie tylko wcześniejszym reskryptom królewskim i ordynacjom biskupim, ale także ustaleniom poczynionym 18 kwietnia 1743 r. pomiędzy proboszczem a innowiercami sztumskimi (*Disidentes Cives Sztumenses*), które regulowały wzajemne współżycie nie tylko w mieście, ale także na przedmieściach i wsiach. Postanowiono wtedy, że obecnie i w przyszłości predykant mógłby działać wyłącznie za zgodą Kościoła (*pro Ecclesia applicandorum*). Predykant przebywając w mieście, tak jakby posiadał przywilegi, w sprawach materialnych innowiercy podlegali prawu parafialnemu kościoła katolickiego, aby nie wyrządzano jemu szkody²¹⁴. W 1785 r. proboszcz podał, że na terenie tej parafii (z 3 filiami) mieszkało 1041 protestantów (519 mężczyzn, 522 kobiety), którzy stanowili około 42% mieszkańców (ok. 58% katolików). Byli oni objęci opieką duszpasterską pastora i posiadali własny dom modlitw na terenie Sztumu (w ratuszu)²¹⁵. Ze względu na poszerzenie parafii Sztum o terytorium dwóch dawnych wspólnot parafialnych w Gościszewie i Koniecwałdzie, 27 lipca 1786 r. zapisano, że w Uśnicach (*in Gross Luznitz*) pracował protestancki nauczyciel (*ist ein Protestantischer Schulmeister*).²¹⁶ Również w Barcicach, w 2. połowie XVIII w., od 1724 r. funkcjonowała gmina menonitów fryzyjskich, złożona z powracających grup ludności z pruskiej Litwy, którzy w 1728 r. zbudowali własny dom modlitwy na podstawie uzyskanej koncesji²¹⁷.

Może dlatego, że w 1647 r. teren parafii Kalwa był zdewastowany w $\frac{3}{4}$, nie było tu innowierców²¹⁸. Podobnie było wtedy, w jej filii, czyli w Pietrzwałdzie (k. Sztumu)²¹⁹. Wcześniej jednak, w 1614 r., w założonej przez Czemę szkole w Jordankach, burmistrz Elbląga M. Helwig pobierał w niej naukę języka polskiego. To świadczyło o jej dobrym poziomie nauczania oraz sławie jaką ta szkoła się cieszyła. Jednakże tutejszy zbor upadł w 1675 r. wraz ze śmiercią starosty sztumskiego

²¹³ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 909.

²¹⁴ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione* (1749–1756), k. 695 – wizytator wskazywał, że predykant występował *contra Regia Rescripta et signanter Serenissimi Augusti II de Anno 1699 Die 30 Augusti et de Anno 1715 die 13 aprilis necnon Ordinationes Malachovianam de Anno 1678 Die 30 Obris, Opalinianam de anno 1683 Die 15 Maij, Czapscianam de Anno 1732 Die 18 Augusti et alias...*

²¹⁵ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 340–341; por. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 427.

²¹⁶ ADP, C 72, *Acta Visitationis* (1786–1787), k. 166v.

²¹⁷ E. Kizik, *Menonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych*, s. 128–130.

²¹⁸ ADP, C 16, *Compendium...* 1647, k. 51v; *Visitationes...* 1647, s. 146–147.

²¹⁹ *Visitationes...* 1647, s. 147.

W.K. Güldensterna²²⁰. W 1700 r. na jej terenie mieszkali luteranie, ponieważ zmuszano ich do płacenia za tzw. *Freycedel*, czyli za zezwolenie księdza na pogrzeb, ślub czy chrzest w synagodze. Zamieszkawali oni zapewne we wsiach: Telkwitz, Brzosowka, Klecewo, Mlecewo²²¹. Chłopi parafii w Kalwie w 1749 r., zatrudnili nauczyciela luteranckiego z wynagrodzeniem dla katolickich nauczycieli, bez pozwolenia biskupa. Biskup nakazał „temu liskowi” opuszczenie Kalwy. Nie chcąc jednak jego unicestwienia, godził się na to, aby pozostał tu jako nauczyciel wędrowny, czyli bez stałego zamieszkania, bez szkoły i bez stałego uposażenia, ale chłopi mogli mu zapewniać „sukcesywne mieszkanie i wyżywienie”²²². Wprawdzie w 1785 r. nie wzmiankowano innowierców, przy 720 katolickich mieszkańców parafii (niepodobna, aby ich w ogóle nie było)²²³. Dnia 22 sierpnia 1787 r. pojawiły się dwie informacje: 1) że „protestanci tu niemają swego Kościoła, ale prywatne szkoły mają w szropach, w jodrankach y w Gergensdorfie”; 2) podano też liczbę „gospodarzów protestanckich w poszczególnych wsiach. I tak w Kalwie było 4 Gospodarzów Protestanckich, w Jergensdorfie – 7, w szropach – 13, w Jodankach – 5, w Iglach – 2, w sledzowce – 4”. Mimo to, wizytator nie zdołał ustalić liczby osób wyznania ewangelickiego²²⁴. W związku z częściami protestanckimi parafii, powstał problem remontu kościoła parafialnego i zabudowań plebańskich. Dnia 22 sierpnia 1787 r. wizytator pisał: „gdy wsie Kalwa y Gergendorf przedtym obowiązane były przyłożyć się do reparacyi Kościoła Kalwskiego, do Plebanii y do dwóch części stodoły, y innych gospodarskich potrzebnych budynków, a protestanci w terazniejszych czasach do tey powinności znać się niechcieli”. W związku z taką ich postawą, „tutejszy Pleban JWJMX Suffragan Rogowski [...] zawarł z temi wsiami die 1 Xbri 1784 Komplanacye et post ad Regencyi die 26 Februarii approbowany vigore, ktorey Protestanci tych dwóch wsiow, z każdej włoki Gburskiej płaci co rok pro festo Purificationis gr. 24. Materyały iako to cegły, wapno, Drzewo zwozić, ręczną robotą przy reparacyi czynić. Z obudwoch wioskow dwie kopy słomy, na Dachy dawać, w przypadku ognia, coby na nich przypadło to uczynić. Ponieważ zas w tych dwóch wioskach jest włok protestanckich 28½, a więc idzie od nich corocznie na reparacya złotych 22 gr: 24”²²⁵.

W Szropach, które w 1700 r. były inkorporowane do parafii w Kalwie, mieszkali innowiercy (*Heretici*), ponieważ płacili proboszczowi tzw. *Freycedel* za zgodę na ślub, chrzest i pogrzeb u predykanta²²⁶.

Na terenie parafii Tychnowy, w 1647 r., nie istniała ani synagoga, ani szkoła „hertycka”²²⁷. Podobnie było wówczas w Straszewie, gdzie nie odnotowano

²²⁰ A. Klemp, *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich*, s. 131–134, 139.

²²¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 932.

²²² Tamże, C 54. *Visitationes Episcopi Leski 1749–1756*, k. 715v; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 328.

²²³ ADP, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 336–337.

²²⁴ Tamże, C 72, *Acta Visitationis (1786–1787)*, k. 114.

²²⁵ Tamże, k. 115.

²²⁶ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 934.

²²⁷ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 52; *Visitationes... 1647*, s. 147–148.

innowierców²²⁸, a także w 1700 r.²²⁹. Natomiast w 1647 r. Gościszewo było opustoszałe, ponieważ wieś zniszczono w czasie wojny szwedzkiej²³⁰. Tak samo było w sąsiednim Koniecwałdzie²³¹.

Podobnie było w 1647 r. na terenie parafii Dąbrówka (Malborska), gdzie w trzech wsiach mieszkało zaledwie 9 gospodarzy²³². Jednak z informacji w 1700 r. wynika, że w tej parafii mieszkali luteranie (*Villani Lutherani*), ponieważ za chrzest (za wydanie zgody) płacili proboszczowi 18 groszy, a mieszkający w Malewie, dostarczali organiście kwartalnie 20 korców zboża. Folwark, leżący od strony wsi Łoza nie przekazywał proboszczowi ani dziesięciny, ani kolendy, ponieważ utrzymywali predykanta, który tam uczestniczył w pogrzebach bez pozwolenia księdza (*ibidem funeribus sine Licentia assistit*). Nie wspomniano, czy funkcjonowała tutaj szkoła luterska²³³. W 1730 r. w Łozie kaznodzieja głosił nauki po polsku, „co wcześniej było tam niezwykajne. Nawet katolicy chodzili na jego kazania, bo wymowny kaznodzieja, (jak im się widziało), zasługiwał na uznanie”. Proboszcz z Dąbrówki doniósł o tym biskupowi, który zakazał mu ich głoszenia, ale szybko złagodził go, nakazując mu przedstawić odpowiednie przywileje do św. Mikołaja²³⁴. Dnia 3 maja 1749 r., biskup ubolewał nad tym (*non sine Animi Pastoralis dolore audivimus quaerelas*), że w Łozie nadal działał predykant bez żadnego pozwolenia (*qualiter Praedicans Lozendorffensis sine quavis licentia*), m.in. grzebiąc swoich wyznawców z całym ceremoniałem, czym sprzeciwił się reskryptom królewskim i zarządzeniom biskupim. Ponadto, wbrew zarządzeniom biskupa Potockiego, predykant ów uczył luterskiej dogmatyki dzieci z rodzin katolickich (*quod maximum est Mariannam Gogowna Puellam ex Patre Catholica genitam... Lutheri Dogmatis instruere*), wzywając do swojej świątyni (*ad suum Oratorium convocare et recipere*). Biskup postanowił predykanta przekazać konsystorzowi pomezzańskiemu (*ad Vnble Consistorium Nrum Pomesanien.*) z powodu zuchwałości i samowolnego działania na tym terenie²³⁵. Działający nadal w 1785 r. w Łozie (*Losendorff*) pastor, posiadający świątynię, opiekował się 385 protestantami (186 mężczyzn, 199 kobiet), mieszkającymi na terenie katolickiej parafii w Dąbrówce [Malborskiej]²³⁶.

Chociaż Koślinka, w 1647 r., była zamieszkała, ponieważ odprawiano tu nabożeństwa, ale nie wzmiankowano tu innowierców²³⁷. W Szropach, w 1647 r., wobec braku szkoły katolickiej, zamieszkał nauczyciel heretycki (*ludirector haereticus*), nauczający dzieci²³⁸.

²²⁸ *Visitationes... 1647*, s. 148–149.

²²⁹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 953–954.

²³⁰ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 52v; *Visitationes... 1647*, s. 149.

²³¹ *Visitationes... 1647*, s. 149.

²³² Tamże, s. 149–150.

²³³ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 927–927.

²³⁴ *Dzieje malborskiej rezydencji Towarzystwa Jezusowego 1647–1744*, s. 224.

²³⁵ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 723.

²³⁶ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 334–335.

²³⁷ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 52v; *Visitationes... 1647*, s. 150.

²³⁸ *Visitationes... 1647*, s. 150–151.

Wizytator parafii Postolin zapisał w 1647 r., że żyli tu heretycy parafianie (*Sunt multi parochiani haeretici*), którzy jednak grzebali swoich zmarłych na cmentarzu katolickim, a dzieci chrzcili w kościele parafialnym²³⁹. W filii postolińskiej, w Nowej Wsi, w 1647 r. nie odnotowano działalności innowierców²⁴⁰. Podobnie, nie było ich, w 1700 r., w okręgu oddziaływania parafii w Pietrzwałdzie²⁴¹. W 1785 r. w parafii Postolin, do której należał kościół pietrzwałdzki, mieszkało 400 protestantów (po 200 mężczyzn i kobiet!), chociaż nie podano, gdzie mieszkali i gdzie tutejsi ewangelicy uczęszczali na swoje nabożeństwa²⁴².

2. SPRZECIW WOBEC PREDYKANTOM

Kościół katolicki, w osobie biskupa diecezjalnego, domagał się, aby innowiercy starali się o zgodę ordynariusza na rozpoczęcie i określony czas ich działalności w konkretnej parafii. Tak na przykład, 13 maja 1749 r., biskup Leski, powołując się na dekret trybunalski opublikowany w Lublinie w 1671 r. (*Feria secunda in Crastino Festi Omnium Sanctorum*), polecił dysydentom luterzańskim Jasnej zamknąć ich dom modlitw (*qualiter Disidentes Parochiani Oratorium Lutheranorum cuius demolitio*), pod groźbą nałożenia kary infamii na heretyków, czyli utraty czci obywatelskiej. Innowiercy, tak zewnątrz, jak wewnątrz malowali i przyozdabiali swoją świątynię, budując wielkim nakładem organy, tak jak w kościele katolickim, czyli w prawdziwym domu Bożym (*quae vere Domus Dei*). Do zbadania tej sprawy biskup wyznaczył więc instygatora oficjała pomezkańskiego (*Instigatori Officii Nostri Pomesaniensis*)²⁴³.

W Lasowicach [Wielkich], przed 1647 r. nie było ministra luterńskiego przez 10 lat, ponieważ król dekretem sprzeciwił się jego obecności, ale później się pojawił²⁴⁴. Tak rozwinął swoją działalność, że w 1700 r. biskup wzmiankował istnienie tu luterńskiej szkoły²⁴⁵. W marcu tego samego roku biskup upominał wiernych w Lichnowach, aby dzieci urodzone z rodziców katolickich były chrzczone w kościele rzymskim (*ut in Ecclesia Romana Catholica Orthodoxa matre baptisentur*). Przeciwnie postępowanie zagroził karą „100 Imperialium”. Polecił im także, aby zmuszali luteran i ich służbę, grasujących po wsi, do uczestnictwa przez nich we mszy św. w niedziele i święta. O ile nie będą tego czynić, zostaną ukarami grzywną 6 groszy, z obowiązkiem wpłacenia ich do kasy kościelnej²⁴⁶.

W Lisewie, synagogę zbudowano przed 1647 r. przy sprzeciwie kościoła katolickiego, którą proboszcz usilnie podtrzymywał, troszcząc się o to, aby minister nie odprawiał tu służby Bożej²⁴⁷. W Świerkach, przed 1647 r., proboszcz protestował

²³⁹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 51; *Visitationes... 1647*, s. 145–146.

²⁴⁰ *Visitationes... 1647*, s. 146.

²⁴¹ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 947–948.

²⁴² Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 338–339.

²⁴³ Tamże, C 54, *Acta Generali Visitatione (1749–1756)*, k. 783.

²⁴⁴ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 41v; *Visitationes... 1647*, s. 117–118.

²⁴⁵ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 895.

²⁴⁶ Tamże, k. 869.

²⁴⁷ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 41; *Visitationes... 1647*, s. 116.

przeciwko działalności ministra i *ludirectora* „heretyckiego” w tej wsi kościelnej²⁴⁸. W Lubieszewie, około osiem lat po wojnie szwedzkiej (*post bellum*), jak informowano w 1647 r., zbudowano szkołę innowierczą, dlatego przeciwko temu przedsięwzięciu zaprotestował wtedy oficjał pomezanski (*contra quam protestatus est Adm. R.D. Officialis modernus*)²⁴⁹.

W Malborku, jak pisał biskup 29 maja 1749 r., dając wyraz swojego sprzeciwu, obwieścił swój odmienny pogląd. Biskup domagał się, aby Magistrat nie bronił apostatów i ich nie uniewinniał, a raczej podjął konkretne działania przeciw nim. Magistrat zadeklarował odesłanie sprawy do sądu, jeżeli nadal będą występowały skandale, takie jak: znieważanie świąt, namawianie do łamania postów w rodzinach katolickich przez dysydentów (*Dnos Desidentes*), stosowanie przemocy wobec katolików, a zwłaszcza brak zgody Magistratu na wykonywanie jakiegoś zawodu w mieście²⁵⁰.

3. WSPÓŁŻYCIE Z KATOLIKAMI

O dobrym współżyciu katolików z luteranami świadczył fakt, że w 1700 r. w Fiszewie wtrykami świątyni katolickiej wybrano mężczyzn wyznania ewangelickiego (*omnes sunt Lutherani*), którzy zarządzali skarbcem kościelnym²⁵¹. Tę koegzystencję potwierdzono 19 maja 1749 r., podkreślając, że cmentarz parafialny służył katolikom, luteranom i menonitom (*sepelitur in eo non solum Catholici, sed etiam Lutherani et Mennonistae*). Wtedy także wszyscy prowizorzy kościoła parafialnego, których było siedmiu, byli luteranami (*Vitrici Ecclesiae huius sunt septem omnes Lutherani*)²⁵², co świadczyło o współpracy katolików i luteran.

W 1647 r. katolicy Gnojewa płacili składkę na rzecz nauczyciela luteranckiego w wysokości 6 groszy. Ze względu na to, że czynili to dobrowolnie, dlatego należy przyjąć, że wobec braku nauczyciela katolickiego posyłali swoje dzieci do szkoły protestanckiej, za którą uiszczali stosowny czynsz²⁵³. Pół wieku później 6 czerwca 1749 r., biskup sprzeciwił się przemiennemu grzebaniu luteran na cmentarzu katolickim (*praeter sepulturam Lutheranorum in Caemiterio Catholicis admixtam*), ponieważ to stało w jawnej sprzeczności z ordynacjami poprzednich biskupów i praktyką stosowaną na Wielkich i Małych Żuławach. Poleciał, aby wokół kościoła wytyczyć pas ziemi o długości jednego pręta od murów świątyni, gdzie można by było urządzać procesje i grzebać katolików. Tę wymierzoną przestrzeń, której rekoncylacji miał dokonać miejscowy dziekan, należało także uwolnić od kamiennych epitafów (*remotis Epitaphiorum lapidibus decernimus*)²⁵⁴. Tak udostępniono innowiercom możliwość grzebania swoich zmarłych w pobliżu ich miejsc zamieszkania.

²⁴⁸ *Visitationes... 1647*, s. 131–132.

²⁴⁹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 43v–44; *Visitationes... 1647*, s. 125–125.

²⁵⁰ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 863–864.

²⁵¹ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 992.

²⁵² Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 801–802.

²⁵³ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 37–37v; *Visitationes... 1647*, s. 104–105.

²⁵⁴ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione (1749–1756)*, k. 887–888.

W parafii w Krasnej Łące, w 1700 r. podkreślono, że parafianie krasnołęccy, poddani luteranckiej dziedziczki, byli przez nią zmuszani, zarówno katolicy i luteranie (*Lutheranae Sectae; Orthodoxae fidei*), do chrzczenia dzieci, zawierania małżeństw, grzebania zmarłych, do wyvodu kobiety katolickiej po porodzie i innych sakramentaliów, do przyjmowania ich w synagodze. Nie starając się o zgodę u proboszcza własnego z Krasnej Łąki, robili szkodę i rujnowali kościół, dusze i proboszcza (*per quod magnum damnum et Ruina Deo Ecclesiae, Animabus et Parocho illata Est*)²⁵⁵.

Zgodne życie obu wyznań, katolickiego i luteranckiego, odnotowano w Królewie. Dnia 24 maja 1749 r. stwierdzono, że na tutejszym cmentarzu przykościelnym byli grzebani luteranie, którzy mieli wydzieloną środkową część od strony południowej, w odległości jednego pręta od świątyni²⁵⁶.

W sąsiednim Krzyżanowie, 22 maja 1749 r., biskup zajął stanowisko wobec dzieci zrodzonych z jednego rodzica wyznania katolickiego. Dotyczyło to potomstwa, które urodziła Elisabeth Zygmuntowa i jej młodsza siostra Marianna Prokopowna oraz inne osoby. Według starego prawa wspólnotowego (*iuxta antiqua Communem*) wszystkie takie osoby podlegały władzy Kościoła katolickiego (*S. Catholicae Ecclesiae*), zgodnie z ordynacją biskupa Potockiego, które dla Żuław zatwierdził król Polski August II i obecnie August III dla całego Kościoła polskiego. Jednakże przez złośliwość i prawo własności jednego z rodziców luteranckich oddzielono ich potomstwo, poniżając zbawienną wiarę katolicką, bez której nikt nie może się zbawić. Biskup domagał się, aby proboszcz nawrócił tych parafian (*in Spiritu Veritatis et Bonitatis*), a gdyby strony nadal rościły wobec siebie pretensje, wtedy w ciągu tygodnia należało zwrócić się z pozwem do konsystorza generalnego pomezkańskiego²⁵⁷.

W Lichnowach, w 1700 r., nie było sprzeciwu katolików wobec faktu grzebania akatolików na cmentarzu parafialnym, ponieważ to wynikało ze zwyczaju i porozumienia zawartego pomiędzy różnymi wyznaniem, mieszkającymi na Żuławach Wielkich i Małych²⁵⁸. To samo potwierdzono 12 czerwca 1749 r., przypominając, że już wcześniej na cmentarzu parafialnym grzebano przemiennie zmarłych wyznania katolickiego, luteranckiego i menonitów. To świadczyło o braku nieporozumień pomiędzy członkami różnych Kościołów innowierczych (*in hocce Caemiterium in antea permixtim Catholici cum Lutheranis et Mennonistis ad libitum sepeliebantur*)²⁵⁹.

Wielu dysydenckich predykantów zwodziło katolików Malborka (*quantum attinet Polonico Idiomate in Oratoriis Dissidentium Praedicationem*), odprowadzając w domach modlitwy w języku polskim – pisał biskup w 1749 r. – oraz chrzcząc dzieci zrodzone z jednego małżonka katolickiego. W każdym takim przypadku łamano reskrypty królów polskich i ordynacje biskupie, dlatego biskup wizytator zakazał tych praktyk w tej parafii, grożąc, że oporni zostaną pociągnięci przed królewski sąd asesorski (*ad Iudicia Sae Rae Mtt. Assessorialia*). Biskup domagał się, aby dysydenci zwrócili zabrane katolikom świątynie malborskie do parafii, tak jak groby zmarłych. Oratorium wyznania augburskiego (*Augustanae Confesionis*), po nowych uzgodnieniach, tam

²⁵⁵ Tamże, C 32, *Acta wizytacji 1700*, k. 93v.

²⁵⁶ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 821.

²⁵⁷ Tamże, k. 816.

²⁵⁸ Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 870.

²⁵⁹ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 893.

gdzie znajdował się stary kościół św. Jerzego ubogich katolików, przebywających w szpitalu (*sub Dominio Civitatnesi*), został przekazany luteranom. Wreszcie, biskup wzywał i przestarzał Magistral Malborka, ażeby poszczególni mieszkańcy miasta nie uposażali dysydentów na terenie grodu czy podgrodzia, a także nie wyrażał zgody na organizowanie swoich domów modlitwy. Proboszcz parafii malborskiej został zobowiązany do tego, aby strzegł praw Kościoła katolickiego²⁶⁰.

Cmentarz parafialny w Miłoradzu, według relacji z 4 czerwca 1749 r., był użytkowany przez innowierców i katolików, ale zgodnie z zaleceniem papieskim, w jednej części znajdowały się groby protestanckie (*in una parte haeretici quoque suam habent sepulturam*), a w drugiej katolickie²⁶¹. Jak zaznaczono w 1700 r., w Nowym Stawie protestanci byli grzebani na jednym cmentarzu katolickim, chociaż także innowiercy opanowali cmentarz św. Jerzego, istniejący poza murami miasta²⁶². Tak samo było w 1647 r. w Orłowie, gdzie na cmentarzu istniejącej kaplicy grzebano także anabaptystów (*etiam non baptizati*), co świadczyło o dobrym współistnieniu różnych wyznań²⁶³. O dobrym współżyciu katolików z luteranami i menonitami było grzebanie ich zmarłych na cmentarzu parafialnym w Ostaszewie, chociaż katolików chowano po stronie wschodniej, a innowierców w drugiej części (*in aliis partibus*), jak notowano w 1700 r.²⁶⁴.

W Postolinie, gdzie mieszkało wielu innowierców na terenie parafii, w 1647 r. grzebali oni swoich zmarłych na cmentrze parafialnym i chrzcili dzieci w kościele²⁶⁵. Może dlatego, że proboszcz nie wydawał tzw. *Freicedell*, czyli zgody na obecność predykanta w czasie tych ceremonii. Biskup polecił 28 lutego 1700 r. proboszczowi, aby zgodnie z porozumieniem obowiązującym na Żuławach (*iuxta Consuetudinem Insulanorum*) pozwalał mieszkającym w parafii na chrzest i pogrzeb u pastora ewangelickiego. Upomniął go także, aby na przyszłość nie występował przeciwko kontraktom i zawartym układom²⁶⁶.

Tak jak przy miłoradzkiemu kościołowi parafialnemu, tak przy świątyni filialnej w Starej Kościelnicy, cmentarz służył heretykom i katolikom, ale wierni każdego wyznania grzebali swoich zmarłych w wyznaczonej dla nich części (*in una parte Haeretici habent suam sepulturam et in altera parte Catholici*)²⁶⁷.

Wyznawcy protestancy i katolicy w Sztumie na ogół żyli w mięście pokojowo, ale czasem zdarzały się przypadki niszczenia kramów ewangelickich przez katolików, którzy uczestniczyli w procesji teoforycznej. Był to wyraz dezaprobaty katolików wobec nieposzanowania ich świąt przez współmieszkańców ewangelickich. Nawracania katolików na protestantyzm czy protestantów na katolicyzm zdarzały się w Sztumie. Natomiast najwięcej przypadków przejść katolików na protestantyzm odnotowano w 2. połowie XVI w., dlatego na początku wieku następnego liczba

²⁶⁰ Tamże, k. 864.

²⁶¹ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 873.

²⁶² Tamże, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 866.

²⁶³ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 44; *Visitationes... 1647*, s. 125–126.

²⁶⁴ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1013.

²⁶⁵ Tamże, C 16, *Compendium... 1647*, k. 51; *Visitationes... 1647*, s. 145–146.

²⁶⁶ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 946.

²⁶⁷ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 880.

katolików w mieście bardzo zmalała, a do końca XVII w. uwidoczniła się liczebna przewaga protestantów w mieście. Mimo to, księża bywali ojcami chrzestnymi dzieci urodzonych w rodzinie pastora, a mieszkańcy Sztumu zawierali małżeństwa mieszane²⁶⁸. W 1647 r. wizytator parafii zaznaczył, że chociaż katolicy mieli własną szkołę, to mimo wszystko wspierali nauczyciela innowierczego i ministra „heretyckiego”²⁶⁹. Predykanctwo sztumskie, w 1698 r., zostało oskarżone o to, że ściągał do siebie mieszkańców miasta. Przyjmowanie nauki Lutera nie tyle powodowały jego kazania głoszone po polsku, ale to, że stawiał się ponad wszelkimi autorytetami. To wyrażało się, na przykład, w sprawach małżeńskich, w których sam sądził i sam oceniał sytuację²⁷⁰. Mieszkańcy Sztumu brali udział w pogrzebach swoich współobywateli protestanckich, co w 1749 r. biskup ocenił negatywnie. To jednak świadczyło o dobrych kontaktach i wzajemnej tolerancji wyznawców tych wspólnot, chociaż proboszcz katolicki ciągle popadał w konflikt (zazwyczaj uzasadniony) z protestancką radą miasta Sztumu. Biskup natomiast zarzucał wtedy, że prowizorami szpitali wybierano protestantów, którzy udzielając pożyczek niskoprocentowych pomijali katolików, krzywdząc ich w ten sposób. Nawet, w 1765 r. rektor szkoły ewangelickiej został ojcem chrzestnym dziecka rodziny Izbantów, którzy ochrzczili je w kościele katolickim. Natomiast w 1769 r., kiedy Sztum opanowali konfederaci barscy nastawieni prokatolicko, pastora K.D. Klesela nie spotkała żadna przykrość, ponieważ katolicki proboszcz sztumski wstawił się za nim. Chociaż wcześniej, bo w 1766 r. proboszcz katolicki oskarżył ewangelickiego burmistrza o to, że ten zezwolił na obchodzenie świąt luteranckich w szpitalu Świętego Ducha, zagarnął siłą ziemie tego szpitala i narzędzia rolnicze, a także pozwolił na handel w święta katolickie. Ponadto, burmistrza oskarżono o najście plebanii katolickiej i zabranie koni parafialnych na 12 godzin, którymi opiekował się wityryk kościoła²⁷¹.

W 1700 r. w Tuju, luteranie posyłali swoje dzieci do szkoły katolickiej, ponieważ wspierali nauczyciela tej szkoły, przekazując naturalia²⁷². O poprawnych kontaktach katolików z innowiercami w Tujcu świadczył fakt, że ekonomem kościoła był menonita (*mennonista Nicolaus Epp*)²⁷³.

Biskup, 16 maja 1749 r., zwrócił uwagę na powszechnie znaną działalność menonity, którym był Jacobus Zybert (*Mennonista Formander*) ze Zwierzna. Prywatnie, nocą, spotykał się z mieszkańcami, pouczając w zakresie dogmatyki, czego biskup zakazał pod karami (*sub gravissimis paenis interdicimus*). Polecił też instygatorowi oficjała pomezńskiego zająć się tym przypadkiem. Był też oburzony faktem, uważając to za niesprawiedliwość (*iniustum Est*), aby katolicycy byli zmuszani do remontu domów modlitw i cmentarzy innowierczych (*trahantur ad reparationem Oratoriarum aut Caemiteriorum pro Dissidentibus erectorum*), ponieważ troszczyli

²⁶⁸ W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 82–83.

²⁶⁹ ADP, C 16, *Compendium... 1647*, k. 50v–51; *Visitationes... 1647*, s. 144.

²⁷⁰ ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 910; W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 66–67.

²⁷¹ W. Szramowski, *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, s. 72–73, 76–78.

²⁷² ADP, C 31, *Visitatio Potocki 1698–1700*, k. 1008.

²⁷³ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis... 1785*, k. 302–303.

się o swój cmentarz koło kościoła²⁷⁴. W Żelichowie, w 1785 r., było odwrotnie. Tu menonici flamandzcy (*Mennonistae Flammaci*) dobrowolnie zobowiązali się do remotu tutejszej katolickiej filii²⁷⁵.

4. ŻYDZI

„W Prusach Królewskich nie byli lubiani także żydzi, głównie z powodów działalności handlowej”. W 1680 r. lub w 1696 r. domagano się wyrzucenia ich z dóbr duchownych, zburzenia synagog i odsunięcia od komór celnych, ale żadna z uchwał nie weszła w życie²⁷⁶.

Biskup W.S. Leski, pisał 25 kwietnia 1749 r., że w Sztumie niechętnie usłyszał, że w diecezji pomezkańskiej zasiedlił się ród żydowski (*non libenter audivimus, quod et in Dioecesis Pomesaniensis Iudaeorum*). Znaleźli oni mieszkanie u szlachcica Stanisława Wełpińskiego, dzierżawcy dóbr Węgry. Takie postępowanie sprzeciwiało się prawu prowincji i konstytucjom synodalnym, przypominając, że dziesięciny (*missalia alias Daecima*) należą się, proboszczowi²⁷⁷. Zobowiązano też dzierżawcę, aby zatrudniał ich na krótki okres czasu.

Natomiast w wielu parafiach Żuław Wielkich, w 1765 r. biskup I. Bajer zakazał prześladowania żydów, pisząc: „doszło do naszych uszu, że nauczyciele, czyli organiści, nie mając żadnych podstaw prawnych zaczepiają przejeżdżających, bądź przechodzących Żydów i żądają od nich daniny, zwanej *Kozubalec* oraz wbrew dobrym zasadom, pielęgnowanym przez chrześcijan, gnębią ich i molestują niepokojąc w ten sposób Żydów”. Zarządził więc, by nikt ze sług kościoła w Borętach nie dopuszczał się podobnych nadużyć, a jeśli by postąpił inaczej utraci stanowisko i zostanie usunięty z ziemi kościelnej²⁷⁸.

²⁷⁴ Tamże, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 797, 800.

²⁷⁵ Tamże, C 67, *Descriptio dioecesis...* 1785, k. 302–303.

²⁷⁶ S. Achremczyk, *Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703*, Olsztyn 1991, s. 241.

²⁷⁷ ADP, C 54, *Acta Generali Vistitatione* (1749–1756), k. 696–697.

²⁷⁸ Tamże, C 57a, *Acta visitationis ep. A.I. Baier a 1767*, k. 208; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2, s. 508.

**PROTESTANTS, MENNONITES AND JEWS
IN THE POMESANIAN DIOCESE (17TH–18TH CENTURY)
IN THE PARISH VISITATION REPORTS**

SUMMARY

In the modern period (seventeenth – eighteenth centuries) the Diocese of Pomesania lay within Royal Prussia (excluding Elbląg and Warmia), whereas Catholics were subject to the Crown since 1466. Still, they were unable to resist effectively against the pressure of Protestantism, especially in the cities of Prussia. Protestants gained religious privileges as early as 1543, but there was no cooperation with the Protestants in this region until after the end of the 16th century. The region witnesses the influx of various Protestant denominations, including Mennonites (Anabaptists), Calvinists and Lutherans. Groups of Mennonites came to Żuławy in the 1540s and 1550s (ca. 1526? to the area of Malbork), and in 1642 Władysław IV Vasa granted them a privilege to freely pursue their religious practices. The governor of Sztum founded a Calvinist community in Jordanki, but it declined upon his death in 1675. The most numerous religious group were Lutherans, who settled down on royal and private estates and then established their communities in Jordanki, Jasna and Rodowo, that is outside Royal Prussia. There was a small group of Jews, who traded in Sztum despite the prohibition issued by the Teutonic Knights and were present in the village of Węgry in the mid-eighteenth century.

Proponents of Lutheranism found temporary place of residence in the mansions of wealthy farmers and when they gained a group of worshipers, they would organise a prayer house and a school, where the preacher and the teacher lived. The third stage of their development was collecting funds to build their own church. However, they had to obtain the consent of the bishop to take up their pastoral activity, such consent being issued in the absence of the opposition from the Catholic priest. The local parish priest would lose „souls” and the income from tithes and Christmas offerings, although dissenters were under a parish obligation to make fees for services (baptism, wedding, funeral). To defend the position of the Catholic Church in the Diocese of Pomesania, the bishop did not agree to the construction of a church, house of prayer or the activities of the „heretic” pastor and teacher. Nevertheless, with the support of their followers, they strengthened their presence in Catholic parishes.

There were conflicts between Catholics and Protestants in the seventeenth and eighteenth centuries, but they must be considered incidental, although Catholic priests did react differently. Many of them were admonished and encouraged by the bishop to be more vigilant and careful of the faithful, to see to it that children and youth are taught in a Catholic school and oppose any attempts by dissenters to organize work among Catholics. Nevertheless, residents of individual parishes did not oppose to Lutherans and Mennonites being buried in Catholic cemeteries. What is more, the so-called „Żuławy custom” was developed here, which was a model of coexistence between faithful of both religions. It was finally accepted by the bishop, who recommended that a separate part of the cemetery be allotted to them at the appropriate distance from the church. Followers of other denominations also achieved quite a lot as far as building their churches is concerned. More specifically, they built them at the following locations: Barcice (prayer house), Boręty, Dzierzgoń (chapel), Gnojewo, Jasna, Jordanki, Kaczynos, Kończewice, Kraśniewo, Krzyżanowo (chapel), Lasowice, Lichnowy, Lipinki, Lisewo (chapel), Łoza, Malbork, Marynowy, Myszewo, Niedźwiedzica, Nowa Cerkiew, Nowy Staw, Ostaszewo, Orłowo, Stalewo, Stara Kościelnica, Stare Pole, Świerki, Szawałd, Sztum, Tujsk, Tulice, Żuławki. Mennonites, on the other hand, who were defended by the Catholics because of their hard work and honesty, owned houses of prayer, among others, in: Barcice, Lubieszewo, Marynowy, Niedźwiedzica, Nowy Dwór [Gd.], Orłowskie Pole and Stogi. They were also used by residents of other villages.

**PROTESTANTEN, MENNONITEN UND JUDEN IN DER POMESANISCHEN
DIÖZESE (17.–18. JH.)
LAUT VISITATIONS PROTOKOLLEN DER PFARREIEN**

ZUSAMMENFASSUNG

In der Neuzeit (17.–18. Jh.) erstreckte sich das Gebiet der pomesanischen Diözese über Königlich Preußen (ohne Elbing und Ermland). Das katholische Bekenntnis konnte hier bewahrt werden, weil ius patronatus seit 1466 zur polnischen Krone gehörte. Dies schützte jedoch die Katholiken vor dem Andrang des Protestantismus nicht wirksam, weil Protestanten bereits in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts auf diesem Gebiet, vor allem in den preußischen Städten, erschienen. Der Woiwode Marienburgs – Achaz von Zehmen erhielt 1543 religiöse Privilegien für Protestanten. Trotzdem fehlte es hier noch bis zum Ende des genannten Jahrhunderts an Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten, zumal die Katholiken, die Einwohner Königlich Preußens, den Druck der Lutheraner aus dem Westen und der orthodoxen Christen aus dem Osten spürten. Unterschiedliche protestantische Konfessionen zogen hierher. Es waren unter anderem Wiedertäufer (Anabaptisten), Calvinisten und Lutheraner. Gruppen von Mennoniten wanderten ins Gebiet des Weichseldeltas in den 40er und 50er Jahren des 16. Jahrhunderts ein (bei Marienburg waren sie etwa 1526?). Am 22. Dezember 1642 gewährte ihnen Wladyslaw IV. ein Privileg, das ihre privaten religiösen Praktiken sicherstellte. Darüber hinaus gründete der Stuhmer Starost W.K. Güldenstern in Jordanken eine kalvinische Gemeinde, die aber nach seinem Tod im Jahre 1675 zusammenbrach. Doch es waren die Lutheraner (Evangelikale), die nach den Katholiken die zahlreichste religiöse Gruppe ausmachten und sich bei Marienburg auf königlichen und privaten Landgütern niederließen. Die polnischsprachigen Protestanten profitierten von Gemeinden in Jordanken, Lichtfelde und Groß Rohdau, also außerhalb Königlich Preußens. Zu diesen konfessionellen Gruppen sind noch in geringen Zahlen Juden hinzuzurechnen, die sich in Stuhm mit dem Handel beschäftigten. Sie machten es, obwohl ihnen der Deutsche Orden verbot, sich in Preußen niederzulassen. Die Stadtbehörden bestimmten die Regeln dafür, die Juden vor Gericht stellen zu dürfen. Auch in der Mitte des 18. Jahrhunderts verstießen Juden gegen geltendes Recht, indem sie in den Landgütern von S. Welpiński gut vorankamen, dem das Dorf Wengern gehörte. Schließlich bekam Welpiński die Erlaubnis, Juden bei sich nicht länger als zwei Wochen lang einstellen zu dürfen. Andersgläubige, vor allem Verbreiter von Luthertum fanden zunächst in den Gutshöfen der wohlhabenden Bauern, ihren vorübergehenden Wohnort. Dort versuchten sie ihre Anhänger zu gewinnen. Als sie eine Gruppe von Anhängern versammelten, organisierten sie ein Gebetshaus und vor allem eine Schule, in der auch ein Prädikant und ein Lehrer leben konnten. Die dritte Etappe ihrer Entwicklung war der Erwerb von Finanzmitteln für den Bau ihrer eigenen Kirche. Es muss betont werden, dass sie auf jeder Etappe dazu verpflichtet waren, die Erlaubnis des Bischofs zu erhalten, um ihre pastorale Tätigkeit aufnehmen zu können. Dies musste ohne Widerspruch seitens des katholischen Seelsorgers erfolgen. Der örtliche Pfarrer nahm zu dieser Situation eine feindliche Haltung ein, denn er verlor nicht nur „Seelen“, sondern auch Einnahmen in Form von Kirchensteuern. Es fehlte auch an den Spenden, die während der seelsorglichen Besuche gesammelt wurden, obwohl die Andersgläubigen auf der Grundlage des Pfarrzwangs dazu verpflichtet waren, alle kirchlichen Gebühren weiterhin zu bezahlen. Der katholische Pfarrer durfte auch keine der gelegentlichen Dienste wie Taufe, Trauung oder Beerdigung verlieren, denn die Bewohner der katholischen Gemeinde, die sich an diesen religiösen Zeremonien die Teilnahme eines evangelischen Pfarrers oder Prädikanten wünschten, mussten vom Priester eine schriftliche Erlaubnis erhalten, was mit einer entsprechenden Gebühr verbunden war. Der Bischof verteidigte die Situation der katholischen Kirche in der pomesanischen Diözese, indem er Erlaubnisse weder für den Bau von Kirchen

und Gebetshäusern noch für die Tätigkeit von „ketzerischen“ Geistlichen und Lehrern erteilte. Das waren jedoch keine effektiven Maßnahmen, weil viele Prädikanten und Lehrer mit der Unterstützung ihrer Gläubigen ihre Anwesenheit in katholischen Pfarreien bewahrten. Im Laufe zweier Jahrhunderte kam es zu Konflikten zwischen Katholiken und Protestanten, aber man sollte sie als Zwischenfälle betrachten, obwohl einige Priester anders reagierten. Allerdings wurden viele von ihnen ermahnt und vom Bischof dazu ermutigt, wachsam zu sein und sich um die Gläubigen zu kümmern. Die Geistlichen sollten auch der Pflicht nachkommen, Kinder und Jugendliche in katholischen Schulen zu lehren. Außerdem mussten sie immer dann Widerstand leisten, wenn man versuchte, die Arbeit der Andersgläubigen unter Katholiken zu organisieren. Es ist jedoch zu beachten, dass die Bewohner der Pfarreien nicht dagegen waren, Lutheraner und Mennoniten auf den katholischen Friedhöfen zu bestatten. Auf dem Gebiet des Weichseldeltas entwickelte man sogar ein Modell der Koexistenz der Gläubigen von beiden Glaubensrichtungen, das vom Bischof schließlich akzeptiert wurde. Es bestand darin, dass man einen Teil des Friedhofs in einer angemessenen Entfernung von der Kirche festlegte. Auch im Hinblick auf die Errichtung ihrer eigenen Sakralbauten haben die Andersgläubigen nicht wenig erreicht. In folgenden Orten entstanden: Tragheimerweide (Gebetshaus), Barendt, Christburg (Kapelle), Gnojau, Lichtfelde, Jordanken, Katznase, Kunzendorf, Schönau bei Marienburg, Notzendorf (Kapelle), Lesewitz, Gross Lichtenau, Linderode, Lissau (Kapelle), Losendorf, Marienburg, Marienau, Gross Mausdorf, Barenhof, Neukirch, Neuteich, Schöneberg, Orloff, Stalle, Altmünsterberg, Altfelde, Tansee, Schadwalde, Stuhm, Tiegenort, Tillendorf, Fürstenwerder. Mennoniten, die von Katholiken wegen ihrer Arbeitsamkeit und Ehrlichkeit verteidigt wurden, hatten ihre Gebetshäuser unter anderem in Tragheimerweide, Ladekopp, Marienau, Barenhof, Tiegenhof, Orlofffelder, Heubude. In anderen Ortschaften lebten die Vertreter dieser Gruppe, aber sie benutzten religiöse Dienste an anderen Orten.

PROTESTANCI, MENONICI I ŻYDZI NA TERENIE DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ (XVII–XVIII W.) W PROTOKOŁACH WIZYTACYJNYCH PARAFII

STRESZCZENIE

W okresie nowożytnym (XVII–XVIII w.) teren diecezji pomezjańskiej rozciągał się na Prusy Królewskie (bez Elblęga i Warmii). Wyznanie katolickie mogło tutaj utrzymać się, ponieważ od 1466 r. ius patronatus należał do Korony. To jednak nie zablokowało skutecznie i nie chroniło tutejszych katolików przed naporem protestantyzmu, ponieważ już w latach 20.XVI stulecia pojawili się oni na tym terenie, zwłaszcza w miastach pruskich. Wojewoda malborski Achacy Cema (Zehmen) już w 1543 r. uzyskał dla protestantów przywileje religijne. Mimo to, do końca tego stulecia brakowało tu współpracy katolików z protestantami, tym bardziej, że katolicy, mieszkańcy Prus Królewskich odczuwali nacisk luteran z Zachodu i prawosławia ze Wschodu. Napływali tu różne odłamy protestanckie, m.in. mennici (anabaptysty), kalwini, luteranie. Grupy mennonitów przybyły na Żuławy w latach 40–50. XVI w. (w okolicy Malborka ok. 1526 r.?), a 22 grudnia 1642 r. Władysław IV obdarzył ich przywilejem, zapewniający im tolerancję ich prywatnych praktyk religijnych. Natomiast starosta sztumski W.K. Güldenstern założył w Jordankach gminę kalwińską, ale ta upadła wraz z jego śmiercią w 1675 r. Jednak to luteranie (ewangelicy) tworzyli najbardziej liczną grupę wyznaniową po katolikach, a na terenie malborskiego osiadłali się w królewskich i do-

brach prywatnych, a polskojęzyczni protestanci korzystali ze zborów w Jordankach, Jasnej i Rodowie, czyli poza Prusami Królewskimi. Do tych grup wyznaniowych, w niewielkiej liczbie, dołączyli Żydzi, którzy Sztumie zajmowali się handlem, wbrew krzyżackiemu zakazowi osiedlania się w Prusach. Władze miasta ustaliły zasady powoływaniach ich przed sąd lawniczy. Jeszcze w połowie XVIII w. dobrze prosperowali w dobrach S. Welpińskiego, który był właścicielem wsi Węgry, czyniąc to wbrew prawom. Ostatecznie zgodzono się, aby nie zatrudniał ich u siebie dłużej niż przez dwa tygodnie.

Najpierw innowiercy, zwłaszcza propagatorzy luteranizmu, znajdowali w dworach zamożnych rolników swoje tymczasowe miejsce zamieszkania, skąd podejmowali działania nad pozyskiwaniem swoich zwolenników. Gdy zgromadzili grupę wyznawców ich poglądów, wówczas organizowali dom modlitwy, a zwłaszcza szkołę, gdzie mógł także zamieszkać predykant i nauczyciel. Trzecim niejako etapem ich rozwoju było zdobywanie środków na budowę własnej świątyni. Trzeba podkreślić, że na każdym etapie byli oni zobowiązani do uzyskania zgody biskupa na podjęcie swojej działalności pasterskiej, przy braku sprzeciwu katolickiego duszpasterza. Na te sytuacje wrogo patrzył miejscowy proboszcz, ponieważ tracił „dusze”, ale także dochody w postaci dziesięciny i kołedy, chociaż na zasadzie przymusu parafialnego innowiercy byli zobowiązani nadal je uiszczać. Nie powinien też tracić opłat z posług okolicznościowych, jak chrzest, ślub czy pogrzeb, ponieważ ci mieszkańcy katolickiej parafii, którzy pragnęli udziału w tych uroczystościach religijnych pastora, predykanta, mieli obowiązek uzyskać od księdza zgodę na piśmie, uiszczając stosowną opłatę. Biskup bronił sytuacji Kościoła katolickiego w diecezji pomezkańskiej, blokując przez brak zgody na zudowanie świątyni, domu modlitwy czy działalność duchownego i nauczyciela „hertyckiego”. Nie były to jednak do końca skuteczne działania, ponieważ wielokrotnie predykanci i nauczyciele, przy wsparciu swoich wiernych, utrwalali swoją obecność w parafiach katolickich.

Na przestrzeni tych dwóch wieków zdarzały konflikty pomiędzy katolikami i protestantami, ale zaliczyć je należałoby do incydentalnych, chociaż nieco inaczej reagowali księża. Jednakże wielu z nich było napominanych i zachęcanych przez biskupa do większej czujności i troski o wiernych, a także pilnowania obowiązku uczenia dzieci i młodzieży w szkole katolickiej oraz sprzeciwianie się wszelkim próbom organizowania pracy innowierców wśród katolików. Należy jednak zaznaczyć, że mieszkańcy poszczególnych parafii nie sprzeciwiali się, aby grzebano na cmentarzu katolickim, m.in. luteran i menonitów. Nawet wypracowano tu „żuławski zwyczaj”, model współistnienia wiernych obu wyznań w tym zakresie, na co biskup ostatecznie przystąpił, polecając wydzielać oddzielną część cmentarną w stosownej odległości od kościoła. Również w zakresie budowania własnych świątyni innowiercy osiągnęli niemało. Z powyższego wynika, że wzniesli je w następujących miejscach: Barcice (dom modlitw), Boręty, Dzierżgoń (kaplica), Gnojewo, Jasna, Jordanki, Kaczynos, Kończewice, Kraśniewo, Krzyżanowo (kaplica), Lasowice, Lichnowy, Lipinki, Lisewo (kaplica), Łoza, Malbork, Marynowy, Myszewo, Niedźwiedzica, Nowa Cerkiew, Nowy Staw, Ostaszewo, Orłowo, Stalewo, Stara Kościelnica, Stare Pole, Świerki, Szawałd, Sztum, Tujsk, Tulice, Żuławki. Natomiast mennonici, których bronili katolicy z racji ich pracowitości i uczciwości, posiadali domy modlitw m.in. w: Barcice, Lubieszewo, Marynowy, Niedźwiedzica, Nowy Dwór [Gd.], Orłowskie Pole, Stogi. W innych miejscowościach mieszkali przedstawiciele tej grupy, ale korzystali z posługi religijnej w innych miejscach.

BIBLIOGRAFIA

- Achremczyk S., *Życie polityczne Prus Królewskich i Warmii w latach 1660–1703*, Olsztyn 1991.
- Dzieje malborskiej rezydencji Towarzystwa Jezusowego 1647–1744*, przekł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 1 – *Synteza dziejów*, Malbork 2012.
- Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVII wieku*, t. 2 – *Źródła do dziejów XVII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2013.
- Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 2 – *Źródła do dziejów XVIII-wiecznej Pomezanii*, Malbork 2014.
- Kizik E., *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
- Klemp A., *Protestanci w dobrach prywatnych w Prusach Królewskich od drugiej połowy XVII do drugiej połowy XVIII wieku*, Gdańsk 1994.
- Pawlak M., *Reformacja i Kontrreformacja w Elblągu w XVI–XVIII wieku*, Bydgoszcz 1994.
- Szramowski W., *Wspólnoty wyznaniowe nowożytnego Sztumu*, w: *Z dziejów Sztumu i okolic*, cz. IV, Sztum 2005, s. 37–97.
- Wiśniewski J., *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821* (1992) cz. I, Olsztyn 1999.
- Wiśniewski J., *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821* (1992), cz. II, Olsztyn 1999.

BUDOWA KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W ROGIEDLACH NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Słowa kluczowe: diaspora, Kościół ewangelicki (unijny), Niemcy w XIX i pierwszej połowie XX wieku, Prusy Wschodnie, Rogiedle, św. Wojciech, Związek Gustawa Adolfa.

Key words: diaspora, Evangelical United Church, Germany in the 19th and the first half of the 20th century, Rogiedle, St. Adalbert, Gustav-Adolf-Verein.

Schlüsselwörter: Diaspora, evangelische Kirche (uniert), Deutschland im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Ostpreußen, Regerteln/Rogiedle, Hl. Adalbert, Gustav-Adolf-Werk.

WSTĘP

Budownictwo sakralne było świadectwem troski władz kościelnych oraz osób świeckich o przestrzeń liturgiczną. Do szczególnych miejsc celebracji liturgicznej należały kościoły. W nich sprawowano nabożeństwa oraz udzielano sakramentów. Wzniesienie nowych świątyń traktowano jako dowód żywotności poszczególnych wspólnot duszpasterskich, ich identyfikacji z wyznawaną wiarą, a także gwarancję kształtowania właściwych postaw moralnych, czy też społecznych. W dziewiętnastowiecznych Prusach, a zwłaszcza na obszarach historycznej Warmii (gdzie większość ludności wyznawała wiarę katolicką), budowie sakralne przypominały o różnorodności konfesyjnej tego państwa. Ewangelicy, którzy coraz liczniej osiedlali się na tym niewielkim terenie, tworzyli infrastrukturę kościelną, wzbogacając pejzaż miast i wsi o nowe świątynie, charakteryzujące się odmiennością rozwiązań architektoniczno-budowlanych.

Wśród malowniczych wsi warmińskich poczesne miejsce zajmują Rogiedle. Monografię dotyczącą parafii w tej miejscowości zredagował w języku niemieckim Robert Teichert¹. Niestety, niewiele miejsca poświęcił budowie tamtejszego kościoła ewangelickiego, którą przeprowadzono na przełomie XIX i XX wieku. Również w polskojęzycznej historiografii tej wsi rzeczoną problematykę traktowano dość lapidarnie. Żeby

* Ks. Marek Jodkowski – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, magister historii sztuki; pracuje jako adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; e-mail: ksmarekj@wp.pl
¹ R. Teichert, *Das Kirchspiel Regerteln (Kreis Heilsberg)*, Pinneberg 1964.

usystematyzować wiadomości na temat wzniesienia tej świątyni, a także uwypuklić czynniki decydujące o gwarancjach finansowych związanej z nią inwestycji, warto przeprowadzić analizę materiałów archiwalnych zdeponowanych w Evangelisches Zentralarchiv (Berlin) oraz artykułów prasowych z tamtego okresu.

GENEZA BUDOWY KOŚCIOŁA

Na pierwszego duszpasterza ewangelickiego w Rogiedlach desygnowano 5 sierpnia 1894 r. Carla Richarda Hilbrandta, który tego dnia miał otrzymać ordynację. Objął on funkcję wikariusza w tej miejscowości². Wspólnota wiernych w Rogiedlach nadal należała pod względem prawnym do parafii ewangelicko-unijnej w Dobrym Mieście, jednakże traktowano ją jako samodzielną placówkę³.

W latach dziewięćdziesiątych XX w. nabożeństwa ewangelickie w Rogiedlach sprawowano w tamtejszej sali szkolnej. W ostatnim tygodniu czerwca 1897 r., przy okazji wizytacji kościelnej, superintendent Fritz Schawaller z Braniewa przekonał się, że panujące w niej warunki nie odpowiadają potrzebom tej wspólnoty. Pomieszczenie było wąskie i duszne, a znajdujące się w nim ławki – niewygodne⁴. Rozpoczęto zatem starania dotyczące budowy własnej świątyni.

Jubileusz męczeństwa św. Wojciecha

W 1897 r. obchodzono 900. rocznicę męczeńskiej śmierci biskupa Wojciecha Apostoła Prus. Kościół katolicki na obszarze Prus Wschodnich przedsięwziął wiele inicjatyw związanych z jej obchodami. Zapoznał się z nimi dość dobrze przedstawiciel wschodniopruskiego komitetu Związku Gustawa Adolfa ks. Karl Benrath. Odnotował on, że katolicy snuli zamiary zorganizowania okazałej (großartig) pielgrzymki obejmującej całą ludność warmińską do legendarnego miejsca śmierci tego świętego w Tękitach. Musieli jednak zrezygnować z tak rozległych planów, ponieważ zarówno krzyż Wojciechowy, wzniesiony na pamiątkę męczeństwa tego świętego, jak i cała tamtejsza okolica, znajdowały się w rękach ewangelików. Gwoli ścisłości, już w połowie XIX wieku władze państwowe usiłowały nakłonić biskupów katolickich do budowy kościoła symultannego, używanego zarówno przez katolików, jak i protestantów, na co jednak nie wyrażano aprobaty. W jubileuszowym roku odwiedziły jednak to miejsce liczne pielgrzymki ludności katolickiej z Prus i znajdującej się pod zaborami Polski. Ks. Benrath zapewniał, że będzie ono stanowić własność ewangelików po wsze czasy, co ostatecznie niwelowało planowaną w Tękitach budowę założenia pielgrzymkowego

² F.O. Bähr, *Die evangelische Gemeinde Regerteln in Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1894, nr 5, s. 36; C.R. Hilbrandt, *Helfi in Regerteln ein Kirchlein bauen*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1896, nr 6, s. 42; *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1901, nr 5, s. 33.

³ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 33–34.

⁴ F. Schawaller, *Bitte. Brüder, helfi in Regerteln ein Kirchlein bauen*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1897, nr 7, s. 56.

dla „polskich katolików”. Należy zaznaczyć, że różnice konfesyjne utożsamiano niejednokrotnie z proveniencją narodowościową wiernych. Ks. Benrath świadomie używał tego argumentu, ponieważ uwypuklał on konieczność działań dla dobra krzewicieli niemieckości. Z tym określeniem identyfikowano oczywiście wschodniopruskich protestantów. Retorykę tę wykorzystywano szczególnie od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, pisząc o zagrożeniu „polsko-katolickim”. Biskup warmiński nawoływał jednak diecezjan do włączania się w dzieła uświetniające jubileusz męczeńskiej śmierci biskupa Wojciecha, co zdaniem ks. Benratha, przejawiało się najczęściej w akcjach wymierzonych przeciwko ewangelikom. Z tego względu postanowiono nadać wspomnianemu jubileuszowi ewangelicki charakter, który nie przejawiałby się jedynie w deklaracjach czy słownych manifestacjach⁵. Egzemplifikacją tych planów miała być budowa czternastej świątyni ewangelickiej na Warmii, którą zamierzano poświęcić św. Wojciechowi⁶. W 1897 r. nie dysponowano jednak wystarczającą ilością środków finansowych, które umożliwiałyby rozpoczęcie budowy. Z tego względu ks. Benrath zabiegał o „szybkie, energiczne wsparcie” (*baldige energische Unterstützung*) tej inwestycji w centralnym Komitecie Związku Gustawa Adolfa. Wyjaśniał przy tym, że jeżeli w 1898 r. ta niezmiernie konieczna inwestycja nie zostanie zrealizowana, fiasko tego przedsięwzięcia wywoła radość przeciwników konfesji ewangelickiej, czyli katolików, którzy mogli pochwalić się wymiernym efektem inicjatyw podjętych w jubileuszowym roku wojciechowym⁷.

Ks. Karl Benrath konstatował w 1899 r., że wskutek energicznych działań protestantów, jubileusz śmierci Apostoła Prus nie stał się li tylko demonstracją siły katolicyzmu. Obchody ewangelickie dotyczące tego świętego nie ograniczyły się bowiem do dobrowolnego udziału w uroczystości (Akt), która odbyła się w domniemanym miejscu jego męczeństwa. Znaczenie jubileuszu podkreślały okolicznościowe publikacje autorstwa C. Hegera (*Zum Gedächtnis Adalberts, des ersten Apostels der Preußen. Festschrift zum neunhundertjährigen Todestage des Märtyrers*, Königsberg 1897) i Heinricha Gisebrechta Voigta (*Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Westend-Berlin 1898)⁸.

Niepokój ks. Benratha budziły inicjatywy budowlane Kościoła katolickiego, podejmowane z okazji jubileuszu męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. W liście pasterskim biskup warmiński Andrzej Thiel zachęcał wiernych do wsparcia finansowego

⁵ Evangelisches Zentralarchiv (Berlin) (dalej: EZA) 200/1/5694, k. 11v; wschodniopruski komitet do [centralnego komitetu Związku Gustawa Adolfa], 5 I 1899, k. 30; J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, SW 1966, t. 3, s. 13–14; zob. również: G. Jasiński, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003, s. 41. Na temat krzyża wojciechowego zob. C. Heger, *Zum Gedächtnis Adalberts, des ersten Apostels der Preußen. Festschrift zum neunhundertjährigen Todestage des Märtyrers*, Königsberg 1897, s. 61–62; J. Obląk, art. cyt., s. 11.

⁶ EZA 200/1/5694, k. 11v; *Die „große Verteilung“ beim Jahresabschluss 1896*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1897, nr 1, s. 2; *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 35; Hartung, *Bericht des Centralvorstandes über die Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins im 65. Vereinsjahre 1895–1896*, [Leipzig 1897], s. 53; Ch. Stache, *Evangelisch und deutsch. Das Wirken des Gustav-Adolf-Vereins im Ermland und in Masuren 1850–1914*, ZGAE 2007, t. 52, s. 178.

⁷ Por. EZA 200/1/5694, wschodniopruski komitet do centralnego komitetu Związku Gustawa Adolfa, 28 X 1897, k. 16v–17.

⁸ EZA 200/1/5694, wschodniopruski komitet do [centralnego komitetu Związku Gustawa Adolfa], 5 I 1899, k. 30.

budowy świątyni w Pangritz-Kolonie (późniejsza dzielnica Elbląga). Zdaniem protestanckiego duchownego tę odezwę należało traktować jako wyraz dezaprobaty wobec poświęconego w 1896 r. ewangelickiego kościoła św. Pawła w tej miejscowości. Kolejnym pomnikiem ku czci św. Wojciecha miały być katolickie „domy wychowawcze” (*Erziehungshäuser*) w Ełku i Kętrzynie. Rzeczywiście, ze względu na sporą liczbę dzieci katolickich, które mieszkaly z dala od tych ośrodków duszpasterskich, planowano budowę domu katechetycznego w Ełku i szkoły katolickiej w Kętrzynie. Ks. Benrath dostrzegał w nich jednak niebezpieczeństwo szerzenia prozelityzmu, któremu rzekomo ulegała ewangelicka młodzież⁹.

PRZEBIEG PRAC BUDOWLANYCH

Pieczę nad budową kościoła ewangelickiego w Rogiedlach przejęła 11 lutego 1900 r. parafia ewangelicka w Dobrym Mieście¹⁰. Projekt świątyni opracował powiatowy inspektor budowlany Klehmet. Miało znajdować się w niej 236 miejsc siedzących. Prace budowlane powierzono budowniczemu Ebelingowi. Organy planowała zainstalować w kościele firma Romanowski&Hüdingsfeld z Ornety¹¹.

Wznoszenie świątyni rozpoczęto w pierwszym półroczu 1900 r.¹². We wrześniu tego roku informowano, że trwają prace przy wieży kościelnej¹³. Dwa miesiące później

⁹ EZA 200/1/5694, wschodniopruski komitet do [centralnego komitetu Związku Gustawa Adolfa], 5 I 1899, k. 30–30v; K. Benrath, *Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins in Ostpreußen*, 2. Aufl., Königsberg 1900, s. 117–118; zob. również: J. Hochleitner, *Dzieje kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu*, Elbląg 2009, s. 38; W. Zawadzki, *Historia kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu do 1945 roku*, SE 2001, t. 3, s. 100; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 68; M. Jodkowski, *Geneza i erygowanie parafii katolickiej w Ełku na początku XX wieku*, SE 2015, t. 16, s. 14; M. Jodkowski, *Przyczynek do dziejów kościoła i parafii pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Kętrzynie w XIX i pierwszej połowie XX w.*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 2013, t. 119, s. 244. Warto zaznaczyć, że biskup Andrzej Thiel w liście pasterskim z 26 grudnia 1896 r. zapowiadał erygowanie sierocińców katolickich i domów katechetycznych w Dzierzgoniu, Ełku i Malborku; zob.: J. Obląk, art. cyt., s. 41.

¹⁰ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do [Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej], 22 II 1900, (odpis), k. 113.

¹¹ Tamże; *Grundsteinlegung in Regerteln*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1900, nr 7, s. 50; *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1901, nr 1, s. 2.

¹² *Grundsteinlegung in Regerteln*, s. 49; zob. również Hartung, *Bericht des Centralvorstandes über die Thätigkeit des Gustav Adolf-Vereins im 68. Vereinsjahre 1898–1899*, [Leipzig 1900], s. 55; Ch. Stache, art. cyt., s. 179.

¹³ *Die Thätigkeit des G.-A.-Vereins für die Diaspora Ostpreußens*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1900, nr 9, s. 71.

zapewniano, że przed początkiem zimy zostanie ukończona zewnętrzna część budowli¹⁴. Kościół poświęcono w grudniu 1900 r.¹⁵

Wewnątrz wystrojony opisywanego obiektu sakralnego sponsorowały w większości organizacje żeńskie. Królewieckie Towarzystwo Kobiet im. Gustawa Adolfa wyposażyło tę świątynię w kosztowny, duży żyrandol, natomiast jego elcki odpowiednik – w narzuty na ołtarz oraz ambonę, które ozdobiono malowanymi motywami roślinnymi passiflory. Anonimowemu darczyńcy zawdzięczano okna i chrzcielnicę. Dzwony stanowiły dar mazurskich górników pracujących w Westfalii¹⁶. Trzy witraże w części ołtarzowej przedstawiające postacie Chrystusa, Piotra i Pawła wykonał Ferdinand Müller z Quedlinburga. Ponad połowę ich ceny opłacili dzieci nauczyciela z Rogiedli, o nazwisku Brankowsky, który pracował w tej wsi przez pięćdziesiąt lat. Pozostałą część ich wartości zasponsorowali dwaj duchowni, którzy chcieli pozostać anonimowi¹⁷. Mniejszy żyrandol podarowała na rzecz tego kościoła wdowa o nazwisku Kamin-sky z Barczewa, natomiast chrzcielnicę – owdowiała katoliczka, żona dawnego właściciela majątku rycerskiego, Anna Rieck-Scharnick, która w ten sposób uszanowała pamięć swego zmarłego męża, ewangelika. Zachowane w zielonkawej tonacji okna ze szkłem katedralnym w nawie głównej ufundowali członkowie ewangelickiej wspólnoty w Rogiedlach. Ozdobą zakrystii było z kolei malowidło ukazujące twarz Chrystusa, inspirowane obrazem Tycjana, które podarowała panna Wedekind z Weimaru¹⁸.

FINANSOWANIE INWESTYCJI BUDOWLANEJ

Wzniesienie kościoła w Rogiedlach wraz z jego wyposażeniem, za wyjątkiem organów, miało kosztować 24 000 marek. Za wykonanie tego instrumentu zażądano 3000 marek¹⁹. W 1897 r. szacowano koszty tej inwestycji na 30 000 marek. Informowano wówczas, że pokryto już czwartą część powyższych wydatków²⁰. W 1900 r. spodziewano się, że wzniesienie świątyni wraz z wewnętrznym wyposa-

¹⁴ *Bericht über das Vereinsjahr 1899/1900*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1900, nr 11, s. 82. Część autorów publikacji historycznych uważa, że budowę sfinalizowano w 1901 r.; zob.: J. Hassenstein, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Ermland seit 1772 (mit Bildern)*, Königsberg 1918, s. 67; por. W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, cz. 1, Göttingen 1968, s. 320; Ch. Stache, art. cyt., s. 179.

¹⁵ *Kirchliche Tagesgeschichte*, „Evangelisches Gemeindeblatt” 1900, nr 49, s. 239; zob. także: R. Teichert, dz. cyt., s. 80; M. Jodkowski, *Geneza erygowania parafii ewangelickiej w Rogiedlach na początku XX wieku*, „Studia Elckie” 2017 (w druku).

¹⁶ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2; *Was fehlt in Regerteln noch?*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1901, nr 7, s. 54.

¹⁷ *Was fehlt in Regerteln noch?*, s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 54. Oświetlenie elektryczne w kościele w Rogiedlach zainstalowano w 1934 r.; zob. APO 367/685, s. 2–5.

¹⁹ *Grundsteinlegung in Regerteln*, s. 50; zob. również *Die Thätigkeit des G.-A.-Vereins für die Diaspora Ostpreußens*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1900, nr 9, s. 71.

²⁰ EZA 200/1/5694, k. 12; Hartung, *Bericht des Centralvorstandes über die Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins im 65. Vereinsjahre 1895–1896*, s. 53.

żeniem pochłonie 31 500 marek²¹. Przepuszczenia te okazały się słuszne, bowiem w lipcu 1901 r. odnotowano, że budowa kościoła kosztowała ostatecznie około 30 000 marek²².

Gromadzenie tak okazałych środków finansowych wymagało zaangażowania nie tylko lokalnej wspólnoty, ale również organizacji ewangelickich oraz władz kościelnych i państwowych. Pierwszą donacją o wartości 127 marek na budowę opisywanej świątyni złożyły na sześć lat przed jej realizacją ewangelickie niewiasty (Jungfrauen) z Ornety, przy okazji wizytacji generalnej kościoła. Na początku przekazywano niewielkie ofiary na ten cel i to przeważnie z diecezji braniewskiej²³. W 1897 r. zapisano, że superintendent Fritz Schawaller zgromadził z myślą o przyszłej budowlu sakralnej 2000 marek²⁴.

Niestety, niewystarczający kapitał finansowy opóźnił rozpoczęcie budowy kościoła wojciechowego w Rogiedlach²⁵. W 1898 r. apelowano o wsparcie materialne tego projektu. Spodziewano się, że zgromadzone w odzewie donacje pozwolą na zainicjowanie planowanej inwestycji tego samego roku. Warto nadmienić, że w połowie tego roku dysponowano zasobem pieniężnym o wartości 9200 marek²⁶, zaś w połowie 1899 r. – około 15 000–16 000 marek²⁷. Na początku kolejnego roku kapitał budowlany opiewał na 19 000 marek²⁸. Zwracano się zatem do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej z prośbą o zgodę na przeprowadzenie kolekty, która dofinansowałaby rzeczoną inwestycję²⁹. Otrzymano z niej 2245,68 marek³⁰. Wschodniopruski Synod Prowincjonalny w czasie swojego ósmego i dziewiątego zjazdu przekazał środki finansowe na budowę kościoła w Rogiedlach w dwóch transzach po 5000 marek, które mogły zostać wypłacone dopiero w latach 1899–1902³¹.

²¹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do [Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej], 22 II 1900, (odpis), k. 113. Na początku 1900 r., na łamach „*Evangelisches Gemeindeblatt*” informowano, że budowa kościoła ewangelickiego w Rogiedlach wraz z wyposażeniem ma kosztować 25 000 marek; zob. *Kirchliches aus der Provinz*, „*Evangelisches Gemeindeblatt*” 1900, nr 3, s. 18.

²² *Was fehlt in Regerteln noch?*, s. 53.

²³ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2.

²⁴ EZA 200/1/5694, wschodniopruski komitet do centralnego komitetu Związku Gustawa Adolfa, 28 X 1897, k. 16v.

²⁵ Hartung, *Bericht des Centralvorstandes über die Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins im 67. Vereinsjahre 1897–1898*, [Leipzig 1899], s. 51.

²⁶ *Ostpreußen im Unterstützungsplan für das Jahr 1898*, „*Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen*” 1898, nr 8, s. 62.

²⁷ *Bericht über das Vereinsjahr 1898/99*, „*Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen*” 1899, nr 8, s. 59. W innych źródłach podawano, że kapitał budowlany wynosi 19 000 marek; zob. EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 22 VIII 1899, k. 95v.

²⁸ *Kirchliches aus der Provinz*, s. 18.

²⁹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej, 22 VIII 1899, k. 95v–96.

³⁰ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermlande*, s. 34.

³¹ EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do [Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej], 22 II 1900, (odpis), k. 112v; *Bericht über das Vereinsjahr 1899/1900*, s. 82; *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2; por. *Bericht über das Vereinsjahr 1897/98*, „*Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen*” 1898, nr 8, s. 59; *Bericht über das Vereinsjahr 1898/99*, s. 58–59; *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermlande*, s. 34.

Jednym z najważniejszych inwestorów omawianego kościoła okazał się Związek Gustawa Adolfa, dotujący ewangelickie placówki duszpasterskie w diasporze. Szczególne zasługi we współfinansowaniu analizowanego przedsięwzięcia przypisywano centralnemu komitetowi tej organizacji oraz brandenburskiemu komitetowi głównemu³². W 1895 r. centralny komitet uznał konieczność wzniesienia kościoła w Rogiedlach. Od tego czasu projekt ten został wpisany na listę ośrodków wymagających wsparcia materialnego. Przez trzy kolejne lata pozyskiwano z tego źródła znaczące kwoty finansowe. W sumie centralny komitet przekazał na tę budowę 3200 marek³³. Brandenburski komitet wychodził z założenia, że podwaliny wspólnoty w Rogiedlach tworzyła kolonia z tejże prowincji i stąd wsparcie to traktowano priorytetowo³⁴. O nie zabiegał osobiście wikariusz Carl Richard Hilbrandt. W 1896 r. uczestniczył on (w zastępstwie) w corocznym zebraniu tego komitetu, które odbywało się w Angermünde. Ogółem przekazał on na Rogiedle około 3000 marek³⁵. Warto nadmienić, że komitety śląski, zachodniopruski, saksoński (Halle) i reński wpłaciły na opisywaną budowę łącznie 1000 marek³⁶.

Również zarząd wschodniopruskiego komitetu Związku Gustawa Adolfa zapewnił w 1895 r. o swoim poparciu na rzecz wzniesienia kościoła w Rogiedlach. Inicjatorzy tego przedsięwzięcia zwrócili się początkowo do pobliskich komitetów lokalnych wspomnianej organizacji z prośbą o wsparcie³⁷. W efekcie zgromadzono w dość krótkim czasie 18 000 marek³⁸. Posiłkowano się także apelami o wpłaty finansowe na rzecz budowy, które umieszczano w prasie³⁹.

Niezależnie od donacji składanych przez komitety lokalne Związku Gustawa Adolfa, Rogiedle wpisano na listę placówek podlegających fundacjom na rzecz diaspory, którymi dysponował wschodniopruski komitet tego związku. Fundacje te mogły pod koniec roku podzielić się nadwyżką finansową z potrzebującymi wspólnotami duszpasterskimi. Zgodnie z wykazem Rogiedle otrzymały z tego źródła w okresie od grudnia 1894 r. do grudnia 1900 r. kwotę 1250 marek. Na podstawie pełnomocnictwa dotyczącego dysponowania majątkiem wyodrębnionym w testamencie Pätscha, wschodniopruski komitet tej organizacji 7 października 1898 r. przekazał na opisywane przedsięwzięcie budowlane dodatkowe 3000 marek. Ogółem komitet ten wyasygnował 4250 marek na ten cel⁴⁰.

Związek Gustawa Adolfa dysponował odrębnym funduszem, który traktowano jako nadzwyczajną zapomogę. O jej przyznaniu zdecydowano podczas corocznego zebrania wschodniopruskiego komitetu tego stowarzyszenia. W 1896 r. w trakcie zjazdu odbywającego się w Kłajpedzie, rzekomo po raz pierwszy w jego historii, jednogłośnie

³² *Bericht über das Vereinsjahr 1899/1900*, s. 82; K. Benrath, dz. cyt., s. 118.

³³ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34.

³⁴ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2.

³⁵ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34; zob. również *Bericht über das Vereinsjahr 1897/98*, s. 59.

³⁶ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34.

³⁷ Tamże.

³⁸ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2.

³⁹ C.R. Hilbrandt, art. cyt., s. 43–44; F. Schawaller, art. cyt., s. 56.

⁴⁰ *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34.

zadecydowano o przyznaniu tej zapomogi na budowę kościoła w Rogiedlach. Jej wartość opiewała wówczas na 1300 marek⁴¹.

W finansowanie prac budowlanych włączyli się również członkowie ewangelickiej wspólnoty w Rogiedlach, aczkolwiek ich wkład był raczej skromny. Zadeklarowali jednak, że zgromadzą materiały budowlane. Oczywiście piasek, a prawdopodobnie również kamienie, pozyskiwano z zakupionej posiadłości, stanowiącej własność miejscowej placówki duszpasterskiej⁴². Ich udział w kosztach inwestycji, łącznie z pracami fizycznymi i w zaprzęgu, szacowano w 1898 r. na 4500 marek⁴³.

POŚWIĘCENIE KAMIENIA WĘGIELNEGO

Z nadzwyczajną estymą traktowano we wspólnotach duszpasterskich uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę świątyni. W Rogiedlach wydarzenie to nie posiadało szczególnie odświętnego charakteru, ponieważ planowano szybką realizację inwestycji, a w związku z tym spodziewano się, że jeszcze w trakcie 1900 r. odbędzie się poświęcenie nowego kościoła. Niemniej jednak, aby wyróżnić akt liturgicznego poświęcenia kamienia węgielnego, powiązano go z wizytacją kościelną⁴⁴. Niestety, nie udało się ustalić daty dziennej tej uroczystości. Wiadomo, że odbyła się ona w pierwszym półroczu 1900 r.

Tego dnia od samego rana padał deszcz. O godz. 9.00 wspólnota ewangelicka zgromadziła się w budynku szkolnym. Miejscowy duszpasterz ks. Carl Richard Hilbrandt wygłosił kazanie na temat powołania apostoła Mateusza. Po nim nastąpił oficjalny dialog superintendenta z konfirmantami. O godz. 17.00 przewidziano poświęcenie kamienia węgielnego. W tym celu odświętnie przystrojono plac budowy. Nie przyjechało zbyt wielu znamienitych gości na to wydarzenie. Poza duchowieństwem superintendenty braniewskiej, uczestniczył w nim landrat powiatu lidzbarskiego Ernst von Schrötter, radca sądowy Pfeiffer z Braniewa, sędzia sądu rejonowego Zeigmeister z Dobrego Miasta i właściciel młyna Koy z Ornety. Oczywiście w tej uroczystości partycypowały również osoby odpowiedzialne za realizację prac budowlanych: powiatowy inspektor budowlany Klehmet i budowniczy Ebeling z Braniewa. Dopisali także ewangelicy z sąsiednich parafii. Nie brakowało ponadto wiernych z miejscowej placówki ewangelickiej⁴⁵. Na długo przed rozpoczęciem liturgii poświęcenia wspomniany plac zapełnił się uczestnikami tej uroczystości, którzy pod parasolami chronili się przed deszczem. Superintendent Fritz Schawaller odniósł się w swoim kazaniu do wersetu biblijnego: „Nie lękaj się, mała trzódko, bo spodobało się Ojcu dać wam królestwo” (Łk 12,32). Następnie ks. Hilbrandt przeczytał dokument upamiętniający opisywane wydarzenie, który zamurowano pod kamieniem węgielnym. Zgodnie z utartym

⁴¹ Bitte, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen“ 1896, nr 7, s. 56; *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34.

⁴² EZA 7/19524, konsystorz królewiecki do [Ewangelickiej Naczelnej Rady Kościelnej], 22 II 1900, (odpis), k. 113; *Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland*, s. 34.

⁴³ *Bericht über das Vereinsjahr 1897/98*, s. 59.

⁴⁴ *Grundsteinlegung in Regerteln*, s. 49.

⁴⁵ Tamże.

zwyczajem, uderzeniem młota w kamień węgielny przez dostojnych uczestników, zakończono tę uroczystość⁴⁶.

POŚWIĘCENIE KOŚCIOŁA

Poświęcenie nowego kościoła w Rogiedlach odbyło się w czwartek, 13 grudnia 1900 r. Odświętną atmosferę potęgowało oczekiwanie na zbliżające się Boże Narodzenie. Miejscowy duszpasterz, ks. Carl Richard Hilbrandt, trafnie ujął panujący wówczas nastrój, porównując radość miejscowej wspólnoty ewangelickiej z radością dziecka w Wigilię Bożego Narodzenia. Podkreślał on, że jej członkowie długo oczekiwali na ten szczególnie prezent⁴⁷. Na to wydarzenie przybyło wielu gości, wśród których należy wymienić przede wszystkim nadprezydenta prowincji wschodniopruskiej Otto von Bismarcka, prezesa rejencji królewieckiej Wilhelma von Waldowa, prezydenta konsystorza wschodniopruskiego Alberta von Dörnberga oraz generalnego superintendenta Karla Johanna Christiana Brauna. Związek Gustawa Adolfa reprezentował jego przewodniczący ks. Karl Benrath, natomiast synod prowincjonalny jego wcześniejszy prezes, superintendent Em. Carl Eschenbach z Wystruci. Nie zabrakło również landratów powiatów braniewskiego i lidzbarskiego. Z zaproszenia skorzystali ponadto prof. Kühn, krajowy radca sądowy Pfeiffer z Braniewa oraz najstarszy członek warmińskiego synodu powiatowego baron von Buhl z Kierpajn Wielkich⁴⁸.

Dostojnych gości wożono luksusowymi wozami między miejscową stacją kolejową a plebanią. Zaprzęg w czwórkę zarezerwowano dla nadprezydenta oraz generalnego superintendenta. Sprzed domu parafialnego, w uroczystym pochodzie, udano się po odświętnie przystrojonych, wiejskich ulicach do szkoły, w której dotychczas sprawowano ewangelickie nabożeństwa. Odprawiono w niej krótkie, wzruszające nabożeństwo pożegnalne. Duchowieństwo, przedstawiciele parafii z Ornety oraz Dobrego Miasta, a także nauczyciele, zabrali następnie utensylia kościelne, z zamiarem przeniesienia ich do nowej świątyni. Potem skierowano się ku nowemu kościołowi, śpiewając pieśń „Laß mich gehen, laß mich gehen”⁴⁹. Przed nowym obiektem sakralnym czekał na uczestników tej uroczystości powiatowy inspektor budowlany Klehmet i budowniczy Ebeling. Budowniczy wypowiadając krótkie życzenia błogosławieństwa przekazał klucze świątynne nadprezydentowi von Bismarckowi, który wręczył je generalnemu superintendentowi. Ten z kolei, deklamując sentencję biblijną „Jezus Chrystus, wczoraj i dziś i ten sam także na wieki”, wezwał uroczystie miejscowego wikariusza, aby otworzył drzwi domu Bożego w imię trójjedynego Boga. Wikariusz przywołując słowa psalmisty „Ptak znalazł swój dach i jaskółka gniazdo, które są twoimi ołtarzami Panie Zastępów”, dokonał tego wiekopomnego aktu⁵⁰.

Po lekturze *Księgi Wjścia* 3,1–5 superintendent zainicjował liturgię poświęcenia kościoła. Przed ołtarzem odmówił na klęcząco stosowną modlitwę. Kiedy zaczęto

⁴⁶ Tamże, s. 49–50.

⁴⁷ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 3.

bić w dzwony, duchowni po kolei wyszli przed ołtarz. Po nich udał się w to miejsce również nadprezydent von Bismarck, który złożył zebranej wspólnocie życzenia błogosławieństwa. Podkreślił, że buduje się kościół, aby stał się miejscem wiary, miłości i pokoju, czyli tych darów, które jedynie Chrystus może ofiarować. Następnie w imieniu władz kościelnych głos zabrał prezydent konsystorza, von Dörnberg. Przemawiali także superintendent Eschenbach i ks. Benrath⁵¹.

Kolejną częścią uroczystości było pierwsze nabożeństwo w nowo poświęconym kościele. Sprawował je superintendent Schawaller. Kazanie wygłosił wikariusz Hilbrandt. Odnosił się w nim do bożonarodzeniowego psalmu biblijnych aniołów: „Chwała na wysokościach Bogu, a pokój na ziemi i ludziom upodobanie”. Na koniec zgromadzona wspólnota odmówiła głośno modlitwę *Ojcze nasz* i przyjęła błogosławieństwo. Popołudniowym pociągiem większość znamienitych gości wybrała się do Dobrego Miasta, gdzie w sali Otta przygotowano odświętny posiłek. Wzięło w nim udział ok. 50 uczestników uroczystości⁵².

ZAKOŃCZENIE

Budowa świątyni ewangelickiej w Rogiedlach stanowiła wyraz troski władz państwowych i kościelnych o ludność tej konfesji zamieszkującą obszary zdominowane przez katolików. Wpisywała się zatem w działania przeciwstawiające się indyferentyzmowi religijnemu, czy apostazji. Z pewnością ten kościół należał do szczególnych miejsc, gdzie następował proces dojrzewania religijnego wiernych oraz kształtował się ich światopogląd chrześcijański. Warto podkreślić, że wybudowanie własnej świątyni utorowało możliwość ubiegania się o przyznanie wspólnocie ewangelickiej w Rogiedlach praw parafialnych oraz, związanej z nimi, posady proboszczowskiej⁵³. Niestety, po drugiej wojnie światowej pozbawiony właściwej opieki kościół coraz bardziej popadał w ruinę. Do dziś pozostała po nim jedynie pamięć i świadectwa ikonograficzne.

THE BUILDING OF THE EVANGELICAL CHURCH IN REGERTLN/ /ROGIEDLE IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURY

SUMMARY

In the 1890s, Evangelical services in Regerteln/Rogiedle were celebrated at the local school. The appointment of a priest, Rev Carl Richard Hilbrandt, in 1894, was viewed as an opportunity to change this situation. At that time, it was planned that a church in Rogiedle would be built. In 1897, the 900th anniversary of the martyrdom of St. Adalbert, the Apostle of Prussia, was celebrated. Considering this, the construction of the said building

⁵¹ *Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln*, s. 2.

⁵² Tamże.

⁵³ *Was fehlt in Regerteln noch?*, s. 54.

would become a lasting remembrance of this anniversary. However, it was not possible to implement the project at that time. The project of a temple with 236 seats was prepared by Klehmet, the district construction inspector. Ebeling, a builder, was commissioned to perform the construction works commenced in the first half of 1900. The church was blessed on 13 December 1900, in the presence of Church authorities and state authorities of the East Prussia province. A large part of the construction expenses was covered by the Gustav-Adolf-Verein, which supported Evangelical religious institutions situated in the diaspora areas.

DER BAU DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN REGERTELN/ROGIEDLE ZUR ZEIT DES ÜBERGANGS VOM 19. JAHRHUNDERT INS 20. JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

In den 1890er-Jahren wurden die evangelischen Gottesdienste in der örtlichen Schule abgehalten. Als 1894 Pfr. Carl Richard Hilbrandt die Pfarrstelle in Regerteln/Rogiedle übernahm, bestand Aussicht auf Abhilfe bezüglich dieser Situation. Es wurde schließlich die Absicht bestimmt, in Regerteln/Rogiedle ein Gotteshaus zu errichten. Im Jahre 1897 beging man den 900. Todestag des Hl. Adalbert, des Märtyrers und Apostels Preußens. Es war vorgesehen, mit dem Bau des erwähnten Gotteshauses ein dauerhaftes Zeichen aus Anlass dieses Jubiläums zu setzen. Zu diesem Zeitpunkt konnte das Vorhaben jedoch nicht realisiert werden. Der Kreisbauinspektor Klehmet erarbeitete das Projekt für das Gotteshaus, in dem er 236 Sitzplätze vorsah. Die Bauarbeiten, die im ersten Halbjahr des Jahres 1900 begannen, wurden dem Baumeister Ebeling übertragen. Am 13. Dezember 1900 konnte bereits in Anwesenheit kirchlicher und staatlicher Würdenträger der Provinz Ostpreußen die Kirchweihe stattfinden. Einen bedeutenden Anteil an der Finanzierung der Baukosten hatte das Gustav-Adolf-Werk, das evangelische Seelsorgeeinrichtungen in der Diaspora unterstützte.

BUDOWA KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W ROGIEDLACH NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

STRESZCZENIE

W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku nabożeństwa ewangelickie w Rogiedlach sprawowano w tamtejszej szkole. Szansę na zmianę tej sytuacji upatrywano w ustanowieniu duszpasterza w tej miejscowości, którym został w 1894 r. ks. Carl Richard Hilbrandt. Wówczas powzięto zamiar wybudowania świątyni w Rogiedlach. W 1897 r. obchodzono 900. rocznicę męczeńskiej śmierci św. Wojciecha Apostoła Prus. Z tego względu budowa wspomnianego obiektu sakralnego miała stać się trwałą pamiątką tego jubileuszu, jednakże nie udało się wówczas zrealizować opisywanego przedsięwzięcia. Projekt świątyni na 236 miejsc siedzących opracował powiatowy inspektor budowlany Klehmet. Prace budowlane,

które zainicjowano w pierwszym półroczu 1900 r., zlecono budowniczemu Ebelingowi. Poświęcenie kościoła odbyło się już 13 grudnia 1900 r. w obecności władz kościelnych i państwowych prowincji wschodniopruskiej. Znaczną część kosztów budowlanych sfinansował Związek Gustawa Adolfa, wspierający ewangelickie placówki duszpasterskie położone na obszarach diaspory.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Państwowe w Olsztynie, sygn. 367/685.
Evangelisches Zentralarchiv (Berlin), sygn. 7/19524; 200/1/5694.
Bähr F.O., *Die evangelische Gemeinde Regerteln in Ermland*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1894, nr 5, s. 35–36.
Benrath K., *Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins in Ostpreußen*, 2. Aufl., Königsberg 1900.
Denkschrift über den Kirchbau in Regerteln im Ermland, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1901, nr 5, s. 33–35.
Die Einweihung der neuerbauten evangelischen Kirche in Regerteln, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1901, nr 1, s. 2–3.
Grundsteinlegung in Regerteln, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1900, nr 7, s. 49–50.
Hassenstein J., *Die Geschichte der evangelischen Kirchen im Ermland seit 1772 (mit Bildern)*, Königsberg 1918.
Hilbrandt C.R., *Helft in Regerteln ein Kirchlein bauen*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1896, nr 6, s. 41–44.
Hochleitner J., *Dzieje kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu*, Elbląg 2009.
Hubatsch W., *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, cz. 1, Göttingen 1968.
Jasiński G., *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku (1817–1914)*, Olsztyn 2003.
Jodkowski M., *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011.
Jodkowski M., *Geneza i erygowanie parafii katolickiej w Elku na początku XX wieku*, „Studia Elbląskie” 2015, t. 16, s. 7–22.
Obląg J., *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, „Studia Warmińskie” 1966, t. 3, s. 7–44.
Schawaller F., *Bitte. Brüder, helft in Regerteln ein Kirchlein bauen*, „Gustav-Adolf-Bote für Ostpreußen” 1897, nr 7, s. 56.
Stache Ch., *Evangelisch und deutsch. Das Wirken des Gustav-Adolf-Vereins im Ermland und in Masuren 1850–1914*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 2007, t. 52, s. 173–189.
Teichert R., *Das Kirchspiel Regerteln (Kreis Heilsberg)*, Pinneberg 1964.
Zawadzki W., *Historia kościoła i parafii św. Wojciecha w Elblągu do 1945 roku*, „Studia Elbląskie” 2001, t. 3, s. 97–105.

KRÓL RZECZYPOSPOLITEJ JAKO ZWIERZCHNIK LENNY

Słowa kluczowe: Król, Rzeczpospolita, stosunki lenne, lenna, zwierzchnictwo lenne

Keywords: King, Commonwealth, feudal relations, fiefs, fiefs superiority

Schlüsselworte: König, Königliche Republik, Lehnswesen, Lehen, Lehensshohheit

Zwierzchność króla Rzeczypospolitej nad lennami była jego prerogatywą. Wywodziła się ona z dawnej tradycji, w której zwierzchnictwo lenne znajdowało się pośród wielu innych praw zaliczanych do suwerenności monarszej, pojmowanej jako suma uprawnień¹. To tradycyjne rozumienie suwerenności, właściwe dla epoki wcześniejszej², zanim stało się zasadniczą cechą władzy państwowej³, odpowiadało jednocześnie źródłom pochodzenia stosunków lennych, wywodzących się przecież z czasów, kiedy relacje władzy oparte były na więzach osobowych. Zastosowanie tego instrumentu prawnego, regulującego pierwotnie osobowe stosunki władzy, nie objęło, czy też nie rozszerzyło się w Polsce w zakresie stosunków prywatnych. Te bowiem, chociaż zewnętrznie podobne do rozwiązań mających miejsce w tradycji zachodniej, przebiegały jednak na terenie Europy Środkowej na innych zasadach,

* Prof. nadzw. dr hab. Dariusz Makiłła – wykładowca Wydziału Prawa i Administracji w Wyższej Szkole Finansów i Zarządzania w Warszawie.

¹ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 274–282; W. Ullmann, *Zur Entwicklung der Souveränitätsbegriffes im Spätmittelalter*, w: *Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern*, Hrsg. von Louis Carlen und Fritz Steinegger, Bd. 1, Innsbruck 1974, s. 9–27; G. Post, *Status regis, Lestat du roi in the Statute of York*, w: *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100–1322*, Princeton 1964, s. 368–414.

² H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986, s. 13–38. W takim rozumieniu byli suwerenami niewątpliwie władcy polscy. J. Dąbrowski, *Kazimierz Wielki, twórca Korony Królestwa Polskiego*, Wrocław 1964, s. 60–62, 89–90; W. Uruszczak, *Sejm walny koronny w latach 1506–1540*, Warszawa 1980, s. 12–19.

³ H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, Bd. 1: *Die Grundlagen*, Frankfurt a. M. 1970, s. 36–43, 251–505; J. Dennert, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart 1964, s. 56–114; D. Willoweit, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln 1975, s. 121–184.

prowadząc do powstania w większości stosunków alodialnych⁴. Stosunki lenne znalazły jednak zastosowanie na ziemiach polskich przede wszystkim w relacjach publicznoprawnych. W tym też zakresie odnaleźć je można począwszy od XIII w. w odniesieniu do książąt śląskich, a od XIV w. mazowieckich, uznających zwierzchność królów czeskich⁵.

Zastosowanie stosunków lennych w praktyce politycznej królów polskich nastąpiło w pełni w połowie XIV w. Zastąpiły one stosunki istniejące często w momencie kształtowania się ponownie Królestwa Polskiego po 1295 r., które objęło swoim oddziaływaniem liczne terytoria powiązane z Polską, czy też w niej istniejące na zasadach, jak je określano, bezumownych⁶. Niezależnie od okoliczności, sytuacje, w których posłużono się stosunkiem lennym były z reguły wynikiem przewagi władców polskich wobec władców sąsiednich, ale także osób władających dobrami ziemskimi, które uznały zwierzchność, czy też poddawały się zwierzchności króla polskiego⁷. Monarcha, wykorzystując w pełni swoje uprawnienia, wynikające z osobistego jeszcze wówczas charakteru władzy, pomimo kształtującej się publicznoprawnej koncepcji Korony Królestwa Polskiego⁸, stanowił i wykonywał jeszcze w XIV w. zwierzchnictwo lenne osobiście. W ustanawianiu stosunków lennych posługiwano się pełnym bogactwem sytuacji oraz środków, które pomimo często licznych podobieństw prawnych czy instytucjonalnych, w swej treści mogło przybierać różne kształty, w zależności od potrzeb. Powstawały więc różne kręgi i stopnie zależności wyrażające się treścią, ale także formą, których stan, a zwłaszcza okres ich istnienia, czy też trwałości, bywał zmienny⁹. Pewne terytoria lenne zostawały włączone na trwałe w ciąg XV w. do Korony Polskiej, stając się po inkorporacji jej własnymi jednostkami administracyjnymi¹⁰, niektóre były zwierzchnościami przejściowymi,

⁴ S. Gawlas, *Dlaczego w Polsce nie było feudalizmu lennego?*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, T. 58, 1998, s. 101–124.

⁵ J. Baszkiewicz, *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV wieku*, Warszawa 1954, s. 204–207; E. Małczyńska, *Książęce lenno mazowieckie (1351–1526)*, Lwów 1929, s. 21–38.

⁶ O. Balzer, *Królestwo Polskie 1295–1370*, Lwów 1920, t. 3, s. 169.

⁷ Przede wszystkim nabytki na pograniczu pomorskim i brandenburskim, Santok, Czaplinek, Drawsko. Zob.: A. Czacharowski, *Santok i Drezdenko w drugiej połowie XIV wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika”, Historia 2, 1966, s. 107–116; U. Dymaczewska, Z. Hołowińska, *Z dziejów Santoka i kasztelanii santockiej*, Poznań 1961; A. Nowakowski, *Przylączenie Drahimia do Polski w 1368 r.*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego, Filia w Białymstoku”, Prace Historyczne, t. 10, 1991, s. 5–16; Tenże, *Status Drahimia w przedrozbiorowej Polsce*, „Przegląd Zachodniopomorski”, R. 6, 1991, z. 3, s. 5–24.

⁸ J. Dąbrowski, *Korona Królestwa Polskiego w XIV wieku. Studium z dziejów rozwoju polskiej monarchii stanowej*, Wrocław 1956, s. 48–146.

⁹ A. Prochaska, *Holdy mazowieckie 1386–1430*, Kraków 1904, s. 1–56; E. Małczyńska, *Książęce lenno*, s. 49–133; A. Vetulani, *Lenno pruskie. Od traktatu krakowskiego do śmierci księcia Albrechta 1525–1568. Studium historyczno-prawne*, Kraków 1930, s. 1–60.

¹⁰ M. Chudzyński, *Ziemia gostynińska za panowania książąt mazowieckich*, „Notatki Płockie”, R. 14, 1969, nr 4, s. 26–33; A. Świeżawski, *Wcielenie ziemi rawskiej, gostynińskiej i bełskiej do Korony (1462)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, Ser. I, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 1962, z. 27, s. 35–45; Tenże: *Wcielenie ziemi sochaczewskiej do Korony (1476 r.)*, „Przegląd Historyczny”, t. 67, 1976, z. 3, s. 357–368 (dalej: PH); Tenże, *Spór o sukcesję mazowiecką 1462–1468*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I. Nauki Humanistyczno-Społeczne,

jak księstwo słujskie¹¹ czy Mołdawia za panowania króla Kazimierza Jagiellończyka (1485)¹². Inne z kolei, stanowiąc element porządkowania stosunków miejscowych, były formami przejściowymi, wyrastającymi z dawnego często namiestnictwa bądź stanowiły nadania, względnie uposażenia członków szeroko pojmowanej dynastii panującej (Bełz, Podole, Wołyń), których poddawano w ten sposób kontroli zwierzchnika¹³. W takich sytuacjach, przestawały być one terytoriami odrębnym, związanymi jedynie z Koroną, których stosunek do niej regulowały zmodyfikowane do aktualnych potrzeb reguły prawa lennego. Stawały się natomiast – przy zachowaniu nadal prawa lennego, jako instrumentu regulującego wzajemne stosunki – częściami składowymi Korony, chociaż nie poddanymi jeszcze pełnej inkorporacji. W większości jednak stosunek lenny, jak dowodziła praktyka, poprzedzał inkorporację, która następowała w momencie wygaśnięcia takiego stosunku wskutek zejścia lennika. Rzadkie były przypadki odebrania lenna, chociaż się to zdarzało, zwłaszcza na południowo-wschodnim krańcu Korony, nie wspominając o Wielkim Księstwie Litewskim, pozostającym w związku z Koroną w różnych okresowo formach (co uzasadnia tę uwagę), w którym zwłaszcza za rządów księcia Witolda na przełomie XIV i początku XV w. uporządkowano terytoria wchodzące w skład Księstwa na podobieństwo stosunków lennych¹⁴. Stosunki lenne stosowane były więc w warunkach polskich w XIV i XV stuleciu już jako instrument zdecydowanie publicznoprawny. Regulował on relacje króla polskiego, którego pozycja w końcu XIV i początku XV w. uległa w ustroju politycznym zmianie¹⁵, oraz Korony Polskiej wobec terytoriów i ich zwierzchników na zasadzie jednak podległości, chociaż formy oraz charakter powstałych związków mogły być prawnie złożone i trudne politycznie, czego

z. 72, Łódź 1970, s. 19–34; S. Russocki, *Państwowość książeckiego Mazowsza. XIII – XVI wiek*, [w:] *Polska w okresie rozdrobnienia feudalnego*, red. H. Łowmiański, Wrocław 1973, s. 71–97; S. Russocki, *Państwowość książeckiego Mazowsza. XIII–XVI wiek*, w: *Polska w okresie rozdrobnienia feudalnego*, red. H. Łowmiański, Wrocław 1973, s. 71–97; B. Sobol, *Zarys podstawowych zmian podziałów terytorialnych i administracyjnych w dziejach Mazowsza*, „Ziemia Mazowiecka”, 1959, nr 4, s. 7–17.

¹¹ Wskazuje się też na inne stosunki lenne, które mniej lub bardziej wiązały Koronę. Zob. G. Labuda, *W sprawie lenna słujskiego*, „Roczniki Historyczne”, R. 17, 1948, z. 1, s. 179–195 (dalej: *RH*); A. Nowakowski, *Księstwo słujskie lennem polskim w XIV–XV stuleciu*, „Przegląd Zachodniopomorski”, R. 3, 1988, z. 4, s. 7–28.

¹² *Casimiro Stephanus Palatinus Moldaviae praestat homagium uiramentum anno 1485, Volumina legum*, Wyd. J. Ohryzko, t. 1, Petersburg 1859, s. 109–110 (dalej: *VL*). Zob.: A. Vetulani, *Lenno pruskie*, s. 16, 29–31. I. Czamańska, *Mołdawia i Wołoszczyzna w stosunkach polsko-tureckich XV–XVII wieku*, „Balkanica Posnaniensia”. Acta et Studia, t. 4, 1989, s. 301–312; Tejże, *Mołdawia i Wołoszczyzna wobec Polski, Węgier i Turcji w XIV i XV wieku*, Poznań 1996.

¹³ O. Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*, t. 1, Kraków 1919, s. 90–92, 127–128, 146–148, 174–176; A. Świeżawski, *Nadanie ziemi bełskiej Siemowitowi IV, PH*, t. 72, 1981, z. 2, s. 269–287; E. Maleczyńska, *Książęce lenno*, s. 19–48.

¹⁴ O. Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*, t. 1, Kraków 1919, s. 163–164.

¹⁵ W. Knoppek, *Zmiany w układzie sił politycznych w Polsce w drugiej połowie XV wieku i ich związek z genezą dwuizbowego sejmu*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 7, 1955, z. 1, s. 55–95 (dalej: *CPH*); K. Górski, *Rządy wewnętrzne Kazimierza Jagiellończyka w Koronie*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 66, 1959, s. 726–756 (dalej: *KH*); D. Makiłła, *Artykuły henrykowskie (1573–1576). Geneza – Obowiązkiwanie – Stosowanie. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 2012, s. 121–132.

przykładem był stosunek wielkiego mistrza krzyżackiego wobec króla i Korony Polskiej po pokoju toruńskim w 1466 r.¹⁶

Szczególnego znaczenia lenna i stosunki lenne nabrały po 1569 r., kiedy po unii lubelskiej związek państwowy Polski z Litwą uległ przekształceniu, prowadząc do powstania odrębnego podmiotu, jakim była Rzeczpospolita¹⁷. Dodatkowo w związku z bezkrólewiem, powstałym w 1572 r., ustrój Rzeczypospolitej określono w formie ustawy zasadniczej, jaką były *Artykuły henrykowskie* z lat 1573–1576¹⁸. Dotyczyło to również pozycji władcy Rzeczypospolitej, jako zwierzchnika lennego, która znalazła po 1573 r. swoje nowe uzasadnienie prawne. Niewątpliwie, aż do tego momentu władza królewska w Polsce, podobnie zresztą, jak w całej Europie, oparta była bardziej na tradycji, którą respektowano¹⁹, chociaż już modyfikowanej ustawodawstwem powszechnym²⁰. Zwłaszcza jej pochodzenie i zakres – przy czym nie chodzi zresztą o treść samych tylko prerogatyw, ale przede wszystkim o sposób i zasięg ich funkcjonowania – pozostała nieustalona i nieuregulowana²¹.

¹⁶ M. Biskup, *Zagadnienie ważności i interpretacji traktatu toruńskiego 1466 r.*, KH, R. 49, 1962, z. 2, s. 295–332; Tenże: *Zjednoczenie Pomorza Wschodniego z Polską w połowie XV wieku*, Warszawa 1959, s. 278–331; Zob. także polemicznie: E. Weise, *Die staatsrechtlichen Grundlagen des zweiten Thorner Friedens und die Grenzen seiner Rechtmässigkeit*, „Zeitschrift für Ostforschung”, Jg. 3, 1954, z. 1, s. 1–25; S. Dolezel, *Der zweite Thorner Frieden [1466] in der polnischen und preussischen politischen Argumentation des 16. Jahrhunderts*, ACr, t. 7, 1975, s. 265–273; W. Hejnosz, *Prawnopństwowy stosunek Prus do Korony w świetle aktu inkorporacyjnego z r. 1454*, „Przegląd Zachodni”, nr 7/8, s. 307–330; Tenże: *Traktat toruński z 1466 r. i jego prawnopolityczne znaczenie*, „Zapiski Historyczne”, t. 31, 1966, z. 3, s. 91–108 (dalej: ZH); K. Górski, *Późny feudalizm, próba definicji*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 128, 1982, Historia 18, s. 5–10; A. Szweđa, „Princeps et consiliarius Regni Poloniae”. *Król i wielki mistrz w latach 1466–1497*, w: *Od traktatu kaliskiego do pokoju oliwskiego. Polsko-krzyżacko-pruskie stosunki dyplomatyczne w latach 1343–1660*, Warszawa 2014, s. 241–258; D. Makiłła, *Status prawno-polityczny Prus Krzyżackich wobec Korony po 1466 r.*, w: *Polska i ziemie pruskie po pokoju toruńskim (1466 r.). Skutki i znaczenie dla ziem pruskich*, red. D. Makiłła, Warszawa 2017, s. 17–28.

¹⁷ *Przywilej około Unii Wielkiego Xięstwa Litewskiego z Koroną, na Walnym Seymie lubelskim, od Panow rad duchownych y świeckich, y posłow ziemskich roku pańskiego 1569 uchwalony*, VL II, s. 87–92. Okoliczności negocjacji, które doprowadziły do zawarcia unii oraz jej ocena zob.: O. Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*, Kraków, t. 2, 1920, s. 248–353. Zob. teksty porozumień polsko-litewskich: S. Kutrzeba, W. Semkowicz, *Akta unii Polski z Litwą 1385–1791*, Kraków 1932, nr 1, s. 2; S. Kutrzeba, *Unia Polski z Litwą*, [w:] *Polska i Litwa w dziejowym stosunku*, Warszawa 1914, s. 447–658; J. Bardach, *Krewa i Lublin. Z problemów unii polsko-litewskiej*, [w:] *Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVII w.*, Warszawa 1970; Tenże, *Unia polsko-litewska – jej treści i dziedzictwo*, [w:] *Symbole historico-iudicæ Lodzienses Iulio Bardach dedicate*, red. Z. Rymaszewski, Łódź 1997, s. 17–26; L. Kolankowski, *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów*, t. 1, 1377–1499, Warszawa 1930, s. 30–39.

¹⁸ D. Makiłła, *Artykuły henrykowskie*, s. 122–167.

¹⁹ H. Olszewski, *Ustrój polityczny Rzeczypospolitej*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. B. Leśnodorski, Warszawa 1969, s. 52–83.

²⁰ D. Makiłła, *Król w prawie ustrojowym Rzeczypospolitej po 1573 r. Próba systematyki*, w: *Nad społeczeństwem staropolskim*, t. 1. *Kultura – Instytucje – Gospodarka w XVI–XVIII stuleciu*, pod red. K. Łopateckiego i W. Walczaka, Białystok 2007, s. 23–34.

²¹ A. Sucheni-Grabowska, *Obowiązki i prawa królów polskich w opiniach pisarzy Odrodzenia*, [w:] *Między monarchią a demokracją. Studia z dziejów Polski XV–XVIII wieku*, red. A. Sucheni-Grabowska, M. Żaryn, Warszawa 1994, s. 55.

Po 1573–1576 r. król znalazł swoje formalnie określone miejsce w ustroju politycznym²², zaś źródłem jego władzy był wybór powszechny, ustanawiający go głową państwa. Pomimo zmian w stosunkach wewnętrznych o charakterze ustrojowym, stał się król jednocześnie jego niezbędnym zwornikiem, reprezentującym na zewnątrz Majestat Rzeczypospolitej, ale także wykonującym w Rzeczypospolitej władzę zwierzchnią w szerokim zakresie²³, włączoną wyraźnie do sfery prawa publicznego.

W prawie publicznym Rzeczypospolitej, a więc w normach dotyczących instytucji władzy państwowej, ich ustanawiania oraz ich wzajemnych relacji, obejmującym normy odnoszące się do ustroju państwa, zawierającym w sobie również prawa, których materią było funkcjonowanie w ogóle państwa oraz całej sfery majestatu i autorytetu władz państwowych, król był instytucją posiadającą w systemie politycznym królestwa wyjątkową pozycję²⁴. Widoczne było to także w odniesieniu do zwierzchnictwa lennego. Lenna były formalnie ustanawiane w przeszłości bezpośrednio przez króla, chociaż dokonującego tych aktów, jako zwierzchnik Królestwa. Wyrazem tego była tytułatura, zawarta w przywilejach lennych, wydawanych przez króla dla poszczególnych terytoriów. Podobnie było z ceremoniałem stosowanym dla odzwierciedlenia wwiązania w lenno, co jednak również podlegało ewolucji²⁵. Po 1572 r., wskutek zejścia króla Zygmunta Augusta, przedstawiciela dynastii, uznawanej w zasadzie za własną, której z tego powodu przyznawano szczególną pozycję²⁶, lenna króla i Korony stały się faktycznie, ale także *de iure* dziedzictwem Rzeczypospolitej. W tym ujęciu sfera praw odnoszących się do stosunków lennych – chociaż nie wolnych niekiedy od sformułowań właściwych dla prawa prywatnego, skąd brało ono poniekąd swój początek, wtedy kiedy prawo o podobnym charakterze było dominującym regulatorem wszelkich stosunków – wchodziła niewątpliwie w zakres prawa publicznego. Próby wyjaśnienia w tym okresie pozycji władcy jako zwierzchnika lennego były dokonywane zarówno w przywilejach lennych, ale także w innych zasobach prawa publicznego, do których zaliczały się począwszy od XVI w. przede wszystkim konstytucje sejmowe, podejmujące próby uregulowania różnych sytuacji, pojawiających się w stosunkach lennych. Była w tym zakresie pewna stałość, chociaż nie miały na nią wpływu regulacje, dotyczące poszczególnych stosunków lennych, opartych na wzorcach, ukształtowanych w tradycji, różniące się jedynie szczegółami. Król, niezależnie od swojego ustrojowego stanowiska, którego konstytucyjne podstawy określone zostały, jak wiadomo, po 1573–1576 r., poddany został wyraźnym ustrojowym i politycznym zmianom. Jego uprawnienia, jako *rex soli* systematycznie malały, chociaż był to proces rozciągnięty na dzie-

²² D. Makiła, *Artykuły henrykowskie (1573–1576). Zakres wprowadzanych zmian w ustroju Rzeczypospolitej oraz ich ocena*, w: *Rok 1573. Dokonania przodków sprzed 440 lat*, red. J. Dziegielewskiego, K. Koehler, D. Muszytowska, Warszawa 2014, s. 159–162.

²³ D. Makiła, *Artykuły henrykowskie*, s. 229–292.

²⁴ D. Makiła, *Król w prawie ustrojowym*, s. 26–27.

²⁵ M. Swobodziński, *Okoliczności i znaczenie ostatniego aktu renowacji inwestytury w Prusach Książęcych w lutym 1649 roku*, w: *Od traktatu kaliskiego do pokoju oliwskiego. Polsko-krzyżacko-pruskie stosunki dyplomatyczne w latach 1343–1660*, Warszawa 2014, s. 325–332.

²⁶ K. Grzybowski, *Teoria reprezentacji w Polsce w epoce Odrodzenia*, Warszawa 1959, s. 91–102, 121–217.

siątki lat²⁷. W stosunku do terytoriów lennych, z których jako jedyne i konkretne pozostały Prusy Książęce²⁸, Kurlandia²⁹, Łębork i Bytów³⁰, król zachowywał władzę zwierzchnią, ale przede wszystkim już jako przedstawiciel Rzeczypospolitej. To zmodyfikowane stanowisko nie oznaczało pozbawienia monarchy możliwości podejmowania decyzji w sprawach lennych. Wiele z nich jednak, zwłaszcza w zakresie przeniesienia lenna, względnie modyfikowania stosunku lennego, wymagało zatwierdzenia przez Sejm³¹. Niezależnie od swojej zmieniającej się pozycji, będącej czasem wypadkową nie tyle norm prawnych, ale praktycznej jego siły i znaczenia w całości systemu politycznego Rzeczypospolitej, król pozostawał nadal – zgodnie zresztą z treścią dawno ustalonych i ciągle obowiązujących postanowień poszczególnych przywilejów lennych – zdolnym, z racji swoich zwierzchnich uprawnień, do rozstrzygnięcia spraw, dotyczących lenna. Dokonywał

²⁷ H. Olszewski, *Sejm Rzeczypospolitej epoki oligarchii (1652–1763). Prawo – praktyka – teoria – programy*, Poznań 1966, s. 127.

²⁸ *Corpus iuris Polonici III*, wyd. O. Balzer, Kraków 1906. Nr 46–49, s. 144–178; S. i H. Dolezel, *Die Staatsverträge des Herzogtums Preussen*, Tl. 1: *Polen und Litauen. Verträge und Belehensurkunden 1525–1657/58*, Köln 1971, Nr 1–4, s. 14–44; Z. Wojciechowski, *Zygmunt Stary (1506–1548)*, Warszawa 1946, s. 91–108, 158–172; M. Biskup, *Geneza i znaczenie holdu pruskiego 1525 r.*, *KMW* 1975, z. 4, s. 407–424; K. Piwarski, *Holdy pruskie 1525–1740*, *RH*, 1953, 21, s. 152–157; W. Pocięcha, *Geneza holdu pruskiego*, Gdynia 1937, s. 1 i n., zwł. 133–142; A. Vetulani, *Lenno pruskie*, s. 1–122; S. Dolezel, *Das preussisch-polnische Lehensverhältnis unter Herzog Albrecht von Preussen (1525–1568)*, Köln 1967, s. 15 i n., zwł. 15–31.

²⁹ Kurlandia została utworzona w 1561 r. początkowo jako lenno króla Zygmunta Augusta i Wielkiego Księstwa Litewskiego. *Pacta Subiectionis inter Sigismundum Augustum Regem Poloniae, et Gothardum Magistrum Ordinis Theutonici – 28. Novembris 1561*, w: M. Dogiel (ed.), *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vol. 5, Wilno 1749, s. 238–243 (dalej: *Dogiel V*). W unii lubelskiej została Kurlandia połączona związkami z powstałą Rzeczpospolitą. *Incorporatio Ducatus Curlandiae et Semigaliae cum Regno Poloniae, Anno 1569, VL II*, s. 106–107. Po interwencji królewskiej w 1616 r. została wydana nowa regulacja ustrojowa dla Kurlandii *Formula Regiminis Ducatus Curlandiae ac Semigaliae, Anno Domini 1617 promulgata, VL VI*, s. 264–268. E. Oberländer, *Księstwo Kurlandii jako rzeczpospolita szlachecka (1561–1795)*, *CPH*, t. 45, 1993, z. 1–2, s. 269–281; M. Hübner, *Herzog und Landschaft: Die Verfassung im Herzogtum Kurland bis 1617*, w: *Das Herzogtum Kurland 1561–1795. Verfassung-Wirtschaft-Gesellschaft*, Hrsg. v. E. Oberländer, I. Misāns, Lüneburg 1993, s. 29–55; A. Bues, *Das Herzogtum Kurland und der Norden der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert. Möglichkeiten von Integration und Autonomie*, Giessen 201, s. 148–174.

³⁰ Łębork i Bytów, dwa pruskie okręgi, znajdowały się w l. 1455–1637 za zgodą króla polskiego we władaniu książąt pomorskich, które w 1526 r. przekształcono w lenno. Do Polski powróciły w 1637 r. w związku wymarciem książąt pomorskich. W. Kosuś, *Władztwo Polski nad Łęborkiem i Bytowie. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1954, s. 17–48, 66–122. Oddanie Łęborka i Bytowa w lenno elektorowi brandenburskiemu Fryderykowi Wilhelmu nastąpiło w traktacie bydgoskim z 6 listopada 1657 r. Geheime Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin – Dahlem, Staatsverträge Polen, Nr. 2 (M) (dalej: *GSTA PK*); M. Dogiel, *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vol. 4, Wilno 1764, Nr 329, (dalej: *Dogiel IV*); s. 494; Th. von Moerner (Hg.), *Kurbrandenburgs Staatsverträge 1600–1700*, Berlin 1867, Nr. 121c (dalej: *Moerner*); *Dolezel*, Nr 42, s. 201; A. Kamińska-Linderska, *Między Polską a Brandenburgią. Sprawa lenna łęborsko-bytowskiego w drugiej połowie XVII w.*, Wrocław 1966, s. 11n

³¹ *De Feudo Ducatus Prussiae*, *Dolezel*, Nr 26, s. 119–132; Nr 27, s. 133–136; B. Janiszewska-Mincer, F. Mincer, *Rzeczpospolita Polska a Prusy Książęce w latach 1598–1621. Sprawa sukcesji brandenburskiej*, Warszawa 1988, s. 180–189.

tego król w postaci wewnętrznych ingerencji³² bądź interwencji³³ w sprawy wewnętrzne lenn, sprawując również władzę sądową w sprawach odnoszących się do lenna, bądź pochodzących z lenna³⁴. Jednocześnie mógł król być opiekunem, obrońcą lenna – do czego był zobowiązany – ale także protektorem religijnym³⁵. W pewnych sytuacjach, będąc zwierzchnikiem lennym, decydował król o zniesieniu stosunku lennego, jak miało to miejsce wobec Prus Książęcych w 1657 r., gdy w warunkach wojny ze Szwedami, zawarto pokój z lennikiem pruskim, którym był elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm, będący wówczas w stanie wojny z Rzeczypospolitą, zastępując podległość lenną, z której go w traktacie pokojowym zwolniono, sojuszem wojskowym (traktatem w Welawie z 19 września 1657 r.)³⁶. W tych samych okolicznościach, król negocjując z dworem brandenburskim warunki wycofania się Brandenburgii z wojny przeciwko Polsce i przejścia jej na stronę koalicji walczącej ze Szwedami, jako jeden z elementów ceny za tę polityczną konwersję zgodził się na ustanowienia dla elektora lenna na powiatach łębskim i bytowskim. Dokonał tego król samodzielnie w traktacie bydgoskim

³² W okresie od 1575–1618 strona polska, w celu ułatwienia sobie wykonywania zwierzchności nad księstwem, wprowadziła kuratelę nad niesprawnym psychicznie księciem Albrechtem Fryderykiem, synem Albrechta. Ustanowienie kurateli na czas choroby księcia (w zasadzie dożywotnio), nie oznaczało jeszcze modyfikacji stosunku lennego, ale było czynnością polityczną. Jej wykonanie, które powierzone zostało w 1577 r. początkowo najbliższemu krewnemu księcia, jego kuzynowi z linii frankońskiej, bratankowi Albrechta, księciu Jerzemu Fryderykowi (*Dolezel*, Nr 17, s. 84–88; Nr 19, s. 93–95), a po jego śmierci w 1603 r. zostało przekazane elektorowi brandenburskiemu, wpięty Joachimowi Fryderykowi (w latach 1605–1608 zob.: *Dolezel*, Nr 21, s. 101–106; Nr 22, s. 107–108; Nr 23, s. 109–112;), a następnie Janowi Zygmuntowi (1609–1618 zob. *Dolezel*, Nr 24, s. 114–115; Nr 25, s. 116–117).

³³ Zob. wysłanie komisji królewskich do Prus książęcych w l. 1566–1568. *Sprawy Prus Książęcych za Zygmunta Augusta w r. 1566–1568. Dyaryusz trzykrotnego poselstwa komisarzy królewskich*, Wydał i wstępem historycznym objaśnił Adolf Pawłński, Warszawa 1879; A. Vetulani, *Lenno pruskie. Od traktatu krakowskiego do śmierci księcia Albrechta 1525–1568. Studium historyczno-prawne*, Kraków 1930, s. 262–318; S. Dolezel, *Das preußisch-polnische Lehnsverhältnis unter Herzog Albrecht von Preußen (1525–1568)*, Köln 1967, s. 154–178; J. Małek, *Geneza sejmu 1566 r. w Prusach Książęcych*, KMW 1961, nr 4, s. 497–527; Tenże: *Proces kryminalny nowych radców w Knipawie-Królewcu 1566 r.*, KMW, 1963, nr 2, s. 181–232. Podobne działania zostały podjęte w Kurlandii w l. 1616–1617 r. wskutek nadużyć władzy książęcej. E. Oberländer, *Księstwo Kurlandii*, s. 277–278.

³⁴ M. Woźniakowa, *Sąd Asesorski koronny. 1537–1795. Jego organizacja, funkcjonowanie i rola w dziejach prawa chełmińskiego i magdeburskiego w Polsce*, Warszawa 1990, s. 25.

³⁵ Podczas hołdu lennego, złożonego przez księcia Albrechta Fryderyka w 1569 r., król Zygmunt August w uzupełnieniach i wyjaśnieniach do umów lennych, zatwierdził wyznaczenie augsburskie jako panujące w Prusach Książęcych. 19 lipca 1569 r. *Dolezel*, Nr 16, s. 81–82.

³⁶ GStA PK, Staatsverträge Polen, Nr. 1b (M); *Dogiel IV*, Nr 327–328, s. 486–493; Moerner, Nr. 121a, 121b; S. Pufendorf, *De rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni Electoris Brandenburgici commentariorum libri 19*, Berlin 1695, 6, & 78–79 (dalej: Pufendorf, F.V.); *Dolezel*, Nr 40–41, s. 184–196. L. Kubala, *Wojna brandenburska i najazd Rakocznego w roku 1656 i 1657*, Lwów b.r., s. 234–261; D. Makiła, *Między Welawą a Królewcem 1657–1701. Geneza królestwa w Prusach (Königtum in Preußen). Studium historyczno-prawne*, Toruń 1998, S. 56–124; Tenże: *Traktat welawski z 19 IX 1657 r. – dzieło pomyłki czy zdrady? Uwagi na tle historii dyplomacji polskiej w czasach Drugiej Wojny Północnej (1654–1667)*, [w:] *Historia Integra. Księga Pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin Prof. Stanisława Salmonowicza*, Toruń 2001, s. 387–402; Tenże, *Zniesienie hołdu pruskiego. Uwolnienie Prus Książęcych z podległości lennej wobec Rzeczypospolitej*

z 6 listopada 1657 r.³⁷, kiedy unikając ich odstąpienia elektorowi, uczynił te inkorporowane w 1637 r. do Rzeczypospolitej powiaty³⁸ przedmiotem politycznego przetargu³⁹. Zgodę Rzeczypospolitej na te działania królewskie uzyskano poniekąd podstępnie, kiedy w czasie sejmu w 1658 r., zwołanego podczas trwającej ciągle wojny ze Szwecją, a w obliczu zbliżającej się konieczności rozprawy zbrojnej z Moskwą, sprawę ustępstw wobec elektora, dotyczących zarówno lenna pruskiego, jak i łęborsko-bytowskiego, ale także innych, jak chociażby ustąpienia Elbląga oraz zastawu starostwa drahimskiego, kryjących się pod nazwą niezbędnego sojuszu, załatwiono przyjęciem konstytucji, w której sumarycznie i ogólnie przyjęto oraz aprobowano wszelkie pakta zawarte z elektorem w roku poprzednim⁴⁰. Dopiero z czasem, zarówno sprawy pruskie, a zwłaszcza łęborsko-bytowskie, stały się przedmiotem żywszego zainteresowania szlachty, podnoszącej ich problemy na sejmikach i sejmach, zwłaszcza, kiedy bieg spraw z nimi związanych, stawał się przyczyną skarg miejscowej ludności, odwołującej się Rzeczypospolitej, jako zwierzchnika lennego⁴¹.

w latach 1657–1658, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. 23, 2016, s. 139–151; R.I. Frost, *After the Deluge. Poland-Lithuania and the Second Northern War 1655–1660*, Cambridge 1993, s. 97–105; J. Wijaczka, *Traktat welawsko-bydgoski – próba oceny*, w: J. Muszyńska, J. Wijaczka (Red.), *Rzeczpospolita w latach Potopu*, Kielce 1996, s. 49–74; Tenże: *Sukces czy klęska? Traktat welawski-bydgoski z 1657 roku*, *ZH*, t. 57, 2007, z. 4, s. 7–20; B. Wachowiak, *Polsko-brandenburski traktat w Welawie w 1657 roku. Geneza, postanowienia i następstwa*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego”, Nr 234, Szczecińskie Studia Historyczne Nr 11, 1998, s. 13–29.

³⁷ GStA PK, Staatsverträge Polen, Nr 2–5 (M); *Dogiel*, IV, Nr 329–333, s. 493–498; *Pufendorf*, F.V., 6, & 80–82; *Moerner*, 121c-121f; *Dolezel*, Nr 42–46, s. 198–211.

³⁸ Konstytucja z 1641 r. *Ordynacya Powiatow, Lemburskiego, y Bytowskiego*, *VL IV*, s. 11.

³⁹ Jako podstawą roszczeń do lenna posłużono się tytułem dziedzica książąt pomorskim, którym był Fryderyk Wilhelm. A. Kamińska-Linderska, *Między Polską a Brandenburgią*, s. 14–15; B. Szymczak, *Stosunki Rzeczypospolitej z Brandenburgią i Prusami książęcymi w latach 1648–1658 w opinii i działaniach szlachty koronnej*, Warszawa 2002, s. 237–256;

⁴⁰ *Pacta perpetui faederis za medycyną Cesarza Imci Chrześcijańskiego, a Panow Rad przy boku naszym będących konsensem, dnia 17 września w blisko przeszłym roku 1657 przez Komissarzy nasze (...) z Komissarzami Kurfirsa Imci Brandenburskiego, naszym, y całej Rzeczyp: imieniem uczynione y zawarte, y potem w Bydgoszczy Dnia 6 listopada w tymże roku z dokładnymi w punktach do Nas odesłanych, postanowieniem ratyfikowane, y zobopolnie poprzysiężone, autoritate praesentis Conventus, za jednostayną zgodą Wszech Stanow, we wszystkich punktach, klauzulach, paragrafach, artykułach approbujemy, y aby we wszystkich całej y nienaruszone zachowane, y wczym ieszcze dalszey eksekucyi potrzebują do skutku integre przywiedzione były, vigore praesentis Conventus postanawiamy y restitutionem dobr tym, którym vigore eorundem pactorum należą, podług skryptu ad archiwum danego, który powagą tego Seymu approbujemy eademque fide publica assekuujemy. Aprobacja pactorum z kurfisztem Imcią Brandenburskim*, *VL IV*, s. 239; L. Kubala, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657–1660*, Lwów 1922, s. 69–71, 75–76. B. Szymczak, *Stosunki Rzeczypospolitej z Brandenburgią i Prusami książęcymi w latach 1648–1658 w opinii i działaniach szlachty koronnej*, Warszawa 2002, s. 257–281; A. Kamiński, *Polska a Brandenburgia – Prusy*, s. 30–36.

⁴¹ A. Kamińska-Linderska, *Między Polską a Brandenburgią*, s. 11n; A. Kamińska, *Brandenburg – Prussia and Poland. A Study in Diplomatic History (1669–1672)*, Marburg/Lahn 1983, s. 22–26; A. Kamiński, *Polska a Brandenburgia – Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002, s. 30–31; Z. Szultka, *Organizacja sejmiku starostwa łęborsko-bytowskiego w latach 1657/1658–1772/1774*, w: *W kręgu badań profesora Stanisława Gierszewskiego*, red. A. Groth, Gdańsk 1995, s. 109–126.

Sytuacja ta pokazywała zmianę funkcji stosunków lennych i prawa lennego jako instrumentu regulującego stosunki polityczne. Prerogatywa monarsza, jaką było sprawowanie zwierzchnictwa nad lennami Rzeczypospolitej, została z czasem całkowicie pozbawiona elementów osobistych, co było tak istotnym czynnikiem istnienia zwłaszcza u początków jego stosowania. Prerogatywa królewska w zakresie zwierzchnictwa lennego pozostała, ale jako umocowanie do wykonywania praw do lenna Rzeczypospolitej, reprezentowanej przez urząd królewski. W dobie jednakże rozwoju stosunków międzynarodowych w XVII, a zwłaszcza w XVIII w., coraz częściej opartych na zupełnie nowych zasadach, w których zaczynała nabierać na znaczeniu kategoria suwerenności państwowej, sposoby ich regulowania instrumentami prawa lennego stanowiąc zaczynały przeżytek, chociażby ze względu na treść stosunków lennych, dostosowanych do warunków istotnych w przeszłości. W drodze zwyczaju stosunki lenne ostały się jednak w praktyce stosunków międzynarodowych, jako instrument ułożenia wzajemnych relacji ustrojowych – ale głównie politycznych, których przedmiotem było terytorium – praktycznie do końca XVIII w. Przykładem była chociażby Kurlandia, której lenny status wobec Rzeczypospolitej zniesiony został dopiero trzecim traktatem rozbiorowym z 1795 r., będąca w zasadzie po 1737 r. sferą wpływów rosyjskich⁴². Rozpatrywanie jednak w Rzeczypospolitej warunków stosowania prerogatywy królewskiej w zakresie zwierzchnictwa lennego zależne było też od siły i zdolności jej wykonywania. Ta bowiem, wobec osłabienia Rzeczypospolitej w XVIII w., a tym samym pomniejszenia znaczenia i pozycji władzy królewskiej była coraz bardziej formalna. Pozostając jedynie zwierzchnictwem nominalnym, politycznie i prawnie stawała się fikcją. Najbardziej znaczącym tego dowodem było wykonywanie zwierzchnictwa lennego nad Lęborkiem i Bytowem, o której to podległości po 1701 r. na dworze pruskim praktycznie zapomniano (choć formalnie je w 1713 i 1740 notyfikowano Rzeczypospolitej). Wskutek niemocy państwa polskiego zwierzchność ta stała się zwykłym zwyczajem, skasowanym zresztą wraz z traktatem rozbiorowym z 1773 r.⁴³, kiedy lenno to ostatecznie włączone zostało do królestwa pruskiego⁴⁴.

⁴² E. Oberländer, *Księstwo Kurlandii*, s. 273.

⁴³ Rzeczpospolita zrzekła się zwierzchnictwa nad Prusami i lennem lęborsko-bytowski dopiero w traktacie rozbiorowym z Prusami z 29 sierpnia 1772 r., ratyfikowanym przez Sejm 30 października 1773. *VL VIII*, s. 16–49.

⁴⁴ A. Kamińska-Linderska, *Między Polską a Brandenburgią*, s. 173–175.

THE KING OF THE COMMONWEALTH AS THE FIEF SUPERIOR

SUMMARY

The main purpose of this paper is to present the place of King of the Commonwealth formed in 1569 as a connection of Kingdom Poland and the Grand Duchy of Lithuania being an organ of the Commonwealth, carrying out the superiority over the territories they were her fiefs. In the paper was presented an evolution of fiefs superiority as a part of public law relations that were in the period of 14.–16. Century, when still existed only Kingdom of Poland, one of prerogatives of Polish King's authority. After 1569, when the Commonwealth was formed, especially after 1573–1576 when were passed and gathered a binding force of law the Henrician Articles, the place of King in political and law system of the Commonwealth changed, what had the influence for the character and range, but also the way of execution the King's superiority over the fiefs, that now from the juridical point of view became a subject of the Commonwealth power. In the following changes of political system of the Commonwealth, the King's actions, performed a role an executive organ, made independently in exceptional situations as it were in the case of Prussian Fief and Lauenburg-Bytow Fief in 1657 need a confirmation of Diet of the Commonwealth. This situation were connected with the change of function of the fief relations and feudal law as an instrument regulated a political relations. The fiefs superiority as a King's prerogative over the fiefs of the Commonwealth was in next time completely taken from personal elements staying as an empower to execution of feudal law of the Commonwealth represented through the kings post. In the age of the development of the international in 17. and especially in 18. Century, the ways of their regulating of instruments of feudal law had began to be a relict, its application was dependent from the power and ability of the subject for his execution. However to weakness of the Commonwealth in 18. Century and decreasing of the role and position of Kings authority, it was more and more only formal. Leaving only a nominal superiority, political and juridical this became purely a fiction.

DER KÖNIG DER UNION POLEN-LITAUEN ALS LEHNSHERR

ZUSAMENFASSUNG

Der Gegenstand der Arbeit ist es, die Position des Königs der Union Polen-Litauen zu erläutern, die 1569 als eine Vereinigung des Königreichs Polen und des Großherzogtums Litauen entstand. In der Arbeit wird der König als ein Organ der Königlichen Republik betrachtet. Durch seine Funktion übte er seine Souveränität über die Gebiete der Union Polen-Litauen aus, die das Lehen bildeten. In der Arbeit präsentiert man die Entwicklung des Lehnswesens als einer Sphäre der öffentlich-rechtlichen Verhältnisse, die vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, d.h. während der Existenz der Königlichen Republik, zu einem der Vorrechte des Königs von Polen gehörten. Nach 1569, als die Königliche Republik entstand, und besonders nach 1573-1576, als die Articuli Henriciani verabschiedet wurden und später in Kraft traten, änderte sich die staatsrechtliche Stellung des Königs, was bedeutend den Charakter und Umfang sowie die Art und Weise der Ausübung von königlicher Oberherrschaft über die Lehnsgelände beeinflusste, die der Königlichen Republik unterworfen wurden. Infolge der fortschreitenden Veränderungen des politischen Systems in der Königlichen Republik forderten die

Entscheidungen des Königs, der die Rolle des Vollzugsorgans erfüllte, die Zustimmung des Sejms der polnischen Krone. Es ist die Rede von Entscheidungen des Königs, die in außergewöhnlichen Umständen getroffen wurden, wie im Falle des preußischen Lehens oder wie bei den Landen Lauenburg und Bütow, die im Jahre 1657 zum polnischen Lehen wurden. Diese Situation zeigte, wie sich die Funktion des Lehnswesens und des Lehnrechts veränderte. Das Lehnwesen und –Recht fungierten als Instrument zur Regulierung der politischen Beziehungen. Das Prärogativ des Monarchen war es, die Oberherrschaft über die Lehen der Königlichen Republik auszuüben. Dieses Vorrecht wurde im Laufe der Zeit von persönlichen Elementen völlig abgegrenzt und blieb als Vollmacht für das Ausüben der Rechte auf die Lehen der polnischen Krone, die durch das königliche Amt vertreten war. In der Zeit der Entwicklung von internationalen Beziehungen im 17. Jh. und vor allem im 18. Jh. war jedoch die Art und Weise, das Lehnswesen mit rechtlichen Mitteln zu regulieren, nicht mehr zeitgemäß. Vieles hingte von der Stärke und Fähigkeit des Subjekts ab, das an der Macht war. Angesichts der Schwächung der Königlichen Republik im 18. Jh. und infolge der abnehmenden Bedeutung und sinkenden königlichen Autorität wurden die Vorrechte des Königs immer formeller. Indem sie nur eine nominelle Oberherrschaft darstellten, wurden sie politisch wie rechtlich eine Fiktion.

KRÓL RZECZYPOSPOLITEJ JAKO ZWIERZCHNIK LENNY

STRESZCZENIE

Przedmiotem pracy jest omówienie pozycji króla Rzeczypospolitej powstałej w 1569 r. jako połączenie Królestwa Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego, będącego organem Rzeczypospolitej, wykonującego zwierzchnictwo nad terytoriami stanowiącymi jej lenna. W pracy przedstawiona została ewolucja zwierzchnictwa lennego, jako sfery stosunków publicznoprawnych, należących w okresie XIV–XVI w., a więc w okresie istnienia jeszcze Królestwa Polskiego, do jednej z prerogatyw władzy króla polskiego. Po 1569 r., kiedy powstała Rzeczypospolita, a zwłaszcza po 1573–1576 r., gdy przyjęto, a następnie nabrały mocy obowiązującej Artykuły henrykowskie, pozycja prawnoustrojowa króla się zmieniła, co miało wpływ na charakter i zakres, jak też sposób wykonywania królewskiego zwierzchnictwa nad lennami, które stały się przedmiotem władzy Rzeczypospolitej. W postępujących zmianach ustrojowych Rzeczypospolitej, działania króla, pełniącego rolę organu wykonawczego, dokonywane w sytuacjach wyjątkowych samodzielnie, jak w przypadku lenna pruskiego, czy łęborsko-bytowskiego w 1657 r., wymagały zatwierdzenia przez Sejm Rzeczypospolitej. Sytuacja ta pokazywała zmianę funkcji stosunków lennych i prawa lennego jako instrumentu regulującego stosunki polityczne. Prerogatywa monarsza, jaką było sprawowanie zwierzchnictwa nad lennami Rzeczypospolitej, została z czasem całkowicie pozbawiona elementów osobistych, pozostając, jako umocowanie do wykonywania praw do lenna Rzeczypospolitej, reprezentowanej przez urząd królewski. W dobie jednakże rozwoju stosunków międzynarodowych w XVII, a zwłaszcza w XVIII w., sposoby ich regulowania instrumentami prawa lennego stanowić zaczynały przeżytek, którego stosowanie zależne było od siły i zdolności podmiotu do jej wykonywania. Wobec jednak osłabienia Rzeczypospolitej w XVIII w., a tym samym pomniejszenia znaczenia i pozycji władzy królewskiej, była ona coraz bardziej formalna. Pozostając jedynie zwierzchnictwem nominalnym, politycznie i prawnie stawała się fikcją.

BIBLIOGRAFIA

- Biskup M., *Geneza i znaczenie holdu pruskiego 1525 r.*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1975, z. 4, s. 407–424.
- Bues A., *Das Herzogtum Kurland und der Norden der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert. Möglichkeiten von Integration und Autonomie*, Giessen 2011.
- Dolezel S., *Das preußisch-polnische Lehnsverhältnis unter Herzog Albrecht von Preußen (1525–1568)*, Köln 1967.
- Hübner M., *Herzog und Landschaft: Die Verfassung im Herzogtum Kurland bis 1617, w: Das Herzogtum Kurland 1561–1795. Verfassung-Wirtschaft-Gesellschaft*, Hrsg. v. E. Oberländer, I. Misāns, Lüneburg 1993, s. 29–55.
- Kamińska-Linderska A., *Między Polską a Brandenburgią. Sprawa lenna łęborsko-bytowskiego w drugiej połowie XVII w.*, Wrocław 1966.
- Makiłła D., *Między Welawą a Królewcem 1657–1701. Geneza królestwa w Prusach (Königtum in Preußen). Studium historyczno-prawne*, Toruń 1998.
- Makiłła D., *Zniesienie holdu pruskiego. Uwolnienie Prus Książęcych z podległości lennej wobec Rzeczypospolitej w latach 1657–1658*, „Miscellanea Historico-Archivistica”, t. 23, 2016, s. 139–151.
- Maleczyńska E., *Książęce lenno mazowieckie (1351–1526)*, Lwów 1929.
- Oberländer E., *Księstwo Kurlandii jako rzeczpospolita szlachecka (1561–1795)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. 45, 1993, z. 1–2, s. 269–281.
- Piawski K., *Holdy pruskie 1525–1740*, „Roczniki Historyczne”, R. 21, 1953, s. 152–157.
- Pociecha W., *Geneza holdu pruskiego*, Gdynia 1937.
- Prochaska A., *Holdy mazowieckie 1386–1430*, Kraków 1904.
- Swobodziński M., *Okoliczności i znaczenie ostatniego aktu renowacji inwestytury w Prusach Książęcych w lutym 1649 roku*, w: *Od traktatu kaliskiego do pokoju oliwskiego. Polsko-krzyżacko-pruskie stosunki dyplomatyczne w latach 1343–1660*, Warszawa 2014, s. 325–332.
- Świeżawski A., *Nadanie ziemi belskiej Siemowitowi IV*, PH, t. 72, 1981, z. 2, s. 269–287.
- Świeżawski A., *Spór o sukcesję mazowiecką 1462–1468*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I. Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 72, Łódź 1970, s. 19–34.
- Świeżawski A., *Wcielenie ziemi rawskiej, gostynińskiej i belskiej do Korony (1462)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, Ser. I, Nauki Humanistyczno-Społeczne, 1962, z. 27, s. 35–45.
- Świeżawski A., *Wcielenie ziemi sochaczewskiej do Korony (1476 r.)*, „Przegląd Historyczny”, t. 67, 1976, z. 3, s. 357–368.
- Vetulani A., *Lenno pruskie. Od traktatu krakowskiego do śmierci księcia Albrechta 1525–1568. Studium historyczno-prawne*, Kraków 1930.
- Wachowiak B., *Polsko-brandenburski traktat w Welawie w 1657 roku. Geneza, postanowienia i następstwa*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego”, Nr 234, Szczecińskie Studia Historyczne Nr 11, 1998, s. 13–29.
- Wijaczka J., *Traktat welawsko-bydgoski – próba oceny*, w: J. Muszyńska, J. Wijaczka (red.), *Rzeczpospolita w latach Potopu*, Kielce 1996, s. 49–74.

ŚWIĘCI PRAWOSŁAWNI – ŁĄCZĄ I DZIELĄ: ZARYS HISTORYCZNY

Słowa kluczowe: święci, kult, relikwie, kanonizacja, dekanonizacja

Key words: saints, cult, relics, canonization, decanonization

Schlüsselwörter: Heilige, Kult, Reliquien, Kanonisierung, Dekanonisierung

Święci, to „wyznawcy Chrystusa, którzy w przekonaniu Kościoła szli za życia heroicznie drogą swej wiary i znajdując się dziś wśród zbawionych, skutecznie wstawiają się za nami u Boga”¹. Święci w znaczeniu świętości powszechnej (moralnej) przekraczają granicę między *profanum* a *sacrum*. Dążą do doskonałości chrześcijańskiej (ros. *podwieg*). Kult świętych jest owocem chrześcijańskiej doktryny uświęcenia (ros. *obożenije*²), jako celu chrześcijańskiego życia.

Kult świętych męczenników (gr. *martyr*, cs³. *muczenik*, co znaczy *świadek*) rozpoczął się w II wieku i realizował się poprzez sprawowanie Eucharystii u grobu męczennika w rocznicę jego śmierci. W ten sposób „kalendarz wieczności” spletał się z „kalendarzem doczesności”, nadając doczesności, a szczególnie aktowi śmierci, charakter mistyczny⁴.

W IV wieku kult objął wyznawców (ros. *ispowiednik*), a więc tych, którzy w sposób szczególny głosili Ewangelię, ale przede wszystkim żył według Ewangelii. Za pierwszych wyznawców uznawano św. Marcina z Tours (zm. 397) i św. Ambrożego z Mediolanu (zm. 397).

W chrześcijaństwie wschodnim rozwinął się kult biskupów, którzy szczególnie poświęcili się zarówno dla rozwoju Kościoła, jak i w walce z różnego typu herezjami. Od tego czasu datuje się w rosyjskim prawosławiu trudny do przetłumaczenia termin *swiatitieľ*⁵, który obecnie na co dzień przypisuje się każdemu biskupowi.

* Stefan Pastuszewski – doktor nauk humanistycznych, założyciel miesięcznika literackiego „AKANT”, wykładowca Bydgoskiej Szkoły Wyższej.

¹ *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1995, s. 580.

² Termin ten ma źródło w Ewangelii według św. Jana: *Odpowiedział im Jezus: Czyż nie napisano w waszym Prawie: Ja rzekłem: Bogami jesteście?* (J 10,34)

³ Skrót cs – oznacza język starocerkiewno-słowiański.

⁴ O kategoriach i tytułach świętych zob.: J. Charkiewicz, *Święci Cerkwi Prawosławnej*, Białystok 2001, s. 491–495.

⁵ W pewnym stopniu zbieżny jest on z rzymskokatolickim terminem *eminencja*.

Najważniejsi *swiatitiele* uczestniczyli w soborach powszechnych pierwszego tysiąclecia. Są to: Atanazy Wielki, Bazyl Wielki, Grzegorz Teolog, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski.

Kolejną grupą od IV wieku byli asceci, głównie świątobliwi mnisi, zwani też świątobliwymi mężami (cs. *priepodobnyje muži*). W chrześcijaństwie wschodnim szczególnie czczono anachoretów egipskich, jak Antoniego Wielkiego, Pachomiusza Wielkiego i Makarego Wielkiego oraz palestyńskich (Hilarion Wielki).

Postępująca przez wieki instytucjonalizacja religii, po pierwszym okresie kultu jedynie męczenników i wyznawców, doprowadziła do wyłonienia nowej kategorii świętych, czyli osób świeckich, które w sposób szczególny służą instytucji Kościoła.

Kategoria ta rozwinęła się w znacznym zakresie w prawosławiu, a wynikała ze szczególnej roli cesarza bizantyjskiego. Choć nie był on duchownym, to jednak nosił tytuł nosił tytuł *Pontifex Maximus (Najwyższy Kapłan)* i jego obowiązkiem była opieka nad Kościołem. Tak zrodziła się świętość cesarzy: Konstantego Wielkiego i jego matki Heleny, Teodozego Wielkiego, Teodozego Mniejszego i jego żony Eudokii, Markiana i Plucherii, Leona i jego żony Fieofany, Justyniana i Teodory, Teodora, Irina.

Z wzorców tych, niestety czasem je nadużywając, zaczęły korzystać wschodnie Kościoły lokalne, a w szczególności Cerkiew Ruska, gdzie pierwszymi świętymi została Wielka Księżna Kijowska Olga i Wielki Książę Włodzimierz.

Specyfiką Kościołów wschodnich stała się świętość saloitów (ros. *jurodiwych*), którzy dla unżenia się przed Bogiem przybierali postać *bezrozumnych*, czyli nie żyjących według ogólnie przyjętych zasad. Umierali dla świata⁶. Pierwszą saloiką w Bizancjum była mniszka Izydora z IV wieku. Jurodiwy Symeon (VI wiek) żył w syryjskim mieście Emesa, a Andrzej (X wiek) w Konstantynopolu. „Na Rusi jurodstwo znacznie bardziej rozpowszechniło się niż w Bizancjum. Jurodiwi mieli duże znaczenie społeczne, bardzo często występowali z groźnymi inwektywami wobec władz⁷. Pierwszym jurodiwym był Izaak Zatwornik Pieczerskij z XI wieku, ostatnia Ksenia Petersburska (1719–1803). Cerkiew Ruska w sposób wyjątkowy kanonizowała, i władców (ros. *blagowienyje kniazia*), i jurodiwych, co z takim natężeniem nie występuje w innych Cerkwiach.

Kult świętych, początkowo lokalny, wraz z rozwojem Kościoła zaczął przybierać charakter powszechny. Kalendarze świętych (cs. *swiatcy*, gr. *sinodikos*) zaczęły zawierać nie tylko imiona świętych danego Kościoła lokalnego, ale też innych Kościołów. Kiedy Kościoły lokalne zaczęły toczyć ze sobą spory doktrynalne, nierzadko inspirowane polityką, to zaczęły też zmieniać się ich kalendarze. Jednych świętych dopisywano, innych wykreślano. Rozstrzygnięcia w zakresie kultu świętych w porównaniu do rozstrzygnięć dogmatycznych nie są więc jednoznaczne, choć niektóre Kościoły, głównie rzymskokatolicki, wprowadziły po pewnym czasie bardzo sztywne procedury kanonizacyjne.

Lokalność kultu świętych objawia się obecnie tym, że Kościół powszechny jakim jest Kościół rzymskokatolicki ma dwa kalendarze świętych: powszechny i lokalny. Święci lokalni, czyli w diecezjach i Kościołach krajowych, to błogosławieni.

⁶ C. Wodziński, *Św. Idiota*, Gdańsk 2009.

⁷ I. Ałfiejew, *Pocztanije swiatych*; cz. I, „Prawosławna Żyźń” (Dyneburg) 2015, nr 8, s. 19.

W Kościołach wschodnich, z istoty swej lokalnych (15 Kościołów autokefalicznych w 2016 roku), wszyscy święci są lokalni, choć w tak dużych Kościołach jak Rosyjska Cerkiew Prawosławna wprowadzono jednak w XX wieku podział na świętych całej Cerkwi (ros. *swiatyje obszczecerkownogo poczitanija*) i świętych lokalnych (ros. *miestoczymje swiatyje*), czyli w zasadzie diecezjalnych. Podział ten czasami występuje też w mniejszych Cerkwiach krajowych.

W dziejach całego prawosławia mamy pięć kategorii świętych:

1. Odbierających kult we wszystkich Kościołach lokalnych
2. Odbierający kult w niektórych Kościołach lokalnych
3. Odbierający kult w jednym Kościele lokalnym
4. Odbierający kult w jednej lub kilku diecezjach Kościoła lokalnego
5. Odbierający kult w jednej lub kilku parafiach.

Do świętych całej Cerkwi włącza się też tych, których kanonizowano przed wielkim rozłamek 1054 roku. Kanonizowani przez Kościół rzymskokatolicki po tej dacie nie są przez Cerkwie prawosławne uznawani, jak również święci z innych Kościołów. W relacjach ekumenicznych stanowi to dość istotną przeszkodę. Przeszkodą jest też wybiórcze traktowanie, w zależności od stosunku do prawosławia, świętych sprzed 1054 roku.

Przykładem takiego postępowania jest casus św. Wojciecha (956–997). Choć został on kanonizowany w 999 roku, czyli przed 1054 rokiem, a do grobu jego pielgrzymował w 1000 roku jeden z ważniejszych polityków ówczesnej Europy, cesarz niemiecki Otton III (980–1002), to jednak żaden Kościół prawosławny nie ma go w swoich sinodikach. Przyczyną jest przekonanie o działaniu biskupa przeciwko obrządkowi wschodniemu.

KANONIZACJA W PRAWOSŁAWIU

O świętości wyznawcy, różnie oczywiście pojmowanej, decydują w Kościołach wschodnich przede wszystkim wierni, wspólnota. Proces kanonizacji świętego lokalnego wynika z wczesnochrześcijańskiej praktyki uznania świętego przez wspólnotę.

Kościół hierarchiczny, reprezentowany przez biskupa miejsca, jedynie formalizuje kult, porządkuje kwestię oddawania czci oraz ze względów formacyjnych (pedagogicznych) inicjuje pożądane wzorce, czyniąc z życia zmarłego wzór do naśladowania.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kanonizacja dokonywana była żywiowo (ros. *stichijno*) przez wspólnotę z biskupem na czele. Pierwszą formalizacją kanonizacyjną w Bizancjum były dekrety patriarchy Focjusza i cesarza Leona Mądrego (886–912), nakazujące całemu Kościołowi kult określonych świętych. Z końcem dziesiątego stulecia rozpoczęła się w Bizancjum kodyfikacja kanonizacji, trwająca aż do upadku cesarstwa 29 maja 1453 roku.

W Kościele zachodnim zastrzeżenie ostatecznej decyzji kanonizacyjnej dla papieża nastąpiło w X wieku.

W Kościołach lokalnych, związanych z tradycją bizantyjską, kanonizacje należały do prerogatyw biskupów lokalnych, a potem stały się domeną soborów lub

synodów. „W latach 1547–1549 sobory moskiewskie kanonizowały 39 świętych, a potem do 1721 roku, kiedy car Piotr I wprowadził ustrój synodalny, kanonizowano 130 świętych”⁸.

W synodalnym okresie Cerkwi rosyjskiej do 1918 roku kanonizacji było mało. Szczególnym wydarzeniem była dokonana z inicjatywy cara Mikołaja II kanonizacja świętego Serafina Sarowskiego. W okresie radzieckim władze pozwoliły Cerkwi zaakceptować tylko niektórych świętych kanonizowanych w innych Kościołach lokalnych. Nie zgodzono się na kanonizację Ioana Kronsztadzkiego, która nastąpiła dopiero w 1990 roku, gdyż Rada do Spraw Religii określiła go jako *monarchistę* i *czernoscieńca*⁹. Błogosławioną Ksenię nazwano z kolei *wariatką*. Cerkiew rosyjska znalazła jednak pewien sposób na obejście zakazu kanonizacji. „Z inicjatywy biskupów diecezjalnych zaczęto ustanawiać zbiorowe święto ku czci świętych danego obszaru, tzw. *soborów*. W okresie od 1964 do 1987 r. ustanowiono aż piętnaście takich *soborów*”¹⁰. Po uzyskaniu swobody religijnej stały się one jednak pewnym problemem z punktu widzenia prawa kanonicznego. Tego typu quasi-kanonizacje można porównać do tajnych kanonizacji lokalnych w Kościele greckim w okresie okupacji tureckiej.

Pierwsze kanonizacje „radzieckie” 90 osób, za zgodą Rady do Spraw Religii oczywiście, miały miejsce podczas obchodów 1000-lecia Chrztu Rusi w 1988 roku. Od 2000 roku zaczęto kanonizować „nowych męczenników” (ros. *nowomuczeniki*) i wyznawców (ros. *ispowiedniki*) z okresu radzieckiego, głównie w celu zdjęcia z Cerkwi odium ścisłej współpracy z komunistami.

Proces kanonizacyjny rozpoczyna się od kultu spontanicznego, nieoficjalnego, ludowego.

Często już za życia mówi się o danym człowieku, że jest wybrańcem Bożym (ros. *izbrannik*). Szczególnym szacunkiem cieszą się *starcy*, czyli świątobliwi wyznawcy mający Ducha Bożego i *schimnicy*, czyli zakonnicy poddający się najsurowszej regule i ascezie. Mówi się, że są to ludzie, przez których Duch Święty działa szczególnie intensywnie. Po kanonizacji otrzymują oni tytuł *priepodobnych*, czyli szczególnie (bardzo) podobnych do Boga.

Pogrzeb *izbranników* jest bardzo uroczysty, a po nim ma miejsce kult grobu, polegający na pielgrzymowaniu do niego oraz częstym odprawianiu na nim nabożeństw żałobnych (ros. *panichida*). Na życzenie wiernych biskup miejsca, ale też Sobór, po szczegółowej analizie wniosku, powołuje komisję, która ma za zadanie dokonanie obrzędowego otwarcia (ros. *obrietienije*) drogocennych szczątków (ros. *czestnoje ostanki*). Komisja, pracująca zazwyczaj o poranku, stwierdza „według swojej wiary”, że szczątki są nie zniszczone, nie podległe rozkładowi (ros. *nietielnyje moszczi*). Bardzo często – zgodnie ze starożytną tradycją – stwierdza, że *obrietieniju* towarzyszył „wydobywający się z trumny przyjemny zapach”¹¹.

⁸ I. Ałfiejew, *Pocztanije swiatych*, cz. II; „Prawosławnaja Żyżń” (Dyneburg) 2015, nr 9, s. 10.

⁹ Nacjonalistyczny ruch w Rosji.

¹⁰ J. Charkiewicz, *Kanonizacja świętych w prawosławiu*, Warszawa 2014, s. 91.

¹¹ Serbski święty Symeon (imię zakonne księcia Stefana Nemanjića) nosi tytuł *Rozsiewającego Cudowne Wonie*.

Szczątki przenosi się w nowej trumnie do świątyni, aby po kilku dniach ogłosić świadectwo ich autentyczności (ros. *oswiaditelsta*) oraz odziać w odświętne szaty (cs. *oblaczatsia*) i umieścić w ozdobnym sarkofagu-relikwiarzu (cs. *raka*). Zamawia się ikonę świętego, sporządza hagiografię, często też zestawia się odpowiednie modlitwy kultowe, głównie hymny, oraz układa się nabożeństwa na cześć świętego. Biskup miejsca specjalnym dekretem dokumentuje wyniesienie do grona świętych (ros. *proslawlenie w likie swiatych*). Od tego momentu kult (ros. *poczitanije*) ma charakter oficjalny. W celu poszerzenia kultu biskup miejsca zwraca się do Synodu lub Soboru o podjęcie stosownej decyzji.

W celu umocnienia wspólnoty kościelnej i udokumentowania jej świętości, w pewien sposób kontynuując tajną taktykę z epoki radzieckiej, tworzy się, w Kościołach lokalnych *Sobory Świętych*. W kalendarium liturgicznym poświęca się *Soborowi Świętych* osobne święto, maluje się zbiorowe ikony, czyli grupowe przedstawienia świętych. W Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej *Sobory Świętych* posiadają poszczególne diecezje. Część z tych *Soborów* włączona jest do ogólnocerkiewnego kalendarza (ros. *obszczecerkownyj kalendar*), a część nie. Rosyjska Cerkiew Prawosławna na początku XXI wieku, chcąc zdyskontować okres prześladowań komunistycznych oraz odciąć się od zarzutów współpracy z ateistycznymi władzami, powołała *Sobory Nowych Męczenników i Wyznawców* (ros. *Sobory Nowomuczenikow i Ispowiednikow*) na poziomie diecezji (kazachska, radoneńska). Bazują one na kanonizacjach lokalnych (diecezjalne).

W młodej, jeśli idzie o pewien stopień kościelnej odrębności (*egzarchat*) – Cerkwi białoruskiej, decyzją metropolity mińskiego i białoruskiego Filareta (Wachromiejew) z 3 kwietnia 1984 roku ustanowiono święto *Soboru Białoruskich Świętych* (14 świętych) zwane *Świętem Synapsy*, które obchodzone jest w trzecią niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego (Pięćdziesiątnica). Jest to święto całego Kościoła lokalnego, umacniające jego tożsamość i będące jego dumą.

Mającą pewne cechy samodzielności Estońska Cerkiew Prawosławna Patriarchatu Moskiewskiego, w celu podkreślenia owej samodzielności, wymogła na patriarche moskiewskim Aleksieju II, szczególnie w konfrontacji z Estońskim Apostolskim Kościołem Prawosławnym, powołanie 22 lipca 2002 roku *Soboru Świętych Ziemi Estońskiej*. Jak sama nazwa tego gremium mówi są to święci związani przez wieki z określonym terenem. 17-osobowy *Sobór* dzieli się na trzy grupy:

1. Święci pierwszego okresu rosyjskiego prawosławia;
2. Święci rosyjskiego imperium;
3. Męczennicy i wyznawcy z okresu radzieckiego.

Pierwszej grupie przewodzi książę Aleksander Newski (1221–1263), który pobił Krzyżaków w Bitwie Lodowej na zamrzniętym Jeziorze Pejpus w 1242 roku, a tym samym wstrzymał ekspansję zachodniego chrześcijaństwa na ziemię prawosławnej *Świętej Rusi*. W przypadku tego świętego o kanonizacji zdecydował też fakt, że książę pod koniec życia wstąpił do klasztoru i przyjął *schimę* (szatę zakonną) wraz z imieniem Aleksij. Drugim z kolei świętym jest kapłan Isidor z Dorpatu (ros. Juriew), który wraz z 72 towarzyszami został w 1472 roku zabity podczas zdobywania miasta przez Krzyżaków.

Wśród świętych „imperialnych” dominują mnisi z klasztoru Pskowsko-Pieczerskiego, ważnego rezeruaru duchowości, szczególnie dla prawosławnych Estończyków zwanych *Setu*.

Narodowy charakter mają także kanonizacje w Serbskim Kościele Prawosławnym. Świętymi zostało jedenastu pierwszych arcybiskupów serbskich i siedmiu pierwszych patriarchów serbskich. Kanonizowano też niektórych przedstawicieli książąt z dynastii Nemanjiciów, z księciem Symeonem (zm. 1200) na czele.

Święci są ważnym elementem tożsamości Kościoła lokalnego i dlatego często dochodzi do konkurencji między Kościołami, co do wielkości *Soboru Świętych*. Z racji historycznych zmian w zasięgu działania Kościołów lokalnych niektórzy święci, poza świętymi czczonymi powszechnie, należą równocześnie do Soborów dwóch Kościołów. Na przykład św. Gabriel Zabłudowski należy zarówno do *Soboru Świętych Białoruskich*, jak również do świętych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP). Rosyjska Cerkiew Prawosławna w pierwszą niedzielę po 19 maja (2 czerwca) czci *Sobór Chelmskich i Podlaskich Męczenników* (ros. *Sobor Chołmskich i Podljaszskich Muczenikow*). Sięgnęli oni po palmę męczeństwa w czasie, gdy ziemie te, były pod zaborem rosyjskim¹².

Kanonizacje w Cerkwi rosyjskiej mają w ostatnim okresie wymiar wychowawczy, a cel przede wszystkim eklezjalny i państwowotwórczy. Teoretycznie mają wskazać, w jaki sposób w danym okresie historycznym przez niektórych ludzi działał Duch Święty. Dowodzą, że świętości może dostąpić każdy, i to nie tylko ten, kto osiąga ideały ewangeliczne (cs. *podwíg*), ale i ten kto gorliwie służy Cerkwi oraz ojczyźnie. W rozumieniu rosyjskiego prawosławia pojęcia „ojczyzny” i „państwa” są bardzo bliskie. W efekcie, niektóre rosyjskie kanonizacje budzą w innych Kościołach prawosławnych zdziwienie, a nawet oburzenie.

Szerokie spektrum przyczyn i podstaw kanonizacji w Cerkwi rosyjskiej nie występuje w innych Kościołach wschodnich, choć ich kanonizacje budzą również kontrowersje. Fakt ten jeszcze bardziej – obok odrębnych tradycji, kształtu liturgii i zwyczajów – „ulokalnia” Kościoły prawosławne, wyostrza ich tożsamość, oddala od innych Kościołów.

W Cerkwi rosyjskiej wystąpiły też przypadki dekanonizacji z uwagi na politykę kościelną, ściśle splecioną z polityką państwa. Z kanonicznego punktu widzenia dekanonizacja nie jest możliwa, a jedynie uznanie kanonizacji za niebyłą pod warunkiem, że dokonał jej organ nieuprawniony lub została dokonana z naruszeniem procedury kanonizacyjnej. Na fali, stanowiącej część polityczno-kościelnej walki ze staroobrzędowcami, cofnięto kanonizacje kilkudziesięciu świętych, co do których były w związku z tym zastrzeżenia, bądź też zredukowano zasięg ich kultu z ogólnokościelnego do lokalnego. Dekanonizacja zasadniczo polegała na wydaniu ustnego zakazu kultu oraz usunięciu imienia świętego z kalendarzy i ksiąg liturgicznych. Najgłośniejszy przypadek dekanonizacji dotyczył św. Anny Kaszyńskiej (kanonizowana w 1650, dekanonizowana w 1677, i ponownie kanonizowana w 1909)¹³. Przyczyną tej dekanonizacji był fakt, że zarówno jej śmiertelne szczątki, jak i od-

¹² Pierwsza samodzielna kanonizacja w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym odbyła się w 1994 roku.

¹³ J. Charkiewicz, *Kanonizacja...*, s. 82–83.

wzorowania ikoniczne eksponowały dwupalcowe złożenie dłoni do znaku krzyża, podczas gdy Cerkiew panująca sankcjonowała jedynie złożenie trójpalcowe.

KANONIZACJE, KTÓRE DZIELA

Od VI stulecia mamy dwie podstawowe kategorie świętych:

1. Doskonali
2. Zasłużeni (dla Kościoła i dla społeczeństwa, a także państwa).

Obydwie kategorie mają służyć przykładem. Pierwsza, generuje wzorce osób służących Bogu, druga – służących Kościołowi. Z racji prawosławnego sprzęgnięcia Kościoła z państwem, kanonizuje się też wodzów i działaczy państwowych.

Zaliczanie do grona świętych dokonuje się więc nie tylko na podstawie oceny życia zgodnego z zasadami chrześcijańskimi, ale i oceny zasług dla Cerkwi i narodu, bardzo często tożsamego z państwem. W tym drugim przypadku świętobliwość życia schodzi na dalszy plan¹⁴.

Na przykład Władymir Nikołajewicz Jeleniewski (1874–1954) był prawnikiem na usługach Cerkwi. „Całym swym życiem zaświadczył o swym oddaniu Cerkwi prawosławnej. Jego aktywna działalność w okresie prześladowań, profesjonalizm i mądrość prawnika, połączone z gorliwą wiarą w Boga, pozwoliły zająć właściwe miejsce w nierównej relacji z bezbożną władzą. Przynosiło to wymierną korzyść zarówno Cerkwi, jak i innym wiernym”¹⁵. Męczeństwa nie zaznał, choć był przez władze szykanowany. W dniu 4 listopada 2007 r. decyzją Synodu Egzarchatu Białoruskiego związanego z Rosyjską Cerkwią Prawosławną został on zaliczony do grona świętych z tytułem wyznawcy (ros. *ispowiednik*). Jego osoba ma zachęcić wiernych, żyjących w zateizowanym i zlaicyzowanym społeczeństwie, do pracy na rzecz Kościoła. Podobnie Synod Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego zaliczył do grona świętych pisarza i działacza narodowego Eliasza Czanaszawadze (zm. 1907).

Wymienione wyżej kanonizacje spotkały się ze sprzeciwem innych Kościołów lokalnych, utrudniając pełną interkomunię pomiędzy tymi Kościołami.

Z racji silnego związku Kościoła lokalnego z władzą państwową (obszar Kościoła winien pokrywać się z obszarem państwa), dochodzi czasem, do nadużyć doktrynalnych. Ma to miejsce przede wszystkim w prawosławiu rosyjskim.

Typowa dla rosyjskiego prawosławia sakralizacja państwa, władcy, narodu i ziemi ojczystej znalazła swój wyraz w pocście świętych. Podczas, gdy Cerkiew grecka (bizantyjska) po upadku cesarstwa prawie nie miała już nowych świętych świeckich, a kanonizacje wynosiły na ołtarze osoby o niezwykłych walorach ducha, tak na Rusi, od momentu kanonizacji książąt Borysa i Gleba, w *swiatcach* zaistnieli święci władcy i wodzowie. W przeprowadzonej wspólnie przez cara Iwana IV Groźnego i metropolity Makarego zbiorowej kanonizacji około 40 osób na soborach

¹⁴ W Kościele rzymskokatolickim usiłuje się kanonizacje związać z „przyzwoleniem Bożym”, poprzez wymaganie cudu, jako warunku kanonizacji. Kościół prawosławny po racjonalistycznych doświadczeniach komunizmu nie wymaga cudu za przyczyną kandydata na ołtarze. Nie oczekuje się też zachowania ciała kandydata w doskonałym stanie.

¹⁵ J. Charkiewicz, *Nowi białoruscy święci*, s. 63.

w latach 1547 i 1549 dominowali książęta i wodzowie. Był to czas wprowadzania w życie idei „Świętej Rusi” i doktryny Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”. Dopiero w XIX wieku zaczęto szukanie kandydatów na ołtarze wśród osób duchownych. Na początku XXI wieku, w ramach akcji promowania *nowych męczenników*, powrócono do kanonizacji osób świeckich, w tym także członków rodziny cara Mikołaja II. Wydaje się to przesadne, choć kościelne uzasadnienie tej kanonizacji brzmiało: car podzielił los sterroryzowanego narodu i przyjął śmierć jako prawdziwy chrześcijanin i człowiek sprawiedliwy¹⁶.

Kanonizacja rodziny carskiej nie odbyła się bez konfliktów. Jej rzecznikiem była Rosyjska Cerkiew Prawosławna za Granicą, której hierarchowie i działacze byli zdecydowanymi monarchistami i kanonizowali cara w 1981 roku. Gdy w 2000 r. rozpoczęły się rozmowy na temat zjednoczenia z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, to jako warunek postawiono kanonizację Mikołaja II i jego rodziny, choć moskiewscy hierarchowie byli temu przeciwni. Odbyła się ona w 2000 r. w Moskwie, a uroczysty akt zjednoczenia Cerkwi Zagranicznej z Patriarchatem Moskiewskim miał miejsce 17 maja 2007 r. również w Moskwie w Soborze pw. Chrystusa Zbawiciela. Został on wymuszony przez prezydenta Władimira Putina. Ostatecznie świętość cara nie wynika z jego świątobliwego życia, tylko jest on męczennikiem, który z chrześcijańską pokorą przyjął śmierć z rąk bolszewików. PAKP nie wpisał jednak do swego *synaksarionu* rodziny cara Mikołaja II, być może dlatego że car był głową zaborczego wobec Polski państwa. Jednak pewna grupa polskich prawosławnych oddaje rodzinie carskiej cześć, przywożąc z Rosji jej ikony. W Rosji czciciele cara Mikołaja II nazywa się „carebożcami”.

Kanonizacje mają niekiedy charakter polityczny i służą poprawie relacji, czy to z danym państwem, czy to stworzeniu korzystnych warunków dla rozwoju wspólnot prawosławnych w diasporze. Celuje w tym Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola. W dniu 2 września 2000 r. w Budapeszcie patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I włączył do grona świętych króla Węgier Stefana (ur. ok. 975, zm. 1038), świętego rzymskokatolickiego od 1083 roku¹⁷. Uznanie to, bez wątplenia o podtekście politycznym, było z punktu widzenia prawa kanonicznego niezbędne, gdyż św. Stefana kanonizowano po cezurze Wielkiej Schizmy. Jedną z przyczyn uznania przez prawosławie konstantynopolitańskie kanonizacji św. Stefana był jego sojusz z cesarzem bizantyjskim Bazylim II (976–1025), w wyniku którego Węgry zaatakowały Bułgarię (1018). Sobór Biskupów PAKP podjął 16 marca 2004 r. decyzję o wpisaniu tych świętych do swoich dyptychów. Nie uczyniła tego jednak Rosyjska Cerkiew Prawosławna.

Najbardziej dzielą lokalne Kościoły kanonizacje władców i działaczy państwowych dokonywane przez Cerkwie, które są silnie związane ze swoim narodem i państwem. W drugiej połowie XX w. zaczęto kanonizować dowódców wojskowych, nadając im tytuł *pobożny żołnierz* (ros. *prawiednyj woin*). Ma to miejsce przede wszystkim w Rosji i Serbii. Wyjątkowe zamieszanie spowodowała, dokonana po ka-

¹⁶ I. Ałfiejew, *Pocztanije swiatych*, cz. II, s. 11.

¹⁷ J. Charkiewicz, *Święci Cerkwi Prawosławnej*, s. 451.

nonizacji w 2001 r. admirała Fiodora Fiodorowicza Uszakowa (1744–1817)¹⁸, kanonizacja feldmarszałka Aleksandra Wasiljewicza Suworowa (1729–1800). Z jego rozkazów dokonano w 1790 r. rzezi ludności tureckiej Izmailu w Budziaku (10.000 osób) oraz w 1794 r. ludności polskiej (20.000 osób) na warszawskiej Pradze. Obie te grupy ludności traktowane były przez fundamentalistyczne prawosławie jako hereetyckie, ale przede wszystkim jako wrogię Rosji.

A.W. Suworow był masonem i jego życie osobiste do najbardziej moralnych nie należało. W Kobryniu, gdzie spędził ostatnie lata życia, przystąpiono do budowy cerkwi, jako miejsca kultu jego osoby. Sprzeciwiły się temu elity białoruski, które w liście do egzarchy Filareta napisały: „Działania Suworowa na ziemi białoruskiej były ekspedycjami karnymi, w wyniku których ginęła elita narodowa i cierpiało całe białoruskie społeczeństwo. A przy tym to właśnie dzięki bratobójczym zwycięstwom Suworowa w 1772 roku odbył się podział Rzeczypospolitej, która w tamtych czasach była naszym państwem”. List, który staje się istotnym elementem *kreacji nowoczesnego* narodu białoruskiego podpisali: sekretarz Zjednoczenia Białorusinów Świata „Backauszczyna” – Alena Makouskaja, przewodniczący Związku Białoruskich Pisarzy – Aleś Paszkiewicz oraz prezes Stowarzyszenia Języka Białoruskiego – Aleś Trusau¹⁹.

Można postawić hipotezę, że kanonizacje dokonane przez patriarchę Aleksieja II (1929–2008) pod koniec jego życia były inspirowane przez Władimira Putina, w celu podniesienia rangi słabnącej Rosji. Miały wzmocnić samoidentyfikację narodu i stanowić przestrożę dla jego wrogów.

Przedstawiciele Serbskiego Kościoła Prawosławnego, utrzymującego ściśle kontakty z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, również wiążą *sacrum* z narodem, wykraczając poza ramy tradycyjnej dogmatyki chrześcijańskiej. W latach pięćdziesiątych XX w. biskup Ochrydy i Żiły Nikołaj (Velimirović; 1881–1956)²⁰ napisał *Oficjum ku czci świętych męczenników serbskich, którzy zginęli od czasów króla Łazarza do dziś*. Jako świętych potraktował tych, którzy polegli w obronie narodu i wiary od czasów bitwy kosowskiej w 1389 roku, poprzez ofiary represji w czasie okupacji tureckiej oraz walczących z chorwackimi ustaszami w czasie II wojny światowej. W czasie wojen jugosłowiańskich ostatniej dekady XX w. pewna część serbskich duchownych w swoich publicznych wystąpieniach „kanonizowała za życia” bojowników o *Wielką*, ale przecież również *Świętą Serbię*.

Serbia, pokonana w czasie wojen lat dziewięćdziesiątych XX wieku, między innymi przez Chorwację, wszczęła propagandową, antychorwacką akcję kanonizacyjną. W 1998 r. kanonizowano dziewięciu męczenników i wyznawców zabitych przez chorwackich ustaszy. W 2004 r. kanonizowano 35 ofiar II wojny światowej. W 2016 r. kanonizowano męczenników z obozu w Jesenovacu na terytorium Chorwacji, zamęczonych w latach 1941–1945.

¹⁸ F.F. Uszakowowi (1744–1817) poświęcono wybudowany w 2006 roku w stylu neo-empir imponujący sobór katedralny w Sarańsku, stolicy Autonomicznej Republiki Mordowii. Admirał zmarł w swojej posiadłości Aleksiejewka w Mordwii.

¹⁹ S. Pastuszewski, *Atrapizacja Cerkwi na Białorusi*; „Świat Inflant” 2016, nr 11, s. 6.

²⁰ Biskup Mikołaj został w 2003 roku zaliczony do grona świętych jako Mikołaj Serbski.

Od połowy XX w. występują coraz to większe różnice kryteriów kanonizacyjnych pomiędzy Kościołami lokalnymi. Nie zawsze też są wzajemnie akceptowane procedury formalne. Ponadto polityczne motywy kanonizacji powodują, że prawosławna praktyka wzajemnego uznania kanonizacji (gr. *katholike biosis*) w zasadzie nie funkcjonuje. Dawniej praktyka ta polegała na tym, że zwierzchnik Kościoła lokalnego zwracał się do zwierzchników innych Kościołów z prośbą o wpisanie imienia nowego świętego do wykazu kalendarzowego (gr. *synaksarion*, cs. *swiatcy*). Zadośćuczynienie prośbie nie było obowiązkowe, a obecnie, jeśli w ogóle taka prośba pojawia się, to zazwyczaj zbywana jest milczeniem.

Atomizacja prawosławia dokonuje się więc także za sprawą świętych. Są oni ważnym elementem tożsamości danego Kościoła lokalnego, odróżniając go od innych Kościołów. Są jednak przypadki, kiedy kanonizacje łączą. W 1955 r. odbyła się w Rumuńskim Kościele Prawosławnym uroczysta kanonizacja świętobliwej Paraksiewy z Jassów (XI wiek), odbierającej kult jako Paraksiewa-Petka Serbska i Paraksiewa Bułgarska. Została ona patronką Mołdawii (rumuńskiej). W uroczystości tej wzięli udział hierarchowie rosyjscy i bułgarscy. Podobnie w 1992 r. do *synaksarionu* rumuńskiego wpisano, kanonizowanego w 1988 r. przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną, świętobliwego Paisjusza Wieliczikowskiego.

W związku z kanonizacją świętego mnicha wyznawcy Serafina Zahorowskiego z Przemyśla w 2000 r. przez Cerkiew moskiewską, również PAKP kanonizowała tego świętego. Jego relikwie znajdują się w katedrze pw. Przemienienia Pańskiego w Lublinie. Cerkiew polska czci też białoruskiego świętego Jana z Kormy, a także św. Mikołaja Serbskiego (1881–1956).

THE SAINTS OF ORTHODOX CHURCH – CONNECT AND SHARE: HISTORICAL OVERVIEW

SUMMARY

The cult of saints is one of the features of the Orthodox Church. It differs from the worship of Roman Catholicism above all that is mainly due to the faith and belief communities. Very often it starts in the lives of people considered saintly.

The Saints of then Orthodox Churches, unlike the saint of the Roman Catholic Church, are not a mediators between God and human, only helpers human in touch with God, and the helpers of God in contact with the human.

The requirements for canonization are less formalized than in Roman Catholicism. Saints are also people especially meritorious for the Church and state (vide – Serbia, Russia), without much penetration in their spiritually-moral figure. Local Churches „abound” canonizations, creating Cathedrals of Saints, also in the form of icon images. This has to be proof of the holiness of the entire Church. For this reason, there are additional barriers between the local Churches; some canonizations are not mutually accepted.

The criteria and the practice of canonization in Orthodoxy changed over the centuries. Because of the strong association of the local Churches and countries a significant im-

pact on the canonizations were and still are political factors, which today is particularly evident in the Russian Orthodox Church and Serbian Orthodox Church.

Orthodox cult of the saints grow from the culture of the faithful community and make the culture stronger. Due to the fact that the space church-driven in countries dominated by Orthodox Christianity intensively sacralized, this cult also affects the representatives of other social circles. The saints of the region, city or village are clearly present in the public consciousness, contributing to the identity of the local community, sometimes becoming national heroes. Thus, the Saints of the Orthodox Churches combine local communities, while at the same time can contribute to deepening the divisions between the local Churches.

ORTHODOXE HEILIGE – VERBINDEN UND TEILEN: HISTORISCHER ÜBERBLICK

ZUSAMMENFASSUNG

Der Heiligenkult ist eines der charakteristischen Merkmale des russisch-orthodoxen Glaubensbekenntnisses. Er unterscheidet sich von der Heiligenverehrung im Katholizismus vor allem dadurch, dass er sich in erster Linie aus dem Glauben und der Überzeugung lokaler Gemeinschaften ergibt. Sehr oft beginnt der orthodoxe Heiligenkult bereits zu Lebzeiten von Menschen, die als heilig anerkannt werden. Anders als der Heilige im Katholizismus ist der Heilige in der orthodoxen Kirche kein Vermittler zwischen Gott und Mensch, sondern nur ein Helfer des Menschen im Kontakt mit Gott und ein Helfer Gottes im Kontakt mit dem Menschen. In der russisch-orthodoxen Kirche sind die Kanonisierungserfordernisse weniger formell als im Katholizismus. Heiliggesprochen werden auch die Menschen, die sich besonders um die Kirche und den Staat verdient machten (siehe Serbien, Russland), ohne dass man sich in ihre geistig-moralischen Silhouetten vertieft. Die Ortskirchen „vervielfältigen“ die Kanonisationen und schaffen die sog. *Konzilien von Heiligen*, auch in Form von ikonischen Bildern. Das sollte ein Beweis für die Heiligkeit der ganzen Kirche sein. Aus diesem Grund entstehen zusätzliche Barrieren zwischen den örtlichen Kirchen oder manche Kanonisierungen werden gegenseitig nicht akzeptiert. Die Kriterien und Praktiken der Kanonisierung veränderten sich in den regionalen orthodoxen Kirchen im Laufe der Jahrhunderte. Aufgrund der starken Zusammenhänge der lokalen Kirchen mit den Völkern und Staaten hatten und weiterhin haben politische Faktoren einen bedeutenden Einfluss auf die Heilig-sprechungen, was heutzutage besonders in den russischen und serbischen Kirchen sichtbar ist. Die orthodoxe Heiligenverehrung geht aus der Kultur einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen hervor und stärkt diese Kultur. Aufgrund der Tatsache, dass der Lebensraum um die Kirche herum in den orthodoxen Ländern intensiv sakralisiert wird, wirkt sich dieser Kult auch auf die Vertreter anderer Gesellschaftskreise aus. Heilige aus einer bestimmten Region, einer Stadt oder einem Dorf sind im sozialen Bewusstsein deutlich präsent, tragen zur Identität der lokalen Gemeinschaft bei und werden manchmal zu Nationalhelden. Orthodoxe Heilige verbinden demnach die lokalen Gemeinschaften, obwohl sie gleichzeitig zur Vertiefung der Spaltungen zwischen den Ortskirchen beitragen können.

ŚWIĘCI PRAWOSŁAWNI – ŁĄCZĄ I DZIELĄ: ZARYS HISTORYCZNY

STRESZCZENIE

Kult świętych jest jednym z wyróżników prawosławia. Różni się on od kultu w katolicyzmie przede wszystkim tym, że wynika głównie z wiary i przekonania wspólnot lokalnych. Bardzo często zaczyna się za życia osób uznanych za świętobliwe.

Święty w prawosławiu, w odróżnieniu od świętego w katolicyzmie, nie jest pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, tylko pomocnikiem człowieka w kontakcie z Bogiem, a także pomocnikiem Boga w kontakcie z człowiekiem.

W prawosławiu wymogi kanonizacyjne są mniej sformalizowane niż w katolicyzmie. Świętymi zostają także ludzie szczególnie zasłużeni dla Cerkwi i państwa (vide – Serbia, Rosja), bez zbytniego wnikania w ich sylwetki duchowo-moralne. Kościoły lokalne „mnożą” kanonizacje, kreując Sobory Świętych, także w formie ikonicznych wizerunków. Ma to być dowodem świętości całego Kościoła. Z tego też względu powstają dodatkowe bariery między Kościołami lokalnymi; bądź niektóre kanonizacje nie są wzajemnie akceptowane.

Kryteria i praktyki kanonizacyjne w prawosławiu zmieniały się w ciągu wieków. Z racji silnego związku Kościołów lokalnych z narodami i państwami znaczny wpływ na kanonizacje miały i nadal mają czynniki polityczne, co obecnie szczególnie jest widoczne w Cerkwi rosyjskiej i serbskiej.

Prawosławny kult świętych wyrasta z kultury danej społeczności wiernych oraz umacnia tę kulturę. Z racji tego, że przestrzeń okołokościelna jest w krajach prawosławnych intensywnie sakralizowana, ów kult oddziałuje także na przedstawicieli innych kręgów społecznych. Święci z danego regionu, miasta czy wsi są wyraźnie obecni w świadomości społecznej, współtworząc tożsamość wspólnoty lokalnej, niekiedy stając się bohaterami narodowymi.

Tak więc święci prawosławni łączą wspólnoty lokalne, choć równocześnie mogą przyczynić się do pogłębienia podziałów między Kościołami lokalnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Ałfiejew I., *Pocztitanije swiatych*, cz. I, „Prawosławna Żyźń” (Dyneburg) 2015, nr 8.
Ałfiejew I., *Pocztitanije swiatych*, cz. II, „Prawosławna Żyźń” (Dyneburg) 2015, nr 9.
Charkiewicz J., *Święci Cerkwi Prawosławnej*, Białystok 2001.
Charkiewicz J., *Nowi białoruscy święci*, „Cerkowny Wiestnik” 2008, nr 2.
Charkiewicz J., *Kanonizacja świętych w prawosławiu*, Warszawa 2014.
Crummey R.O., *Old Believ as Popular Region*, „Slavic Review” 1994, t. 52.
Mironowicz A., *Kościół Prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
Naumow A., *Święci łączą czy dzielą? Perspektywa prawosławna*, w: *Święci a pojednanie Kościołów*, red. Z.J. Kijas, Kraków 1998, s. 75–81.
Paprocki H., *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, w: *Święci a pojednanie Kościołów*, red. Z.J. Kijas, Kraków 1998, s. 53–55.
Pastuszewski S., *Atrapizacja Cerkwi na Białorusi*, „Świat Inflan” 2016, nr 11.
Słownik teologiczny, red. Andrzej Zuberbier, Katowice 1995.
Rozanow W.W., *Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijańska*, Warszawa 2000.
Wodziński C., *Św. Idiota*, Gdańsk 2009.

WPLYW KALENDARZA LITURGICZNEGO NA FUNKCJONOWANIE PAŃSTWA ZAKONU KRZYŻACKIEGO W PRUSACH W CZASACH WIELKIEGO MISTRZA ULRYKA VON JUNGINGEN (1407–1410)

Słowa kluczowe: Ulryk von Jungingen, komunія święta, kalendarz liturgiczny, duchowość średniowieczna, zakon krzyżacki

Key words: Ulrich von Jungingen, Holy Communion, liturgical calendar, medieval spirituality, the Order of Teutonic Knights

Schlüsselwörter: Ulrich von Jungingen, heilige Kommunion, liturgischer Kalender, mittelalterliche Geistigkeit, Deutscher Orden

W wiekach średnich władca zarządzał swoim państwem poprzez systematyczne objazdy i wizytacje podległych mu jednostek administracyjnych. Rytm tych podróży zależał od terytorium państwa, sieci dróg komunikacyjnych (traktów, rzek, brodów) oraz własnych upodobań cesarzy, królów, książąt czy wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego¹.

Duży wpływ na funkcjonowanie państwa miały najważniejsze święta kościelne (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Świątki). Nie determinowały one jednak władców średniowiecznych do przebywania w stolicy, np. Władysław Jagiełło od przełomu XIV i XV wieku, Boże Narodzenie (a w zasadzie całą wczesną zimą) spędzał na Litwie. W połowie karnawału zawsze kierował się z powrotem do Małopolski. Z kolei Wielkanoc świętował w Kaliszu, z którego później wyruszał na objazd Kujaw².

Inaczej było w państwie krzyżackim: było ono mniej rozległe oraz jako korporacja religijna posiadała regulacje dotyczące się życia duchowego (przyjmowanie komunii świętej, uroczyste obchodzenie wyznaczonych świąt). Zatem w tym przypadku krzy-

* Damian Szweda – doktorant w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych (Zakład Historii Starożytnej i Średniowiecznej) UWM w Olsztynie. Obszary zainteresowań: metodologia historii, państwo zakonu krzyżackiego na początku XV w., pieśni pasyjne (analiza filologiczno-histeryczna); Adres do korespondencji: szwed@op.p

¹ Na temat objazdów państwa zob. A. Gąsiorowski, *Podróże panującego w średniowiecznej Polsce*, CPH 1973, t. 25, z. 2, s. 41–68; A. Rutkowski, *Objazdy i system rządzenia państwem przez Kazimierza Wielkiego*, KH 1978, r. 85, nr 3, s. 605–626. Objazdy w Zakonie Krzyżackim, zob. K. Neitmann, *Der Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen – ein Residenzherrscher unterwegs. Untersuchungen zu den Hochmeisteritineraren im 14 und 15 Jahrhundert*, Köln – Wien 1990.

² Więcej na temat objazdów państwa przez Władysława Jagiełłę, zob. A. Gąsiorowski, *Itinerarium króla Władysława Jagiełły 1386–1434*, Warszawa 1972, s. 11–12.

żacki kalendarz liturgiczny w innym wymiarze regulował funkcjonowanie władztwa w Prusach.

Artykuł niniejszy podejmuje zagadnienie pobytu wielkiego mistrza Ulryka von Jungingena (1407–1410) podczas najważniejszych świąt kościelnych, kiedy to członkowie Zakonu powinni przyjmować komunię świętą. Do tej pory problem ten nie doczekał się opracowania, zazwyczaj badacze koncentrowali się na kwestii samego kalendarza liturgicznego Krzyżaków³. Tematyką objazdów państwa zakonnego w Prusach i itineraria wielkich mistrzów zajmował się głównie Klaus Neitmann⁴.

DNI PRZYJMOWANIA KOMUNII ŚWIĘTEJ

Reguła krzyżacka zalecała aby wszyscy członkowie Zakonu przyjmowali komunię świętą siedmiokrotnie w ciągu roku: „Po raz pierwszy w najbliższy czwartek przed Wielkanocą [...]; po raz drugi w Wielkanoc, trzeci raz w Zielone Świątki; czwarty raz na mszy Naszej Pani w sierpniu; piąty raz na mszy Wszystkich Świętych; szósty raz w Boże Narodzenie; siódmy raz w dzień Naszej Pani gromnicznej”⁵. W dwa z tych dni, związanych z Matką Bożą – 2 lutego i 15 sierpnia, Krzyżacy rozpoczynali zwyczajowo rejzy. Można uznać za Marianem Dygo, iż rozpoczynanie wypraw wojennych w te dni było jednym z elementów ich uczczenia. Ponadto rycerze zakonnicy umocnieni przyjęciem tego sakramentu byli uzbrojeni również duchowo⁶.

Liturgia musiała być sprawowana bardzo uroczyście, ponieważ księga podskarbiego malborskiego odnotowuje w te dni, prócz Wielkiego Czwartku, wypłaty dla małych uczniów/kleryków. Co mogłoby wskazywać na sprawowanie mszy świętej z rozbudowaną asystą. Otrzymywali oni każdorazowo 4 skojce⁷.

Regulacje dotyczące świąt, podczas których przyjmowano komunię świętą miały wpływ na funkcjonowanie państwa – przyjmowanie poselstw, zjazdy ze stanami pruskimi (głównie z największymi miastami), objazdy państwa. Wielki mistrz Ulryk

³ Na temat kalendarza liturgicznego Zakonu Krzyżackiego, zob. W. Rozykowski, *Omnes Sancti et Sancti Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006, s. 43–76 (tutaj także starsza literatura).

⁴ K. Neitmann, dz. cyt., passim.

⁵ *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hrsg. v. M. Perlbach, Halle 1890, s. 36; *Reguła Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie*, tłum. J. Trupinda, Pelplin 2011, s. 36–37. Dla porównania templariusze i joannici byli zobowiązani do przyjmowania komunii świętej trzykrotnie w ciągu roku – w Boże Narodzenie, Wielkanoc oraz Pięćdziesiątnicę, zob. P. Skalski, *Duchowość zakonów rycerskich w średniowieczu*, „Saeculum Christianum” 1996, r. 3, nr 1, s. 153–160. Późniejsze zalecenia soboru w Wienne (1311–1312), aby mnisi przystępowali do komunii świętej w każdą pierwszą niedzielę miesiąca nie wpłynęło na wprowadzenie zmian w regulach tych zakonów rycerskich, zob. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom 2 (869–1312)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 561

⁶ M. Dygo, *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV wieku*, ZH 1987, t. 52, z. 2, s. 15.

⁷ *Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409* (dalej: MTB), hrsg. v. E. Joachim, Königsberg 1896, s. 16, 57, 96, 143, 220, 288, 298, 341, 380, 420, 460, 529.

von Jungingen przebywał w stolicy państwa lub jej okolicach (Sztumie, Elblągu) zawsze w dzień Wszystkich Świętych⁸, w święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny (Matki Bożej Gromniczej)⁹ i w Wielkanoc (czyli też i poprzedzający ją Wielki Czwartek)¹⁰.

Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny

Tuż po swoim wyborze Ulryk von Jungingen musiał udać się po swoje rzeczy do Królewca, gdzie rezydował jako wielki marszałek i tamtejszy komtur¹¹. Był to także ostatni moment, aby dokonać objazdu Prus Dolnych jeszcze w tym roku. Z tego też powodu doszło do spięcia dyplomatycznego z Królestwem Polskim. 1 lipca król Władysław Jagiełło wysłał list gratulacyjny nowowybranemu władcy państwa zakonnego. W piśmie tym zapowiedział także wysłanie poselstwa, w skład którego weszli arcybiskup gnieźnieński Mikołaj z Kurowa i kasztelan kaliski Janusz z Tuliszkowa. Polski monarcha poprosił nowego zwierzchnika Zakonu o wskazanie czasu i miejsca, w którym mógłby przyjąć jego wysłanników. Ulryk von Jungingen mógł podjąć reprezentantów polskiego władcy dopiero po powrocie, który planował na około 15 sierpnia. Zatem na dzień, w którym zgodnie z regułą powinien przyjąć komunię świętą. Aby zdążyć na tę uroczystość nie mógł odłożyć objazdu Prus Dolnych, dlatego też zaproponował stronie polskiej możliwość udania się w podróż za nim. Dopiero po dogonieniu jego orszaku mógłby udzielić im posłuchania. Aby ułatwić posłom tę podróż władze zakonne zobowiązały się dostarczać świeżych koni w każdym zamku zakonnym¹².

⁸ W 1407 roku Ulryk von Jungingen pod koniec października powrócił z objazdu Pomorza, jego pobyt w okolicach Malborka można zauważyć już 29 października, zob. *Codex diplomaticus Brandenburgensis. Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, hrsg. v. A.F. Riedel, Bd. 19, Berlin 1860, s. 308–309. Z kolei w księdze podskarbiego malborskiego wielki mistrz odnotowany jest w stolicy państwa 3 listopada, zob. *MTB*, s. 440, 441. Można zatem przyjąć, że pomiędzy tymi dwiema datami przebywał on w Malborku albo jego okolicach. W 1408 roku obecność wielkiego mistrza 1 listopada jest poświadczona źródłowo precyzyjnie, zob. *Hanserecesse*, hrsg. v. Verein für Hansische Geschichte, Abth. I: *Die Recesse und andere Akten der Hansetage von 1256–1430*, Bd. 5, Leipzig 1880, s. 409; *MTB*, s. 460. Podobna sytuacja miała miejsce również w 1409 roku, zob. *MTB*, s. 529.

⁹ Zob. *Hanserecesse*, s. 511–512 (1 lutego); *MTB*, s. 460, 519 (1 lutego).

¹⁰ Wielkanoc 1408 – 15 kwietnia, Sztum, zob. *MTB*, s. 278. Wielkanoc 1409 – 7 kwietnia, Malbork, zob. *MTB*, s. 519 (6 kwietnia).

¹¹ Ulryk von Jungingen był wielkim marszałkiem i zarazem komturem w Królewcu w latach 1404–1407, zob. B. Jähnig, *Dostojnicy Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, w: *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 292.

¹² *Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1376–1430*, wyd. A. Prochaska, w: *Monumenta mediaevi historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 6, Kraków 1882, nr 370, s. 151–152; A. Szweca, *Organizacja i technika dyplomacji polskiej w stosunkach z zakonem krzyżackim w Prusach w latach 1386–1454*, Toruń 2009, s. 180, 328. Ulryk von Jungingen na pewno już 13 sierpnia powrócił z objazdu Prus Dolnych i w ciągu najbliższych kilku dni przebywał w Malborku albo odwiedzał okoliczne folwarki, *MTB*, s. 414, 430. W roku następnym miejsce pobytu we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, zob. *MTB*, s. 460, 500.

Zaplanowanie pobytu w stolicy podczas jednego z najważniejszych świąt Maryi, głównej patronki Zakonu, pozwalało wokół tego święta zorganizować różne spotkania i zjazdy. Wyrazem tego była właśnie ta propozycja przyjęcia posłów polskich po Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Podobnym przykładem może być zjazd wielkich miast pruskich, który odbył się 17 sierpnia. Termin ten musiał zostać wyznaczony prawdopodobnie podczas zjazdu malborskiego 5 lipca, choć nie zostało to odnotowane w sprawozdaniu z tego wydarzenia¹³. Z kolei dwa dni później do stolicy państwa przybyło zapowiadane już na początku lipca poselstwo króla Polski: arcybiskup Mikołaj z Kurowa i kasztelan kaliski Janusz z Tuliszkowa¹⁴.

W 1408 roku wielki mistrz pod koniec lipca udał się do Czarnego na spotkanie z posłami księcia śląskiego Bogusława VIII. W drodze powrotnej odwiedził Tucholę, Człuchów, Świecie, Nowe i Gniew. Ulryk von Jungingen powrócił do Malborka około 14 sierpnia, kiedy to jego kompan Boemund Brendel przedstawił podskarbiemu rachunki z tej podróży. Zatem znowu wszystko zostało zaplanowane tak, aby władca państwa zakonnego powrócił do Malborka na święto Wniebowzięcia¹⁵.

W 1409 roku Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny najwyższy dostojnik krzyżacki spędził poza Malborkiem, aby zgodnie z zakonnym obyczajem właśnie w ten dzień rozpocząć rejęz letnią – wojnę z Królestwem Polskim. Na czele wojsk krzyżackich wyruszył na ziemię dobrzyńską¹⁶.

Również poprzednik Ulryka von Jungingena, jego brat Konrad, w większości przypadków podczas tego święta przebywał w centrum państwa krzyżackiego. Z całą pewnością był tam w latach: 1395, 1396, 1397, 1399, 1401, 1402, 1403, 1405, 1406. W 1394 roku wielki mistrz Konrad von Jungingen przebywał na czele wyprawy na Wilno. Z kolei 15 sierpnia 1398 roku był on w Olsztynku, w trakcie objazdu komturstwa ostródzkiego. Natomiast w 1404 roku powracał z wizytacji warowni krzyżackich na Żmudzi¹⁷.

Uroczystość Wszystkich Świętych

Na początku października 1407 roku wielki mistrz Ulryk von Jungingen udał się na objazd Pomorza. Do stolicy państwa zakonnego powrócił pod koniec tego miesiąca. 24 października przebywał w pobliskich Lasowicach, gdzie tamtejszy prokurator Ulryk Johnsdorffer wpłacił podatek w kwocie 100 grzywien¹⁸.

¹³ *Hanserecesse*, s. 386–387.

¹⁴ A. Szweda, dz. cyt., s. 328.

¹⁵ *MTB*, s. 500: *des gelt berechente uns her Brendil am obende assumptionis virginis Marie, als der meyster weder vom tage qwam*.

¹⁶ Najprawdopodobniej 15 sierpnia 1409 roku najwyższy dostojnik krzyżacki przebywał w Brodnicy, gdzie na pewno był obecny także dzień później, zob. *MTB*, s. 575; *Johann's von Posilge, officialis von Pomesanien, Chronik des Landes Preussen* (dalej: *Posilge*), hrsg. v. E. Strehle, w: *SRP*, Bd. 3, Leipzig 1866, s. 301.

¹⁷ K. Neitmann, dz. cyt., s. 68–70, 72, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 84. Na temat wyprawy na Wilno w 1394 roku, zob. M. Radoch, *Walki Zakonu Krzyżackiego o Żmudź od połowy XIII wieku do 1411 roku*, Olsztyn 2011, s. 126–132.

¹⁸ *MTB*, s. 438.

Jak widać znowu podróż tak zaplanowano, aby w święto podczas którego przyjmowano komunię świętą, przebywać w Malborku. Przy okazji na przełomie października i listopada do stolicy zjechali dostojnicy zakonni na radę z wielkim mistrzem. Ich obecność w centrum państwa jest odnotowywana od 29 października do 3 listopada¹⁹.

W roku 1408 roku najwyższy dostojnik również przebywał w stolicy państwa w uroczystość Wszystkich Świętych. Tego dnia wystawił dokument potwierdzający otrzymanie 9 tysięcy angielskich nobili za sfinalizowaną dzień wcześniej sprzedaż Gotlandii. Przed tym świętem, od 20 października, w Malborku trwały obrady kapituły zwykłej. Zajmowano się wtedy sprawą wspomnianej już Gotlandii oraz prawdopodobnie dyskutowano na temat projektu wilkierza krajowego, który Ulryk von Jungingen zamierzał w najbliższym czasie ogłosić²⁰.

Trudno jest jednoznacznie wskazać miejsce pobytu władcy państwa zakonnego 1 listopada 1409 roku. Jeszcze 28 października przebywał on w Bobrownikach, gdzie wystawił przywilej dla szlachty ziemi dobrzyńskiej. W tym samym jednak czasie w Malborku odbywał się zjazd z delegatami rad miejskich wielkich miast pruskich (Głównego Miasta Gdańska, Starego Miasta Elbląga, Starego Miasta Torunia). Treść recesu z tego spotkania sugeruje, że Ulryk von Jungingen jednak był w stolicy państwa zakonnego. Wydaje się, że jednak wielki mistrz był w tym czasie w Malborku, a w Bobrownikach tekst przywileju został jedynie ogłoszony zebrałym tam przedstawicielom rycerstwa²¹. Zatem i w tym roku Wszystkich Świętych władca państwa zakonnego spędził w Malborku albo jego okolicach. Przed samym zaś świętem zaplanowano wcześniej zjazd z miastami pruskimi²².

Wielki mistrz Konrad von Jungingen podczas omawianego święta przebywał w Malborku lub okolicach w latach: 1394, 1395, 1396, 1397, 1399, 1400, 1401, 1402, 1406. W roku 1398 uroczystość tę spędzał zwierzchnik Zakonu w Gdańsku. W 1403 roku przebywał on między Świeciem (po 28 października) a Pokrzywnem (6 listopada). Również w następnym roku we Wszystkich Świętych odbywał objazd

¹⁹ 29 października nowy wielki mistrz Ulryk von Jungingen potwierdził mieszkańcom i miastom Nowej Marchii ich prawa i przywileje. Świadcami tego aktu prawnego byli obecni w tym czasie w stolicy państwa dostojnicy: wielki komtur Kuno von Lichtenstein, wielki marszałek Fryderyk von Wallenrode, wielki szpitalnik Werner von Tettingen, wielki szatny Burkhart von Wobeke, podskarbi Thomas Merheim, komtur Torunia Albrecht, hrabia von Schwarzburg, komtur Grudziądzka Wilhelm von Helfenstein oraz wójt nowomarchijski Baldwin Stal, zob. *Codex diplomaticus Brandenburgensis...*, s. 308–309. Natomiast 3 listopada 10 grzywien wsparcia otrzymali jacyś zacińi ludzie, zob. *MTB*, s. 440: *item 10 m. erbarn luten holfe, als dy gebyteger zu Marienburg woren; das gelt nam Mattis Ryman am donrstage noch omnium sanctorum*.

²⁰ *Hanserecesse*, s. 409; *MTB*, s. 504; *Posilge*, s. 293; S. Józwiak, *Funkcjonowanie i zakres władzy kapituł krzyżackich w państwie zakonnym w Prusach w latach 1309–1410*, *KMW* 2002, nr 3, s. 384–385.

²¹ Por. *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, opr. E. Joachim, wyd. W. Hubatsch, cz. 1, wol. 1–3, Getynga 1948–1973, nr 1164, s. 68; M. Biskup, *Materiały do dziejów krzyżackiej okupacji w ziemi dobrzyńskiej na przełomie XIV i XI wieku*, *ZH* 1960, t. 25, z. 2, s. 73–74, 79–81 (tutaj tekst źródłowy); *Hanserecesse*, s. 481: *Item so hot unsir herre homeistir mit synem steten obirtragen*.

²² 31 października Ulryk von Jungingen przekazał 10 grzywien ubogim oraz 4 skojce małym uczniom, zob. *MTB*, s. 520, 529.

państwa, 3 listopada odnotowano jego obecność w Wierzbicy. W 1405 roku tego dnia znajdował się w Kowalewie Pomorskiem, gdzie przyjął posła wielkiego księcia litewskiego Witolda²³.

Boże Narodzenie

Boże Narodzenie wielcy mistrzowie zazwyczaj spędzali w Malborku, Elblągu albo swoim dworze w Sztumie. Okres zimowy nie sprzyjał objazdom państwa ani wyprawom wojennym. Z tego powodu od początku grudnia do lutego na dworze malborskim głównie zajmowano się sprawami dyplomatycznymi (liczne poselstwa, korespondencja) oraz wewnątrzpaństwowymi (zjazdy stanów, spotkania dostojników zakonnych).

W grudniu 1407 roku władca państwa zakonnego przygotowywał się do zjazdu w Kownie, który miał odbyć się na początku stycznia 1408 roku. Najprawdopodobniej święta te spędził w Królewcu, a w okolicach 18 grudnia orszak wyruszył z Elbląga²⁴.

Z kolei święta w dwóch następnych latach spędzał on w Malborku albo Sztumie. W 1409 roku kilka dni przed Bożym Narodzeniem, 22 grudnia, odbył się zjazd z przedstawicielami wielkich miast pruskich²⁵.

Na podstawie ustaleń Klausa Neitmanna można przyjąć, że za swoich rządów Konrad von Jungingen przebywał w centrum zakonnego władztwa w święta Bożego Narodzenia każdego roku. Trudno jest to jedynie ustalić dla roku 1401, jednak i w tym przypadku można przyjąć, iż przebywał w Malborku lub Sztumie²⁶.

Matki Bożej Gromniczej

Święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny obchodzone 2 lutego wielki mistrz Ulryk von Jungingen spędzał każdego roku w centralnych punktach swojego państwa (trójkąt Malbork – Elbląg – Sztum). Pod koniec stycznia 1408 roku najwyższy dostojnik krzyżacki powrócił ze zjazdu, który odbył się w Kownie (6–8 stycznia). W stolicy przebywał już 25 stycznia, kiedy to podskarbi odnotował wypłaty pieniędzy dla możnych z Nowej Marchii. 29 stycznia wielki mistrz spotkał się z dostojnikami krzyżackimi, prawdopodobnie by zrelacjonować przebieg kowieńskiego zjazdu. 2 lutego Ulryk von Jungingen musiał przebywać w Malborku (lub Sztumie), ponieważ w ciągu następnych dni dowodnie był w Sztumie i położonych niedaleko stolicy folwarkach zakonnych²⁷.

W styczniu 1409 roku władca państwa zakonnego dokonał objazdu Prus Górnych. Do malborskiego zamku powrócił 25 stycznia. W następnych dniach spotkał

²³ K. Neitmann, dz. cyt., s. 68–69, 71–73, 75, 77, 79, 80, 83–84; M. Radoch, dz. cyt., s. 218.

²⁴ *Regesta I*, nr 957, s. 56; K. Neitmann, dz. cyt., s. 12; A. Szweda, dz. cyt., s. 373–374.

²⁵ *Hanserecesse*, s. 502; *MTB*, s. 520, 524.

²⁶ K. Neitmann, dz. cyt., s. 67–69, 71–72, 74–76, 78–79, 81–85; A. Szweda, dz. cyt., s. 321.

²⁷ *MTB*, s. 460, 462, 463, 466–467.

się z przedstawicielami króla Węgier Zygmunta Luksemburskiego oraz prokuratorem krzyżackim na dworze papieskim, Piotrem z Ornety. Prokurator przebywał w Malborku do 3 lutego, zatem w dzień Matki Bożej Gromnicznej Ulryk von Jungingen spędził razem z nim w stolicy ustalając politykę krzyżacką dotyczącą soboru w Pizie. Dzień przed tym świętem, 1 lutego, władca państwa zakonnego wypłacił ubogim 12 grzywien w drobnych fenigach, z kolei 2 lutego 4 skojce tradycyjnie otrzymali mali uczniowie²⁸.

W 1410 roku wielki mistrz w dzień Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny był w Malborku. Dzień wcześniej odbył się tam zjazd z przedstawicielami Głównego Miasta Gdańska, Starego Miasta Elbląga i Starego Miasta Torunia²⁹.

Podczas tego święta poprzednik Ulryka von Jungingena, Konrad w roku 1394 był prawdopodobnie w Grudziądzu (obecność odnotowana 1 lutego). W 1397 i 1398 roku na pewno znajdował się w stolicy państwa. W 1400 roku można przyjąć, iż przebywał w centrum Prus, itinerarium odnotowuje jego obecność w Malborku 26 stycznia, z kolei 11 lutego był w Sztumie. Trudno jest określić gdzie Konrad von Jungingen był 2 lutego 1401 roku, wiadomo, że w stolicy państwa znajdował się 26 stycznia. W następnym roku na pewno przebywał się w Malborku. W 1403 roku w święto Matki Bożej Gromnicznej był w Królewcu. Później aż do końca rządów w omawiany dzień pozostawał w stolicy państwa³⁰.

Wielkanoc (i Wielki Czwartek)

W Wielkanoc (15 kwietnia) 1408 r. Ulryk von Jungingen przebywał na dworze wielkich mistrzów w Sztumie. Podskarbi odnotował, że na polecenie wielkiego mistrza wypłacił służebnemu wielkiego mistrza, Namirowi, 12 kop groszy praskich na podróż do króla Polski. Natomiast 3 kopy groszy praskich otrzymał Janusz Surwiłło, którego wydelegowano do wielkiego księcia litewskiego Witolda. Ponadto do mistrza Bartłomieja z Boreszowa do Fromborka władca państwa posłał swoich karłów³¹.

W Wielki Tydzień oraz Wielkanoc (7 kwietnia) w 1409 roku najwyższy dostojnik krzyżacki był w Malborku. Jeszcze przed świętami, około 4 kwietnia, przyjął posłów z Czech – Jana von Cyros i Jorgena. Komtur zamkowy opłacił dla nich nocleg w malborskiej gospodzie. W Wielką Sobotę najwyższy dostojnik zakonny polecił wypłacić ubogim 8 grzywien w drobnych fenigach³².

²⁸ Tamże, s. 519, 529, 530; Z. H. Nowak, *Polityka północna Zygmunta Luksemburskiego do roku 1411*, Toruń 1964, s. 95.

²⁹ *Hanserecesse*, s. 509–511.

³⁰ K. Neitmann, dz. cyt., s. 19, 67, 70–71, 74–76, 78–79, 81, 83, 85; A. Szweda, dz. cyt., s. 323–324.

³¹ *MTB*, s. 478: *Sthum zu ostern* [...]. Bartłomiej z Boreszowa to lekarz wielkich mistrzów Konrada i Ulryka von Jungingenów. Więcej na jego temat zob. M. Broda, *Lekarze w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach w XIV–XV wieku*, Kraków 2013, s. 59–62; A. Świeżawski, *Bartłomiej z Boreszowa lekarz wielkich mistrzów krzyżackich*, „Archiwum Historii Medycyny” 1961, t. 24, z. 4, s. 369–382.

³² *MTB*, s. 519, 537.

W 1410 roku Wielkanoc obchodzono 23 marca. Z całą pewnością wielki mistrz oraz dostojnicy zakonnicy, obecni na malborskim dworze od 18 marca³³, przebywali w Malborku³⁴. Jeszcze w oktawie Wielkiejnocy, w piątek 28 marca, w Elblągu odbył się zjazd z delegatami rad miejskich³⁵. Natomiast dwa dni później miała miejsce kapituła główna malborskiego konwentu. Podczas obrad zdecydowano o zmianach w niektórych ośrodkach administracyjnych (komturstwach w Dzierzgoniu, Toruniu, Bałdze, Ostródzie, Pokrzywnie i Człuchowie oraz wójtostwie Nowej Marchii)³⁶.

Jeśli chodzi o jego poprzednika, to Wielkanoc spędzał spędzał on w centrum państwa krzyżackiego w latach: 1394 (19 kwietnia), 1395 (11 kwietnia), 1396 (2 kwietnia), 1397 (22 kwietnia), 1398 (7 kwietnia), 1400 (18 kwietnia), 1401 (3 kwietnia), 1402 (26 marca), 1403 (15 kwietnia), 1405 (19 kwietnia), 1406 (11 kwietnia). Dzień po Wielkanocy w 1399 roku, 1 kwietnia, doszło do spotkania wielkiego mistrza Konrada z wielkim księciem litewskim Witoldem w warowni krzyżackiej Gotteswerder k. Kowna. Zatem wypada przyjąć za M. Radochem, że również w czasie Wielkiejnocy zwierzchnik Zakonu wraz ze swoimi dostojnikami przebywał w tejże warowni. W 1404 roku Wielkanoc świętowano 30 marca, według ustaleń K. Neitmanna 18 marca Konrad von Jungingen był w Malborku, a 9 kwietnia przebywał w Elblągu, zatem można przyjąć że w tym czasie najwyższy dostojnik Zakonu przebywał w centrum państwa³⁷.

Po Wielkanocy wielki mistrz przebywał w centrum państwa, gdzie przyjmował poselstwa i gości. Spotykał się też ze swoimi dostojnikami, prawdopodobnie spędzającymi z najwyższym dostojnikiem święta, oraz przedstawicielami miast państwa zakonnego. Ulryk von Jungingen funkcjonował tak do początku maja, kiedy to wyruszał objeżdżać swoje władztwo.

Zielone Świątki

Niedziela Zesłania Ducha Świętego przypadała w porze wiosennej, która z kolei sprzyjała objazdom trudniej dostępnych części państwa (np. Prus Dolnych). W 1408 roku Zielone świątki obchodzono 3 czerwca, kolejność zapisów w księdze podskar-

³³ Tego dnia wielki komtur Kuno von Lichtenstein, wielki marszałek Fryderyk von Wallenrode, wielki szpitalnik Werner von Tettingen, wielki szatny Burkhard von Wobeke, podskarbi Tomasz von Merheim byli świadkami wystawienia dokumentów, zob. *Regesta I*, nr 1259–1260a, s. 73.

³⁴ W Wielką Sobotę w stolicy państwa na pewno byli wielki mistrz, wielki komtur oraz podskarbi, zob. *Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomturs für die Jahre 1410–1420*, hrsg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911, s. 1.

³⁵ *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens* (dalej: *Acten*), hrsg. v. M. Toeppen, Bd. 1 (Die Jahre 1233–1435), Leipzig 1878, s. 124.

³⁶ *Posilge*, s. 313; S. Józwiak, J. Trupinda, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach wielkich mistrzów (1309–1457)*, Malbork 2011, s. 148; J. Voigt, *Geschichte Preussens von den älteren Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. 7: *Die Zeit vom Hochmeister Ulrich von Jungingen 1407 bis zum Tode Hochmeisters Paul von Russdorf 1441*, Königsberg 1836, s. 65.

³⁷ K. Neitmann, dz. cyt., s. 67–72, 74–76, 78–79, 81, 83; M. Radoch, dz. cyt., s. 150; A. Szwe-da, dz. cyt., s. 324.

biego malborskiego sugeruje, że na początku czerwca Ulryk von Jungingen udał się objazd Prus Dolnych. Najprawdopodobniej wyjazd nastąpił po tym święcie, zatem komunia święta mogła zostać przyjęta podczas mszy świętej w Malborku lub Elblągu³⁸.

W następnym roku Pięćdziesiątnica była świętowana 26 maja. Na początku tego miesiąca wielki mistrz udał się na wizytację Prus Dolnych. 22 maja był jednak już w Sątocznie, do Malborka dotarł przez Bartoszyce, Reszel, Krzyżpork i Pieniężno. Trasę tę mógł pokonać w ciągu kilku dni, więc i w tym przypadku najprawdopodobniej na Zielone Świątki zdążył powrócić do stolicy³⁹.

W 1410 roku Ulryk von Jungingen na pewno w niedzielę Zesłania Ducha Świętego (10 maja) przebywał w Malborku. Dzień wcześniej spotkał się z przedstawicielami wielkich miast pruskich. Natomiast 11 maja zwierzchnik Zakonu ze stolicy państwa wystosował list do księcia szczecińskiego, Świętobora I⁴⁰.

W przypadku Konrada von Jungingen miejsca pobytu podczas Uroczystości Zesłania Ducha Świętego przedstawiają się następująco: 1394 (7 czerwca) – objazd Prus Dolnych, 1395 (30 maja) – trudno określić, 1396 (21 maja) – prawdopodobnie okolice Malborka, 1397 (10 czerwca) – Włocławek (zjazd z królową Jadwigą dotyczący zastawu ziemi dobrzyńskiej), 1398 (26 maja) – prawdopodobnie Malbork, 1399 (17 maja) – Malbork, 1400 (6 czerwca) – Malbork, 1401 (22 maja) – Malbork, 1402 (13 maja) – Malbork, 1403 (3 czerwca) – Malbork, 1404 (17 maja) – być może już w drodze do Raciążka, 1405 (7 czerwca) – prawdopodobnie Gniewkowo, 1406 (30 maja) – Królewiec⁴¹.

OKRESY LITURGICZNE

Adwent

Początek grudnia w zasadzie kończył część roku, w której dokonywano objazdów państwa, wielki mistrz przebywał w stolicy lub jej okolicach (Sztumie lub odwiedzając folwarki krzyżackie na Żuławach). W Adwencie zatem władcy państwa zakonnego przyjmowali liczne poselstwa władców zagranicznych, możliwych europejskich, biskupów oraz własnych poddanych. W tym czasie organizowano również zjazdy z przedstawicielami wielkich miast pruskich oraz narady z dostojnikami krzyżackimi. Ponadto w tym czasie płacono czynsze lub finalizowana różne transakcje finansowe⁴².

³⁸ Zob. *MTB*, s. 486.

³⁹ Zob. tamże, s. 549–550; *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, opr. E. Joachim, wyd. W. Hubatsch, cz. 2, Getynga 1948–1973, nr 1625, s. 189.

⁴⁰ *Acten*, s. 124–125 (tutaj wydawca błędnie datował na 10 czerwca); *Regesta* I, nr 1276, s. 74; K. Kwiatkowski, *Książęta pomorscy wobec konfliktu Polski i Litwy z Zakonem Niemieckim w 1409/1410 roku (przyczynek do uwarunkowań aktywności władczej w późnym średniowieczu)*, *ZH* 2014, t. 79, z. 3, s. 24.

⁴¹ K. Neitmann, dz. cyt., s. 67–72, 74–76, 78–79, 82, 84; A. Szweđa, dz. cyt., s. 327, 364–365, 368–372.

⁴² A. Szweđa, dz. cyt., s. 326.

W grudniu 1407 roku przyjęto poselstwo księcia słupskiego⁴³. W prezencie z sokolami przybyli 5 grudnia: posłaniec dostojników krzyżackich z Niemiec, sokolnik hrabiego von Ottingen i margrabiego von Mysen⁴⁴. Sfinalizowano także następujące transakcje: 7 grudnia w imieniu rady miejskiej Starego Miasta Szczecina wpłacono 200 kop groszy praskich, przyjęto w zastaw Zawkrze⁴⁵. Podczas wizytacji folwarków krzyżackich w pobliżu Malborka – Lasowic, Lasek i Warnowa wypłacono wynagrodzenie tamtejszym pracownikom⁴⁶. Ponadto 7 grudnia odbył się w stolicy państwa zjazd z przedstawicielami miast⁴⁷.

W 1408 roku na początku adwentu odbył się w Elblągu zjazd dostojników zakonnych oraz spotkanie z delegatami rad miejskich najważniejszych miast pruskich. Podczas tego wydarzenia ogłoszony został wilkierz krajowy. Ponadto Ulryk von Jungingen uzupełnił Statuty o regulacje dotyczące zmian na urzędach⁴⁸. W pod koniec listopada oraz na początku grudnia tego roku na dworze wielkiego mistrza gościli książę von Troppow, młody książę oleśnicki, Waclaw von Doneyn oraz rycerze z Flandrii i Burgundii⁴⁹.

W następnym roku w adwencie odbył się zjazd dostojników (12 grudnia) oraz spotkanie z przedstawicielami wielkich miast pruskich (22 grudnia)⁵⁰. W stolicy państwa zakonnego przebywali również następujący goście: dwaj młodzi książęta szczecińscy (Otton i Kazimierz?) oraz młody książę słupski (prawdopodobnie Bogusław IX), kanclerz wrocławski oraz kanclerz z Wołogoszczy⁵¹.

Wielki Post

Każdego roku swoich rządów Ulryk von Jungingen odbywał w tym czasie zjazdy z rajcami najważniejszych miast pruskich. W 1408 roku spotkanie takie odbyło się 4 kwietnia w stolicy państwa, zaś w następnym roku zjazd odbył się 22 marca w Elblągu. W ostatnim roku panowania Ulryka von Jungingen do obrad z miastami doszło 27 lutego⁵². Zazwyczaj te spotkania z rajcami poprzedzały narady z dostojnikami zakonnymi. W 1408 roku widzimy ich w Elblągu już od końca marca⁵³.

W połowie marca 1408 roku na dworze malborskim gościł książę Brugii⁵⁴. Przybywali do wielkiego mistrza także posłowie i słudzy z darami: sokolnik księ-

⁴³ *MTB*, s. 446.

⁴⁴ Tamże, s. 448–449.

⁴⁵ Tamże, s. 438, 460, 464.

⁴⁶ Tamże, s. 458.

⁴⁷ *Hanserecesse*, s. 387–388.

⁴⁸ *Acten*, s. 113–120; *Hanserecesse*, s. 435–436; *MTB*, s. 513; *Posilge*, s. 294–297.

⁴⁹ *MTB*, s. 513, 514.

⁵⁰ *Hanserecesse*, s. 502; *MTB*, s. 591.

⁵¹ *MTB*, s. 591, 592; K. Kwiatkowski, art. cyt., s. 20; J. Mielcarz, *Dzieje społeczne i polityczne księstwa słupskiego*, Poznań 1976, s. 228.

⁵² *Hanserecesse*, s. 396–397, 451–452, 529–530.

⁵³ *MTB*, s. 475.

⁵⁴ Tamże, s. 471, 473, 474.

cia saksońskiego, pisarz oraz sługa księcia litewskiego Witolda, herold księcia burgundzkiego, sokolnik wojewody krakowskiego⁵⁵.

Pierwszą połowę Wielkiego Postu w 1409 roku Ulryk von Jungingen spędził na objeździe Pomorza Gdańskiego. Następnie powrócił do stolicy państwa na wspomniany już zjazd z delegatami pruskich miast w Elblągu. Z kolei 25 marca wielki mistrz naradzał się ze swoimi dostojnikami w tymże mieście⁵⁶.

W Niedzielę Palmową (31 marca) do Malborka przyjechali posłowie króla Węgier, Krzysztof von Gersdorff i Marek von Nürnberg. W tym samym czasie przebywali tam także niewidomy mówca króla rzymskiego Ruprechta, poddani i urzędnicy z Nowej Marchii. Kilka dni później zjawili się również posłowie króla czeskiego, Hanusz von Cyros i Jorgen⁵⁷.

PODSUMOWANIE

Podczas najważniejszych świąt kościelnych wielki mistrz Ulryk von Jungingen, podobnie jak jego poprzednik, przebywał w centrum państwa zakonnego (Malbork – Elbląg – Sztum). W większości przypadków w dni, w które ustawodawstwo zakonne nakazywało przyjmować komunię świętą, ten najwyższy dostojnik krzyżacki w latach 1407–1410 był w stolicy państwa zakonnego w Prusach. Jedynie w nadzwyczajnych sytuacjach, np. zjazd z królem Władysławem Jagiełłą i wielkim księciem Witoldem na początku stycznia 1408 r. lub początek wyprawy na ziemię dobrzyńską w sierpniu 1409 r., znajdował się w innym konwencie krzyżackim.

Wokół tych świątecznych dni, w których wiadomo było, iż wielki mistrz będzie na swoim dworze, organizowano zjazdy z dostojnikami Zakonu, spotkania z przedstawicielami miast pruskich, przyjmowano poselstwa zagraniczne lub też finalizowano różnego rodzaju transakcje.

INFLUENCE OF THE LITURGICAL CALENDAR ON FUNCTIONING OF THE STATE OF THE ORDER OF TEUTONIC KNIGHTS IN TIMES OF THE GRAND MASTER ULRICH VON JUNGINGEN (1407–1410)

SUMMARY

Grand master Ulrich von Jungingen into the most important church holidays almost always stayed in the centre of the State in Prussia. Around these days a rhythm of functioning of the state was being adjusted. Then meetings of dignitaries were held, meetings delegates of Prussian large cities with the great champion grand master, diplomatic missions were be-

⁵⁵ Tamże, s. 473, 474, 475.

⁵⁶ *Hanserecesse*, s. 451–452; *MTB*, s. 533–535.

⁵⁷ *MTB*, s. 536, 537.

ing accepted, also representatives of subjected and clerical couples appeared, they were also finalizing different financial transactions.

**DER EINFLUSS DES LITURGISCHEN KALENDERS AUF DAS
FUNKTIONIEREN DES DEUTSCHENORDENSSTAATES IN
PREUSSEN ZU ZEITEN DES HOCHMEISTERS ULRICH VON
JUNGINGEN (1407–1410)**

ZUSAMMENFASSUNG

Während der bedeutendsten Kirchenfeiern blieb der Hochmeister Ulrich von Jungingen fast immer im Zentrum des Deutschordensstaates in Preußen. Um diese Feiertage herum wurde der Rhythmus der Funktionsweise des Staates geregelt. Es fanden Beratungen der religiösen Würdenträger und Treffen der Vertreter von großen preußischen Städten mit dem Hochmeister. Man empfing diplomatische Gesandte, außerdem erschienen Vertreter von Untertanen und Klerus. Es wurden auch finanzielle Transaktionen abgeschlossen.

**WPLYW KALENDARZA LITURGICZNEGO
NA FUNKCJONOWANIE PAŃSTWA ZAKONU KRZYŻACKIEGO
W PRUSACH W CZASACH WIELKIEGO MISTRZA
ULRYKA VON JUNGINGEN (1407–1410)**

STRESZCZENIE

Wielki mistrz Ulryk von Jungingen w najważniejsze święta kościelne prawie zawsze przebywał w centrum państwa w Prusach. Wokół tych dni regulowano rytm funkcjonowania państwa. Odbywały się wtedy narady dostojników zakonnych, zjazdy wielkich miast pruskich z wielkim mistrzem, przyjmowano poselstwa dyplomatyczne, zjawiali się także przedstawiciele poddanych i duchownych państwa, finalizowano też różnego transakcje finansowe.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, hrsg. v. M. Toepfen, Bd. 1 (Die Jahre 1233–1435), Leipzig 1878.
- Codex diplomaticus Brandenburgensis. Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, hrsg. v. A.F. Riedel, Bd. 19, Berlin 1860.
- Codex epistolaris Vitoldi magni ducis Lithuaniae 1376–1430*, wyd. A. Prochaska, w: *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 6, Kraków 1882.
- Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409*, hrsg. v. E. Joachim, Königsberg 1896.
- Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomturs für die Jahre 1410–1420*, hrsg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911.
- Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hrsg. v. M. Perlbach, Halle 1890.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom 2 (869–1312)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Hanserecesse*, hrsg. v. Verein für Hansische Geschichte, Abth. I: *Die Recesse und andere Akten der Hansetage von 1256–1430*, Bd. 5, Leipzig 1880.
- Johann's von Posilge, officialis von Pomesanien, Chronik des Landes Preussen*, hrsg. v. E. Strehlke, [w:], *Scriptores Rerum Prussicarum*, Bd. 3, Leipzig 1866, s. 301.
- Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, opr. E. Joachim, wyd. W. Hubatsch, cz. 1, wol. 1–3, cz. 2, Getynga 1948–1973.
- Regula Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie*, tłum. J. Trupinda, Pelplin 2011.

Opracowania

- Biskup M., *Materiały do dziejów krzyżackiej okupacji w ziemi dobrzyńskiej na przełomie XIV i XI wieku*, „Zapiski Historyczne” 1960, t. 25, z. 2, s. 71–81.
- Broda M., *Lekarze w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach w XIV–XV wieku*, Kraków 2013.
- Dygo M., *O kulcie maryjnym w Prusach krzyżackich w XIV–XV wieku*, „Zapiski Historyczne” 1987, t. 52, z. 2, s. 5–36.
- Gąsiorowski A., *Itinerarium króla Władysława Jagielly 1386–1434*, Warszawa 1972
- Gąsiorowski A., *Podróże panującego w średniowiecznej Polsce*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1973, t. 25, z. 2, s. 41–68.
- Jähnig B., *Dostojnicy Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, w: *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. R. Czaja, A. Radziwiński, Toruń 2013, s. 279–329.
- Jóźwiak S., *Funkcjonowanie i zakres władzy kapituł krzyżackich w państwie zakonnym w Prusach w latach 1309–1410*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2002, nr 3, s. 373–388.
- Jóźwiak S., Trupinda J., *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach wielkich mistrzów (1309–1457)*, Malbork 2011.
- Kwiatkowski K., *Książęta pomorscy wobec konfliktu Polski i Litwy z Zakonem Niemieckim w 1409/1410 roku (przyczynki do uwarunkowań aktywności władczej w późnym średniowieczu)*, „Zapiski Historyczne” 2014, t. 79, z. 3, s. 7–37.
- Mielczar J., *Dzieje społeczne i polityczne księstwa słupskiego*, Poznań 1976.

- Neitmann K., *Der Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen – ein Residenzherrscher unterwegs. Untersuchungen zu den Hochmeisteritineraren im 14 und 15 Jahrhundert*, Köln – Wien 1990.
- Nowak Z.H., *Polityka północna Zygmunta Luksemburskiego do roku 1411*, Toruń 1964.
- Radoch M., *Walki Zakonu Krzyżackiego o Żmudź od połowy XIII wieku do 1411 roku*, Olsztyn 2011.
- Rutkowski A., *Objazdy i system rządzenia państwem przez Kazimierza Wielkiego*, „Kwartalnik Historyczny” 1978, r. 85, nr 3, s. 605–626.
- Rozynekowski W., *Omnes Sancti et Sancti Dei. Studium nad kultem świętych w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego*, Malbork 2006.
- Skalski P., *Duchowość zakonów rycerskich w średniowieczu*, „Saeculum Christianum” 1996, r. 3, nr 1, s. 153–165.
- Szweda A., *Organizacja i technika dyplomacji polskiej w stosunkach z zakonem krzyżackim w Prusach w latach 1386–1454*, Toruń 2009.
- Świeżawski A., *Bartłomiej z Borezewa lekarz wielkich mistrzów krzyżackich*, „Archiwum Historii Medycyny” 1961, t. 24, z. 4, s. 369–382.
- Voigt J., *Geschichte Preussens von den älteren Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. 7: *Die Zeit vom Hochmeister Ulrich von Jungingen 1407 bis zum Tode Hochmeisters Paul von Russdorf 1441*, Königsberg 1836.

SACRUM I PROFANUM NA PRZYKŁADZIE LUTERAŃSKICH KOŚCIOŁÓW JUBILEUSZOWYCH W PRUSACH WSCHODNICH

Słowa kluczowe: świątynie, protestantyzm, Mazury, pomniki, komunizm

Key words: temples, Protestantism, Masuria, monuments, communism

Schlüsselwörter: Tempel/Kirchen, Protestantismus, Masuren, Denkmäler, Kommunismus

WPROWADZENIE

Koniec XIX stulecia przyczynił się do powstania wielu nowych okręgów duszpasterskich w Kościele luterzańskim w Prusach Wschodnich. Powodów powstania nowych parafii było kilka, jednymi z nich były duże odległości do kościołów parafialnych, wierni często musieli pokonywać od kilkunastu do kilkudziesięciu kilometrów. Parafie liczyły po kilkadziesiąt miejscowości. Kolejnym powodem tworzenia nowych parafii były dość trudne warunki lokacyjne miejscowości, mokradła, powódzie, dość spora sieć kanałów i rzek; wszystko to powodowało częste problemy z dotarciem do kościoła parafialnego. W południowej części Prus Wschodnich przyczyną powstania nowych parafii był żywioł katolicki. Powstawanie nowych parafii na Mazurach, ożywienie życia religijnego wśród katolików, wszystko to budziło niepokój duchownych luterzańskich. To też wymusiło powstanie nowych okręgów duszpasterskich m.in. w Białutach czy Lipowcu.

Dwusetna rocznica koronacji pierwszego króla pruskiego Fryderyka (18 stycznia 1701 r.), przypadająca w 1901 r., była okazją do stworzenia swoistego trwałego pomnika, jakim stała się budowa 14 kościołów jubileuszowych. Środki finansowe na ten cel zbierano w całym Prusach Wschodnich. Akcją zakończono w 1912 roku¹. Powstały nowe parafie z pięknymi nowymi kościołami. Świątynie ze swej natury były miejscami świętymi, gdzie człowiek w sposób naturalny spotykał się z Bogiem, słuchał Słowa Bożego. Było to swoiste Boże *sacrum*.

* Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny – dyrektor Domu Rekolekcyjnego w Gietrzwałdzie. Obszar zainteresowań badawczych: Kościoły chrześcijańskie na obszarze dawnych Prus Wschodnich, Kongregacje mariańskie i sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie. E-mail: biela@rubikon.pl

¹ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*, Band I, Göttingen 1968, s. 370–371.

KOCIOŁEK SZLACHECKI (ADLIG KESSEL)

Kamień węgielny pod budowę nowego kościoła w Kociołku Szlacheckim położono 11 września 1904 r. Uroczystość poświęcenia nowo wybudowanej świątyni odbyła się 1 marca 1906 r. Budowla stoi na solidnym kamiennym fundamencie². Wnętrze świątyni miało prosty wystrój: sufit był drewniany, ze sklepieniem półkolistym, ambona również drewniana i niewielkich rozmiarów ołtarz wykonany także z drewna. Organy sprowadzono z Królewca, a na wieży umieszczono dwa niewielkich rozmiarów dzwony³.

Pierwszym duszpasterzem posługującym w Kociołku Szlacheckim był Fryderyk Karol Mitzka. Posługę duszpasterską rozpoczął w 1896 r.⁴. Parafia powstała w wyniku wyłączenia z parafii piskiej i okartowskiej łącznie 9 miejscowości. Pierwsze nabożeństwa odprawiano w sali szkolnej. Koniecznością więc stała się budowa nowego kościoła, ale nie było na to środków finansowych. Okazja pojawiła z początkiem nowego stulecia w 1901 r., kiedy to podjęto decyzję o budowie kościołów jubileuszowych, z okazji dwusetnej rocznicy koronacji pierwszego króla pruskiego Fryderyka I w 1701 r. w Królewcu⁵. Na tej liście pojawił się także Kociołek Szlachecki. Za czasów duszpasterzowania F.K. Mitzki wybudowano i wyposażono nowy kościół.

Kolejnym proboszczem był Emil Salewski, posługiwał w nietłętym czasie początków I wojny światowej. Był proboszczem w latach 1909–1915. Następnie duszpasterzował w Kociołku Szlacheckim pastor Gottfried Salett w latach 1926–1932⁶.

Luteranie i katolicy w granicach parafii luterńskiej Kociołek Szlachecki (Adlig Kessel) na dzień 16 czerwca 1925 r.

Lp.	Miejscowość	Luteranie	Katolicy
1.	Kociołek Szlachecki (Adlig Kessel)	140	6
2.	Bielice (Bilitzen)	131	---
3.	Łysonie (Lyssuhnen)	324	1
4.	Pilchy (Pilchen)	226	3

² Zob.: J.M. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972–1992*, Olsztyn 2002, s. 44–47.

³ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. II, s. 118.

⁴ Zob.: G. Jasiński, *Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku*, Dąbrówno 2015, s. 232.

⁵ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. I, s. 370–371.

⁶ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945*, Hamburg 1968, s. 14.

Lp.	Miejscowość	Luteranie	Katolicy
5.	Rostki (Rostken)	431	4
6.	Zdory (Sdorren)	556	18
7.	Szeroki Ostrów (Spirdingswerder)	37	
8.	Trzonki (Trzonken)	278	---
9.	Szczechy Małe (Gr.- und Kl.- Zechen)	296	1
	Razem:	2419	33

Źródło: *Gemeindelexikon für den Freistaat Preußen*, Band I, Berlin 1931, s. 63–65. *Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher Führer durch die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Unter Mitarbeit der kirchlichen Behörden*. 1. Ausgabe, Jahrgang 1927, Berlin 1927, s. 29–30.

Parafia luterańska Kociołek Szlachecki na dzień 16 czerwca 1925 r. liczyła w swych granicach 2419 wiernych Kościoła ewangelicko-unijnego i 33 wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. Mieszkało tu także 8 osób wyznania mojżeszowego. Łącznie na terenie parafii mieszkało 2460 osób. Procentowo luteranie stanowili ponad 98,3%, wierni Kościoła rzymskokatolickiego niewiele ponad 1,3%, a żydzi 0,4% ogółu mieszkańców. Wierni Kościoła rzymskokatolickiego przynależeli do parafii w Piszcu.

Po opuszczeniu parafii przez pastora Salettę opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował kaznodzieja Helmut Hildebrandt, który w latach następnych był proboszczem parafii Kociołek Szlachecki. Przyszło mu duszpasterzować w niełatwym czasie nazizmu hitlerowskiego. Parafię opuścił w 1939 roku⁷. Przez kolejne lata w parafii duszpasterzował Horst Kopania, który do 1941 r. był kaznodzieją, a przez kolejne cztery lata proboszczem⁸. Parafię opuścił wraz ze swymi najbliższymi i parafianami w obawie przed nadciągającą Armią Radziecką.

W latach 1945–1977 kościół w Kociołku Szlacheckim służył wiernym Kościoła luterańskiego. W latach 1946–1949 opiekę duszpasterską nad wiernymi Kościoła ewangelicko-augsburskiego pełnił diakon Edward Szendel z Ukty⁹, kolejnym duszpasterzem luteran w Kociołku Szlacheckim był pastor Władysław Pilch z Mikołajek Mazurskich¹⁰. W latach 1951–1954 posługę duszpasterską niósł wiernym Berthold Rückert, proboszcz z Piszca¹¹. Pastor Otton Hintz, najpierw jako diakon, a później

⁷ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 14.

⁸ Ibidem.

⁹ Zob.: K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008, s. 78.

¹⁰ Ibidem, s. 87.

¹¹ Ibidem, s. 95.

jako administrator w Piszcu opiekował się wiernymi w Kociołku Szlacheckim. W Piszcu duszpasterzował do 1969 r.¹². Przez rok opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował Edmund Schmidt¹³ wikariusz z Wielbarka. Po nim w latach 1970–1977¹⁴ posługiwał pastor Henryk Sikora, który także administrował okręgiem duszpasterskim w Kociołku Szlacheckim.

BIĄŁUTY (BIALUTTEN)

Przed powstaniem samodzielnego okręgu duszpasterskiego w Białutach, tutejsi wierni Kościoła luterńskiego przynależeli do parafii Narzym. Kamień węgielny pod budowę świątyni luterńskiej w Białutach położono 10 maja 1904 r. Uroczystość poświęcenia nowej świątyni odbyła się 20 grudnia 1904 r. A zatem budowa nowej świątyni trwała pół roku. Wzniesiono ją z czerwonej cegły, z wieżą, zakrytą, a w ołtarzu głównym stała figura Chrystusa. W świątyni umieszczono organy pochodzące z warsztatu królewieckiego.

Opiekę duszpasterską nad powołanym nowym okręgiem duszpasterskim w latach 1902–1906 pełnił kaznodzieja Robert Abmann¹⁵. Pierwszym duchownym piastującym urząd proboszczowski w Białutach był Bernhard August Czekaý, posługiwał w latach 1907–1910. Przed przybyciem do Białut był duszpasterzem pomocniczym w Olecku, opiekował się przede wszystkim okręgiem duszpasterskim w Szczecinkach¹⁶. Kolejnym duszpasterzem w parafii białuckiej był Karol Henryk Heldt, duszpasterzował w latach 1911–1916. Po opuszczeniu Białut, podjął pracę duszpasterską w parafii w Narzymiu¹⁷. Posługa duszpasterska w Narzymiu przypadła na czas plebiscytu w roku 1920. Z racji jego zaangażowania w działania proniemieckie, został internowany na siedem tygodni w obozie pod Krakowem. Opuścił Narzym i od 1 stycznia 1924 r. podjął pracę duszpasterską w Kobułtach na Mazurach¹⁸.

Po opuszczeniu parafii białuckiej przez pastora Heldta opiekę nad wiernymi aż do zakończenia II wojny światowej w 1945 r. sprawowali duchowni z Narzymia. Warto nadmienić, że w wyniku plebiscytu w roku 1920 powiat działdowski został włączony w granice państwa polskiego, a co za tym idzie, także luterńska parafia białucka. W 1926 r. do kościoła białuckiego przynależało około 100 wiernych z czterech miejscowości¹⁹. Administracyjnie parafia białucka przynależała do diecezji Działdowo, Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce.

¹² Zob.: J. Otello, *Śp. Ksiądz Otton Hintz*, Zwiastun 1972, nr 6, z 15 III.

¹³ Zob.: K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 95.

¹⁴ Ibidem, s. 96–98.

¹⁵ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 22.

¹⁶ Zob.: G. Jasiński, *Słownik duchownych*, s. 96–97.

¹⁷ Ibidem, s. 168–169.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Zob.: *Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher Führer durch die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Unter Mitarbeit der kirchlichen Behörden*. 1. Ausgabe, Jahrgang 1927, Berlin 1927, s. 818.

Po zakończeniu II wojny światowej, od 1948 r. opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawował pastor Eugeniusz Jungto, który dojeżdżał z parafii nidzickiej²⁰. W roku 1967 zlikwidowano parafię w Białutach, a w jej miejsce utworzono stację kaznodziejską, zaś w 1975 r. ostatecznie zlikwidowano także i tę stację kaznodziejską²¹. Ostatnie regularne nabożeństwa w kościele ewangelickim w Białutach odbywały się jeszcze na początku lat sześćdziesiątych XX w.²². W kolejnych latach wierni Kościoła ewangelicko-augsburskiego uczestniczyli w nabożeństwach w Krokowie²³.

Obecnie kościół stoi pusty i niszczeje. W środku świątyni zachowała się jeszcze podniszczona ambona, kilkanaście ławek i rozsypujący się drewniany chór. W dachu jest dziura, którą do wnętrza kościoła sący się deszcz. Brak reakcji wojewódzkiego konserwatora zabytków spowoduje zniszczenie zabytkowej świątyni.

SĄTOPY – SAMULEWO (BISCHDORF)

Projekt kaplicy ewangelickiej w Sątopach przygotował Albert Frisch z Berlina. Uroczystość poświęcenia nowo wybudowanej świątyni odbyła się w roku 1903. Do roku 1945 posługę duszpasterską sprawowali duchowni posługujący w Reszlu²⁴. Z zapisu opatrzonego datą 6 czerwca 1925 r. dowiadujemy się, że ogółem w Sątopach mieszkało 377 osób, z czego wierni Kościoła rzymskokatolickiego liczyli 259 osób, a Kościoła ewangelicko-unijnego 118 osób, co stanowiło nieco ponad 31%, jak na warunki warmińskie, była to dość spora społeczność wyznaniowa²⁵.

Po II wojnie światowej świątynię poewangelicką przejęli wierni Kościoła prawosławnego. Jednak z czasem niewielka liczba tych wiernych nie była w stanie utrzymać świątyni, toteż opuścili ją w roku 1966. Opuszczona świątynia płađrowana i okradana z wyposażenia niszczała. Więc na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. została rozebrana. Cegłę wywieziono w rejon białostocki. Obecnie po świątyni nie ma śladu.

LESNOE (GROSS LENKENINGKEN/GROßLENKAU/ЛЕЧОЕ)

Nowy okręg duszpasterski został wyodrębniony w 1897 r. przede wszystkim z parafii Niemen, a także z parafii Budwethen (Altenkirch/Маломожајское). Regularne nabożeństwa odbywały się od 1 października 1897 r. w dużej hali. Do nowej parafii przynależało 21 miejscowości. Pierwszy duchowny rozpoczął posługę duszpasterską już w 1896 r., a był nim Edward Sinnhuber, posługujący w latach

²⁰ Zob.: K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 126.

²¹ Tamże, s. 44.

²² Relacja ustna ks. Rolanda Zagóry, z dnia 1.04.2016 r.

²³ Zob.: K. Bielawny, *Nidzica i okolice. Katolicy i ewangelicy po 1945 r.*, Gietrzwałd 2012, s. 224–225.

²⁴ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. II, s. 118.

²⁵ Zob.: *Gemeindelexikon für den Freistaat Preußen*, Band I, Berlin 1931, s. 132–134.

1896-1912²⁶. W tym czasie rozpoczęto budowę kościoła, 12 lipca 1903 r. położono kamień węgielny, zaś 23 października 1904 r. poświęcono nową świątynię. W roku 1905 wyposażono świątynię w organy z pracowni Brunona Goebela z Królewca. W prezbiterium umieszczono skromny ołtarz, w którego centrum widniał krzyż. Na wieży umieszczono trzy dzwony, zaś z kościoła macierzystego z Niemna przekazano dwa żyrandole z oświetleniem gazowym. Koszt budowy świątyni zamknął się sumą 64 000 marek, z czego z kasy cesarskiej przeznaczono 24 500 marek, z Komitetu Budowli Kościołów Jubileuszowych 10 000 marek, zaś reszta z ofiar parafian i darowizn. W roku 1903 obok świątyni wybudowano nową plebanię, a także budynek szkolny z dwiema klasami.

W roku 1925 parafia liczyła 3840 wiernych. Ostatnim duszpasterzem parafii w Gross Lenkeningen był Gerhard Walther posługujący w latach 1931–1945²⁷. W czasie II wojny światowej świątynia dość mocno ucierpiała, zniszczono dach. Przez kolejne lata stała pusta, a szabrownicy wykradali wyposażenie kościoła. Ostatecznie w roku 1960 resztki murów wysadzono w powietrze, zaś materiał budowlany ze zniszczonego kościoła mieszkańcy rozebrali na własne potrzeby²⁸. Obecnie po kościele nie ma śladu, do dnia dzisiejszego stoi dawna plebania, zachowała się także kamienna kropielnica.

SARATOWSKOE (GROSS SCHORELLEN/ADLERSWALDE/ /CAPATOBCKOE)

Nowy okręg duszpasterski w Saratowskoe powstał 1 kwietnia 1897 r., został wyodrębniony z parafii luterańskiej Pillkallen (Schlosberg). Zaś samodzielną parafią Saratowskoe zostały 1 kwietnia 1903 r. Pierwszym duszpasterzem był Edward Karol Paweł Brown, posługiwał w latach 1897–1922, piastował urząd duszpasterza pomocniczego²⁹. Jego zasługą było stworzenie nowego okręgu duszpasterskiego, a także nowej parafii. W tym czasie wybudowano nową świątynię, uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod nowy Dom Boży odbyła się 16 września 1906 r., zaś po roku, 12 września 1907 r. odbyła się uroczystość poświęcenia kościoła. Wieża świątyni miała 35 metrów wysokości. Prace budowlane i ciesielskie prowadziła firma Conrad z Tylży. Koszt budowy świątyni zamknął się sumą 57 409 marek³⁰.

W świątyni było 400 miejsc siedzących. Wnętrze świątyni miało półkolisty strop drewniany, a chór po prawej stronie dość dużo miejsc siedzących. Świątynię upiększył w 1909 r. frankfurcki malarz Ballin. W centrum prezbiterium umieszczono ołtarz zwieńczony krzyżem, a ambonę usytuowano po lewej stronie od ołtarza. Organy wykonał Brunon Goebel z Królewca³¹.

²⁶ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 46.

²⁷ Tamże, s. 46.

²⁸ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, s. 109.

²⁹ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 48.

³⁰ Zob.: J. Schnaubert, *Die Jubiläumskirche in Ostpreussen*, Berlin 1912.

³¹ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, s. 109.

W latach 1923–1926 duszpasterzem pomocniczym był Helmut Liedtke. Po opuszczeniu parafii przez Liedtkego przez kilka miesięcy parafią opiekowali się duchowni z pobliskiego Pillkallen (Schloßberg). W roku 1926 parafia liczyła około 1800 wiernych, w jej granicach było 17 miejscowości³². Kolejnym duszpasterzem był Gerhard Walther, który posługiwał w latach 1927–1931, a jego następcą w latach 1932–1940 był Konrad Oloff. Ostatnim proboszczem parafii luterańskiej w Pillakellen/Schloßberg/Добровольск przed 1945 r. został Willy Genge.

W latach 1944–1945 zniszczona została tylko część wieży, reszta kościoła ocalała od pożogi wojennej. W latach 1956–1957 świątynię zniszczył pożar. Po zawaleniu się dachu wysadzono mury, a pozyskany materiał budowlany przeznaczono na budowę dróg. Obecnie pozostały tylko fragmenty wieży³³.

ILJINSKOE (KASSUBEN/ИЛЬИНСКОЕ)

Nowy okręg duszpasterski w Kassuben powstał w roku 1895. Wydzielono go z parafii: Mehlkehmen, Tollmingkehmen i Pillupönen, zaś w 1912 r. z parafii Enzuhnen, przyłączając miejscowość Sogniten. Do roku 1903 opiekę duszpasterską nad wiernymi w Kassuben sprawował Marcin Steinwender, duszpasterz pomocniczy z Mehlkehmen. Pierwszy duchowny na stałe mieszkał w Kassuben w 1903 r., a był nim Hermann Pilzecker, który posługiwał w latach 1903–1924³⁴. W roku 1912 parafia liczyła około 1700 wiernych. W granicach parafii były 4 szkoły powszechne, w których uczyło 5 nauczycieli.

Za czasów duszpasterzowania pastora Hermanna wybudowano nową świątynię i plebanię. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod nowy kościół odbyła się 14 czerwca 1907 r., zaś poświęcenie kościoła i plebanii miało miejsce 24 września 1908 r.³⁵. Koszt budowy kościoła i pastorówki zamknął się sumą 106 tys. marek.

Gmach kościoła był masywny z dość wysoką wieżą, wewnątrz znajdował się ołtarz wykonany z drewna, zaś w środku umieszczono po bokach po dwa obrazy przedstawiające sceny z życia Jezusa Chrystusa. Emporę organową umieszczono na chórze, organy pochodziły z warsztatu Brunona Goebela z Królewca³⁶. Na chórze po lewej stronie ołtarza usytuowano miejsce dla młodzieży, która przygotowywała się do konfirmacji. Konfirmowani uczestniczyli w cotygodniowych nabożeństwach, a także aktywnie uczestniczyli w życiu religijnym i społecznym parafii.

W latach 1925–1929 proboszczem parafii Kassuben był Eugen Bauer (urodził się 13 lutego 1892 r.), ordynowany 29 maja 1921 r.³⁷. W kolejnych latach w parafii duszpasterzowali: Jan Brandtner (1930–1935), Werner Robinski (1938–1942)

³² Zob.: *Deutsches Kirchliches*, s. 70.

³³ Zob.: A. Bachtin, G. Doliesen, *Vergessene Kultur*, s. 195.

³⁴ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 64–65.

³⁵ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, s. 90–91.

³⁶ *Ibidem*, s. 91.

³⁷ Zob.: *Deutsches Kirchliches Adressbuch*, s. 73.

i Gerhard Salz do 1945 r. W roku 1937 opiekę nad wiernymi sprawował duszpasterz pomocniczy Werner Robinski, późniejszy proboszcz³⁸.

Okres II wojny światowej kościół przetrwał w dość dobrym stanie. Do 1970 r. w świątyni urządzono dom kultury, jednak zniszczono całe wyposażenie kościoła. Nieszczęśliwy wypadek syna I sekretarza KPZR w miejscu dawnego kościoła, był przyczyną decyzji ojca o zniszczeniu kościoła. Pozostały tylko ruiny³⁹. W dawnej świątyni urządzono wysypisko śmieci, a w pastarówce otwarto pocztę.

KORSZE (KORCHEN)

Przez kilka stuleci Korsze były niewielką osadą, liczącą niewiele ponad 100 osób w roku 1820. Dopiero budowa prywatnej linii kolejowej Królewiec – Ełk w roku 1863 przyczyniła się do rozwoju niewielkiej miejscowości. Trzy lata później, w 1866 r., uruchomiono kolejny odcinek kolejowy na trasie Bartoszyce – Królewiec, a rok później przedłużono linię przez Korsze do Kętrzyna. Po raz pierwszy pociąg wjechał do Korsz 1 listopada 1867 r. To przyczyniło się do rozwoju miejscowości, powstawały nowe osiedla wzdłuż torów, przybywali nowi mieszkańcy. Centralne położenie Korsz w Prusach Wschodnich i Zachodnich zadecydowało o wyborze tego miejsca na węzeł kolejowy. Rząd pruski wybudował linię kolejową z Torunia przez Olsztyn do Gierdaw (obecnie Żelaznodorożnyj) i w kierunku Wystruci. Pierwszy pociąg na tej trasie przejechał 27 grudnia 1871 r., to zdecydowało, że Korsze stały się bardzo ważnym węzłem kolejowym w Prusach. Od tego czasu nastąpił bardzo szybki rozwój tej miejscowości. W roku 1925 liczba mieszkańców Korsz przekroczyła 2,5 tys., w 1934 r. Korsze liczyły już 2813 mieszkańców, a w roku 1939 – 3042.

Przez długie lata mieszkańcy Korsz przynależeli do parafii w Sątocznie, pokonując 8 kilometrów pieszo lub furmanką, by uczestniczyć w nabożeństwach. Zwiększająca się liczba mieszkańców wymusiła na władzach Kościoła unijnego utworzenie nowego okręgu duszpasterskiego w Korszach. Tak też się stało na początku XX stulecia. Nową świątynię rozpoczęto budować w roku 1903, według projektu J. Wilimziga z Berlina. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego odbyła się 17 maja 1903 r., zaś poświęcenie nowej świątyni – 17 lipca 1904 r. Koszt budowy nowego kościoła wyniósł 51 220,80 marek. Świątynię wybudowano w stylu gotyckim. Wnętrze urządzono dość skromnie. W centralnym miejscu ołtarza umieszczono krzyż, zaś po prawej stronie prezbiterium i ambonę. Organy wykonał Brunon Goebel z Królewca⁴⁰. Na wieży zawieszono trzy dzwony.

Do roku 1927 r. opiekę duszpasterską nad wiernymi w Korszach sprawowali duchowni z Sątoczna. Pierwszym proboszczem w Korszach był pastor Paweł An-

³⁸ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 63.

³⁹ Zob.: A. Bachtin, G. Doliesen, *Vergessene Kultur Kirchen in Nord-Ostpreussen. Eine Dokumentation*, Auflage 3, Husum 2000, s. 222.

⁴⁰ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, s. 79.

kerman, posługę duszpasterską sprawował w latach 1927–1934. Kolejnym proboszczem był Gottfried Moll, duszpasterzujący w latach 1935–1945⁴¹.

Po zakończeniu II wojny światowej świątynia służyła wiernym Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Opiekę duszpasterską nad wiernymi sprawowali: Otton Wittenberg z Pasymia, Karol Napierski z Kętrzyna, Rudolf Morawiec z Giżycka, Alfred Figaszewski z Kętrzyna i Paweł Bakalarz z Kętrzyna⁴². W roku 1966 kościół ewangelicki w Korszach pozyskała do swego kultu wspólnota prawosławna, tworząc dwa lata później parafię, przeniesioną z Sątóp-Samulewa erygowaną tam w 1963 r.

LIPOWIEC (LIPOWITZ/OD 1938 R. LINDENORT)

Nowy okręg duszpasterski w Lipowcu wyodrębniono z parafii Księży Lasek w 1898 r. Uroczystość położenia kamienia węgielnego pod budowę nowej świątyni ewangelickiej w Lipowcu odbyła się 29 kwietnia 1905 r., zaś poświęcenie kościoła odbyło się 5 października 1906 r. Była to masywna budowla z wieżą na fundamencie kamiennym. Wewnątrz znajdowała się empora z trzech stron, a wewnątrz prezbiterium ołtarz zwieńczony krzyżem wykonanym w Tyrolu, po prawej stronie przed prezbiterium umieszczono ambonę. Świątynia miała 300 miejsc siedzących. Organy wykonano w warsztacie Brunona Goebela z Królewca. Na wieży umieszczono dwa dzwony⁴³.

Pierwszym duszpasterzem posługującym w Lipowcu był Wilhelm Wiontzeck, posługiwał w latach 1898–1910. Przed przybyciem do Lipowca, w latach 1896–1898 był duchownym pomocniczym w Księżym Lasku⁴⁴. Za jego czasów wybudowano nową świątynię. W latach 1911–1922 proboszczem parafii luterańskiej w Lipowcu był Robert Griggo. Przed przybyciem do Lipowca był pierwszym proboszczem w Gawrzyżalkach. Władze konsystorskie w 1911 r. projektowały utworzenie jednego okręgu duszpasterskiego Lipowiec-Gawrzyżalki, pastor Griggo poparł ów projekt, czym tak naraził się na gniew swych parafian w Gawrzyżalkach, że zmuszono go do opuszczenia dotychczasowej parafii i od 1911 r. rozpoczął duszpasterzowanie w Lipowcu⁴⁵. W latach 1923–1925 opiekę duszpasterską w Lipowcu sprawował Ewald Rehfeld⁴⁶, po odejściu z parafii pastora Ewalda był wakat, wiernymi opiekowali się duchowni z Gawrzyżalek. W latach 1929–1930 opiekę duszpasterską nad wiernymi pełnili duchowni pomocniczy Werner Lekies i Ernst Schwartz. Ernst Schwartz po ordynacji objął opiekę duszpasterską wiernych Lipowca jako proboszcz, posługiwał w latach 1931–1934. W latach 1936–1940 proboszczem był Rudolf Ehrhardt⁴⁷,

⁴¹ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 76.

⁴² Zob.: K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski*, s. 318–340.

⁴³ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, s. 129.

⁴⁴ Zob.: G. Jasiński, *Słownik duchownych*, s. 384–394.

⁴⁵ Por.: K. Bielawny, *Dzieje ludności luterańskiej i rzymskokatolickiej w Gawrzyżalkach na Mazurach w XX stuleciu*, „Nurt” 2015, R. 49, s. 193–210; zob.: G. Jasiński, *Słownik duchownych*, s. 154–155.

⁴⁶ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 87.

⁴⁷ Zob.: H. Kruger, *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, Rautenberg 1989, s. 214.

a w latach 1940–1945 Brunon Margenfeld⁴⁸. Ten ostatni przed nadchodzącym frontem wojsk radzieckich opuścił Lipowiec, udając się do Niemiec Zachodnich.

W roku 1945 świątynię ewangelicką dość mocno strawił pożar. Przez kilkanaście kolejnych lat niszczała. W roku 1957 ocalałe mury i wieże rozebrano. Po pastarówce również nie ma śladu⁴⁹. Materiał budowlany ze świątyni i pastarówki przeznaczono na budowę świetlicy w Lipowcu i Gawrzyjałce. Obecnie na posesji kościelnej stoi ośrodek zdrowia.

NATKIŠKIAI (NATTKISCHKEN)

Dotychczasowa parafia Piktupönen, licząca 51 miejscowości obejmowała ogromny obszar. Z parafii Piktupönen i Coadjuthen wyodrębniono nową parafię. Wielu parafian mieszkało kilkadziesiąt kilometrów od kościoła parafialnego. To też pod koniec XIX w. podjęto decyzję o utworzeniu nowego okręgu duszpasterskiego. Wybrano Nittkischken. Nowy okręg kościelny w Nittkischken utworzono 1 kwietnia 1892 r. Od 1895 r. w granicach nowego okręgu duszpasterskiego znajdowało się kilkanaście miejscowości, a mianowicie: Endrikaten (lit. Endrikaičiai), Eistrawischken (lit. Eisraviškiai), Gallus-Wilpien (lit. Minjotai), Jögsden (lit. Giegždai), Joseph-Gruscheit (lit. Sauliai⁵⁰), Kiupeln (lit. Kiūpeliai), Culmen-Wiedutaten (lit. Vydutaičiai), Kuturren (lit. Kuturai), Mischpetern⁵¹, Robkojen (lit. Ropkojai), Schleppen (lit. Šlepai), Schudienen (lit. Šūdynai), Skrodeln (lit. Skrodliai), Thomuscheiten (lit. Tamošaičiai) i Timstern (lit. Timsriai).

Parafianie podjęli starania rozpoczęcia budowy kościoła, ale brak funduszy powstrzymywał ich przed działaniami. Dopiero 200-lecie koronacji króla pruskiego dało impuls do podjęcia starań o wzniesienie nowej świątyni. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę nowej świątyni odbyła się 4 września 1903 r. Po przeszło roku intensywnych prac budowlanych, 29 października 1904 r., odbyła się uroczystość poświęcenia kościoła, uroczystościom przewodniczył Jan Braun, generalny superintendent z Królewca Karol. W 1905 r. parafia luterska liczyła nieco ponad 1000 wiernych.

Świątynia wybudowana w stylu gotyckim miała 410 miejsc siedzących. Sklepienie kolebkowe. Ołtarz zwieńczony krzyżem, przed prezbiterium po lewej stronie stała kamienna chrzcielnica, po tej samej stronie w ścianie umieszczona była ambona. Organy wykonano w zakładzie królewieckim, na wieży umieszczono trzy dzwony. Dzwony wywieziono z Nittkischken w 1943 r. W czasie działań wojennych w 1945 r. kościół zniszczono⁵². Na miejscu dawnego kościoła w 1996 r. umieszczono kamień upamiętniający świątynię.

⁴⁸ Żył w latach 1911–1996, ordynowany w 1931 r., zmarł 12 lipca 1996 w Reutlingen.

⁴⁹ Zob.: H. Kruger, *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, s. 213.

⁵⁰ Po wiosce nie ma śladu, pozostało kilka gospodarstw na wybudowaniach.

⁵¹ Po wiosce nie ma śladu.

⁵² Zob.: http://www.tilsit-ragnit.de/ragnit/ra_nattiscken2.html (z 16.04.2016 r.)

OLSZEWO WĘGORZEWSKIE (OLSCHÖWEN)

Nowy okręg duszpasterski Olszewo Węgorzewskie wyodrębniono z parafii węgorzewskiej 19 czerwca 1897 r. Pierwszym duchownym opiekującym się wiernymi w Olszewie Węgorzewskim był duszpasterz pomocniczy J.F. Haugwitz, posługiwał przed powstaniem parafii, w latach 1895–1897, zaś pierwszym proboszczem był Hugo Wichmann, przez pierwszy rok pełnił funkcję kaznodziei, a w latach 1898–1911 urząd proboszczowski⁵³. W czasie jego duszpasterzowania wybudowano kościół, plebanię i wyposażono świątynię w utensylia kościelne. Przez pierwsze lata wspólnota luterańska spotykała się na modlitwie w wynajętym mieszkaniu, a na przełomie XIX i XX w. w jednej z sal szkolnych.

Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego odbyła się 26 lipca 1904 r., zaś poświęcenie kościoła – 19 grudnia 1905 r.⁵⁴, w przededniu świąt Bożego Narodzenia. Był to budynek ceglany na kamiennym fundamencie projektu Oskara Hossfelda⁵⁵ (z Berlina) z drewnianym półkolistym sufitem, drewnianą emporą organową, organami z królewickiego warsztatu Goebela. Na wieży zamontowano dwa dzwony, a ołtarz zwieńczono krzyżem.

W latach 1911–1916 proboszczem w Olszewie Węgorzewskim był Rudolf Kurt, kolejnym duszpasterzem był Kurt Becker. Alfred Huber duszpasterzował w latach 1918–1924. Jako pastor Alfred Huber posługiwał przez cztery lata, od 1925 do 1929 r. W roku 1926 parafia liczyła 1560 wiernych⁵⁶. W kolejnych latach posługiwali: Gerhard Schenk, Heinz Klein i Ernst Winter⁵⁷.

W czasie działań wojennych w 1945 r. świątynia nie ucierpiała dość mocno. Po wyjeździe ostatniego pastora w styczniu 1945 r. kościół stał pusty aż do pierwszych miesięcy 1946 r. W roku 1946 opuszczoną świątynię ewangelicką przejęła do kultu ludność rzymskokatolicka. Parafię rzymskokatolicką erygował bp Tomasz Wilczyński w 1962 r.

PALEIČIAI (PALEITEN)

Przed powstaniem parafii Paleiten, wierni przynależeli do okręgu duszpasterskiego Schakuhnen, po drugiej stronie Niemna. Paleiten położona była na równinie zalewowej Niemna. Wiosną i jesienią komunikacja pomiędzy mieszkańcami mogła

⁵³ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 104.

⁵⁴ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. II, s. 88.

⁵⁵ Żył w latach 1848–1915. Był autorem wielu projektów kościołów katolickich jak i protestanckich, które obecnie znajdują się w granicach Polski jak i Niemiec m.in. w Legnicy św. Jacka, w Poznaniu kościół NMP Królowej, dawniejszy ewangelicki św. Mateusza, w Poznaniu św. Anny, dawniejszy ewangelicki Chrystusa, w Szczecinku Narodzenia NMP, dawniej ewangelicki, kościół metodystyczny w Ostródzie, dawniej luterański, kościół ewangelicki w Pile (zniszczony w 1945 r.), w Bydgoszczy neobarokowy Najświętszego Serca Pana Jezusa, w Czersku św. Marii Magdaleny. Ponadto zaprojektował kościoły na Mazurach w Lipowcu pow. Szczytno, Kociołek Szlachecki i Skarzyn pow. Pisz.

⁵⁶ Zob.: *Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher*, s. 56.

⁵⁷ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 104.

odbywać się tylko łódką. Drogi były zalane wodą. Teren podmokły. Udział w nabożeństwach w kościele parafialnym był niemożliwy przez kilka tygodni, ze względu na zalane drogi. Sytuacja poprawiła się dopiero w XVIII stuleciu po wybudowaniu nowej drogi. Droga łączyła kilka miejscowości, dając łatwiejszy dostęp do promu na Niemnie. Mimo nowej drogi, nadal wiosną miejscowość była odcięta od świata. Jedyna droga wiodąca do kościoła parafialnego prowadziła przez Tylżę, ale było to czasochłonne i bardzo daleko.

Złe warunki drogowe oraz częste podtopienia i powodzie spowodowały utworzenie nowego okręgu duszpasterskiego Paleiten. Decyzja zapadła w 1899 r. Zakupiono małą działkę z domkiem jednorodzinny, pierwszy duchowny zamieszkał w nim 10 października 1899 r. Nową parafię utworzono w 1901 r. Niebawem podjęto decyzje o budowie kościoła. Całkowity koszt budowy kościoła wyniósł 52 800 marek, z funduszu jubileuszowego wspólnota parafialna na budowę kościoła otrzymała 15 000 marek. Kamień węgielny pod nową świątynię położono 15 maja 1905 r. Świątynia stanęła w pobliżu głównej drogi, miała 20 m długości i 10 m szerokości. W nawie głównej umieszczone były dwa rzędy ławek dla 300 wiernych i 50 miejsc na chórze. W prezbiterium ołtarz zwieńczono krzyżem, na mienię ołtarzowej leżała Biblia. Za ołtarzem umieszczono trzy okna witrażowe. Na wieży zamontowany był zegar i trzy dzwony różnej wielkości.

Uroczystość poświęcenia kościoła odbyła się 1 lipca 1906 r. Uroczystościom przewodniczył D. Braun, główny superintendent z Królewca. W 1926 r. parafia liczyła nieco ponad 1400 wiernych. Nową plebanię wybudowano w 1927 r.

Pierwszym duchownym posługującym w Paleiten był Ernst Ryszard Glogau, duszpasterzował w latach 1899–1902. Po opuszczeniu Paleiten rozpoczął duszpasterzowanie w parafii Kraupischken⁵⁸. W latach 1902–1907 duszpasterzował Paweł Rudolf Müller, po wyjeździe z Paleiten rozpoczął posługę duszpasterską w Sępopolu jako drugi duchowny⁵⁹. Po nim przez kolejne trzy lata duszpasterzował Maks Fryderyk Metschulat, w latach 1911–1913 proboszczem był William Strohbush, w 1913 r. opuścił Prusy Wschodnie, wyjeżdżając do Seddin w Brandenburgii. W latach 1913–1919 r. nad wiernymi sprawował opiekę duszpasterską kaznodzieja Jan Herman Müller, był także organistą w kościele w Paleiten i nauczycielem w pobliskiej miejscowości. Przez rok proboszczem był Jan Kalweit, przez kolejne dwadzieścia lat, od 1922 do 1942 r., proboszczem był Fryderyk Jucknat⁶⁰. Jego zasługą była budowa nowej pastorówki w 1927 r. W latach 1942–1944 proboszczem w Paleiten był Arnold Laukasiele, pochodzący z Łotwy.

Działania wojenne w 1944/1945 przetrwał kościół bez większych zniszczeń. Wojska radzieckie zdewastowały wnętrze świątyni, czyniąc ją stajnią dla koni.

⁵⁸ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 77.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 134.

⁶⁰ Urodził się 8 maja 1880 r. w Willauken, pow. Pillkallen. W latach 1910–1916 posługiwał jako misjonarz w Indiach, ordynowany 26 stycznia 1913 r. po powrocie z misji był administratorem parafii Libenau w Brandenburgii, w latach 1920–1922 duszpasterzował w Prusach Zachodnich jako administrator w Lisewie, w Paleiten swoją posługę zakończył 30 kwietnia 1942 r. Na emeryturze zamieszkał w Argenflur, pow. Tylża. Przed wojskami radzieckimi wyjechał na zachód do Niemiec, zmarł w Rodewisch/Vogtland 10 czerwca 1947 r.

Przez kolejne lata, po zakończeniu wojny, świątynia stała opuszczona. W 1957 r. rozebrano ją, a cegłę przeznaczono na budowę stodoły w miejscowym kolchozie.

PAŠYŠIAI (PASZIESZEN)

Nowy okręg duszpasterski w Paszieszen wyodrębniono z parafii Werden i Coadjuthen. Ze względu na duże odległości do kościołów parafialnych, w 1895 r. podjęto decyzję o odprawianiu nabożeństw w Paszieszen. Pierwsze nabożeństwa odprawiano w jednej z sal szkolnych. Posługę duszpasterską pełnili duchowni z Dronszeln. Pierwszym duchownym był Jan Gustaw Lozereit (1895–1900), a drugim Karol Edward Rebeschief (1901–1903), który po opuszczeniu Paszieszen rozpoczął posługiwanie w parafii Gowarten⁶¹.

W roku 1903 utworzono parafię Paszieszen. Po powstaniu parafii zapadała decyzja o budowie nowego kościoła, sporą część funduszy na budowę świątyni przeznaczono z budżetu na budowę kościołów jubileuszowych⁶². Uroczystość położenia kamienia węgielnego pod budowę nowej świątyni odbyła się 18 lipca 1909 r. Kamienne fundamenty kościoła, główne wejście w ośmiokątnej wieży, przedsionek a następnie wewnątrz kościoła z dwoma rzędami ławek, z 370 miejscami siedzącymi. Kościół miał półłukowy strop drewniany, obok prezbiterium mieściła się zakrystia, w prezbiterium ołtarz, a w nim ambona. Za ołtarzem były okna łukowe, w których widniały witraże Mojżesza i Jezusa – dobrego pasterza. W 1934 r. świątynię wymalowano. Na wieży umieszczono trzy dzwony różnej wielkości. Nad wejściem głównym do kościoła, umieszczona była tablica, na której widniał napis, że jest to kościół jubileuszowy.

Koszt budowy kościoła wyniósł 52 671 marek, zaś z funduszu jubileuszowego na budowę świątyni przekazano 16 536 marek. Pozostałe środki pochodziły z ofiar wiernych, od dobroczyńców i z Konsystorza, co stanowiło nieco ponad 31% ogółu środków finansowych potrzebnych na wybudowanie świątyni.

Uroczystość poświęcenia nowo wybudowanego kościoła odbyła się 20 października 1910 r. Uroczystościom przewodniczył Karol Krystian Jan Braun, generalny superintendent z Królewca. W roku 1926 parafia Paszieszen liczyła 2230 wiernych. W granicach parafii było 10 miejscowości i 3 szkoły powszechne. Pierwsza szkoła powstała w 1736 r.

Pierwszym stałym duchownym posługującym w Paszieszen był Jan Krystian Wegner (posługiwał w latach 1903–1912), który po dziewięciu latach pracy przeszedł do parafii Didlacken⁶³.

W czasie działań wojennych w 1945 r. kościół został nieznacznie uszkodzony. Przez długi czas był użytkowany przez żołnierzy. Z czasem został opuszczony, więc przebudowano go i urządzono w nim dom kultury. Z zewnątrz można jeszcze dostrzec, że była to świątynia.

⁶¹ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 44.

⁶² Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B, I, s. 371.

⁶³ Zob.: Zob. F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 31.

SPYCHOWO (PUPPEN)

Przez długie lata Spychowo przynależało do parafii Rozogi. Pod koniec XIX stulecia podjęto starania utworzenia nowej parafii w Spychowie. Od kwietnia 1892 r. pomocnik pastora z Rozogów dojeżdżał do Spychowa, odprawiając nabożeństwa i przygotowując młodzież do konfirmacji. Nowy okręg duszpasterski w Spychowie utworzono 9 lipca 1898 r., stały duszpasterz zamieszkał w Spychowie w 1902 r. Kamień węgielny pod budowę kościoła poświęcono 9 lipca 1903 r.⁶⁴ Świątynię wybudowano z czerwonej cegły na kamiennym fundamencie. Wieżę usytuowano w północno-wschodnim narożniku świątyni, po drugiej stronie – prezbiterium i zakrystię. Ołtarz i ambonę wykonano z drewna, ołtarz zwieńczono krzyżem, po prawej stronie zamontowano drewnianą emporę. Kościół miał około 370 miejsc siedzących. Na wieży zamontowano dzwon. Organy wykonano w warsztacie królewieckim u Goebela⁶⁵.

Nowo wybudowany kościół poświęcono 2 kwietnia 1905 r., a 1 maja tegoż roku erygowano samodzielną parafię⁶⁶. W 1926 r. parafia spychowska liczyła 1450 wiernych⁶⁷.

Przed przybyciem stałego duszpasterza do Spychowa opiekę nad wiernymi sprawowali duchowni z Rozogów. Pierwszym stałym duszpasterzem posługującym w Spychowie był Alex Reinhold Klatt, który przybył do Spychowa w roku 1904. Duszpasterzował tu przez 10 lat⁶⁸. W latach 1914–1918 proboszczem parafii spychowskiej był Kurt Stern⁶⁹. Przez rok opiekę nad wiernymi sprawował duszpasterz pomocniczy Hugo Linck. Kolejnymi duszpasterzami byli: Hugo Linck (1919–1922), Otto Rehfeld (1923–1927), Juliusz Bernhald Furstenau (1929–), Dietrich Joachim (1934–1936), Herbert Zinau (1936–1943) i Jan Klebon (1943–1945)⁷⁰.

Po II wojnie światowej świątynia nadal należała do wiernych Kościoła luterńskiego. W 1952 r. parafia spychowska liczyła około 600 wiernych⁷¹. Opiekę duszpasterską nad wiernymi w pierwszych latach powojennych sprawował diakon Edward Szendel i ks. Jerzy Sachs. W latach 1952–1971 Henryk Szreder z Rozogów, a w kolejnych latach ks. Paweł Kubiczek ze Szczytna. Od roku 1979 świątynia służy wiernym Kościoła rzymskokatolickiego⁷², a od 1981 r. Spychowo jest parafią rzymskokatolicką⁷³.

⁶⁴ Por. H. Kruger, *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, s. 226.

⁶⁵ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. I, s. 131.

⁶⁶ Zob.: Z. Kudrzycki, *Z dziejów parafii ewangelickiej w Rozogach*, Rocznik Mazurski 2008, t. XII, s. 20–21.

⁶⁷ Zob.: *Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher*, s. 91.

⁶⁸ Zob.: G. Jasiński, *Słownik duchownych*, s. 193.

⁶⁹ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 47.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Zob.: A. Jagucki, *Mazurskie dole i niedole*, Olsztyn 2004, s. 38.

⁷² Zob.: J.M. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie*, s. 104.

⁷³ Archiwum Dziekańskie w Rozogach, Teczka nr 1, Dekret erygowania parafii w Spychowie, z 28 VIII 1981 r., Nr 1729/81.

TARASOWKA (SUSSENMILKEN/FRIEDRICHRODE (OD 1938 R.)
/TAPACOBKA)

Przed powstaniem nowego okręgu duszpasterskiego w Tarasowce, wierni przynależeli do parafii luterańskiej w Zalesiu (Mehlauken). By dotrzeć do kościoła parafialnego, musieli pokonać kilkadziesiąt kilometrów. Podmokły teren wymuszał na mieszkańcach poruszanie się utwardzonymi drogami. Inne szlaki były nieprzejezdne ze względu na mokradła.

Nowy okręg duszpasterski powstał w 1903 r. Uroczystość położenia kamienia węgielnego pod budowę nowego kościoła odbyła się 28 maja 1905 r.⁷⁴, zaś poświęcenie świątyni 9 sierpnia 1906 r. Niewielki kościół z dość masywną wieżą górował nad krajobrazem. Górna część wieży była drewniana, ołtarz, ambona i chrzcielnica także drewniane. Organy wykonano w warsztacie królewieckim, zaś na wieży umieszczono dwa dzwony.

W roku 1926 parafia liczyła 2300 wiernych. W swych granicach skupiała osiem miejscowości⁷⁵.

Pierwszym opiekunem duszpasterzem w Tarasowce był duszpasterz pomocniczy Edward Albert Wilhelm Pauly, posługiwał od 1900 r. Kolejnym duszpasterzem był Hermann Karol Schnoberg (duszpasterzował w latach 1902–1910). Kolejnymi duszpasterzami byli: Karol Teodor Wilhelm Gaser (1906–1909), Marcin Krystian Kruger (1909–1911), Max Schmidt (1918–1925), Andrzej Needra (1926–1927), Marcin Schultz (1926–1927), Jan Grau (1936–1938) i Erhard Hanert (1939–1945)⁷⁶.

Świątynia przetrwała działania wojenne bez uszczerbku. W kolejnych latach stała opuszczona. W 1960 r. podjęto decyzję o rozbiórce kościoła. Materiał budowlany wykorzystano do celów miejscowego kołchozu. Po kościele pozostały tylko resztki fundamentu⁷⁷. Po wiosce, na koniec 2015 r., nie ma śladu, stoi jeden osamotniony dom.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec 2015 r. losy czternastu kościołów jubileuszowych były bardzo różne. Obszar, na którym wybudowano omówione tu świątynie, dziś znajduje się na terenie Polski, Litwy i Rosji. Rok 1945 dokonał ogromnych zniszczeń wśród świątyn w byłych Prusach Wschodnich, ale jeszcze większe zniszczenia dokonały się w okresie 70 lat od zakończenia działań wojennych w 1945 r. Na terenie Polski spośród 7 kościołów jubileuszowych ocalały tylko 4, a mianowicie: w Kociołku Szlacheckim, użytkowany przez katolików, w Korszach, użytkowany przez prawosławnych, w Olszewie Węgorzewskim, użytkowany przez katolików i w Spychowie użytkowany przez katolików. To swoiste obiekty sakralne, gdzie nadal jest głoszone Słowo Boże. Natomiast zupełnemu zniszczeniu uległy w kościoły w Sątopach-Sa-

⁷⁴ Zob.: W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen*, B. II, s. 58.

⁷⁵ Zob.: *Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher*, s. 40-41.

⁷⁶ Zob.: F. Moeller, *Altpreussisches evangelisches*, s. 130.

⁷⁷ Zob.: A. Bachtin, G. Doliesen, *Vergessene Kultur*, s. 171.

mulewie, Lipowcu, a do dziś przetrwała, ale obecnie znajduje się w opłakanym stanie, świątynia w Białutach – ma zniszczone wnętrze, w dziurawy dach, powyrywane okna i drzwi.

Na terenie obecnej Rosji (Obwód Kaliningradzki) nie ocalał żaden z 4 kościołów jubileuszowych. Najsmutniejszym znakiem profanacji miejsca poświęconego Panu Bogu było zniszczenie świątyni i urządzenie na tym miejscu wysypiska śmieci.

Trzy świątynie jubileuszowe pozostały na terenie obecnej Litwy. Jednak dwie z nich nie zostały się, zaś w jednej urządzono dom kultury, przeznaczając budynek do celów świeckich. Wszystko to działo się pod okupacją Związku Radzieckiego, przed 1990 r.

Przez siedemdziesiąt lat dokonano na 10 świątyniach swoistych profanacji, przeznaczając do celów innych niż kult Boży. Sprofanowano świątynie poprzez czynienie z nich obór, stajni, stodoł, magazynów lub domów kultury. Największe profanum dokonało się poprzez uczynienie z pełną świadomością na miejscu kościoła śmietnika, po to, by zadrwić z Pana Boga.

THE SACRED AND THE PROFANE ON THE EXAMPLE OF LUTHERAN JUBILEE CHURCHES IN EAST PRUSSIA

SUMMARY

The two hundredth anniversary of the coronation of the Duke of Prussia Frederick I in 1701 in Königsberg was a great opportunity for building a lasting monument of this event. For this occasion, fourteen jubilee churches were built in East Prussia. The financial resources for building the lasting jubilee monument came from the consistory of unity and uniting churches, from voluntary donations and benefactors. The effort was finished in 1912. The locations of new churches varied. After seventy years from the end of the World War II, in 2015, the fates of the churches were very different, 7 churches remained in Poland, only 4 have survived, in Russia 4 churches remained, not even one has survived, and 3 churches remained in Lithuania, only one has survived, and there is no trace left after two of them. The churches are of the sacred nature, yet many of them have been desecrated.

SACRUM UND PROFANUM AM BEISPIEL VON LUTHERISCHEN JUBILÄUMSKIRCHEN IN OSTPREUSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der zweihundertste Jahrestag der Krönung von Friedrich dem Ersten zum preußischen König im Jahr 1701 bot einen ausgezeichneten Anlaß, ein dauerhaftes Andenken an dieses Ereignis zu errichten. Folglich wurde entschieden, vierzehn Jubiläumskirchen in Ostpreußen

zu erbauen. Die Finanzmittel zur Errichtung eines dauerhaften Jubiläumsdenkmals stammten aus dem Konsistorium der Unierten Kirche als freiwillige Gaben und von den Schenkern. Das Anliegen wurde im Jahr 1912 abgeschlossen. Die Kirchen wurden an verschiedenen Orten erbaut. 70 Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkrieges, in 2015, sind in Polen 7 Kirchen verblieben, davon 4 immer noch als Gotteshaus, in Russland sind 4 Kirchen verblieben, davon keine mehr als Gotteshaus, in Litauen sind 3 Kirchen verblieben, davon nur eine als Gotteshaus, von zwei Kirchen gibt es keine Spuren mehr. Die Kirchen haben meistens einen sakralen Charakter, viele wurden jedoch profaniert.

SACRUM I PROFANUM NA PRZYKŁADZIE LUTERAŃSKICH KOŚCIOŁÓW JUBILEUSZOWYCH W PRUSACH WSCHODNICH

STRESZCZENIE

Dwusetna rocznica koronacji króla pruskiego Fryderyka I w 1701 r. w Królewcu była doskonałą okazją wzniesienia trwałego pomnika tego wydarzenia. Na tę okazję podjęto wzniesienie czternastu świątyń jubileuszowych w Prusach Wschodnich. Środki finansowe na wzniesienie trwałego jubileuszowego pomnika pochodziły z Konsystorza Kościoła ewangelicko-unijnego z dobrowolnych ofiar i od dobroczyńców. Akcję ukończono w 1912 r. Miejsca lokowania nowych świątyń były bardzo różne. Po siedemdziesięciu latach od zakończenia II wojny światowej, w 2015 r., na terenie Polski pozostało 7 świątyń, ocalały tylko 4, na terenie Rosji pozostały 4 kościoły, nie ocalał ani jeden, zaś na Litwie pozostały 3, ocalał tylko jeden, po dwóch nie ma śladu. Świątynie z natury mają charakter sakralny, zaś na wielu z nich dokonano swoistej profanacji.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin A., Doliesen G., *Vergessene Kultur Kirchen in Nord-Ostpreussen. Eine Dokumentation*, Auflage 3, Husum 2000.
- Bielawny K., *Dzieje ludności luterńskiej i rzymskokatolickiej w Gawrzyżkach na Mazurach w XX stuleciu*, Nurt 2015, R. 49, s. 193–210.
- Bielawny K., *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008.
- Bielawny K., *Nidzica i okolice. Katolicy i ewangelicy po 1945 r.*, Gietrzwałd 2012.
- Deutsches Kirchliches Adressbuch. Ein kirchlicher Führer durch die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Unter Mitarbeit der kirchlichen Behörden. 1. Ausgabe, Jahrgang 1927*, Berlin 1927.
- Gemeindelexikon für den Freistaat Preußen*, Band I, Berlin 1931.
- http://www.tilsit-ragnit.de/ragnit/ra_nattiscken2.html (z 16.04.2016 r.)
- Hubatsch W., *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*, Band I–III, Gottingen 1968.
- Jagucki A., *Mazurskie dole i niedole*, Olsztyn 2004.
- Jasiński G., *Słownik duchownych ewangelickich na Mazurach w XIX wieku*, Dąbrówno 2015.
- Kruger H., *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, Rautenberg 1989.
- Kudrzycki Z., *Z dziejów parafii ewangelickiej w Rozogach*, Rocznik Mazurski 2008, t. XII, s. 20–31.
- Moeller F., *Altpreussisches evangelisches Pfarrerbuch von der Reformation bis zur Vertreibung im Jahre 1945*, Hamburg 1968.
- Otello J., *Śp. Ksiądz Otton Hintz*, Zwiastun 1972, nr 6, z 15 III.
- Schnaubert J., *Die Jubiläumskirche in Ostpreussen*, Berlin 1912.
- Wojtkowski J.M., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972–1992*, Olsztyn 2002.

OSOBA I DZIEŁO SŁUGI BOŻEGO STANISŁAWA KARDYNAŁA HOZJUSZA. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: Stanisław Hozjusz, Warmia, Sobór Trydencki, kontrreformacja, biskup warmiński

Key words: Stanislaw Hozjusz, Warmia, Council of Trent, Counter-Reformation, bishop of Warmia

Schlüsselwörter: Stanislaus Hosius, Ermland, Konzil von Trient, Gegenreformation, Bischof von Ermland

Jedną z najbardziej zasłużonych postaci dla Kościoła Rzymskiego jak i Rzeczypospolitej wydała Polska XVI wieku. Jest nią kardynał Stanisław Hozjusz biskup warmiński. Urodzony 5 maja 1504 roku w Krakowie; zmarł 5 sierpnia 1579 roku w Capranica pod Rzymem.

Episkopat Polski w liście pasterskim do wiernych w 1979 roku nazwał kardynała Hozjusza „największym biskupem Polski pierwszego tysiąclecia”. Można zadać pytanie czym Stanisław Hozjusz zasłużył się, aby zyskać nieprzemijającą sławę na cały kraj a także Europę? Z pewnością były to wydarzenia okresu renesansu i reformacji. Doniosła była rola kontrreformacyjna Hozjusza w Kościele katolickim przede wszystkim w dobie odnowy trydenckiej. Ponadto wysokiej klasy myśl teologiczna, nauczanie i pisma Biskupa warmińskiego kształtowały wiele pokoleń.

Znamienne są słowa papieża Grzegorza XIII skierowane po włosku do ks. Stanisława Reszki tuż po pogrzebie Biskupa warmińskiego: „Utraciliśmy wielką kolumnę Kościoła Bożego, ozdobę kolegium kardynalskiego i splendor naszego dworu. Teraz już będzie się modlił za nami ten święty kardynał”¹. Tymi słowami papież Grzegorz XIII podsumował działalność kardynała Stanisława Hozjusza na rzecz

* Ks. Grzegorz Oleksik – kapłan archidiecezji warmińskiej, wikariusz parafii Chrystusa Odkupiciela Człowieka w Olsztynie; pracę magisterską obronił w 2016 roku w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie pt. „Zbawczy wymiar krzyża w nauczaniu Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza”; przedłożony artykuł jest poprawionym i uzupełnionym tekstem prezentowanym w listopadzie 2016 roku podczas XVII Dni Interdyscyplinarnych pt. *Między sacrum a profanum – Święci w kulturze* [UWM w Olsztynie].

¹ A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011, s. 149; zob. też: A. Kopiczko, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, WWA, R. LXVI, nr 112: marzec–kwiecień 2011, s. 81–82.

zachowania czystości wiary Kościoła katolickiego, z czym hierarchowie zmagali się zwłaszcza w XVI wieku w obliczu ruchów reformacyjnych.

Stanisław Hozjusz kardynał i biskup warmiński już za życia uważany za świątobliwego jest aktualnie kandydatem do chwały ołtarzy. Proces beatyfikacyjny aktualnie prowadzi archidiecezja warmińska.

CZASY

W XVI wieku Europa doświadczała wielkich zmian politycznych, społecznych i kulturowych. Jednak najbardziej charakterystycznym wydarzeniem tego stulecia i zarazem najdotkliwszym dla Kościoła katolickiego było wystąpienie niemieckiego mnicha Marcina Lutra w 1517 roku w Wittenberdze z jego reformatorskimi 95. tezami. Szybko on znalazł zwolenników w ościennych krajach, którzy popierali ruch reformatorski. Wśród nich byli: Ulrich Zwingli oraz Jan Kalwin. Augustiański mnich Marcin Luter był właściwie inicjatorem, nie pomysłodawcą reformacji. Wręcz przeciwnie, nie chciał on stworzyć nowego Kościoła, ale zwrócić uwagę na ówczesne problemy życia kościelnego, zwłaszcza postępowanie hierarchów, które należałoby uporządkować a czasami nawet zmienić. W 1517 roku ruchy reformatorskie właściwie znalazły swoje dopełnienie, ponieważ ich początki sięgają XIV i XV wieku na zachodzie Europy². Miały charakter przede wszystkim doktrynalny; były to herezje głoszone np. przez ks. Jana Husa.

Rewolucja protestancka szybko rozszerzała się po Europie, a proponowane tezy znajdowały uznanie wśród niektórych duchownych oraz władców świeckich. Były one przyjmowane z entuzjazmem, dlatego katolicy hierarchowie byli zmuszeni do podjęcia odważnej decyzji o obronie wiary i odnowie Kościoła, czego owocem było zwołanie Soboru Trydenckiego (1545–1563)³, który podkreślił ciągłość chrześcijaństwa przez powrót do źródeł wiary, a więc Biblii i Tradycji⁴.

HOZJUSZ NA TLE EPOKI

W tak szczególne wydarzenia zaistniałe w szesnastym stuleciu, zwłaszcza dla Kościoła katolickiego, wkomponowana jest wybitna postać Stanisława Hozjusza – humanisty, prawnika i teologa, biskupa warmińskiego i kardynała legata papieskiego na Soborze Trydenckim, czołowego przedstawiciela odnowy katolickiej XVI wieku⁵. Życie, posługa pasterska i działalność kontrreformacyjna Stanisława

² Por. G. Oleksik, *Zbawczy wymiar krzyża w nauczaniu Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza* (mps), Olsztyn 2016, s. 7, 15.

³ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, t. 2, Warszawa 1986, s. 7–10.

⁴ Tamże, s. 15–16.

⁵ J. Wojtkowski, *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę mszy?*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 441.

Hozjusza coraz częściej wzbudza zainteresowanie wśród współczesnych teologów. Piśmiennictwo Hozjusza nadal jest inspiracją do rozwoju myśli humanistycznej, a przede wszystkim teologicznej.

„W religii chrześcijańskiej miejsce troski o własną sławę zajmuje staranie o chwałę Bożą i wiara w życie pozagrobowe. Te nadprzyrodzone motywy w czasach odrodzenia kształtowały w naszej ojczyźnie myślenie i działanie prawdziwych i odpowiedzialnych wyznawców Chrystusa, nawet tych wykształconych na starożytnych wzorach humanistycznych. Wybitnym przedstawicielem tej grupy osób w XVI wieku był z pewnością Sługa Boży Stanisław Hozjusz, biskup warmiński, (...) który już za życia cieszył się wielką sławą, o zasięgu europejskim, sławą erudycji, świętości życia i twórczości literackiej⁶, chociaż o tę sławę nigdy nie zabiegał”⁷.

W 2004 roku minęło 500 lat od urodzin Stanisława Hozjusza, dlatego warto „odkurzyć” wybitną postać i prezentowane idee polskiego myśliciela *złotego wieku*. Kardynał Hozjusz należy do grona wielkich humanistów, który pozostał wierny Kościołowi, chociaż historycy uważają, że to reformacja szesnastowieczna zainspirowała kulturę nowożytną, także w Polsce⁸.

Obowiązująca wówczas zasada *Cuius regio, eius religio* nie sprzyjała budowaniu jedności Kościoła. Diecezja warmińska dzięki wierze i odważnej postawie Stanisława Hozjusza i jego następców w ten sposób obroniła tytuł Świętej Warmii⁹. Jego przykład naśladowali inni biskupi. Powszechnie krąży opinia, że to kardynał Hozjusz uratował Kościół katolicki w Polsce przed zagładą protestancką¹⁰. W zespole Archivum Arcis archiwum watykańskiego znajduje się szesnastowieczny dokument zatytułowany: *Prawdziwy obraz Kościoła polskiego*. „Zawiera on charakterystykę episkopatu polskiego z 1569 r. Bardzo surowo osądza większość biskupów, o Hozjuszu zaś stwierdza, że jest on «światłem świecącym w ciemności» i że dzięki niemu jakoś ostał się w tej burzy Kościół w Polsce”¹¹.

Kardynał Hozjusz powszechnie uznawany jest za jednego z najwybitniejszych teologów Kościoła rzymskiego¹². Teologowie XVI wieku prowadzili ostre spory doktrynalne, dlatego Biskupa z Warmii uważa się za prekursora teologii kontrreformacyjnej, w której odpowiadał z „emocjonalnym zacięciem” na nauki godzące w czystość wiary i dramaty eklezjalne występujące w szesnastowiecznej Europie¹³. Literatura o Hozjuszu, prezentująca jego sylwetkę duchową i teologicz-

⁶ Por. J. Umiński, *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów 1932; H.D. Wojtyńska, *Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych w latach 1548–1563*, SW, t. XVI (1979), s. 103–161.

⁷ J.A. Kalinowska, *D. Stanislai Hosii [...] vita. Pierwsza biografia Stanisława Hozjusza, biskupa i kardynała warmińskiego (1504–1579)*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestroni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 198.

⁸ M. Korolko, *Zachęta do lektury*, w: S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, Kraków 1999, s. VII–VIII.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *Słowo na zakończenie Mszy św. w Olsztynie*, SW, t. XXVIII (1995 za 1991), s. 25.

¹⁰ A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 146.

¹¹ Tamże.

¹² J. Fiałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanzu w Polsce*, *Polonia Sacra*, 1 (1918), s. 86.

¹³ A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika*, Kraków 2000, s. 24.

na, jest bogata i wszechstronna; wciąż budzi ciekawość wśród teologów i humanistów¹⁴.

Ks. prof. Alojzy Szorc, który był wieloletnim badaczem Stanisława Hozjusza pisał o nim tak: „Stanisław Hozjusz należy niewątpliwie do świetlanych postaci w dziejach Polski i Kościoła powszechnego. Wielu widzi w nim najwybitniejszego biskupa pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce. Być może palmę pierwszeństwa przejmie od niego dopiero sławny kardynał Stefan Wyszyński. Hozjusz wszystkie swoje siły poświęcił obronie Kościoła katolickiego w dobie reformacji. Z wykształcenia był prawnikiem, ale dla potrzeb chwili dokształcał się i przekwalifikował na teologa, aby lepiej służyć Kościołowi. Głosił tezę, że w dobie reformacji wszyscy katolicy powinni spieszyć na obronę Kościoła katolickiego tak, jakby na ugaszenie pożaru. Był człowiekiem szczerym i otwartym. Bronił tezy św. Cypriana: *Extra Ecclesiam nulla salus*, przy czym prawa do używania tytułu Kościoła chrześcijańskiego rezerwował wyłącznie religii katolickiej. Kiedy zwolennicy «kielicha» – czyli protestanci – w Braniewie i Elblągu apelowali do niego, aby pozostawił ich przy ich zdaniu, Hozjusz odpowiedział, że chce ich wyrwać ze szpon szatana i jego biskupie powołanie, a także normalna miłość bliźniego nie pozwalała mu beczynnice patrzeć jak tyłu lekkomyślnie idzie na wieczne zatracenie. Innowierców usiłował przekonywać, a kiedy to nie skutkowało zalecał wobec nich stosować różne formy nacisku, jak odsunięcie od awansów społecznych, w ostateczności radził wydalic ich z kraju, zaś na Warmii, gdzie miał władzę świecką, stosował karę banicji. Nikt nie może mu zarzucić, że wobec innowierców chciał stosować surowe kary praktykowane przez inkwizycję”¹⁵.

Hozjusz odnosił się z wielkim szacunkiem i wyrozumiałością do wszystkich ludzi poczynsz od duchownych, poprzez swoich współpracowników aż po domowników i służbę. Mimo to był bardzo szczerzy. Nawet królowi i papieżowi potrafił powiedzieć prosto w oczy to co myśli, co wcześniej nie zdarzało się żadnym dostojnikom. Uważany był za surowego w rozmowach, ale przy bliskim kontakcie potrafił zyskać sympatię nawet innowierców, którzy poznali go z bliska. Jako człowiek z łagodnym usposobieniem uśmierzał międzyludzkie spory, godził zwaśnionych podejmując w gościnę w swoim domu¹⁶.

Stanisław Hozjusz jako wybitny teolog i prawnik oraz biskup chełmiński i następnie warmiński w historii szesnastowiecznego szkolnictwa katolickiego w Polsce zapisał się jako mecenas edukacji. Przywiązywał wielką wagę do wychowania i kształcenia młodzieży, ponieważ miał świadomość, że jest to przyszłość narodu polskiego i Kościoła katolickiego. Był inicjatorem, a przy tym hojnym fundatorem licznych placówek edukacyjnych. Założył szkołę pałacową w Lubawie, w której kształcili się młodzieńcy z dzielnicy pruskiej oraz z Rzeczypospolitej (m.in. siostrzeńcy biskupa krakowskiego). Hozjusz podjął starania rekatolizacji protestanckiej

¹⁴ Zob. T. Chrzanowski, *Stanisława Hozjusza wizja Kościoła katolickiego*, *Tygodnik Powszechny*, nr 9 (27.02.1977), s. 8.

¹⁵ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 111.

¹⁶ Tenże, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, s. 148–149.

szkoły w Elblągu a także prowadził szkołę zamkową w Lidzbarku Warmińskim. W 1564 roku sprowadził jezuitów na Warmię, dzięki czemu zapewnił dobrą kadrę katolicką. Założył pierwsze w Polsce seminarium duchowne (1565) i kolegium w Braniewie u boku jezuitów. Przy kolegium powstała dobrze wyposażona biblioteka. Dzięki fundacji kardynała Hozjusza powstał konwikt dla młodzieży szlacheckiej oraz bursa dla ubogich studentów w Braniewie¹⁷.

KALENDARIUM ŻYCIA

Na przestrzeni kilkuset lat po śmierci kardynała Stanisława Hozjusza powstało wiele opracowań biograficznych Biskupa warmińskiego. Pierwszą z nich napisał sekretarz Hozjusza Stanisław Reszka zatytułowaną *D. Stanislaii Hosii [...] vita* wydane w Rzymie w 1587 roku¹⁸. Liczniejsze i obszerniejsze opracowania powstawały głównie w XX wieku jako przygotowanie do wszczęcia oraz przebiegu procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego z Warmii.

W tym miejscu warto także przedstawić choćby krótką charakterystykę biograficzną kardynała warmińskiego, jak zwykle nazywano Hozjusza za granicą po 1561 roku, czyli po kreacji kardynalskiej i tak się podpisywał w dokumentach i listach swoich: *Cardinalis Warmiensis*¹⁹.

Dom rodzinny

Stanisław Hozjusz urodził się 5 maja 1504 roku w Krakowie jako trzecie dziecko w rodzinie. Ojciec Stanisława to Ulrych Hose, który pochodził z Niemiec, dokładnie z Pforzheim w Badenii, skąd ok. 1500–1501 roku przeniósł się do Krakowa. W 1503 roku wraz z małżonką Anną – wdową po Erhardzie Slakerze – kupił dom w Krakowie dzięki czemu stał się pełnoprawnym obywatelem miasta królewskiego. Dom Hozjuszów zżył się z Polską i przyjął polskie obyczaje: „Rodzina Hozjuszów w początkach XVI wieku była niemiecka – później zaś spolonizowała się”²⁰, czego świadectwem jest imię nadane na chrzcie syna Stanisława, aby jego szczególnym orędownikiem był patron Polski Święty biskup Stanisław Szczepanowski²¹. Ulrych wspólnie ze szwagrem – Henrykiem Slakerem – zarządzał mennicą królewską w Krakowie (1504–1529). Anna – matka Stanisława – z pewnością była kobietą bardzo pobożną. Pragnęła, aby jej syn został księdzem, dlatego rozpoznałszy w synu

¹⁷ Zob. J.A. Kalinowska, *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, w: *FTeol*, t. IV, Olsztyn 2003, s. 125–128.

¹⁸ Tłumaczenia dzieła Stanisława Reszki, z drugiego wydania w Oliwie w 1690 roku, oraz opatrzenia w komentarze dokonała s. prof. Jadwiga Ambrozja Kalinowska. Znane jest jako *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza (...)*, Olsztyn 2009.

¹⁹ J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004, s. 9.

²⁰ Tamże, s. 38.

²¹ J. Umiński, *Kardynał Stanisław Hozjusz*, Opole 1948, s. 7.

powołanie kapłańskie, już jako trzyletniemu dziecku uszyła szaty liturgiczne, kupiła krzyż i pozłacany kielich mszalny, który później służył mu do odprawiania Mszy Świętych jako biskupowi i kardynałowi warmińskiemu²².

Zamiłowanie humanistyczne Stanisława Hozjusza sięga dzieciństwa. W domu rodzinnym Hozjuszów była biblioteka, a w niej zgromadzona niemiecka literatura, ponieważ w XVI wieku polskie książki należały do rzadkości. Liczne źródła podają, że od dzieciństwa młody Staś był zamiłowany w literaturze i podobnie jak pozostali domownicy, chętnie sięgał po książki i czytał je, nawet podczas posiłku, czego nie tolerował ojciec²³.

Wychowanie i podstawowe wykształcenie młody Hozjusz zdobył w Wilnie, gdzie przebywał do piętnastego roku życia. W wieku sześciu lat rozpoczął naukę w domu pod okiem najlepszych nauczycieli wileńskich. Okres wileński Stanisława Hozjusza nie jest dokładnie znany. Jedynym źródłem jest życiorys zapisany przez Stanisława Reszkę, choć jest dość barwny i ubogacony anegdotami. Według niego przyszły kardynał od dziecka odznaczał się wieloma cnotami, miał wykazywać zamiłowanie do rzeczy duchowych, umartwienia ciała, a nawet powściągliwości w zabawach²⁴.

Kraków

Stanisław Hozjusz w wieku piętnastu lat (1519 rok) wrócił do Krakowa, który nazywał swoją ojczyzną, aby rozpocząć studia na wydziale sztuk wyzwolonych (*artium*) po nieudanej próbie wstąpienia do zakonu dominikanów. Tu zdobywał wiedzę humanistyczną: filologię klasyczną, prawo i erudycję retoryczno-historyczną. W tym samym czasie na krakowskiej uczelni studiował Andrzej Frycz Modrzewski, późniejszy najwybitniejszy pisarz epoki odrodzenia. Poznał też Mikołaja Reja i Jana Łaskiego. Dociekliwy i ambitny Hozjusz pogłębiał swoją wiedzę poprzez wnikliwe studium literatury greckiej. Uczestniczył w licznych spotkaniach z wybitnymi ludźmi środowiska naukowego, między innymi sympatykami idei Erazma z Rotterdamu²⁵. Uzdolniony Hozjusz chłonał wiedzę bardzo szybko i dzięki swoim zdolnościom intelektualnym oraz pracowitości 13 grudnia 1520 roku uzyskał stopień bakałarza²⁶. Jako młody i mało zamożny absolwent wydziału *artium*, po opuszczeniu murów uczelni szukał bogatych protektorów. W ten sposób trafił na dwór biskupów krakowskich: Jana Konarskiego, Piotra Tomickiego i Jana Chojeńskiego. Na dworze biskupim pracował jako nadworny pisarz wierszy prezentując swoje zdolności

²² A. Szorc, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 11–12; J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, SW, t. XVI (1979), s. 7.

²³ J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, dz. cyt., s. 38; S. Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim*, Olsztyn 2013, s. 39.

²⁴ A. Szorc, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 12.

²⁵ E. Piszczyński, *Słowo Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego na 500-lecie urodzin kardynała Stanisława Hozjusza*, WWA, nr 69, Olsztyn 2004, s. 37; zob. E. Weber, *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 2004, s. 109.

²⁶ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 7.

poetyckie oraz jako nauczyciel w szkole biskupiej. Był także sekretarzem biskupim (P. Tomickiego i J. Chojeńskiego)²⁷.

Poza Ojczyzną

W latach 1530–1534 Stanisław Hozjusz spędził poza granicami Polski na studiach w Italii. Wiedzę zdobywał w Bolonii i Padwie. Pochylając się nad literaturą klasyczną miał nadzieję, że podczas pobytu za granicą spotka Erazma z Rotterdamu – niestety nigdy nie spełnił swojego marzenia z powodu braku pieniędzy²⁸. Zgodnie z życzeniem biskupa Piotra Tomickiego głównym przedmiotem nauki Hozjusza miało być prawo, aby jako kompetentny prawnik mógł pracować w jego kancelarii. Studia prawnicze obejmowały oba prawa: kanoniczne oraz rzymskie. Aby sfinansować i utrzymać się na studiach we Włoszech, Hozjusz otrzymał prepozyturę wieluńską i kanonię wiślicką²⁹. Stanisław Hozjusz uczestniczył we wszystkich wykładach prawniczych, zgłębiał myśli humanistyczne oraz nawiązywał znajomości z wieloma osobistościami ówczesnej Europy. Studia prawa kościelnego i cywilnego w Italii zakończył egzaminem i promocją doktorską z oceną *Maxima cum laude*, które odbyły się 8 czerwca 1534 roku w zakrystii katedry bolońskiej³⁰. We włoskim środowisku uniwersyteckim obok przyjętych studiów prawniczych czerpał także Hozjusz wiedzę ze źródeł cywilizacji greckiej i rzymskiej, ponadto studiował chrześcijańską literaturę patrystyczną³¹. Hozjusz zdobytą wiedzę prawniczą „wykorzystywał pełniąc później wysokie urzędy kościelne (biskupstwo, kardynałat), pracując w Kurii Rzymskiej i kierując obradami III sesji soboru w Trydencie”³².

Na dworze królewskim

Po powrocie z Italii Stanisław Hozjusz powrócił na dwór swojego dobrodzieja biskupa Piotra Tomickiego. Pełnił funkcję sekretarza biskupiego. W tym czasie zmarł jego ojciec (1535 rok). W 1537 roku od biskupa Jana Dantyszka otrzymał kanonię warmińską, którą objął rok później. W maju 1538 roku został mianowany sekretarzem królewskim³³ oraz w 1543 roku wielkim sekretarzem koronnym³⁴. W 1540 roku otrzymuje kolejną kanonię – krakowską – rok później, król Zygmunt I mianował Hozjusza proboszczem w Gołębiu i Radłowie, gdzie odczytywano jego

²⁷ J. Obłąk, A. Kopiczko, *Historia Diecezji i Archidiecezji Warmińskiej*, Olsztyn 2010, s. 90–91.

²⁸ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 10.

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 10; zob. też J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, dz. cyt., s. 44.

³¹ J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, dz. cyt., s. 44.

³² Tamże, s. 45.

³³ J. Umiński, *Kardynał Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 15–19.

³⁴ J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, EK, t. III, Lublin 1993, k. 1257.

kazania do wiernych, ponieważ sam miał słaby głos i często chorował na zapalenie gardła³⁵. W 1543 roku nasz Teolog przyjął święcenia w stopniu prezbitera³⁶.

Stanisław Hozjusz odznaczał się wielką gorliwością w pełnieniu powierzonych mu obowiązków. Znany był z prawowierności nauce katolickiej, dlatego od 1545 roku pełnił funkcję inkwizytora kapituły krakowskiej. Pisał także mowy dla biskupów krakowskich oraz dla króla³⁷, ponieważ odznaczał się niezwyklej erudycją i kunsztowną łaciną³⁸.

Diecezja chełmińska

3 lutego 1549 roku król Zygmunt August mianował Hozjusza biskupem chełmińskim. Protekcja króla była konieczna, ponieważ Hozjusz nie miał pochodzenia szlacheckiego tylko mieszczkańskie. W tym czasie pełnił także ważne misje dyplomatyczne i polityczne w imieniu króla Rzeczypospolitej. W 1550 roku Stanisław Hozjusz przyjął święcenia biskupie w Krakowie, po czym udał się do diecezji chełmińskiej aby objąć rządzą³⁹.

Święta Warmia

Niedługo po objęciu rządów w Kościele chełmińskim – po roku – biskup Hozjusz otrzymał nominację na stolicę warmińską. Nominacji królewskiej sprzeciwiali się kanonicy warmińscy, ponieważ nie posiadał indygenatu pruskiego. Dnia 27 kwietnia 1551 roku papież Juliusz III na tajnym konsystorzu zatwierdził nominację Stanisława Hozjusza na biskupa warmińskiego⁴⁰. Był on dwudziestym pierwszym biskupem warmińskim i pierwszym Polakiem, co opisuje archiprezbiter lidzbarski, ks. Jerzy Wojciech Heide: „[Stanisław Hozjusz to – G.O.] pierwszy z biskupów Warmińskich narodowości polskiej. Ponieważ nie był rodem z Ziemi Pruskiej, pod naciskiem Zygmunta Augusta, króla Polski, wbrew układowi z roku 1512, potwierdzonemu nawet władzą Apostolską, obdarzony kanonikiem Warmińskim z biskupa Chełmińskiego na Warmińskiego zasłużenie został przez Kapitułę wybrany, a przez papieża Juliusza III zatwierdzony w roku 1551, dnia 27 Kwietnia”⁴¹.

³⁵ A. Szorc, *Sluga Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 33; zob. też W. Turek, *Kazania Stanisława Hozjusza*, SW, t. XX (1991 za rok 1983), s. 70–77.

³⁶ J. Chłosta, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002, s. 139.

³⁷ Zob. J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 19.

³⁸ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeradzki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 107.

³⁹ Zob. J. Chłosta, *Słownik Warmii*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁰ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 29.

⁴¹ J.W. Heide, *Archiwum dawne i nowe lidzbarskiego kościoła archiprezbiteralnego*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2006, s. 92.

Stanisław Hozjusz odbył ingres do katedry fromborskiej 21 lipca 1551 roku, po czym udał się do Lidzbarka Warmińskiego i od tamtej pory głównie rezydował w zamku biskupów warmińskich⁴². Od samego początku sprawowania urzędu na Warmii odznaczał się jako gorliwy pasterz i obrońca wiary katolickiej, któremu najbardziej zależało na zbawieniu tych, którzy podlegali jego biskupiej trosce. Sprawy boskie i kościelne dla biskupa Stanisława Hozjusza były zawsze najważniejsze. Kardynał Stanisław Hozjusz odznaczał się pobożnością. Dużo się modlił, słuchał Mszy Świętej odprawianej przez swojego kapelana, ale sam też często celebrował Eucharystię, zwłaszcza w większe święta w katedrze fromborskiej⁴³. Wytrwale bronił czystości wiary katolickiej, o czym świadczy wspomnienie w kronice ks. Heide: „Żadnego nie cierpiał nigdy heretyka w swej służbie domowej”⁴⁴, a nawet burgrabię braniewskiego, który uległ żonnie i przyjął wiarę luterańską, i nie chciał powrócić na łono Kościoła, kazał mu złożyć urząd i opuścić Warmię⁴⁵.

Działalność poza Warmią

Oprócz sporów dotyczących wiary na terenie diecezji warmińskiej, Hozjusz jako prezes Ziem Pruskich przewodniczył zebraniom radnych Pruskich i rozstrzygał wiele spraw politycznych, np. dotyczących nowych zarządzeń królewskich. Na jednym z sejmików w obecności burmistrzów większych miast: Elbląga, Torunia i Gdańska, upominał ich odejście od wiary katolickiej oraz nie stosowanie się do poleceń kancelarii króla: „Zachowujcie wy prawa i przywileje Chrystusa i Jego Kościoła, a król zachowa także prawa wasze i całej krainy”⁴⁶.

W czerwcu 1551 roku biskup Hozjusz brał udział w prowincjonalnym synodzie gnieźnieńskim, który odbył się w Piotrkowie jako poseł królewski na Sobór Trydencki. Tam opracował *Chrześcijańskie wyznanie wiary* (*Confessio fidei catholicae christiana*), podał do przyjęcia i zaprzysiężenia zebranych biskupom i zobowiązał się je poprawić, uzupełnić i przygotować do druku⁴⁷. Tym dziełem zwrócił na siebie uwagę w Kurii Rzymskiej⁴⁸.

⁴² K.R. Prokop, *Kardynał Stanisław Hozjusz*, Kraków 2008, s. 25–26.

⁴³ A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 148–149.

⁴⁴ J.W. Heide, *Archiwum dawne i nowe*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁵ Por. Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 94. Tak przemawiał Stanisław Hozjusz w 1568 roku w Elblągu na sejmikach Ziem Pruskich. Ks. Heide cytował je z książki Stanisława Reszki. Zob. S. Rescius, *Stanislai Hosii S.R.E. Cardinalis maioris Poenitentiarum et Episcopi Varmiensis vita*, Romae 1587, liber II, caput 30, p. 260–261.

⁴⁷ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁸ J. Chłosta, *Słownik Warmii*, dz. cyt., s. 139.

Zasługi i wyróżnienia

Kardynał Hozjusz cieszył się wielkim autorytetem wśród duchowieństwa polskiego oraz w Kościele powszechnym, na co wskazuje korespondencja z papieżem Pawłem IV. W liście z 2 listopada 1555 roku pisanym z Lidzbarka Warmińskiego do biskupa chełmińskiego Jakuba Uchańskiego, Hozjusz zwracał uwagę, aby biskupi polscy pisali korespondencję w języku łacińskim, nie polskim. Bronił także celibatu duchowieństwa i Komunii udzielanej pod jedną postacią⁴⁹.

W marcu 1558 roku papież Paweł IV wezwał biskupa Stanisława Hozjusza, aby służył mu radą w sprawie Soboru Trydenckiego oraz jak ratować Kościół przed szerezeniem się protestanckiej reformacji⁵⁰. Król Zygmunt August w liście wyraził zgodę na wyjazd i jednocześnie mianował go swoim posłem do cesarza Ferdynanda I. Hozjusz rządu nad diecezją warmińską przekazał kapitule katedralnej we Fromborku i wyjechał z Prus do Rzymu⁵¹; na czas swojej nieobecności na Warmii administratorem mianował kustosa kapituły Eustachego Knobelsdorfa⁵². Papież Paweł IV wielokrotnie przyjmował Hozjusza na audiencjach i mianował go nuncjuszem na dworze cesarskim w Wiedniu (w latach 1559–1563), aby z cesarzem Ferdynandem I oraz królem czeskim Maksymilianem omówić sprawę soboru powszechnego, na który został powołany jako legat papieski (1561–1563)⁵³.

Kapelusz kardynalski

Podczas konsystorza 26 lutego 1561 roku papież Pius IV nadał Hozjuszowi godność kardynalską. Jako kościół tytularny nowy kardynał otrzymał bazylikę Najświętszej Maryi Panny w Rzymie na Zatybrzu. Niedługo po kreacji kardynalskiej, bo 25 marca tegoż roku, Hozjusz otrzymał biret kardynalski w Wiedniu z rąk kamerariusza papieskiego Fidelisa, a jako uwieńczenie wyniesienia go do szaczonej godności przyjął kapelusz kardynalski 6 kwietnia 1561 roku również w Wiedniu w katedrze św. Szczepana z rąk prymasa Węgier arcybiskupa Mikołaja Oláha⁵⁴. Wysokie urzędy i nominacje papieskie, które otrzymał Biskup warmiński dowodzą, że Stanisław Hozjusz budził duże zaufanie w Stolicy Piotrowej. Papież miał nadzieję, że tak gorliwy pasterz i obrońca wiary katolickiej podoba w odbudowie jedności Kościoła w obliczu reformatorskich ruchów religijnych w ówczesnej Europie.

⁴⁹ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁰ J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, dz. cyt., k. 1257.

⁵¹ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 55.

⁵² J.A. Kalinowska, *Wyjazd Kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku*, *SW*, t. XVIII 1981, s. 184.

⁵³ Por. S. Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu*, dz. cyt., s. 50–51.

⁵⁴ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 63–64.

Legat papieski

Tuż po kreacji Hozjusza na kardynała, Pius IV dnia 10 marca 1561 roku mianował Stanisława Hozjusza jednym z pięciu legatów papieskich na Sobór Trydencki. Z Trydentu Biskup warmiński jako legat papieski oraz Ojciec Soboru pisał listy do książąt i innych możnych tego świata z zaproszeniem do udziału w obradach Soboru Trydenckiego. W szczególny sposób oficjalne zaproszenia kierował do protestantów z zachętą do posłuszeństwa papieżowi, ponieważ to był jedyny sposób zachowania jedności Kościoła. W kwietniu 1562 roku Hozjusz brał czynny udział w dyskusji soborowej o rezydencji duchownych. Natomiast w lipcu podczas sesji dotyczącej Komunii Świętej pod dwiema postaciami żywo dyskutował i optował przeciw przyjęciu uchwały, lecz po dwóch dniach na XXI sesji Soboru Trydenckiego głosował za przyjęciem dekretu o Komunii Świętej pod dwiema postaciami i Komunii niemowląt z zastrzeżeniem „Placet etsi placet Domino Nostro”. Pomimo wielu obowiązków związanych z soborem, którego był ojcem i legatem, nie zapomniał o swojej diecezji warmińskiej. Stale korespondował z kapitułą warmińską okazując zatroskanie pasterskie⁵⁵.

Powrót na Warmię

Po zakończonym Soborze Trydenckim (1563), kardynał Stanisław Hozjusz wrócił do swojej diecezji, po ponad pięciu latach nieobecności na Warmii. Zaprosił do Fromborka Nuncjusza Apostolskiego Jana Franciszka Commendonego. W swojej gorliwości biskup Hozjusz niemalże od razu chciał wprowadzać w życie uchwały *Tridentinum*. Dlatego najpierw przeprowadził wizytację diecezji, a 5 sierpnia 1565 roku zwołał synod diecezjalny do Lidzbarka Warmińskiego⁵⁶ i po dwóch dniach 7 sierpnia tegoż roku, w tamtejszym kościele parafialnym świętych apostołów Piotra i Pawła, w obecności nuncjusza Commendonego, przeprowadził pierwszą sesję przyjmując wraz z ojcami synodalnymi uchwały Soboru Trydenckiego, które jak opisuje w swojej kronice archiprezbiter lidzbarski ks. Jerzy Wojciech Heide, były konieczne – wręcz zbawienne dla diecezji: „[Hozjusz] powróciwszy na Warmię odprawił Synod w kościele parafialnym w Lidzbarku, na którym ustanowił wiele rzeczy zbawiennych, a dla swej diecezji koniecznych, w obecności popierającego zbożne postanowienia księdza Franciszka Commendone, kardynała Świętego Rzymskiego Kościoła i Nuncjusza Apostolskiego u Króla Polski Zygmunta Augusta”⁵⁷.

21 sierpnia 1565 roku podczas obrad synodu warmińskiego w Lidzbarku Warmińskim kardynał Stanisław Hozjusz podpisał z kardynałem Commendone i kanclerzem kapituły warmińskiej Samsonem z Woryn pierwszy dokument erekcyjny die-

⁵⁵ Tamże, s. 69; S. Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁶ J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, dz. cyt., k. 1257.

⁵⁷ J.W. Heide, *Archiwum dawne i nowe*, dz. cyt., s. 17.

czajalnego seminarium duchownego⁵⁸. Wspomniani dostojnicy złożyli swoje podpisy na dużym pięknym pergaminie powołującym tę instytucję. Jednocześnie zostało powołane kolegium jezuickie w Braniewie, ponieważ kształcenie kleryków biskup Hozjusz powierzył jezuitom⁵⁹.

Droga do Rzymu

W połowie czerwca 1569 roku na polecenie króla polskiego Hozjusz miał zamiar udać się do Rzymu, o czym poinformował kapitułę. Zarząd diecezją powierzył swojemu koadiutorowi, Marcinowi Kromerowi i wkrótce wyruszył w podróż do Rzymu⁶⁰. Do Wiecznego Miasta dotarł pod koniec 1569 roku ciężko chory, tak że dopiero 31 grudnia tegoż roku poszedł do kościoła⁶¹. Hozjusz w Rzymie nie tylko zajmował się łagodzeniem sporów politycznych i dyplomacją, ale także troszczył się o odrodzenie religijne w Polsce i zachowanie uchwał Soboru Trydenckiego przez nuncjusza i biskupów polskich. Hozjusz chociaż mieszkał w Rzymie, duchem był w Polsce i na Warmii, o czym świadczą cotygodniowe listy do Koadiutora warmińskiego.

Wielki Penitencjarz

Pod koniec lipca 1573 roku papież Grzegorz XIII mianował kardynała Stanisława Hozjusza na urząd Wielkiego Penitencjarza. Warmiński hierarcha mimo wielu zasług dla Kościoła Rzymskiego, w swojej pokorze, ale też z racji podeszłego wieku nie chciał od razu przyjąć tego zaszczytnego stanowiska, dlatego sam papież Grzegorz XIII osobiście złożył wizytę Hozjuszowi poza Rzymem i skłonił go do przyjęcia urzędu Wielkiego Penitencjarza⁶².

Dobrodziej Polonii

W 1575 roku z racji roku jubileuszowego do Rzymu przybywało wiele pielgrzymów, także z Polski. Stanisław Hozjusz gościł rodaków w swojej rezydencji oraz

⁵⁸ W 2015 roku Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum* obchodziło Jubileusz 450-lecia od erekcji tej duchownej uczelni. Seminarium działalność rozpoczęło 25 listopada 1567 roku w Braniewie. Nazwa uczelni nosi nazwę *Hosianum* od nazwiska założyciela. *Hosianum* jest najstarszym seminarium w Polsce, chociaż seminarium wrocławskie również претендуje do pierwszeństwa.

⁵⁹ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 102; zob. też J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 85.

⁶⁰ Zob. J.A. Kalinowska, *Wyjazd Kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku*, *SW*, t. XVIII 1981, s. 192–202.

⁶¹ Zob. J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 89.

⁶² Tamże, s. 96–97; zob. J.J. Górny, *Czynności Kardynała Stanisława Hozjusza na stanowisku Wielkiego Penitencjarza*, *SW*, t. XX (1983), Olsztyn 1991, s. 23–30.

postanowił ufundować dom dla Polaków i istniejący do dziś kościół pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa i Męczennika⁶³. W ten sposób wspierał materialnie i duchowo pielgrzymów i studentów, a także znajdowali tam schronienie prześladowani katolicy z różnych krajów Europy⁶⁴.

Choroba

Dotknięty chorobą Kardynał wyjechał poza Rzym na letnisko do Capranicy i przygotowywał się do śmierci. Ksiądz Stanisław Reszka, sekretarz kardynała Hozjusza, wspomina, że nawet tuż przed śmiercią Biskup z Warmii odbył spowiedź generalną przed jezuitą, ojcem Olivierem, przyjął sakrament namaszczenia chorych oraz Komunię Świętą. Ze swoim sekretarzem księdzem Tomaszem Treterem odmawiał modlitwy brewiarzowe. Konający Hozjusz błogosławił swoim domownikom, zebranych wokół niego. Na łożu śmierci, według jego życzenia, słuchał czytanej *Męki Pańskiej*, a przy tym powtarzał wezwanie: „Przez Mękę Twoją wybaw nas Jezus”⁶⁵. Często wzywał Najświętszego Imienia Pana Jezusa a jako ostatnie słowa wypowiedział: *W ręce Twoje oddaję ducha mego*⁶⁶ podobnie jak Pan Jezus na krzyżu⁶⁷.

Śmierć i pogrzeb

Kardynał Stanisław Hozjusz po długiej chorobie zmarł 5 sierpnia 1579 roku około godziny dziewiątej w wieku 75 lat i trzech miesięcy w Capranicy koło Rzymu w opinii świętości, jako obrońca wiary katolickiej i chluba Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Zgodnie ze zwyczajem został pochowany w kościele tytularnym w Rzymie 9 sierpnia 1579 roku. Mowę pożegnalną podczas pogrzebu wygłosił sekretarz Hozjusza i kanonik teże bazyliki Tomasz Treter⁶⁸. Treter w *Theatrum virtutum Stanislai Hosii*⁶⁹ pisał: „Kiedy po Rzymie rozeszła się wieść o śmierci Hozjusza, wszystkie pałace bez reszty pokryły się szczerą żałobą, zaś papież Grzegorz [XIII] ze łzami tak oto wtedy przemówił «Zasnął na zawsze człowiek uczony, nad wszystkich cnotliwy, chluba najznakomitsza, ozdoba stolicy papieskiej. Nam pozostawił smutek, a sobie radość zapewnił, za swe ogromne zasługi przyjęty do chwały niebieskiej. Tam

⁶³ A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁴ *Czytanki październikowe z okazji 400-lecia śmierci Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza*, oprac. E. Rzeszutek, W. Nowak, M. Borzyszkowski, Olsztyn 1979, s. 27–29.

⁶⁵ S. Reszka, *Żywoć Księdza Stanisława Hozjusza [Polaka] Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego*, przekład z wydania w Oliwie w 1690 roku, Olsztyn 2009, s. 244–246.

⁶⁶ Por. Łk 23,46a.

⁶⁷ *Czytanki październikowe*, dz. cyt., s. 32–33; S. Reszka, *Żywoć Księdza Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 246.

⁶⁸ J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁹ *Theatrum virtutum Stanislai Hosii, czyli Rewia cnót Stanisława Hozjusza*; polskie tłumaczenie: T. Treter, *Rewia cnót Stanisława Hozjusza*, Poznań 2004.

wyjednuje nam łaskę u Boga, a wy, drodzy słudzy, rzecznikowi swojemu oddajcie honory»⁷⁰.

Na epitafium, wzniesionym na grobie Sługi Bożego Stanisława Hozjusza w bazylice rzymskiej Matki Bożej na Zatybrzu⁷¹, oprócz laudacji, w której wymienione są urzędy i godności, a także liczne zasługi biskupa z Warmii dla Kościoła powszechnego, jak i „Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej”, widnieje też napis: „Nie jest katolikiem, kto różni się w nauce od Kościoła Rzymskiego”⁷².

Kardynała Stanisława Hozjusza upamiętniono w naszej Ojczyźnie nadając patronat ulicom w Olsztynie, Braniewie i Warszawie. *Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”* w Olsztynie nosi nazwę od nazwiska swojego założyciela – Stanisława Hozjusza⁷³.

PROCES BEATYFIKACYJNY

Jak wyżej wspomniano Stanisław Hozjusz kardynał i biskup warmiński zmarł w opinii świętości. Tę prawdę podzielało wiele osób począwszy od samego Ojca Świętego Grzegorza XIII oraz najbliższych współpracowników Hozjusza, czyli Stanisława Reszki oraz Tomasza Tretera. Wielka sława Hozjusza trwała przez wieki, choć z czasem przygasła, ale nie zanikła. Niektórzy przedstawiali go jako świętego Pasterza z Warmii, inni jako człowieka wybitnej nauki, jeszcze inni jako chlubę Kościoła i zasłużonego dla naszej Ojczyzny⁷⁴.

W opinii świętości

Pierwsza myśli o beatyfikacji świątobliwego Kardynała pojawiła się tuż po jego śmierci i pogrzebie. Wielkość, a zarazem świętość życia Hozjusza sławili jego sekretarze: Stanisław Reszka i Tomasz Treter. Pierwszy z nich opracował życiorys Kardynała z Warmii opublikowany w Rzymie w 1587 roku⁷⁵, jakby przewidywał, że materiały w przyszłości mogą być przydatne do procesu beatyfikacyjnego. Hozjusz w opinii Reszki jest przedstawiony w dość pozytywnym świetle, jak większość biografii z tamtego okresu. Ówczesni ludzie mieli taki styl pisania wspomnień o zmarłych zgodnie z zasadą: o zmarłych mówić tylko dobrze. Ponadto niektórzy uważają, że *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza* jest pewnego rodzaju dowodem

⁷⁰ K.R. Prokop, *Kardynał Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 55.

⁷¹ Zob. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Rzym, Bazylika Matki Bożej na Zatybrzu, 27 IV 1980 r., t. 3, cz. 1, Poznań 1985, s. 421; *Czytanki październikowe*, dz. cyt., s. 44–46.

⁷² Za: G. Oleksik, *Zbawczy wymiar krzyża*, dz. cyt., s. 32; zob. J. Obląk, A. Kopiczko, *Historia Diecezji i Archidiecezji Warmińskiej*, dz. cyt., s. 91.

⁷³ Zob. *Hosianum – Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej*, red. W. Nowak, Olsztyn 2006, s. 4.

⁷⁴ A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 142–143.

⁷⁵ Zob. S. Reszka, *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza [Polaka] Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego*, przekład s. A.J. Kalinowskiej z wydania w Oliwie w 1690 roku, Olsztyn 2009.

wdzięczności autora, który Hozjuszowi zawdzięczał swoje sukcesy życiowe. Pozytywny wydźwięk biografii był konieczny, aby osłabić opinie krytyczne o zmarłym Kardynale ze strony protestantów. Równie przychylna Hozjuszowi jest opinia Tretera, poety i rytownika. Dla rozślawienia Stanisława Hozjusza, swojego protektora i mecenasa, wykorzystał swój talent i narysował sto obrazów przedstawiających najważniejsze momenty z życia Biskupa warmińskiego od dzieciństwa aż do śmierci. Każdy rysunek oparty jest odą pochwalną na cześć swojego bohatera – Stanisława Hozjusza⁷⁶.

Acta Sanctorum

Przekonanie o świętości Biskupa warmińskiego trwało przez wiele lat w opinii wiernych oraz badaczy tak wyjątkowej postaci *złotego wieku*. Powszechnie uważano, że Hozjusz powinien stanąć w aureoli świętych obok swoich rówieśników: św. Piotra Kanizjusza, św. Karola Boromeusza, św. Piusa V i innych jemu współczesnych, dlatego w 1735 roku członkowie Towarzystwa Bollandystów wpisali Stanisława Hozjusza do *Acta Sanctorum*⁷⁷ pod datą 5 sierpnia, czyli dniem jego śmierci. Niestety czasy rozbiorów Rzeczypospolitej uniemożliwiły rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego⁷⁸.

Po I wojnie światowej

Niedługo po tym jak Polska odzyskała niepodległość w 1918 roku zaczęto wspominać nieocenione zasługi kardynała z Warmii dla Kościoła. Dlatego W 1923 roku Konferencja Episkopatu Polski⁷⁹ powzięła myśl wyniesienia na ołtarze Stanisława Hozjusza i wszczęła formalny proces beatyfikacyjny⁸⁰. Prowadzenie sprawy Hozjusza zlecono biskupowi płockiemu Antoniemu Julianowi Nowowiejskiemu oraz

⁷⁶ Znany rytownik J.B. Cavalieri w oparciu o szkice Tomasza Tretera sporządził miedzioryty, które po odbiciu na papier utworzyły dzieło znane jako *Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii* wydane w Rzymie w 1588 roku. Ody wydano później w Braniewie w 1685 i 1897 roku. Por. A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, dz. cyt., s. 142.

⁷⁷ *Acta Sanctorum* to encyklopedyczny zbiór żywotów świętych opracowany z zastosowaniem tzw. krytyki historycznej, tzn. poprzez badania historyczne oddzielono fakty legendarne od tych, które są potwierdzone wiedzą o danej osobie; zob.: M. Daniluk, *Bollandyści*, EK, t. II, Lublin 1976, k. 766–767.

⁷⁸ A. Kopiczko, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 81; J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, dz. cyt., k. 1257.

⁷⁹ W dniach 24–27 września 1923 roku Konferencja Episkopatu Polski obradowała w Częstochowie.

⁸⁰ 25 maja 2017 roku na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie mgr lic. Danuta Agnieszka Święcka obroniła rozprawę doktorską pt. *Dzieje procesu beatyfikacyjnego (1925–2007) Sługi Bożego Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego*, w której całościowo opracowała dzieje tegoż procesu i w aneksie dołączyła *Kalendarium* tegoż procesu. Recenzenci i promotor (J.A. Kalinowska) niezależnie od siebie zgłosili postulat druku tejsze rozprawy po odpowiedniej redakcji wydawniczej tejsze rozprawy.

wysokiej klasy historykowi Kościoła ks. Józefowi Umińskiemu. W 1937 roku proces kontynuowała diecezja chełmińska, ponieważ Stanisław Hozjusz był tam biskupem w latach 1549–1551, a Warmia należała wówczas do Kościoła niemieckiego⁸¹. W okresie międzywojennym, w związku ze staraniami o beatyfikację Sługi Bożego Stanisława Hozjusza, zaczęto starannie opracowywać nauczanie zacnego polemisty, szczególnie w krakowskim ośrodku naukowym. Zgłębiono treści dotyczące eklezjologii, sakramentologii – głównie Eucharystii⁸².

Proces beatyfikacyjny na Warmii

W 1968 roku kardynał Stefan Wyszyński wydał dekret z poleceniem, aby zgromadzone do tej pory akta procesowe przekazać z diecezji chełmińskiej do diecezji warmińskiej⁸³. Wówczas na Warmii biskupem był Józef Drzazga, który w 1969 roku powołał w diecezji Komisję Historyczną, która w 1972 roku zakończyła kwerendę pism Hozjusza. Zebrane materiały do procesu beatyfikacyjnego w 1979 roku przekazano ordynariuszowi warmińskiemu biskupowi Józefowi Glempowi, a następnie cenzorom. W 1979 roku przypadła 400. rocznica śmierci kardynała Hozjusza i z tej okazji uroczystości kościelne odbyły się w Capranicy (Włochy) oraz w Olsztynie i Fromborku z udziałem Episkopatu Polski. Papież Jan Paweł II odprawił Mszę Świętą w bazylice Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu, gdzie znajduje się grób Stanisława Hozjusza⁸⁴.

Badania *hozjańskie* na Warmii

Z racji przejścia procesu beatyfikacyjnego Hozjusza przez diecezję warmińską w 1968 roku, dokonano wnikliwej rewizji i analizy pism Kardynała. Księża warmińscy podejmowali prace badawcze związane z osobą i dziełami Hozjusza. W ten sposób powstały prace magisterskie, doktorskie i liczne artykuły publikowane głównie w *Studiach Warmińskich* w latach 1970–2006.

Oprócz badań naukowych, zarówno teologicznych jak i historycznych, postać Biskupa warmińskiego była przybliżana także świeckim katolikom zwłaszcza w 1979 roku w *Czytankach październikowych z okazji 400-lecia śmierci Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza*.

Wśród autorów „publikacji *hozjańskich*” wyróżniają się: bp Julian Wojtkowski, bp Jan Obląg, bp Jacek Jezierski, ks. Alojzy Szorc, ks. Władysław Nowak, ks. Stanisław Kozakiewicz, ks. Damian Wojtyśka, s. Ambrozja Kalinowska, Mirosław

⁸¹ A. Kopiczko, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 81–82.

⁸² Por. G. Oleksik, *Zbawczy wymiar krzyża*, dz. cyt., s. 11–12.

⁸³ Zob. *Dekret J. Em. ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa polski, o przekazaniu akt sprawy beatyfikacji kard. Stanisława Hozjusza z diecezji chełmińskiej do warmińskiej*, WWD, R. XXIII, nr 6: listopad – grudzień 1968, Olsztyn 1968, s. 196.

⁸⁴ Por. J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, dz. cyt., k. 1257.

Korolko. Wymienione osoby są autorami tłumaczeń dzieł Hozjusza oraz opracowań historycznych i niektórych aspektów teologicznych bogatego piśmiennictwa „hozjańskiego”, głównie z zakresu rozumienia Słowa Bożego, Kościoła i sakramentów⁸⁵.

W 2006 roku dzięki staraniom abpa Wojciecha Ziemby wznowiono i zakończono prace dotyczące procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza na etapie diecezjalnym. Zebraną dokumentację przesłano do Rzymu, do Kongregacji ds. Beatyfikacji i Kanonizacji i w ten sposób rozpoczął się drugi etap beatyfikacyjny – rzymski – i trwa do dziś⁸⁶.

Opinia olsztyńskiego hozjanisty, ks. prof. Alojzego Szorca, co do wyniesienia na ołtarze warmińskiego Sługi Bożego jest bardzo stanowcza: „Hozjusz duchowo był bardzo podobny do św. Piotra Kanizjusza, św. Piusa V i Roberta Bellarmina. Razem z nimi powinien być wyniesiony na ołtarze, kiedy styl pobożności potrydenckiej był w wysokiej cenie.

Problem, na ile jego postać w naszych czasach może być postawiona społeczności katolickiej za wzór świętości, winien być przedmiotem wnikliwej analizy ludzi kompetentnych”⁸⁷.

TEOLOGIA I PIŚMIENNICTWO

W XVI wieku, kiedy w Europie narastały ruchy reformatorskie teologia katolicka przybrała charakter polemiczny, czyli obrony depozytu wiary, którą przekazali nam apostołowie. W dziedzinie teologii kontrreformacyjnej szczególną rolę odegrał biskup warmiński Stanisław Hozjusz. Ten wielki teolog prowadził merytoryczną choć nieraz zaciekle polemikę z protestantami, ale nigdy nie kierował się nienawiścią do nich, lecz okazywał im miłość ewangeliczną i zrozumienie. Za każdym razem piętnował błędy, których się dopuszczali i wyjaśniał je przytaczając teologię biblijną oraz nauczanie Ojców Kościoła, czyli prawdę objawioną zawartą w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła.

Głównymi tematami traktatów, którymi zajmował się kardynał Hozjusz w swoich polemikach z innowiercami były: teologia Słowa Bożego, eklezjologia i sakramentologia, a w szczególności teologia Eucharystii. Są to fundamentalne działy nauczania Kościoła katolickiego, które zostały podważone przez szesnastowiecznych reformatorów. Stanisław Hozjusz gorliwie bronił nauki katolickiej, co daje się odczuć w teologicznych pismach Kardynała. Swoją argumentację rozumienia prawd wiary przedstawiał w sposób pozytywny, czyli obficie korzystał z literatury biblijnej, patrystycznej i nauczania późniejszych teologów (szczególnie okresu średniowiecza)⁸⁸.

⁸⁵ Zob. J. Jezierski, *Uwagi do teologii Stanisława Hozjusza*, w: *Odkrywamy Warmię na nowo*, praca zbiorowa, red. E. Cieśniarska, Lidzbark Warmiński 2013, s. 12–16.

⁸⁶ A. Kopiczko, *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 86.

⁸⁷ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 111.

⁸⁸ G. Oleksik, *Zbawczy wymiar krzyża*, dz. cyt., s. 12, 90.

Jednym z przedwojennych znawców teologii Stanisława Hozjusza jest ks. dr Jan Bochenek. Teologię, którą rozwijał Biskup warmiński określił następującymi słowami: „Pisma Hozjusza były skierowane przeciwko błędom szerzącym się w Polsce, miały więc charakter polemiczny. (...) Pisma te, pisze ks. Bochenek, podejmowały walkę na podstawie Biblii, do której uciekali się nowatorzy, jako do jedynej normy wiary. Długie cytaty z Ojców Kościoła i dawniejszych teologów wskazywały, że nauka, którą podawał, jest nauką dawnych wieków. W ten sposób przedstawiał Hozjusz ciągłość i jedność nauki katolickiej od czasów apostoelskich, a równocześnie jej wielką powagę i siłę. Biła ona z pism Hozjusza”⁸⁹ – pisał ks. Bochenek.

Natomiast współczesny hozjanista, ks. prof. Alojzy Szorc, w ten sposób określił spuściznę piśmienniczą Stanisława Hozjusza: „Składa się ona z dwóch rodzajów pism: dzieła teologiczne i korespondencja. Dzieła teologiczne były w większości wydane drukiem jeszcze za życia Hozjusza. Pozostawił sześć dzieł większych, kilka pomniejszych i korespondencję od i do niego, w sumie około 12 tysięcy listów. Mniej więcej trzecia część korespondencji została wydana, reszta czeka na publikację. Kardynał warmiński znany ze swych czynów, na trwałe złotymi zgłoskami w dziejach Kościoła zapisał się właśnie przez słowo pisane. (...) W XVI wieku Hozjusz aż do czasów Roberta Bellarmina należał do najwybitniejszych teologów, którego dzieła pisane po łacinie były wówczas przystępną i ulubioną lekturą”⁹⁰. Dzieła dogmatyczne i polemiczne Hozjusza szybko zyskały rozgłos w całej Europie, dlatego też były tłumaczone na różne języki narodowe i kilkakrotnie wydawane⁹¹.

Stanisław Hozjusz pozostawił wiele cennych dzieł teologicznych oraz polemicznych, wśród których jest między innymi *Confessio fidei catholicae christiana* znane jako *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*⁹², które przyniosło wielką sławę Teologowi warmińskiemu ze względu na odnoszone sukcesy w polemice ze zwolennikami Reformacji. W *Konfesji* Hozjusz zawarł odpowiedzi na błędy hereetyckie i przedstawił w niej czystą naukę Kościoła rzymskiego odwołując się do Pisma Świętego i Tradycji⁹³. Warto dodać, że współcześnie wykorzystuje się fragmenty *Konfesji* Stanisława Hozjusza nie tylko w opracowaniach teologicznych, ale także, np. w podręcznikach do religii z przeznaczeniem dla uczniów klas pierwszych szkół ponadgimnazjalnych⁹⁴.

⁸⁹ J. Bochenek, *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Warszawa 1936, s. 143.

⁹⁰ A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, dz. cyt., s. 110.

⁹¹ J. Oblak, A. Kopiczko, *Historia Diecezji i Archidiecezji Warmińskiej*, dz. cyt., s. 90–91.

⁹² Stanisław Hozjusz napisał *Confessio fidei catholicae christiana* na prośbę członków synodu piotrkowskiego w 1551 roku. Zob. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, w: *Dzieła wybrane*, t. I, z mogunckiego wydania 1557 r., tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.

⁹³ J. Bochenek, *Świętych obcowanie w nauce Stanisława Hozjusza*, Lublin 1960, s. 110.

⁹⁴ Zob. *Moje miejsce w Kościele. Podręcznik do nauki religii dla pierwszej klasy szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2015, s. 22.

ZAKOŃCZENIE

Liczne opracowania biograficzne oraz opinie na temat Stanisława Hozjusza, zarówno jego życia, działalności oraz piśmiennictwa, szczególnie teologicznego, pozwalają wyrobić sobie wyraźny obraz Biskupa z Warmii. Dzieła tego typu powstałe w Polsce i za granicą na przestrzeni różnych epok, począwszy od XVI wieku do współczesności, są wymownymi świadectwami jak ważną postacią był kardynał Hozjusz w dziejach *Dominium warmińskiego*.

Opracowanie dotyczy sylwetki Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego – postaci ważnej nie tylko w dziejach Warmii, ale też wybitnego humanisty zaangażowanego w budowanie nowożytnej kultury polskiej i europejskiej. Przedstawiona biografia prezentuje ważniejsze momenty życia Teologa z Warmii i może być przyczynkiem do dalszych opracowań historycznych i hagiograficznych ze strony autora. Licznie podejmowanym w ostatnich latach działaniom naukowym w kierunku „hozjańskim” powinna towarzyszyć nadzieja na sfinalizowanie procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza. Przekonanie jemu współczesnych a także dzisiejszych autorów opracowań „hozjańskich” o świętości Kardynała oraz jego gorliwości o wierność Kościołowi i Jego pasterzom może przyczynić się do rozwoju i pogłębienia wiary współczesnych chrześcijan.

**THE PERSON AND THE WORK OF SERVANT
OF GOD STANISŁAW HOZJUSZ. THE PROBLEMATIC ASPECTS**

SUMMARY

Stanislaus Hosius (1504–1579) humanist, lawyer and theologian, bishop of Warmia and cardinal papal legate at the Council of Trent, the leading representative of the Catholic renewal of the sixteenth century. Life, ministry and pastoral activity Counter-Reformation Stanislaus Hosius increasingly attracted interest among contemporary theologians. References Hozjusza still is an inspiration to the development of humanistic thought and, above all, theological.

DIE PERSON UND DAS WERK DES DIENERS GOTTES KARDINAL STANISLAUS HOSIUS. EIN UMRISSE DER PROBLEMATIK

ZUSAMMENFASSUNG

Stanislaus Hosius – 1504–1579 – Humanist, Jurist und Theologe, Bischof von Ermeland und Kardinal, päpstlicher Legat auf dem Konzil von Trient, führender Vertreter der katholischen Erneuerung im 16. Jahrhundert. Leben, pastorale Arbeit sowie Gegenreformationstätigkeit von Stanislaus Hosius wecken zunehmend das Interesse der zeitgenössischen Theologen. Das Schrifttum von Hosius ist immer noch eine Inspiration für die Entwicklung des humanistischen und vor allem des theologischen Denkens.

OSOBA I DZIEŁO SŁUGI BOŻEGO STANISŁAWA KARDYNAŁA HOZJUSZA. ZARYS PROBLEMATYKI

STRESZCZENIE

Stanisław Hozjusz – 1504–1579 – humanista, prawnik i teolog, biskup warmiński i kardynał, legat papieski na Soborze Trydenckim, czołowy przedstawiciel odnowy katolickiej XVI wieku. Życie, posługa pasterska i działalność kontrreformacyjna Stanisława Hozjusza coraz częściej wzbudza zainteresowanie wśród współczesnych teologów. Piśmiennictwo Hozjusza nadal jest inspiracją do rozwoju myśli humanistycznej, a przede wszystkim teologicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Achremczyk S., Marchwiński R., Przeradzki J., *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 105–112.
- Bochenek J., *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Warszawa 1936.
- Bochenek J., *Świętych obcowanie w nauce Stanisława Hozjusza*, Lublin 1960.
- Chłosta J., *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002.
- Chrzanowski T., *Stanisława Hozjusza wizja Kościoła katolickiego*, *Tygodnik Powszechny*, nr 9 (27.02.1977), s. 8.
- Czytanki październikowe z okazji 400-lecia śmierci Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza*, oprac. E. Rzeszutek, W. Nowak, M. Borzyszkowski, Olsztyn 1979.
- Daniluk M., *Bollandyści, EK*, t. II, Lublin 1976, k. 766–767.
- Dekret J. Em. ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski, o przekazaniu akt sprawy beatyfikacji kard. Stanisława Hozjusza z diecezji chełmińskiej do warmińskiej*, WWD, R. XXIII, nr 6: listopad–grudzień 1968, Olsztyn 1968, s. 196.

- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, t. 2, Warszawa 1986.
- Fiałek J., *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanzu w Polsce, Polonia Sacra*, 1 (1918).
- Górny J. J., *Czynności Kardynała Stanisława Hozjusza na stanowisku Wielkiego Penitencjarza, SW*, t. XX (1983), Olsztyn 1991, s. 23–30.
- Heide J. W., *Archiwum dawne i nowe lidzbarskiego kościoła archiprezbiteralnego*, przeł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2006.
- Hosianum – Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej*, red. W. Nowak, Olsztyn 2006.
- Hozjusz S., *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, w: *Dzieła wybrane*, t. I, z moguńskiego wydania 1557 r., tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Rzym, Bazylika Matki Bożej na Zatybrzu, 27 IV 1980 r., t. 3, cz. 1, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Słowo na zakończenie Mszy św. w Olsztynie, SW*, t. XXVIII (1995 za 1991), s. 25–27.
- Jeziński J., *Uwagi do teologii Stanisława Hozjusza*, w: *Odkrywamy Warmię na nowo*, praca zbiorowa, red. E. Cieśniarska, Lidzbark Warmiński 2013, s. 7–24.
- Kalinowska J.A., *D. Stanislai Hosii [...] vita. Pierwsza biografia Stanisława Hozjusza, biskupa i kardynała warmińskiego (1504–1579)*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 198–209.
- Kalinowska J.A., *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, w: *Forum Teologiczne*, t. IV, Olsztyn 2003, s. 121–137.
- Kalinowska J.A., *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.
- Kalinowska J.A., *Wyjazd Kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku, SW*, t. XVIII 1981, s. 181–209.
- Kopiczko A., *Zarys historii procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza, WWA*, R. LXVI, nr 112: marzec – kwiecień 2011, s. 81–86.
- Korolko M., *Zachęta do lektury*, w: S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, Kraków 1999.
- Kozakiewicz S., *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim*, Olsztyn 2013.
- Misiurek J., *Hozjusz Stanisław, EK*, t. III, Lublin 1993, k. 1257–1260.
- Moje miejsce w Kościele. Podręcznik do nauki religii dla pierwszej klasy szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2015.
- Napiórkowski A.A., *Bogactwo łaski a nędra grzesznika*, Kraków 2000.
- Obląg J., Kopiczko A., *Historia Diecezji i Archidiecezji Warmińskiej*, Olsztyn 2010.
- Oleksik G., *Zbawczy wymiar krzyża w nauczaniu Sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza (mps)*, Olsztyn 2016.
- Piszczyński E., *Słowo Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego na 500-lecie urodzin kardynała Stanisława Hozjusza, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, nr 69, Olsztyn 2004, s. 36–38.
- Prokop K.R., *Kardynał Stanisław Hozjusz*, Kraków 2008.
- Rescius S., *Stanislai Hosii S.R.E. Cardinalis maioris Poenitentiarum et Episcopi Varmiensis vita*, Romae 1587.
- Reszka S., *Żywot Księdza Stanisława Hozjusza [Polaka] Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Penitencjarza Wielkiego i Biskupa Warmińskiego*, przekład s. A.J. Kalinowskiej z wydania w Oliwie w 1690 roku, Olsztyn 2009.

- Szorc A., *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 99–111.
- Szorc A., *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011.
- Turek W., *Kazania Stanisława Hozjusza, SW*, t. XX (1991 za rok 1983), s. 70–77.
- Treter T., *Rewia cnót Stanisława Hozjusza*, Poznań 2004.
- Umiński J., *Kardynał Stanisław Hozjusz*, Opole 1948.
- Umiński J., *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów 1932.
- Weber E., *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 2004.
- Wojtkowski J., *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę mszy?*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 441–451.
- Wojtkowski J., *Kalendarium Stanisława Hozjusza, SW*, t. XVI (1979), s. 7–102.
- Wojtyśka H.D., *Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych w latach 1548–1563, SW*, t. XVI (1979), s. 103–162.

**ŻYCIE CODZIENNE
WOJSKA RZECZPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW
PODCZAS KAMPANII MOSKIEWSKICH
W LATACH 1579–1582¹**

Słowa kluczowe: Połock, Wielkie Łuki, Psków, wyprawy, żywność, morale armii, życie codzienne, artykuły wojskowe

Key words: Polotsk, Velikiye Luki, Pskov, expeditions, food, military morale, daily life, military law

Schlüsselworte: Polazk, Wielkije Luki, Pskow, Feldzüge, Verpflegung, Kampfgeist, Alltagsleben, Militärgesetze

Wiek XVI był złotym okresem rozwoju Rzeczypospolitej pod względem gospodarczym, kulturalnym i parlamentarnym. Druga połowa tego stulecia zapisała się w historii państwa również sukcesami militarnymi, które doprowadziły do zwiększenia terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Władcy Wielkiego Księstwa Moskiewskiego wiedząc, że do dynamicznego rozwoju gospodarczego ich państwa niezbędny jest dostęp do portu morskiego, dzięki któremu wymiana handlowa z krajami Europy Zachodniej mogłaby być prowadzona w sposób bezpośredni, dążyli do zdobycia Inflant. Posiadanie tego terytorium było równoznaczne z dostępem do wód Bałtyku. Działania podjęte przez Wielkie Księstwo Moskiewskie godziły w gospodarcze interesy Rzeczypospolitej, a poszerzanie się terytorium tego kraju zagrażało ziemiom Wielkiego Księstwa Litewskiego. Król Stefan Batory musiał zareagować.

Działalność prowadzona w Inflantach przez Iwana IV była dla niego pomyslna. Wykorzystując bezkrólewie w Rzeczypospolitej, w roku 1575 podbił część jej terytoriów leżących w spornej krainie. Rozszerzanie się Wielkiego Księstwa Moskiewskiego doprowadziło do realnego zagrożenia granic Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdyż odległość między Wilnem a granicą państwa zmniejszyła się do 170 km. Stefan Batory po zakończonej wojnie z miastem Gdańsk mógł skupić się na północno-wschodnich interesach Rzeczypospolitej. W roku 1578 odzyskano 17 z 27 straconych zamków. Wielkie Księstwo Moskiewskie próbowało przeciw-

* Marcin Małecki – magister historii, absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej obronionej w 2017 roku na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

działać kontrofensywie prowadzonej przez polskiego króla, jednakże działalność wojskowa Szwedów, którzy zaatakowali Narwę, skutecznie wstrzymywała reakcję zbrojną wojsk Iwana IV. Dopiero na jesieni roku 1578 Wielkie Księstwo Moskiewskie podjęło kolejne działania ofensywne, których efektem miało stać się zdobycie Wenden obsadzonego polską załogą. Wspólna działalność wojsk Rzeczypospolitej oraz armii szwedzkiej doprowadziła do przegranej wojsk carskich i ich ucieczki z pola walki. Od tego momentu król Stefan Batory uzyskał przewagę nad Iwanem IV i mógł w pełni skupić się na spełnieniu obietnicy zawartej w *pacta conventa* mówiącej o odzyskaniu terytoriów, które Rzeczpospolita utraciła na rzecz Wielkiego Księstwa Moskiewskiego.

W latach 1579–1582, król podjął trzy wyprawy, których celem miało być zdobycie twierdz przeciwnika. Posiadanie ich odcięłoby zaopatrzenie dla załóg zamków moskiewskich w Inflantach. Słusznie sądzono, że odcięcie Inflant od macierzystych terenów moskiewskich doprowadzi do poddania tych ziem bez kosztownego i czasochłonnego dobywania każdego zamku znajdującego się na spornym terytorium. Cechą charakterystyczną działań zbrojnych podjętych przez Stefana Batorego było wymuszone przez warunki atmosferyczne, ale przede wszystkim brakiem środków finansowych przerywanie walk w okresie jesienno-zimowym i ponowne podejmowanie działań zbrojnych w lecie roku następnego. Nazwy poszczególnych kampanii wywodzą się od głównych twierdz, jakie w danym roku zdobyto. W roku 1579 przeprowadzono kampanię połocką, w roku 1580 kampanię wielkołucką. Ostatnią kampanią, którą podjął Stefan Batory przeciwko Iwanowi IV była kampania pskowska trwająca od 1581 do końca stycznia 1582 r.

ARTYKUŁY WOJSKOWE

Podczas wszystkich trzech kampanii prowadzonej przez Batorego wojny z Wielkim Księstwem Moskiewskim wydawano artykuły wojenne. Dzięki nim starano się uregulować karność wśród żołnierzy oraz wskazać im wymagane kwestie organizacyjne życia armii podczas wypraw. Wydawanie aktów prawnych osobno dla każdej kampanii spowodowane było chęcią dostosowania prawa pod konkretną wyprawę, możemy jednak zauważyć chęć prawodawców do ujednoczenia prawa wojskowego, ponieważ ich ogólny charakter pozostawał bez zmian².

Przez długi czas kwestia ustalenia, który z aktów prawnych obowiązywał podczas trwania kampanii połockiej pozostawała dla badaczy dyskusyjna. Stanisław Kutrzeba ustalił, że *Articuli omnibus in universum militibus* zostały stworzone w czasach rządów Stefana Batorego, jednakże nie potrafił wskazać czy akt ten realnie obowiązywał, a jeżeli tak było, to podczas której wyprawy wojennej³. Spór został rozstrzygnięty przez Grzegorza Błaszczyka, który stwierdził, że *Articuli* był aktem prawnym wydanym podczas pierwszej kampanii Stefana Batorego przeciwko

² D. Makieła, *Artykuły wojskowe hetmana Jana Zamoyskiego (1580)*, w: *Organizacja armii w nowożytnej Europie: struktura – urzędy – prawo – finanse*, red. K. Łopatecki, Zabrze 2011, s. 87.

³ S. Kutrzeba, *Polskie ustawy i artykuły wojskowe od XV do XVIII wieku*, Kraków 1937, s. 321.

Iwanowi IV. Składające się z 60 punktów artykuły wojenne zostały stworzone przez hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Mieleckiego i króla Stefana Batorego⁴.

W 1580 roku artykuły wojenne wydał kanclerz Jan Zamoyski. Stworzenie prawa przez kanclerza wiązało się z tym, że podczas narady wojennej pod Witebskiem w dniu 29 lipca, zdecydowano o podziale armii Rzeczypospolitej na dwie grupy i powierzono kanclerzowi dowodzenie nad grupą wojska, której zadaniem było zdobycie twierdzy Wieliz. Jeszcze przed opuszczeniem Witebska Zamoyski prawdopodobnie konsultował z królem kwestię wydania prawa wojennego. Stefan Batory darzył Zamoyskiego dużym zaufaniem, jednak wydaje się mało prawdopodobne, żeby kanclerz mógł ogłosić akt prawny bez uprzedniej akceptacji jego treści przez króla. Dzięki relacji uczestnika kampanii wielkołuцьkiej Łukasza Działyńskiego wiemy, że artykuły wojenne składające się z 36 paragrafów, zostały ogłoszone przez Jana Zamoyskiego w miejscowości Studziany w dniu 3 sierpnia 1580 r. Kwestią dyskusyjną pozostaje to, czy obowiązywały one jedynie oddziały zaciągnięte własnym kosztem przez kanclerza, czy też całość wojsk będących pod jego zwierzchnictwem. Należy się jednak skłaniać ku tezie, że zostały objęte nimi wszystkie wojska⁵.

Zmianę w podejściu do wydawania artykułów wojennych możemy zauważyć wraz z nadejściem ostatniej kampanii wojennej przeciwko Wielkiemu Księstwu Moskiewskiemu. Znane jako *Artykuły wszemu rycerstwu* Stefana Batorego zostały opracowane przez pięć osób. Nad formą aktu prawnego pracowali: Jan Zamoyski, Andrzej Zborowski, Mikołaj „Rudy” Radziwiłł, Baltazar Batory oraz Krzysztof Niszczycycki. Wydaje się, że dyskusja nad ich ostatecznym brzmieniem była burzliwa, ponieważ prace rozpoczęte w dniu 8 sierpnia 1581 r. zakończyły się dopiero po trzech dniach. Prawodawcy na czas obowiązywania kampanii pskowskiej przygotowali 44 artykuły. Rotmistrzowie otrzymali możliwość zaakceptowania ich, co nie występowało w przypadku kampanii połockiej i wielkołuцьkiej. Wykorzystali oni ten przywilej i żądali zmiany punktu odnoszącego się do zwolnienia ze służby. W latach 1579–1580 wcześniejsze opuszczenie służby było niemożliwe. W prawie wydanym na rok 1581 rotmistrzowie wymogli zapis o możliwości zwolnienia od służby w przypadku, gdyby rotmistrz miał „potrzebę prawną” i zwrócił się z prośbą o wyjazd z wojska. Zgoda miała zostać wydana w przypadku, gdy na czas swojej nieobecności przekazał rotę pod zarząd porucznikowi⁶.

⁴ K. Łopatecki, „*Disciplina Militaris*” w wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku, Białystok 2012, s. 222–223; J. Besala, *Stefan Batory*, Warszawa 1992, s. 264.

⁵ *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliz, Wielkich Łuk i Zawłocia od dnia 1 Sierpnia do 25 Listopada 1580 r. pisany przez Łukasza Działyńskiego starostę Kowalskiego i Brodnickiego*, w: *Sprawy wojenne króla Stefana Batorego Dyaryjusz Relacje Listy i akta z lat 1567–1586*, wyd. I. Polkowski, Kraków 1887, s. 205–208; K. Łopatecki, „*Disciplina Militaris*”, s. 228–229.

⁶ Tamże, s. 232; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie podczas wojny inflanckiej 1576–1582*, cz. IV, w: *Studia i materiały do historii wojskowości*, t. XVIII, Warszawa 1972, s. 20 (dalej jako *SMHW*); *Króla Stefana Batorego artykuły wszemu rycerstwu*, w: *Polskie ustawy i artykuły wojskowe od XV do XVIII wieku*, wyd. S. Kutrzeba, Kraków 1937, s. 157–158.

DOWÓDCY ARMII

Przygotowania do kampanii wojennej wiązały się z powoływaniem osób na nieobsadzone urzędy. W dniu 2 lutego 1579 r. na hetmana wielkiego koronnego król powołał obdarzonego dużym autorytetem w środowisku wojskowym Mikołaja Mieleckiego. Wziął on udział tylko w kampanii połockiej. Niezadowolony z polityki nominacyjnej i gratyfikacyjnej króla odmówił wzięcia udziału w wyprawie na Wielkie Łuki. Hetmanowi wielkiemu koronnemu podlegał hetman polny koronny. Podczas wszystkich trzech kampanii moskiewskich funkcję tę sprawował Mikołaj Sieniawski. Przebywał on jednak na głównym teatrze działań zbrojnych jedynie podczas kampanii wielkołuцьkiej, podczas której pełnił funkcję dowódcy straży tylnej⁷.

Podczas kampanii pskowskiej hetmanem wielkim koronnym został Jan Zamoyski. Nie spotkało się to z przychylnością innych dowódców, których nominacja Jana Zamoyskiego na hetmana wyraźnie zaskoczyła. Kanclerz wziął udział we wszystkich trzech wyprawach, podczas kampanii połockiej i wielkołuцьkiej nie sprawował żadnych godności wojskowych, jednakże jego zdanie było znaczące. Podczas kampanii w roku 1580 sprawował on dowództwo nad częścią wojska.

Podczas wszystkich trzech kampanii wojskami nadwornymi jako hetman nadworny dowodził Jan Zborowski, autor diariusza odnoszącego się do wyprawy wielkołuцьkiej.

Hetmanem wielkim litewskim podczas kampanii moskiewskich był Mikołaj „Rudy” Radziwiłł, mianowany na ten urząd na stałe w roku 1578. Podczas kampanii połockiej i wielkołuцьkiej dowodził strażą przednią wojska. W czasie kampanii pskowskiej osłaniał prawą flankę wojsk Rzeczypospolitej. Przeciągające się oblężenie tej twierdzy doprowadziło do tego, że w grudniu razem z wojskami litewskimi opuścił obóz oblegających i udał się do Wilna. Hetmanem polnym litewskim był syn Mikołaja Radziwiłła, Krzysztof Radziwiłł. Odznaczył się przede wszystkim podczas kampanii pskowskiej. Jego niezwykle skuteczne akcje zbrojne w głębi państwa moskiewskiego nadały mu przydomek „Piorun”⁸.

Główne dowództwo wojskowe podczas kampanii moskiewskich odbywało częste narady wojenne, do których w niektórych sytuacjach dopuszczano rotmistrzów. Obrady ustalające ostateczny cel danej kampanii były niejawnie. Dyskusje dotyczące celu kampanii połockiej prowadzono w miejscowości Świr, podczas kampanii wielkołuцьkiej w Szczydutach, natomiast co do ostatecznego celu ostatniej kampanii w Zawołocz⁹. Rady wojenne odbywano również w sprawach zdobywania mniejszych twierdz znajdujących się na drodze przemarszu armii Rzeczypospolitej oraz w kwestiach organizacyjnych.

⁷ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej w 6 księgach*, oprac. J. Czubek, Lwów 1894, s. 94; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 286–287; M. Plewczyński, *Mikołaj Sieniawski*, w: *PSB*, t. 37, Warszawa – Kraków 1996, s. 130–135.

⁸ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II w: *SMHW*, t. XVII, Warszawa 1971, s. 60; H. Lulewicz, *Mikołaj „Rudy” Radziwiłł*, w: *PSB*, t. 30, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 321–335; H. Lulewicz, *Krzysztof Mikołaj Radziwiłł*, w: *PSB*, t. 30, Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 264–276.

⁹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 42–45, 104–105, 174.

SKŁAD I JAKOŚĆ ARMII

Armia Rzeczypospolitej, którą gromadzono na każdą kampanię moskiewską oscylowała w granicach 40–50 tys. żołnierzy. W kampanii połockiej wzięło udział 41 814 żołnierzy. W kampanii wielkołuцьkiej walczyło ich 48 399. Dane o liczebności żołnierzy podczas kampanii pskowskiej są orientacyjne, jednakże możemy przyjąć, że ilość żołnierzy była zbliżona do ich liczby podczas kampanii wielkołuцьkiej i wynosiła około 47 000 osób.

W związku z przeobrażeniami w nowożytnej sztuce wojennej Stefan Batory starał się dostosować armię Rzeczypospolitej do nowych wzorców. Reorganizacji podległa piechota polska. Na wzór piechoty węgierskiej zrezygnowano z uzbrojenia ochronnego. Wyposażono piechotę w szable, siekiery i broń palną. Dążono również do stworzenia stałych jednostek pieszych. Na sejmie w 1578 r. powołano do życia piechotę wybraniecką z terenów Korony, która brała udział w każdej kampanii. W związku z brakiem dostatecznej ilości piechurów w Rzeczypospolitej ich zaciąg przeprowadzano w krajach zachodnioeuropejskich. Piechurów werbowano z terenów Brandenburskiej, Saksonii oraz Śląska. Doceniając walory *Lancknechtów*, których zaciągnięto już podczas wojny z Gdańskiem, pobór przeprowadzano również w latach 1579–1580. Zaciągano również piechotę węgierską z terenów Węgier i Siedmiogrodu oraz cenionych za wysokie umiejętności w posługiwaniu się bronią palną Szkotów¹⁰.

W związku z obłąźniczym charakterem prowadzonych kampanii zadbano o dobrą jakość wojsk inżynieryjnych, których poszukiwano głównie na zachodzie Europy. Na potrzeby kampanii zwiększono odlew dział i kul na terenie kraju. Artylerię obsługiwało około 70 puszkarzy. Czuwał nad nimi starszy nad armatą. Funkcja ta była jedynie administracyjna¹¹.

Przeobrażenie jazdy za czasów Stefana Batorego, to w głównej mierze wprowadzenie zmian w husarii. Husarze zaczęli przeobrażać się z jazdy lekkiej w jazdą ciężką, której zadaniem stało się przełamywanie szyku przeciwnika. Husaria podczas wojen moskiewskich, podobnie jak piechota, wyposażona została w broń palną. Podczas wojen z Moskwą wyodrębniły się również samodzielne rotы kozackie. Z zachodnioeuropejskiej jazdy zaciężnej zakontraktowano arkebuzerów. Niejednokrotnie uzupełniali braki piechoty¹².

Wartość bojowa żołnierzy Rzeczypospolitej Obojga Narodów podczas kampanii połockiej i wielkołuцьkiej znajdowała się na wysokim poziomie. W przypadku kampanii pskowskiej wartość żołnierzy miała nieco niższą wartość. Spadek ten wynikał ze zmęczenia niektórych wojowników kolejnym już rokiem prowadzonej wojny, błędów logistycznych oraz niekorzystnych warunków pogodowych, gdyż spóźnie-

¹⁰ D. Kupisz, *Połock 1579*, Warszawa 2003, s. 25, 27–28; K. Górski, *Historia piechoty polskiej*, Warszawa 1893, s. 22–23; J. Wimmer, *Historia piechoty polskiej*, Warszawa 1978, s. 139–141.

¹¹ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. V, w: *SMHW*, t. XVIII, Warszawa 1972, s. 69; K. Górski, *Historia artylerii polskiej*, Warszawa 1902, s. 77.

¹² K. Górski, *Historia jazdy polskiej*, Warszawa 1902, s. 22–25; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. V, s. 62.

nie rozpoczęcia kampanii o dwa miesiące doprowadziło do konieczności prowadzenia oblężenia podczas zimy, do czego żołnierze byli całkowicie nieprzygotowani¹³.

Wartość bojowa artylerii zależała w głównej mierze od tego, kto dowodził przeprowadzeniem ostrzału. Zachodnioeuropejskim specjalistom nie dorównywali inni żołnierze. Skuteczność działania artylerii nie zawsze była uzależniona od umiejętności osób obsługujących działa. Zależała od sposobu wykonania umocnień twierdz. Na wartość bojową tych formacji wpływały również kwestie logistyczne. W przypadku kampanii pskowskiej artylerzyści nie mogli w pełni wykazać się swoim kunsztem, gdyż nie zgromadzono odpowiedniej ilości dział, kul i prochu¹⁴.

Wojna w latach 1579–1582 miała charakter oblężniczy, w związku z tym na piechocie spoczywał cały ciężar prowadzenia kampanii. Wartość bojowa piechurów znajdowała się na wysokim poziomie, jednak wpływ na ich stan miały morale armii, które w niektórych sytuacjach doprowadzały do jej znacznego obniżenia. Było to widoczne szczególnie wśród jednostek nowozacieżnych¹⁵.

Oblężniczy charakter prowadzenia kampanii uniemożliwił w pełni wykorzystanie potencjału bojowego jazdy, która podczas prowadzonych oblężeń była osłonięta piechoty przed wojskiem nieprzyjaciela. Brakowało przeprowadzania nieustannych wypadów na terytoria nieprzyjaciela. Wydaje się to błędem, gdyż żołnierze tej formacji byli bardzo dobrze wyszkoleni i posiadali bardzo wysokie morale. Swoją wartością przewyższali oddziały Wielkiego Księcia Moskiewskiego¹⁶. Odbyły się jedynie dwie takie akcje zaczepne. Pierwsza miała miejsce podczas kampanii wielkołuckiej, kiedy to Janusz Zbaraski nękał tereny Toropca. Druga, to wejście w głąb państwa moskiewskiego przez Krzysztofa Radziwiłła¹⁷.

RELACJE MIĘDZY ŻOŁNIERZAMI

W międzynarodowym charakterze armii jaką Rzeczypospolita wystawiła podczas kampanii w latach 1579–1582 nie dało się uniknąć wszelkiego rodzaju konfliktów między żołnierzami. Pierwsze spory pomiędzy nimi wystąpiły już w początkowej fazie zdobywania Połocka. Szturm, w którym główną rolę odegrali Węgrzy zakończył się niepowodzeniem. Po jego nieudanym zakończeniu Polacy i Węgrzy

¹³ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 106, 111, 181; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, wyd. A. Czuczyski, Kraków 1894, s. 9, 48; M. Nagielski, *Wojsko Rzeczypospolitej doby batoriańskiej (1576–1586)*, w: *Stefan Batory – król Rzeczypospolitej i książę Siedmiogrodu*, opr. A. Körmendy, R. Lolo, Pułtusk. 2008, s. 105.

¹⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 58–59, 127; K. Górski, *Historia artylerii polskiej*, Warszawa 1902, s. 77; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III w: *SMHW*, t. XVII, Warszawa 1971, s. 118, 119; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 188; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 83, 167.

¹⁵ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 120, 126.

¹⁶ *Dyaryusz zdobycia zamków: Wieliza, Uświaty, Wielkich Łuk, w liście Jana Zborowskiego kasztelana Gnieźnieńskiego do Piotra Zborowskiego Wojewody Krakowskiego*, w: *Sprawy wojenne króla Stefana Batorego Dyaryusz Relacje Listy i akta z lat 1576–1586*, wyd. I. Polkowski, Kraków 1887, s. 197.

¹⁷ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. V, s. 45.

rozpoczęli kłótnie. Ci pierwsi twierdzili, że szturm wywołany przez Węgrów był rzeczą lekkomyślną, pobratymcy króla natomiast zarzucali Polakom to, że niechętnie i z niewystarczającym zapalem zechcieli wesprzeć ich w tym przedsięwzięciu. Stefan Batory w celu zażegnania konfliktu wydał rozkaz przeprowadzenia kolejnego szturm z samego rana dnia kolejnego¹⁸.

Następnym powodem do nieporozumień stał się podział łupów po zdobyciu Połocka. We wzajemnych pretensjach zwarli się żołnierze polscy i węgierscy. Konflikt zmierzał w kierunku starcia zbrojnego pomiędzy żołnierzami. Polacy zarzucali współtowarzyszom wyprawy, że podchodzą oni do nich z lekceważącym stosunkiem i myślą tylko o własnych korzyściach. Oskarżenia te nie wydają się bezpodstawne, gdyż Węgrzy złupili zamek po czym tym czynem chcieli obarczyć Polaków¹⁹. Ostatecznie sprawę ponownie musiał łagodzić Stefan Batory rozdając wojsku prezenty.

Sporów pomiędzy Polakami a Węgrami obawiano się również podczas kampanii pskowskiej. Węgrzy zrobili wyłom w murze i szykowali się do szturm. Niektórzy z dowódców odradzali jego zarządzenie w obawie przed brakiem współpracy między wojownikami. Ostatecznie szturm się odbył, zakończył się jednak niepowodzeniem, za co niektórzy z żołnierzy obarczali Węgrów²⁰.

Starano się również podburzyć żołnierzy przeciwko Węgom. Podczas przedłużającego się oblężenia Pskowa i związanych z tym niedogodności, padały głosy, że cała wojna jest bezsensowna, gdyż w przypadku zdobycia Inflant i tak ta prowincja zostanie podarowana któremuś z pobratymców króla. Głosem tym dawał pożywkę sam król, który faworyzował swoich rodaków, działalność ta prowadziła do plotek i gniewu żołnierzy polskich. Widzimy taką sytuację między innymi w chwili, kiedy zamek Ostrów został powierzony Węgrowi²¹.

Niektóre spory przechodziły w formę rękoczynów. W czasie kampanii pskowskiej, doszło do starcia jednego z dworzan królewskich ze sługą podskarbiego. Dworzani zaczął bić sługę za co ten zaczął grozić mu swoim panem. Ostatecznie dobyto szabel i sługa podskarbiego został ranny w głowę. Oczywiście oprócz fizycznej agresji pomiędzy żołnierzami dochodziło również do ataków słownych²².

Węgrzy byli skorzy do grabieży i to ludzi z wojska, w którym służyli. Pobili sługi podkomorzego rawskiego, kiedy pozyskiwali żywność na picowaniu. Żołnierze polscy często narzekali na to, że Węgrzy ich łupią. Jednym z najbardziej szkodzących wojsku Rzeczypospolitej był dopiero co osadzony starosta zamku Ostrów. Miał on szczególnie gnębić picowników zapuszczających się w rejon Ostrowa. Batory, gdy dowiedział się o poczynaniach Węgrów polecił, by sprawy sporne rozpatrzył jego synowiec²³. Na poczynania Węgrów w obozie wojskowym skarżył się w jednym

¹⁸ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 67.

¹⁹ J. Solikowski, *Krótki pamiętnik rzeczy polskich*, przeł. W. Syrokomla, Petersburg – Mohylew 1855, s. 52.

²⁰ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 81.

²¹ Tamże, s. 57–58; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 210.

²² J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 50; *Diariusz oblężenia Pskowa*, wyd. J. Urwanowicz, w: *Zeszyt Naukowy Muzeum Wojska*, t. 10, Białystok 1996, s. 153.

²³ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 61, 112–113, 123.

z listów nawet sam Jan Zamoyski, chciał jak najszybszego zawarcia pokoju z Moskwą, ponieważ nie był w stanie utrzymać przez dłuższy czas spokoju w armii²⁴.

Innym przykładem jest kradzież dokonana przez porucznika z roty Wąsowicza, o nazwisku Piwko. Ukradł on swojemu rotmistrzowi 700 zł. Ciekawe w całej sytuacji jest to, że Wąsowicz po odzyskaniu pieniędzy nie chciał by porucznika skazywano. Jednakże ostatecznie złodziej został powieszony²⁵.

Relacje między żołnierzami to na szczęście nie tylko zwady. Godna pochwały współpraca wystąpiła w czasie zdobywania Zawołocza, gdy szlachta postanowiła wspomóc piechurów w czasie oblężenia. Żołnierze wspierali siebie również podczas przemarszów w czasie kampanii wielkołuцьkiej²⁶.

STOSUNEK DO LUDNOŚCI I WOJSK NIEPRZYJACIELA

Na początku kampanii połockiej, król wydał manifest do wojska, w którym między innymi zakazywał gwałtów i okrucieństw wobec ludności na terytorium wroga. Pomimo wydanego manifestu okrucieństwa te występowały podczas trzech wypraw moskiewskich²⁷.

Stałym i głównym problemem dla ludności wiejskiej, wynikającym z prowadzenia przez Stefana Batorego wojny z carem Iwanem IV, było pozyskiwanie żywności przez wojska Rzeczypospolitej oraz chwywanie jeńców w celu zdobycia informacji o wojskach nieprzyjaciela. Zdobywanie paszy i pożywienia na terytorium wroga nazywano picowaniem. Działalność ta była uciążliwa dla ludności ze względu na ogoławanie pól i domostw z płodów rolnych oraz często wiązała się z prowadzeniem terroru.

Zdobywanie informacji o wojsku nieprzyjaciela było nazywane „dostawianiem języków”. Ze względu na to, że Iwan IV większość ludności zamieszkującej tereny działań zbrojnych rozkazał pościagać do twierdz tworząc z nich dodatkowe wsparcie dla załóg zamkowych, trudne stawało się pozyskanie jeńców dla zdobycia informacji. Najbardziej wartościowe informacje pochodziły od jeńców pojmanych podczas walk²⁸.

O ile znaczniejsze osoby starano się traktować z szacunkiem, o tyle nieznaczących mieszkańców państwa moskiewskiego przewożono do obozu związanych jak bydło. Chłopów po wstępnej rozmowie często wypuszczano, chociaż nie było to regułą. Heidenstein w swojej kronice ubolewał nad tym, że tereny działań zbrojnych zamienia się w pustynie, spustoszoną i wyludnioną przez wojska Rzeczypospolitej,

²⁴ *Zamoyski do Alamanniego, kuchmistrza króla. Pod Pskowem 4 I 1582*, w: *Archiwum Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego*, t. II, wyd. J. Siemieński, Kraków 1904, s. 246.

²⁵ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 113; *Diariusz oblężenia Pskowa*, s. 154.

²⁶ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 151; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliża, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 204.

²⁷ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 86.

²⁸ *Dyaryusz zdobycia zamków: Wieliża, Uświaty, Wielkich Łuk*, w *liście Jana Zborowskiego*, s. 190; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 14, 45.

ponieważ wojsko zabierało jeńców do własnego kraju a na zdobytych terenach pozostawiało jedynie osoby starsze²⁹.

Pierwszym spotkaniem armii Rzeczypospolitej Obojga Narodów z brutalnością wojsk moskiewskich był widok zwłok Polaków i Litwinów przywiązanych do pni i spuszczonech w dół Dźwiny przez obrońców Połocka. Prawdopodobnie chciano poprzez ten czyn zniechęcić wojsko królewskie do dalszego pochodu. Widok zbezczeszczonych ciał mógł wpłynąć na chęć odwetu ze strony wojska Rzeczypospolitej. Żołnierze moskiewscy dokonali podobnie brutalnego aktu podczas kampanii pskowskiej, kiedy to w demonstracyjny sposób powiesili jednego z żołnierzy węgierskich na murach Pskowa³⁰.

Pierwsze haniebne zachowanie wojsk Stefana Batorego miało miejsce wobec obrońców Połocka, a uczynione zostało przez żołnierzy węgierskich. Do obozu oblegających zdezerterowali żołnierze moskiewscy. Dziesięciu z nich dostało się w ręce dowódcy węgierskiego Kaspra Bekiesza. Kazał on odprowadzić dezertersów moskiewskich do króla, jednakże nie dotarli oni do monarchy, ponieważ w drodze zostali zabici przez Węgrów prawdopodobnie z przyczyn ekonomicznych. Węgrzy obawiali się, że reszta załogi połockiej pójdzie w ślady dezertersów, a to spowoduje poddanie twierdzy i stracenie okazji do zdobycia łupów podczas szturm³¹.

Kolejne haniebne postępowanie wojska miało miejsce w czasie zdobywania zamku Sokół. Po podpalaniu murów zamku, obrońcy z niego uciekli i dostali się do niewoli. Część z uciekinierów trafiła na oddział niemiecki, który w ramach zemsty za okrutne potraktowanie ich rodaków w Połocku, wymordował uciekających obrońców Sokoła. Rzeź miała tak ogromny wymiar, że wielu żołnierzy pomimo swojego wojennego doświadczenia, nigdy nie widziało większej. Zdobywcy nie okazali szacunku dla poległych. Żony żołnierzy niemieckich rozrywały brzuchy zmarłych, w celu wydobywania z nich sadła, gdyż potrafiły z niego tworzyć medykamenty³².

Okrucieństwo armii Rzeczypospolitej Obojga Narodów objawiło się w pełni wobec żołnierzy i ludności cywilnej po zdobyciu Wielkich Łuk. Kiedy twierdza się poddała, a ludność zaczęła powoli opuszczać jej mury, działający pod wpływem adrenaliny Węgrzy, którzy z jednej strony chcąc pomścić swoich współbratymców, poległych w walkach z Moskwą, z drugiej zaś byli niepokieszeni tym, że ludność zdobytych uprzednio miast była puszczana wolno co uniemożliwiało im obłupienie się. Widząc, że pachołkowie obozowi wkraczają do zamku i myśląc, że łupienie miasta odbędzie się bez ich udziału, gwałtownie ruszyli w stronę umocnień mordując na swojej drodze wszystkich tych, którzy znaleźli się w zasięgu ostrzy ich szabli. Polacy, którzy mieli podobne motywy co Węgrzy, zdecydowali się na podobny krok. Nie zważano na to, czy giną kobiety, dzieci czy też starcy. Wyżsi rangą dowódcy próbowali zapobiec rzezi, jednak nie byli w stanie powstrzymać agresywnego tłumu żołnierzy³³.

²⁹ *Diariusz oblężenia Pskowa*, s. 153; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 151, 250.

³⁰ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 269; *Diariusz oblężenia Pskowa*, s. 152.

³¹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 65.

³² Tamże, s. 77–78.

³³ Tamże, s. 134; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliza, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 234.

Okrucieństwo po zdobyciu Wielkich Łuk miało znaczenie podczas kampanii pskowskiej. Podczas oblężenia zamku Ostrów, kiedy obrońcy przekonali się, że twierdza upadnie, poddali się. Przeprowadzono ich do obozu. W obawie by nie stało się z nimi to samo co z ludnością Wielkich Łuk przysięgli poddaństwo królowi polskiemu. Osoby, które nie przysięgły królowi zostały puszczone wolno, chociaż obłupiono ich z dobytku. Dla zapewnienia bezpieczeństwa dostali straż, która odprowadziła ich kilka mil od obozu oblegających³⁴.

Podkreślić należy, że zachowywano się wobec mieszkańców i obrońców twierdzy także w sposób humanitarny. W czasie kampanii połockiej pozwalano ludności zdecydować czy chcą udać się na terytorium Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, czy też wolą złożyć przysięgę na wierność Rzeczypospolitej. Po zdobyciu Połocka pozwolono mieszkańcom i obrońcom odejść wolno z zachowaniem dobytku. Jako jeńców król Stefan Batory zatrzymał władykę i wojewodów. Większa część ludności i obrońcy miasta wybrali udanie się na terytorium cara. Król zakazał łupienia mieszkańców, pomimo tego niektórzy żołnierze próbowali tego czynu, jednak ich zachowanie było nieaprobowane przez króla. Batory musiał hamować żołnierzy przed zemstą, ponieważ po wejściu na zamek okazało się, że Moskwa nie obchodziła się w sposób godny z pojmanymi przez nich żołnierzami. Król przekazał dwie rotę dla ochrony orszaku powracającego do Moskwy. Podobnie było w czasie wyprawy wielkołuцьkiej i zdobywaniu Wieliża. Jan Zamoyski kazał kozakom odprowadzić ludność na 6 mil od obozu. Tak samo postąpiono w przypadku zdobycia przez główne siły zmierzające ku Wielkim Łukom zamku Uświat³⁵.

Pomimo wrogości potrafiiono docenić męstwo przeciwnika. W przypadku dobywania Połocka podkreślone zostało to, że załozde miasta z całą gorliwością pomagali jego cywilni mieszkańcy. Kronikarz Heidenstein zauważa niezwykle męstwo obrońców, którzy dla gaszenia podpalonych murów spuszczaali się na linach na zewnętrzną stronę obwarowania. W pracach tych ginęło wielu obrońców twierdzy, jednakże ciągle przybywali nowi ochotnicy gotowi do zajęcia miejsc poprzedników. Również podczas kampanii wielkołuцьkiej obrońcy byli chwaleni za swoją postawę podczas obrony murów³⁶.

O szacunku dla męźnych i honorowych przeciwników świadczy również relacja uczestnika kampanii Łukasza Działyńskiego. Część jeńców ze zdobytego Wieliża miała zostać odesłana do króla. Pozwolono im pożegnać się z rodzinami. Jeden z bojarów żegnając się z synem odpiął szablę i przekazał ją potomkowi. Na widok zasmuconego mężczyzny żołnierze Rzeczypospolitej powiedzieli mu, by zachował broń. Odpowiedź, której udzielił była dla żołnierzy dowodem niezwyklego honoru. Postawa żołnierza moskiewskiego wzruszyła ich, gdyż odparł, że skoro nie potrafił się szablą obronić to nie jest jej godzien³⁷.

³⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 183; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 56–57.

³⁵ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 68–70; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliża, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 190, 211, 214–215.

³⁶ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 60, 132.

³⁷ *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliża, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 213–214.

Należy przyznać, że stosunek wojsk Rzeczypospolitej Obojga Narodów do ludności i żołnierzy moskiewskich był wrogi. Żołnierze chcieli zyskać materialnie biorąc udział w wojnie i pomścić poległych współbraci. Często agresja żołnierzy spowodowana była postępowaniem wojsk przeciwnika. Godne podkreślenia jest to, że żołnierze potrafili docenić męstwo i waleczność wroga. Warte pochwały jest postępowanie dowództwa kampanii, które wielokrotnie dostrzegając propagandowe walory swoich decyzji pozwalało ludności zdobytych twierdz wybrać pomiędzy przysięgą królowi polskiemu, a powrotem do kraju Iwana IV.

CZYNNIKI WPŁYWAJĄCE NA MORALE ARMII

Jednym z czynników wpływających na stan moralny wojska były kwestie finansowe. Żołnierz nieopłacony zazwyczaj tracił wszelką chęć do walki. W celu nakłonięcia żołnierzy do wzięcia udziału w wyprawach wojennych w listach przypowiadanych król informował, że za zasługi wojskowe podczas kampanii będzie przewidziana nagroda po jej zakończeniu. Jedynym warunkiem otrzymania nagrody było świadectwo hetmana, rotmistrza lub dziesiątnika o wybitnych zasługach danej osoby³⁸.

W trakcie trwania kampanii połockiej na morale wojska starano się wpływać poprzez przekazywanie informacji o wielkich bogactwach znajdujących się w mieście. Podkreślano przede wszystkim na wartość przedmiotów znajdujących się w cerkwi św. Zofii. Podczas wspomnianej kampanii żołnierze zwiększyli swoje posiadanie materialne po zdobyciu zamku Sokół³⁹.

Brak pieniędzy wywoływał spadek morale i niechęć do walki. Możemy to zauważyć w przypadku żołnierzy niemieckich, podczas kampanii pskowskiej. Nie chcieli udać się do szańców do czasu, aż zostanie wypłacony im żołd. Opór ten wywoływał gniew króla. Z podobną niechęcią do walki z powodu niezapłacenia żołdu miał do czynienia Jan Zamoyski podczas kampanii wielkołuцьkiej, gdy zaciągnięci jego środkami żołnierze grozili powrotem do domów w przypadku niewypłacenia im pieniędzy⁴⁰.

Czynnikiem podnoszącym morale żołnierza były nagrody wręczane lub obiecywane podczas trwania kampanii. Pierwsza obietnica nagród w kampanii połockiej została ogłoszona w czasie oblężenia miasta. Dowódca wojsk węgierskich obiecał nagrody dla tych, którzy podejną pod mury i doprowadzą do ich zapłonu. Kolejne nagrody w tej kampanii obiecywał król, który przyrzekł żołnierzom węgierskim nagrody, jeżeli ci spróbują podpalić twierdzę. Po zdobyciu Połocka wśród żołnierzy szerzyło się niezadowolenie, ponieważ zdobycze były mniejsze niż oczekiwało tego wojsko. Król w celu ich uspokojenia, rozdał żołnierzom upominki. Rotmistrzowie węgierscy mieli otrzymać od 100 do 200 złotych, polscy zaś po 26 talarów. Rotmi-

³⁸ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. V, s. 89.

³⁹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 65, 78.

⁴⁰ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 72–73, 75–76; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliża, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 235–236.

strzowie otrzymali nagrodę w postaci nieobsadzonych starostw. Osoby nie będące szlachcicami mogły liczyć na nobilitację⁴¹.

Podczas wyprawy wielkołuckiej, Jan Zamoyski na każdym kroku starał się motywować żołnierzy nagrodami. Nieustanne zachęcanie żołnierzy do walki wiązało się prawdopodobnie z planami Jana Zamoyskiego odnośnie objęcia buławy hetmańskiej. Pod Wielizem obiecał nowo zaciężnym żołnierzom, że w przypadku sprawnie przeprowadzonych prac przygotowawczych do oblężenia, otrzymają gratyfikacje. Starał się również pobudzić współpracę żołnierską i zniwelować straty wśród własnego wojska. Gdy po nieudanym szturmie przy murach twierdzy znalazło się wielu rannych Zamoyski obiecał pieniądze dla żołnierzy, którzy sprowadzą ich z powrotem do obozu. Kanclerz starając się zachęcić żołnierzy do szybkiego podpalenia twierdzy Wieliz posłał 400 talarów do wojsk węgierskich, które miał otrzymać żołnierz, który podpalił zamek. Polskim rotmistrzom pieszym przekazał, że w przypadku podpalenia murów przez kogoś z drabów, osobie tej zjedna u króla 12 włók ziemi. Nagrody miały również czekać po zdobyciu tej twierdzy. Działa, kule, prochy miały być przekazane królowi. Wyposażenie kościelne miało zostać przekazane dla kościoła, który miał zostać wybudowany w Wieliziu. Reszta ze zdobyczy została oddana piechocie. W przypadku, gdy dóbr będzie wystarczająco dużo, nagrody miały zostać przekazane również jeździe. Podczas oblegania Wielkich Łuk gratyfikacją dla osoby, która podpaliła umocnienia miało stać się w przypadku cudzoziemca 400 talarów, jeżeli był polskim szlachcicem kanclerz obiecywał dobre opatrzenie, a jeżeli żołnierz nie był szlachcicem to zyskiwał szlachectwo i dobre opatrzenie⁴².

Nagrodami starano się też docenić odważne akcje żołnierzy. Kiedy rota Sobockiego a wraz z nią Hans von Reder, ochotnik ze Śląska, który przybył pod Psków by służyć jako wolontariusz, odznaczyli się w potyczce z żołnierzami moskiewskimi, hetman wszystkich zaprosił na obiad, podczas którego Ślązak dostał łańcuch z 200 czerwonych złotych. Sobocki otrzymał 100 złotych⁴³.

Kolejną kwestią wpływającą na morale żołnierza było zaprowiantowanie. Dowódcy dbali o rozlokowanie swoich oddziałów w miejscach, gdzie będą mieli dostęp do żywności. Można to zauważyć podczas kampanii połockiej w przypadku Węgrów. Pozycje, z których prowadzili oblężenie znajdowały się niedaleko miejsca na które dostarczano żywność dla całej armii. Jednak dogodne miejsce stacjonowania nie sprawiło, że żołnierzy nie dotykały braki żywności. Działalność wojsk moskiewskich wstrzymywały dostawy żywności do obozu, przez co pożywienie stało się bardzo drogie. Sytuacja ta doprowadziła do tego, że niektórzy z żołnierzy polskich i węgierskich jedli końską padlinę⁴⁴.

Podobne problemy logistyczne związane z żywnością możemy dostrzec w kampanii wielkołuckiej, podczas której przednia straż zużywała całą paszę. Z tego powo-

⁴¹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 59–60, 64, 72; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 274, 281.

⁴² R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 130–131; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wielizy, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 210, 212, 230.

⁴³ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 75.

⁴⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 63.

du kanclerz Jan Zamoyski pogańiał spóźnionych rotmistrzów, by czym prędzej ciągnęli do wojska, by nie zabrakło dla nich i ich koni pożywienia podczas przemarszu⁴⁵.

Głód panował również podczas kampanii pskowskiej. Problemy z prowiantem rozpoczęły się na początku wyprawy i trwały przez cały okres jej trwania. Powodowało to, że kiedy picownicy wracali z żywnością, wszyscy żołnierze cieszyli się prawie tak bardzo, jakby przybyło do obozu nowe wojsko⁴⁶.

Na morale żołnierza wpływały złe warunki pogodowe. Wystąpiły przede wszystkim podczas kampanii połockiej i pskowskiej. Podczas pierwszej wyprawy głównym czynnikiem utrudniającym funkcjonowanie żołnierzy był deszcz. Powodował on nie tylko problemy z przemarszem, ale uniemożliwiał skutecznie dobywanie murów. Mury Połocka skonstruowano z ziemi i drewna. Zniszczenie tych umocnień było możliwe w zasadzie wyłącznie przez ich podpalenie. Niestety, ciągły deszcz w dużej mierze to uniemożliwiał. Sytuacja ta doprowadzała do szemrania pośród prostych żołnierzy, że wojsko moskiewskie posługuje się czarami. Deszcz był również niedogodny w codziennym życiu obozowym, gdyż wszystkie namioty były przesiąknięte wodą⁴⁷.

Apogeuem sprawdzenia wytrzymałości żołnierzy na warunki klimatyczne miało miejsce podczas kampanii pskowskiej. Położenie Pskowa powodowało szybkie pojawienie się w tych rejonach chłódów. Niskie temperatury doprowadziły do tego, że zaczęto budować w obozie domy dla ochrony przed zimmem. Wkrótce obóz zaczął przypominać miasto. Ciągłe marznięcie żołnierzy, szczególnie tych znajdujących się w szańcach i na wartach, doprowadzało do gwałtownego spadku ich morale. Żołnierze wręcz prosili o przeprowadzenie szturm, ponieważ woleli zginąć podczas walki niż z powodu odmrożeń. Wojsko litewskie odmawiało sprawowania straży. Odmowa ta nie powinna jednak nikogo dziwić. Żołnierze pełniący straż wracali do obozu z odmrożeniami lub umierali podczas warty. W tym czasie wyższe dowództwo pokrzepiało się trunkami rozgrzewającymi. Fakt ten także wpływał w znacznym stopniu na spadek morale żołnierza⁴⁸.

Kolejną okolicznością wpływającą na morale żołnierzy biorących udział w wojnie z Moskwą były złe drogi. Jedną z najbardziej dobitnych relacji odnośnie niezadowolenia z tego powodu było szemranie żołnierzy Zamoyskiego, gdy powracali spod zdobytego Zawołocza. Żołnierze byli rozszłoszczeni na kanclerza, że wybrał im taką drogę powrotną mówiąc „Bodaj nam to zabít czynił”⁴⁹.

Ogromna ilość ludzi skupiona na jednym terenie dodatkowo osłabiona warunkami pogodowymi, brakiem żywności oraz jej niedostateczną jakością musiała w pewnym momencie zacząć chorować. Starano się zapobiegać zarazie jednak działania

⁴⁵ Tamże, s. 56, 118; *Zamoyskiego uniwersał do wojska. Szczyduty 18 VII 1580*, w: *Archiwum Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego*, wyd. J. Siemiński, t. II, Kraków 1904, s. 26.

⁴⁶ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 197.

⁴⁷ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 45, 59–60, 62.

⁴⁸ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 44, 110–111, 124, 163, 204; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 227; J. Besala, *Stanisław Żółkiewski*, Warszawa 1988, s. 38.

⁴⁹ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 36.

te były bezskuteczne. Chorób nie ustrzegli się również kanclerz oraz król. Podczas powrotu spod Wielkich Łuk armię dopadła zaraza, która objawiała się dreszczami, osłabieniem i dusznością. Na tę chorobę zapadł w Połocku Stefan Batory⁵⁰.

Wojsko chorowało także podczas kampanii pskowskiej, niskie temperatury oraz brak żywności doprowadzały żołnierzy do przeziębień, które rozwijały różne infekcje. Pod Pskowem miało chorować aż 1/3 armii Rzeczypospolitej. Co ciekawe na tę kampanię już w sierpniu przybywali żołnierze, którzy byli chorzy⁵¹.

O jakości pożywienia może świadczyć to, że nawet Jan Zamoyski który był w posiadaniu pożywienia znacznie lepszego niż prosty żołnierz, po zjedzeniu łososia chorował na zatrucie pokarmowe. O skali jaką zbierały choroby świadczy informacja podana przez Jana Piotrowskiego, że na skutek chorób codziennie umierało dziesięciu żołnierzy niemieckich⁵².

O tym, że karność w wojsku ma być przestrzegana przypominała żołnierzom biorącym w kampaniach przeciwko Moskwie szubienica wraz z pręgierzem stojąca pośrodku obozu. Podczas kampanii pskowskiej szczegółowe wymierzanie kar przez Zamoyskiego za złamanie artykułów wojskowych sprawiło, że wojsko przestało go darzyć sympatią. Zamoyski był surowym sędzią. Pomimo prośb wojska nie chciał uwolnić dworzanina królewskiego, który złamał artykuły wojskowe. Osoby łamiące karność wojskową wystawiał pod pręgierzem na widok publiczny. Jednego z rotmistrzów kazał powiesić. W związku z tym, że w artykułach wojskowych znalazły się zapisy o przestrzeganiu czystości, tych którzy ich nie respektowali uderzał budyganem. Działania Zamoyskiego nie były bezpodstawne, gdyż trudy oblężenia i plany opuszczenia obozu pod Pskowem przez króla sprawiły, że ochotnicy rozprężyli karność wojskową⁵³.

Jednymi z pierwszych dezertersów byli nowo zaciągani żołnierze, nieprzyzwyczajeni do trudów kampanii. Podczas wyprawy wielkołuцьkiej po oblężeniu Wieliża, kiedy armia zaczęła przemarsz w stronę Wielkich Łuk. Niektórzy żołnierze w obawie przed brakiem żywności i trudnością przeprawy zaczęli uciekać z wojska. Karność udało się przywrócić dzięki egzekwowaniu artykułów wojskowych, które surowo karały dezercje⁵⁴.

Dezercje zaczynały się jeszcze przed właściwym oblężeniem twierdz. Tak stało się 13 lipca podczas kampanii pskowskiej. Węgrzy znajdujący się w Zawołoczju i Wielkich Łukach uciekli na stronę moskiewską⁵⁵.

Dezercje miały niekiedy bardzo interesujący przebieg. Piotrowski notuje, że pacholek wyposażony w oręż obronny i zaczepny wskazujący na to, że będzie harcował pod murami, uciekł do miasta nieprzyjaciela. To samo stało się z jednym z żołnierzy zaciągniętych w Rzeszy. Jego wejście do miasta wyglądało tak jakby czynił to w czasie

⁵⁰ *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliża, Wielkich Łuk i Zawłoczia*, s. 237; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 149–150, 316.

⁵¹ Tamże, s. 226–227; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 63, 197.

⁵² Tamże, s. 93, 107.

⁵³ J. Besala, *Stanisław Żółkiewski*, s. 39; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 222.

⁵⁴ Tamże, s. 120.

⁵⁵ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 20.

pokoju. Najliczniejsze dezercje miały miejsce podczas kampanii pskowskiej. Z wojska Rzeczypospolitej Obojga Narodów uciekało po kilkunastu piechurów dziennie⁵⁶.

Na wpływ nastroju wśród żołnierzy wpływały również czynniki związane ze sferą duchową. W wojsku Rzeczypospolitej Obojga Narodów podczas trzech kampanii moskiewskich znajdowali się jezuici, którzy jako kapelani wojskowi nieśli wsparcie duchowe królowi, dowódcom wojskowym oraz żołnierzom. Kapelani obozowi posiadali wynikające z ich posługi specjalne przywileje. Podczas przemarszu jechali konno tuż obok hetmana, mogli również konsultować się z nim w każdej chwili trwającej wyprawy⁵⁷.

Podczas pierwszej wyprawy moskiewskiej w roku 1579 królowi towarzyszył spowiednik i nadworny kaznodzieja Stanisław Sokołowski. Kapelanem hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Mieleckiego był natomiast Marcin Laterna, któremu pomagał kleryk Michał Słubowski. Hetman osobiście zabiegał o powołanie Marcina Laterny na kapelana obozowego. Podczas kampanii wielkołuцьkiej w roku 1580 Laterna uzyskał awans na kapelana i spowiednika królewskiego, stało się to za sprawą choroby Stanisława Sokołowskiego. Podczas kampanii wielkołuцьkiej Marciniowi Laternie pomagali ksiądz Tomasz Posnaniensis, zakonnik Jan z Poznania i Jan Herbst. W roli kapelana piechoty niemieckiej znajdującej się pod dowództwem Krzysztofa Rozdrażewskiego wziął udział Wojciech Bedoński⁵⁸.

Możemy wymienić także Piotra Skargę, który przybył do króla na rozmowy podczas oblężenia Połocka⁵⁹. Skarga odprawił również mszę dla króla, która odbyła się podczas kampanii pskowskiej na zamku w Połocku.

Podczas kampanii pskowskiej w obozie królewskim przebywał również wysłannik papieski Antonio Possevino. Jako pomocnicy Possevina służyli Piotr Kulesza i Mikołaj Markiewicz, jednakże posługa Possevina jak i jego pomocników nie była stała, gdyż udali się oni na rozmowy z Iwanem IV do Moskwy. Posługa Possevino sprowadziła się do odwiedzenia rannych żołnierzy oraz wygłoszenia kazania dla króla i żołnierzy. Napominał armię i polecał jej kajanie się. Należy również wspomnieć o Janie Pawle Campanie, który w wyprawach wielkołuцьkiej i pskowskiej działał jako kapelan w obozie hetmańskim. Możemy również wymienić Chorwata Szczepana Drenockiego⁶⁰.

Kazania początkowo głoszone były w namiotach, jednakże z czasem znaczny wzrost słuchaczy spowodował, że zaczęto je głosić poza nimi. Marcin Laterna głosił kazania dla dworu w języku łacińskim, zaś dla wojska w języku polskim. Jego osoba wpływała w sposób duszpasterski na żołnierzy, ponieważ pod wpływem jego kazań żołnierze odbywali spowiedź i przyjmowali komunię świętą⁶¹.

Msze święte na terytorium nieprzyjaciela z powodu braku kościołów celebrowano niekiedy w cerkwiach. Podczas postojów wznoszono kaplice i w nich odprawiano

⁵⁶ Tamże, s. 63–64, 107.

⁵⁷ S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598): działacz kontrreformacyjny*, Kraków 2003, s. 97.

⁵⁸ S. Obirek, *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580–1668*, Kraków 1996, s. 9; S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598)*, s. 99–100, 129.

⁵⁹ S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, T. 1, Lwów 1900, s. 261.

⁶⁰ S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598)*, s. 98; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 15, 131.

⁶¹ S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598)*, s. 131–132.

nabożeństwa. Jeszcze przed rozpoczęciem oblężenia Połocka odbyły się w obozie trzy msze w trzech różnych miejscach. Stefan Batory uczestniczył we mszy którą odprawiał Solikowski, hetman wielki koronny słuchał mszy odprawianej przez Marcina Laternę. Nie mamy jednak informacji kto odprawił trzecią mszę. Podczas kampanii pskowskiej zanim wyruszone z Połocka w stronę Pskowa, król wraz ze dowódcami wojskowymi za namową legata papieskiego odbyli spowiedź i przyjęli komunię świętą. Wielu żołnierzy podczas kampanii wielkołuцьkiej, którzy mieli iść do szturm na Zawołoczje, brało udział we mszy i przyjmowało sakramenty. Podobnie podczas kampanii pskowskiej tuż przed pójściem do szturm słuchano mszy. Dziękczynne nabożeństwa odbywano po zdobyciu twierdz. W przypadku zdobycia Połocka msza święta z powodu zapachu rozkładających się ciał w twierdzy odbyła się dzień po kapitulacji, w obozie wojskowym pod miastem⁶². Msze dziękczynne odprawiano w przypadku każdej zdobytej twierdzy. Podczas uroczystości śpiewano *Te Deum Laudamus*⁶³. Msze święte odbywano również w ramach podziękowania za odniesione zwycięstwa w mniejszych potyczkach, np. po rozgromieniu oddziału, który chciał dostarczyć żywność do oblężonego Pskowa. Specjalne msze odbywały się w ramach rocznic zdobycia twierdz w latach poprzednich. Jednym z przykładów było odprawienie mszy w podziękowaniu za zdobycie Wielkich Łuków i Zawołoczja⁶⁴.

W źródłach możemy znaleźć niestety szczątkowe informacje odnośnie pochówku zmarłych. Jednego z żołnierzy pochowano „nad obozem”. Niektóre osoby nie były grzebane na terenie działań zbrojnych, ich ciała były przewożone do ojczyzny zmarłego. Podczas wyprawy na Psków umierało bardzo wielu rannych żołnierzy. Ich pochówek miał miejsce obok namiotów lekarskich. Ilość grobów sprawiła, że to miejsce stało się regularnym cmentarzem⁶⁵.

Co ciekawe, kapelani nie wspomagali wojska, tylko i wyłącznie posługę duchową. Niewymieniony z imienia kaznodzieja hajduków wychodząc z szanćów piechoty, został ostrzelany przez załogę moskiewską. Niewiele się zastanawiając odwdzieczył się obrońcom celnym strzałem z własnej broni zabijając jedną osobę⁶⁶.

FINANSOWANIE WYPRAW

Stefan Batory chcąc zrealizować plan opanowania Inflant potrzebował licznej i dobrze wyszkolonej armii. Do walki zbrojnej już od dawna nie nadawało się pospolite ruszenie z terenów Korony, w związku z czym na kampanię potrzebny był przede wszystkim żołnierz zaciężny.

⁶² S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598)*, s. 130, 137; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 68, 70; R. Przybyliński, *Hetman Wielki Koronny Mikołaj Mielecki (ok. 1540–1585)*, Toruń 2003, s. 175; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 1, s. 280; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wielicza, Wielkich Łuk i Zawłoczia*, s. 269; *Diaryusz oblężenia Pskowa*, s. 151.

⁶³ *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wielicza, Wielkich Łuk i Zawłoczia*, s. 212, 235, 270.

⁶⁴ *Diaryusz oblężenia Pskowa*, s. 150, 153, 156.

⁶⁵ *Dyaryusz zdobycia zamków: Wielicza, Uświaty, Wielkich Łuk, w liście Jana Zborowskiego*, s. 202; *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wielicza, Wielkich Łuk i Zawłoczia*, s. 236; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 92.

⁶⁶ S. Cieślak, *Marcin Laterna (1552–1598)*, s. 142.

W celu zdobycia odpowiednich środków finansowych król w instrukcji na sejm w roku 1578 zachęcał szlachtę do wyrażenia zgody na pobór podatku. Podkreślał, że należy uchwalić podatki potrzebne na zaciąg żołnierzy, ich uzbrojenie oraz na wszelkie materiały potrzebne do prowadzenia działań zbrojnych⁶⁷.

Batory na sejmie w 1578 r. wniósł pod obrady kwestię poboru podatku na planowaną wojnę z Moskwą. Zgodzono się na podatek w wysokości 1 złotego od łanu oraz czopowe w miastach w wysokości 1/18 wartości sprzedanej beczki piwa. Na pobór podatku nie wyraziły zgody trzy województwa: krakowskie, sandomierskie i sieradzkie. Batory nie mogąc złamać oporu posłów postanowił w sprawie podatku odnieść się bezpośrednio do sejmików tych województw uzyskując od nich zgodę na pobór. Środki miały zostać przeznaczone na potrzeby prowadzonej wojny a zbieranie podatku zostało powierzone wybranym na sejmie szafarzom wojewódzkim⁶⁸.

Zebrane fundusze były jednak niewystarczające. Wedle przewidywań wpływ do skarbcza miał wynosić 800 tysięcy złotych, wpłynęło tylko 600 tysięcy. Królowi do wystawienia armii brakowało jeszcze 600 tysięcy złotych, ponieważ do zatrudnienia 22 tysięcznej armii potrzebowano 1,2 miliona złotych. Problem z uzyskaniem odpowiednich środków na zaciąg żołnierzy wynikał z dwóch powodów. Pierwszym było zaplanowanie kampanii, która wymagała olbrzymich kosztów, których nawet założony wpływ z podatków nie byłby w stanie pokryć. Drugim powodem była opieszałość poborców ze zbieraniem i dostarczeniem pieniędzy. Pustki w skarbcu sprawiały, że żołnierz niepewny wynagrodzenia nie miał motywacji, by wyruszyć na kampanię. W związku z małym poborem podatku, król zaciągnął pożyczki. Batory zobowiązał się do wypełnienia zwyczaju pokrycia kosztów utrzymania artylerii przez królów polskich swoimi prywatnymi funduszami. Zastrzegł jednak, że w przypadku niewystarczających środków prywatnych do wystawienia artylerii zostaną wykorzystane również fundusze publiczne⁶⁹.

16 września 1578 r. przebywający we Lwowie król przyjął na żołd 530 kozaków niższych mianując na ich hetmana Michała Wiśniowieckiego. Skierowano ich do ochrony południowo-wschodnich terenów Rzeczypospolitej⁷⁰.

Wielkie Księstwo Litewskie mogło przeznaczyć na wojnę jedynie 150 tysięcy złotych, dlatego Litwini zdecydowali o powołaniu pospolitego ruszenia ze swoich terenów. Zadeklarowali również, że wesprą króla biorąc osobisty udział w wojnie. Stefan Batory usatysfakcjonowany deklaracją Litwinów w marcu 1579 r. wydał uniwersał, w którym zachęcał szlachtę koronną by również osobiście wzięła udział w kampaniach⁷¹.

Król będąc w Warszawie wydał listy przypowiednie oraz wysłał wiadomość do Siedmiogrodu do Krzysztofa Batorego, aby ten przysłał na wojnę kilka rot doświad-

⁶⁷ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 242.

⁶⁸ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 22, 31; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 1, s. 249; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 58.

⁶⁹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 33; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 250–251; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 59.

⁷⁰ Tamże, s. 67, 71.

⁷¹ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 256; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 75, 82.

czonych piechurów węgierskich, oraz świeżo zaciągniętą jazdę. W krajach niemieckich werbować żołnierzy mieli Krzysztof Rozdrażewski i Ernest Weiher⁷².

Na sejmie w 1580 r. posłowie zachęteni sukcesami pierwszej wyprawy postanowili zgodzić się ponownie na pobór podatku 1 złotego z łanu. Starostowie zobowiązali się zapłacić drugą kwartę do skarbu królewskiego w Rawie. Kampanię wielkołucką mieli również wesprzeć duchowni płacąc dobrowolnie *subsidiūm charitativium*. W związku z powolnym spływaniem podatków król tak jak w roku poprzednim musiał pokryć częściowo koszty wojenne przy pomocy pożyczek oraz prywatnych środków⁷³.

Zaciąg do wojska z terytorium Rzeczypospolitej oraz krajów ościennych został powierzony Janowi Zamoyskiemu. Król zwrócił się o przysłanie żołnierzy piechoty węgierskiej do Krzysztofa Batorego. Polecono Janowi Bornemissie werbować piechotę z terenów Siedmiogrodu przekazując mu na zaciąg 17 tysięcy florenów. 30 tysięcy florenów powierzono na werbowanie jazdy węgierskiej Gabrielowi Bekieszowi. W Koronie Antoni Lubowicki miał przeprowadzić werbunek piechoty wybranieckiej. 16 lutego 1580 r. wydano uniwersał do dzierżawców i starostów koronnych, w którym zakazano utrudniania poboru piechoty. Okazał się on jednak bezskuteczny, w związku z czym zwerbowano niewielu piechurów wybranieckich. Żołnierzy na kampanię podarował również margrabia pruski Fryderyk przysyłając królowi 500 żołnierzy piechoty. W tym roku nie zakontraktowano lancknechtów niemieckich⁷⁴.

W roku 1580 udział w kampanii wzięły prywatne poczty litewskie i koronne, jednakże Litwini wymogli na królu wydanie dokumentu podkreślającego, że wystawienie tego typu jednostek nie jest obowiązkiem lecz czynem dobrowolnym⁷⁵.

Listy przypowiednie wydano w marcu oraz kwietniu 1580 r. Rotmistrzowie otrzymali zaliczki w wysokości kwartalnego żołdu. Na początku wyprawy żołnierze wymusili wypłacenie im zaległego wynagrodzenia. Należność uregulowano w miejscowości Czaśniki, przekazując żołnierzom 51 tysięcy złotych⁷⁶.

Stefan Batory dostrzegając, że coroczne powoływanie sejmu w celu pozyskania funduszy na wojnę sprawiają, że nie może w pełni zrealizować wyznaczonych celów. Chciał, aby na sejmie w 1581 r. szlachta uchwaliła pobór trzyletniego podatku. W związku z tym, że sejm godził się jedynie na pobór jednoroczny król złagodził swoje żądania do poboru dwuletniego. Brak kompromisu doprowadził do zaciągnięcia pożyczki przez króla od Jana Jerzego elektora brandenburskiego, księcia pruskiego Jerzego Fryderyka Ansbacha oraz księcia saskiego Augusta. Kwota pożyczki

⁷² R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 37, 38; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 254.

⁷³ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 93, 97; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 290, 297; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III, s. 82–83.

⁷⁴ K. Olejnik, *Stefan Batory*, Warszawa 2013, s. 203; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 97; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 291; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III, s. 84, 100–101.

⁷⁵ D. Kupisz, *Połock 1579*, Warszawa 2003, s. 84.

⁷⁶ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 299.

wynosiła 150 tysięcy złotych i miała zostać wypłacona w ratach. Dodatkowo Jerzy Fryderyk Hohenzollern podarował królowi na cele wojenne 30 tysięcy złotych⁷⁷.

Ciągłe zadłużanie się króla sprawiło, że posłowie zgodzili się na pobór dwuletniego podatku. Nie była to jednak zgoda bezwarunkowa. Oczekiwano, że działania króla sprawią, że kolejna wyprawa zbrojna zakończy wojnę. Wymagano również, by w przypadku podpisania pokoju ściąganie podatków zostało wstrzymane. Król zgodził się na ten warunek zastrzegając, że pokój zostanie zawarty w chwili zdobycia całych Inflant⁷⁸.

Zamoyski przeprowadził zaciąg żołnierzy z terenów Rzeczypospolitej oraz piechoty węgierskiej. Ponownie król prosił Krzysztofa Batorego o przysłanie nowo zaciągniętych żołnierzy jazdy oraz piechoty. Farenbachowi polecono zwerbować jazdę niemiecką. Weiherowi natomiast rozkazano zaciąg 2000 Szkotów. Koszty wojenne ze względu na wolne spływanie podatków ponownie były pokrywane z prywatnej skrzynki króla oraz pożyczek⁷⁹.

Żołnierze niechętnie decydowali się na wzięcie udziału w kampanii, ponieważ załęgano im z żołdem na łączną kwotę 350 tysięcy złotych. Dodatkowym powodem niechęci były trudne warunki panujące podczas wypraw. Na mniejszą ilość żołnierzy złożyło się również to, że litewskie pospolite ruszenie nie wzięło udziału w wyprawie⁸⁰.

Sytuacja polityczna również nie wpływała w sposób pozytywny na przygotowania wojenne. Car Iwan IV swoimi poselstwami dawał złudne nadzieje na podpisanie rychłego pokoju. Powodowało to, że w Rzeczypospolitej zapanowało rozprężenie, którego skutkiem był zastój w poborze podatku. Z powodu zaprzestania ściągania podatków żołd dla żołnierzy dotarł do wojska pod Pskowem dopiero w dniu 6 listopada 1581 r. Środki, które zgromadzono zostały wydane Węgrom oraz Niemcom. Reszta żołnierzy musiała czekać na swoje wynagrodzenie przez prawie trzy miesiące, gdyż otrzymali je dopiero 20 stycznia 1582 roku⁸¹.

PRZEMIESZCZANIE SIĘ WOJSK

Wojsko podczas kampanii moskiewskich przemieszczało się w dwóch kolumnach. Jedna z nich pełniła rolę osłony dla głównych sił armii. Podział ten zmniejszał również problemy z pozyskiwaniem żywności. Wojska dzieliły się na trzy części: straż przednią, główne siły armii oraz straż tylną. Wraz ze strażą przednią przemieszczali się tak zwani mostownicy, których zadaniem było razem z piechotą przygotowywanie drogi dla wojska. Straż przednia zazwyczaj wyprzedzała główne siły

⁷⁷ Tamże, s. 321; K. Olejnik, *Stefan Batory*, s. 218; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 5.

⁷⁸ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 158; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 322–323; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 5.

⁷⁹ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 10; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 164.

⁸⁰ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 333; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 98; M. Ferenc, *Mikołaj Radziwiłł „Rudy” (ok. 1515–1584): działalność polityczna i wojskowa*, Kraków 2008, s. 610.

⁸¹ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 10, 60.

wojska o dzień drogi. Jej zadaniem oprócz przygotowania dróg było wypatrywanie ewentualnego przeciwnika, którego miała pokonać lub poinformować główne siły o niebezpieczeństwie. Straż tylną stanowiły oddziały jazdy, ale dołączali do niej również żołnierze innych formacji, którzy spóźnili się na kampanię⁸².

Do ustalenia tras przemarszu używano opisów szlaków oraz usług miejscowych przewodników. Używano również mapy przygotowanej przez Macieja Strubicza. Nie była ona dokładna, dlatego w celu jej uszczegółowienia zatrudniono kartografów, którzy mieli na bieżąco poprawiać dostępne mapy⁸³.

Głównym utrudnieniem podczas przemieszczania się armii podczas wszystkich kampanii były lasy. Gęsty drzewostan był bronią obronną stworzoną na polecenie Iwana IV. Terytoria pogranicza wyludniano i pozwalano rosnąć na nich gęstym lasom. Dzięki temu wkraczające na te terytorium wojsko traciło siły podczas utrudnionego przemarszu. Spowolnienie przemieszczania się armii dawało poddanym Iwana IV czas na przygotowanie obrony⁸⁴.

Na miejsce zebrania wojska podczas kampanii połockiej została wyznaczona miejscowość Świr. Żołnierze mieli tutaj ściągnąć w czerwcu 1579 r. Przednią strażą wojska dowodzili Mikołaj i Krzysztof Radziwiłłowie. Ich zadaniem było podejście pod Połock i zablokowanie go. W działaniach tych towarzyszyły im wojska węgierskie pod dowództwem Kaspra Bekiesza⁸⁵.

Wojsko poruszało się w dwóch kolumnach. W kolumnie lewej przez Postawy i Głębokie przemieszczał się wraz z całym taborem i sprzętem artyleryjskim król. Prawą flanką, która miała powstrzymać przed atakiem z zamków Krasne, Susza i Turowla dowodził hetman Mikołaj Mielecki. Wojsko poruszało się powoli ze względu na ulewne deszcze, które sprawiały, że drogi były w złym stanie⁸⁶.

Jak wcześniej wspomniano, tereny toczącej się kampanii porastał las, dlatego by móc myśleć o jakimkolwiek przemarszu trzeba było go nieustannie karczować. Sprawnie czyniła to piechota węgierska⁸⁷.

Problemy z przemarszem miały miejsce również w epilogu kampanii, którym była wyprawa Mikołaja Mieleckiego na Sokół. Drogi były rozmoknięte a dodatkowym problemem stało się przekroczenie rzeki Drysy. Jedynym bezpiecznym i szybkim sposobem jej pokonania była budowa mostu. Przygotował go Mikołaj Urowiecki wykorzystując ścięte drzewa powiązane łańcuchami⁸⁸.

Na punkt zborny żołnierzy podczas kampanii wielkołuckiej zostały wybrane Czaśniki. Miejscowość nie została wyznaczona przypadkowo. Biegła stąd droga na Wielkie Łuki, ale również na Smoleńsk, dzięki czemu przeciwnik nie mógł być pewny, które z tych miejsc zostanie wybrane przez Stefana Batorego na ostateczny

⁸² *Dyaryusz zdobycia zamków: Wieliza, Uświaty, Wielkich Łuk, w liście Jana Zborowskiego*, s. 193; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. V, s. 91.

⁸³ Tamże, s. 81–82.

⁸⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 112; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 269.

⁸⁵ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 41, 45; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 85.

⁸⁶ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 45; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 265.

⁸⁷ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 49.

⁸⁸ Tamże, s. 75.

cel kampanii. Strategia ta przyniosła pożądany efekt, ponieważ zmylony Iwan IV nie wysłał załozdy Wielkich Łuk dodatkowego wsparcia⁸⁹.

Przemarsz między Czaśnikami a Witebskiem odbył się w ostatnich dniach lipca. W Witebsku postanowiono o podziale armii. Jan Zamoyski został wysłany z grupą wojska do Wieliża. Wojsko dowodzone przez kanclerza maszerowało podzielone na dwie części, które wyznaczała rzeka Dźwina. Węgrzy wraz ze sprzętem artyleryjskim szli na północ od jej nurtu, natomiast reszta wojska kroczyła od południowej strony rzeki. Straż przednią dowodził Łukasz Działyński. Następnie kroczyły oddziały główne Jana Zamoyskiego, za którymi podążały wozy z prowiantem i wyposażeniem. Zamoyski, by usprawnić przemarsz podzielił cały tabor na trzy części. Tył taboru zamykała piechota. Straż tylną jak wspomniano na początku tego rozdziału, stanowiła jazda⁹⁰.

Król wyruszył w stronę Uświatu dnia 3 sierpnia 1579 r. po drodze minął Suraż. Grupa wojsk pod jego dowództwem miała utrudnioną przeprawę, gdyż od Świru do Uświatu rosły gęste lasy oraz występowały liczne bagna. Przemarsz między tymi miejscowościami przebiegał następująco: przed strażą przednią przemieszczał się wraz z kozakami kasztelan połocki, którego zadaniem było zaciągnięcie informacji od miejscowej ludności. Straż przednią tworzyli hetman polny litewski wraz z hetmanem wielkim litewskim,. Następnie z wojskami nadwornymi kroczył Jan Zborowski razem z Gabrielem Bekieszem prowadzącym jazdę węgierską. Za nimi maszerowała piechota węgierska razem z królem. Następnie razem z jazdą znajdował się Janusz Zbaraski, a na samym końcu ciągnęła cała piechota polska⁹¹.

Straż tylną miał dowodzić Mikołaj Sieniawski, jednakże spóźniony dotarł do wojska dopiero pod Uświatem. Do Wielkich Łuk rzetelnie sprawował funkcje dowódcy straży tylnej. Bardzo dużym udogodnieniem dla obu grup było to, że mogli przemieszczać działa trasą wodną⁹².

25 sierpnia główne oddziały kampanii pod wodzą Batorego połączyły się z oddziałami pod dowództwem Zamoyskiego pod monasterem Koptia w miejscowości Kupuya⁹³.

Armia podczas przemarszu napotykała takie same problemy jak podczas kampanii połockiej. Należało karczować las oraz budować mosty na terenach bagnistych. Udogodnieniem było to, że tereny rozciągające się wokół Wielkich Łuk były żyzne, więc nie występowały na nich takie problemy jak podczas przemarszu do tego miejsca⁹⁴.

Podczas kampanii pskowskiej zdecydowano się przemieszczać przez Połock, Newel i Zawołoczce. Wybierając tę trasę, chociaż była ona dłuższa od pozostałych, chciano uniknąć oblegania Opoczki i Siebieża. W początkowej fazie wyprawy artylerię należało transportować łądem aż do Woronca, jednak od tej miejscowości

⁸⁹ Tamże, s. 98–99.

⁹⁰ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III, s. 96; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 110.

⁹¹ Tamże, s. 111, 117–118; *Dyaryusz zdobycia zamków: Wieliża, Uświaty, Wielkich Łuk, w liście Jana Zborowskiego*, s. 190–191; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 118.

⁹² H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. II, s. 97.

⁹³ Tamże, s. 97–98.

⁹⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 113, 143.

istniała możliwość przetransportowania dział pod sam Psków drogami wodnymi, co było dużym udogodnieniem⁹⁵.

Marsz z Połocka do Zawołoczja odbył się w dwóch kolumnach. Król wraz z kanclerzem znajdowali się w jednej grupie. Litwini szli natomiast przez Nowel. Wojska 26 lipca stanęły w Zawołoczju. Z niego udano się na Woroniec, który miał być punktem zbornym wojska. Ustalono, że pułkownik Krzysztof Niszczycki wyruszy z jazdą nadworną i Litwinami na prawej flance jako osłona oddziałów królewskich. Ich zadaniem było również jak najszybsze dotarcie do Pskowa w celu zablokowania tej twierdzy. Baltazar Batory wraz z Januszem Zbaraskim mieli wyruszyć w lewej kolumnie jako straż przednia. Przemaszerowali przez Ostrów do Pskowa. Na czele sił głównych wyruszył pułk Stanisława Tarnowskiego, w którego skład weszła piechota polska i węgierska. Zadaniem Tarnowskiego było oblężenie Ostrowa. Oddziały dowodzone przez Jana Zamoyskiego miały wyruszyć za strażą przednią. W dniu 16 sierpnia 1581 z Woronca wyruszył król. Straż tylną miały pełnić oddziały pod wodzą Jerzego Farensbacha. Podobnie jak Mikołaj Sieniawski podczas kampanii wielkołuцьkiej, spóźnił się na kampanię pskowską i wraz ze swym wojskiem pełnił straż tylną dopiero w drodze od Ostrowa do Pskowa. Na tej samej trasie w straży przedniej wojska wyruszyli Baltazar Batory i Janusz Zbaraski. Następnie przemieszczały się główne siły armii oraz Jerzy Farensbach w straży tylnej⁹⁶.

Przeprawa podczas kampanii pskowskiej była równie ciężka jak podczas dwóch poprzednich wypraw. Gęsty las z Połocka do Zawołoczja znacznie spowalniał przemarsz. Droga dla wojska była tak uciążliwa, że jeden z uczestników wyprawy zanotował, że jest niczym w piekle⁹⁷.

Żołnierze mogli odetchnąć dopiero w okolicach Zawołoczja. Starosta twierdzy naprawił drogi i mosty. Dodatkowym plusem było to, że od tego miejsca istniała możliwość transportu dział drogą wodną aż pod sam Psków⁹⁸.

Podczas przemarszu objawiły się problemy z zaprowiantowaniem armii. W drodze między Woroncem a Ostrowem znajdowały żyzne tereny, więc o żywność i pasze dla koni nie było trudno. Natomiast od Ostrowa pod sam Psków tereny były ogołocone przez przeciwników. Żołnierzom i koniom doskwierał głód⁹⁹.

WYŻYWIENIE ARMII

Dobre zaprowiantowanie podczas wyprawy wojennej poprawiało morale żołnierzy oraz ich wydajność. Król zatrudnił siedmiu administratorów, których celem miało stać się zaopatrzenie armii w produkty spożywcze, jak również kontrola zakupów żywności w cenach urzędowych. Zakupiona żywność miała być rozdzielona

⁹⁵ H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 16; J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 38.

⁹⁶ Tamże, s. 24; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 181, 183; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 24–26.

⁹⁷ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 32–35.

⁹⁸ Tamże, s. 3.

⁹⁹ Tamże, s. 53, 58.

wśród żołnierzy w zamian za potrącenie określonej kwoty z żołdu, w związku z tym część żołnierzy odmawiała jej przyjmowania. Wybierali oni pozyskiwanie prowiantu we własnym zakresie podczas trwania kampanii¹⁰⁰.

Oprócz żywności zakupionej przed kampanią, starano się ją pozyskać na terytoriach podbijanych poprzez picowanie. Było to rozwiązanie w dłuższym okresie czasu problematyczne, gdyż zniechęcało miejscową ludność do wojska a w przypadku dłuższego czasu oblężenia doszczętnie pozbawiało teren w najbliższej okolicy żywności. Ta sytuacja wymuszała coraz dalsze wyprawy na ziemię nieprzyjaciela.

Na samym początku przygotowań do kampanii połockiej pojawiły się problemy z zaprowiantowaniem, gdyż wiosna roku 1579 na Litwie była wyjątkowo chłodna. Przymrozki utrzymywały się aż do końca czerwca. Niska temperatura powodowała słaby wzrost trawy, więc zgromadzenie paszy dla koni i żywności dla wojska okazało się problemem. Dzierżawcy królewskiej na Litwie obiecali dostarczyć żywność na kampanię, w związku z tym nie przeprowadzono aż tak dużych jej zakupów a chłodna wiosna znacznie pomniejszyła zbiory z terenów litewskich¹⁰¹.

Na początku wyprawy nic nie wskazywało na to, że żywności zabraknie. W czasie kampanii okazało się jednak, że błąd taktyczny polegający na pozostawieniu zamków Susza i Sokół w rękach moskiewskich, z których przeciwnik czynił nieustanne napady na transporty żywności, spowodowały odcięcie armii Rzeczypospolitej od dostaw. Wojsku Rzeczypospolitej zaczął doskwierać głód, żywność gwałtownie podrożała, zwłaszcza pasza dla koni. Król w celu udrożnienia dróg, którymi dowożono do obozu żywność, postanowił wysłać jazdę w celu rozbicia oddziałów nieprzyjaciela grasującego na tych szlakach. Sytuacja żywieniowa armii poprawiła się dopiero po zdobyciu Połocka, w którym znaleziono dużo pożywienia¹⁰².

Mając na uwadze fakt, że podczas kampanii połockiej zaprowiantowanie żołnierzy okazało się nie być na dostatecznym poziomie, przygotowując wyprawę wielkołucką zwrócono szczególną uwagę na kwestię wyżywienia żołnierzy. Zakupem żywności mieli zająć się ci sami komisarze, którzy czynili to podczas kampanii połockiej. Prowiant transportowano drogą wodną do Witebska¹⁰³.

Wiedząc o problemach z wyżywieniem, również Jan Zamoyski zgromadził znaczne prywatne zapasy żywności. Niestety tak jak w roku poprzednim tak również w 1580 nie udało się zgromadzić wystarczającej ilości żywności i paszy ze względu na ich wysoką cenę¹⁰⁴.

Podstawowym sposobem pozyskania żywności stało się picowanie. Zamoyski podczas pochodu z wyznaczoną mu grupą wojska nie zawsze do niego dopuszczał. Zakazywał tej czynności przede wszystkim ze względów bezpieczeństwa, gdy w niedalekiej odległości grasowały wojska moskiewskie. Zamoyski polecał

¹⁰⁰ D. Kupisz, *Połock 1579*, s. 95.

¹⁰¹ J. Besala, *Stefan Batory*, s. 261; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 74.

¹⁰² R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 61–63, 71; *Zarys dziejów wojskowości polskiej do roku 1864*, t. I, red. J. Sikorski, Warszawa 1965, s. 397; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 274; M. Ferenc, *Mikolaj Radziwill „Rudy” (ok. 1515–1584)*, s. 582.

¹⁰³ D. Kupisz, *Psków 1581–1582*, s. 36; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III, s. 87.

¹⁰⁴ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 109; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 296–297; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. III, s. 92.

by w sytuacjach, w których udanie się na picowanie będzie konieczne, wraz z picownikami wyruszały silne oddziały jazdy. O niebezpieczeństwie świadczyło to, że picownicy złapani przez wojska moskiewskie pod Zawołoczem zostali w brutalny sposób zamordowani¹⁰⁵.

Wojska oddziału Zamoyskiego pokrzepiły się znacząco jeszcze przed dotarciem do Wielkich Łuk, ponieważ w zdobytym zamku Wielizn znalaziono duże ilości żywności i paszy dla zwierząt. Grupa zmierzająca na Wielkie Łuki pod wodzą króla miała nieco gorsze warunki żywieniowe, toteż Jan Zamoyski nie mogąc transportować statków z żywnością od Wielizna do Wielkich Łuk drogą wodną, kazał odesłać je do wojsk królewskich pod Uświat. Poprawiło to sytuację aprowizacyjną wojsk króla¹⁰⁶.

Podobnie jak w dwóch poprzednich kampaniach w przygotowaniach do wyprawy pskowskiej położono szczególny nacisk na kwestię pozyskania żywności. Po raz kolejny kwestia dostarczenia wojsku odpowiedniej ilości prowiantu się nie powiodła. Wskazać należy, że zgromadzono dużą ilość w Rydze, jednakże działania te były spóźnione i produkty te nie mogły dotrzeć do obozu w czasie kiedy były najbardziej potrzebne wojsku. Należy podkreślić, że na kampanię pskowską żywność kupowano głównie na potrzeby piechoty niemieckiej, żołnierze polscy pozyskiwali ją we własnym zakresie. Posiadając doświadczenie z lat poprzednich osoby, które miały możliwość zakupu i transportu dużej ilości prowiantu na własny użytek, kupowały go przed rozpoczęciem kampanii. Znamienny jest przykład Jana Zamoyskiego, który zabrał ze sobą na kampanię pskowską wykwinne produkty. Po podpisaniu rozejmu w Jamie Zapolskim Zamoyski gościł u siebie delegację z Pskowa. Zostali oni ugoszczeni tak wykwinnie, że „goście” byli zadziwieni, gdyż myśleli że wojsko przymiera głodem. W tej sytuacji opis Heidensteina wydaje się być nierzetelny, ponieważ przechodząc przez obóz delegacja musiała widzieć wynędzniałych żołnierzy polskich¹⁰⁷.

Tak jak w latach poprzednich również w toku kampanii pskowskiej do pozyskiwania żywności byli wysyłani picownicy. Ryzykowali dostaniem się w ręce moskiewskie np.: podczas zbierania żywności i paszy dla koni w ogrodach przylegających do miasta stawali się łatwym celem dla obrońców. Pod koniec października miało ich ginąć nawet kilkuset tygodniowo. Byli też porywani przez wojska moskiewskie jako osoby idealnie nadające się do zdobywania informacji na temat wojska Rzeczypospolitej. 27 listopada 1581 r. Zamoyski na naradzie z rotmistrzami ustalił, że wraz z osobami pozyskującymi żywność będzie wysyłał dla ochrony kilkuset piechurów¹⁰⁸.

Starano się też prowadzić działania przeciwdziałające zabijaniu picowników i kupców wiozących żywność do obozu. Król zdecydował, by zdobyć klasztor Pieczary, gdzie stacjonowały jednostki moskiewskie, które podobnie jak załogi zamku

¹⁰⁵ *Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wielizna, Wielkich Łuk i Zawłocia*, s. 209; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 145.

¹⁰⁶ Tamże, s. 116, 119.

¹⁰⁷ D. Kupisz, *Psków 1581–1582*, s. 190; R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 241; H. Kotarski, *Wojsko polsko-litewskie*, cz. IV, s. 9; J. Besala, *Stefan Batory*, s. 328.

¹⁰⁸ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 41, 51, 66, 86, 161–162; *Diaryusz oblężenia Pskowa*, s. 161.

Sokół podczas kampanii połockiej, bardzo przeszkadzały w dowozie żywności do obozu¹⁰⁹.

Podczas kampanii pskowskiej żywność była kiepskiej jakości. Jan Piotrowski szczególnie narzekał na jakość chleba i piwa, podkreślając, że pomimo tego, że jego cena jest bardzo wysoka to jego jakość jest taka, że nie można się dziwić szerzącym się w wojsku chorobom. Wobec braku pożywienia i jego niskiej jakości nie dziwi fakt, że idący do szturm Węgry, kiedy zorientowali się, że wśród prowizorycznych umocnień znajdują się worki z solą, gwałtownie rzucili się na nie by zabrać je do obozu. Informacja o tym, że obrońcy do umocnienia wyrwy w murze używali worków z solą spowodowała, że w ślad za Węgrami wielu żołnierzy ruszyło do szturm w celu zdobycia tego cennego towaru. Podczas eskapady udało się im zdobyć kilkanaście worków zawierających ten minerał. Im dłużej trwała blokada Pskowa, tym większe problemy żywnościowe mieli oblegający. Gdy w październiku w celu pozyskania żywności picowników wysyłano na odległość 20 mil od obozu wojsk Rzeczpospolitej, to w listopadzie Piotrowski informuje, że w obrębie 30 mil nie można znaleźć żadnej żywności¹¹⁰. Najdobitniej o braku żywności podczas oblężenia Pskowa świadczy to, że już po podpisaniu rozejmu w Jamie Zapolskim kiedy polecono, by picownicy czym prędzej wracali do obozu pod Pskowem, informowano, że szybkie ich ściągnięcie nie będzie możliwe ze względu na to, że pozyskują oni żywność w odległości 50 mil od obozu¹¹¹.

ZAKOŃCZENIE

Podczas trzech kampanii moskiewskich wojsko udowodniło, że pomimo trudów jakie niosły za sobą kampanie cały czas było w stanie odnosić sukcesy. Kampania pskowska zakończyła się podpisaniem pokoju w Jamie Zapolskim na mocy którego Rzeczpospolita zyskała nowe terytoria. Pokój ten stał się możliwy między innymi dzięki działalności dyplomatycznej Antonio Possevina, jednak wymaga wyraźnego podkreślenia, że to wytrwałość żołnierzy, którzy pomimo niedogodności oblężenia Pskowa wytrwali na posterunku sprawiła, że zakończenie wojny stało się możliwe. Wyprawy przeciwko Wielkiemu Księstwu Moskiewskiemu wpłynęły na rozwój karier wojskowych oraz politycznych. Jan Zamoyski podczas trzeciej kampanii został hetmanem wielkim koronnym, podczas kampanii moskiewskich swoje rzemiosło wojskowe rozwijał również późniejszy hetman wielki koronny Stanisław Żółkiewski.

¹⁰⁹ R. Heidenstein, *Pamiętniki wojny moskiewskiej*, s. 215.

¹¹⁰ J. Piotrowski, *Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków*, s. 63–64, 137, 171, 184, 188.

¹¹¹ *Janusz Zbaraski do Zamoyskiego. Jam Zapolski 20 I 1582*, w: *Archiwum Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego*, t. II, 1580–1582, wyd. J. Siemieński, Warszawa 1909, s. 329–330; *Diariusz oblężenia Pskowa*, s. 164.

THE DAILY LIFE OF POLISH–LITHUANIAN COMMONWEALTH ARMY DURING MOSCOW CAMPAIGNS IN YEARS 1579–1582

SUMMARY

The article presents the daily life of soldiers during lasting three years war with the Grand Duchy of Moscow. For legal and military matters, during each war campaign, legal acts called military articles were issued. The main military command consisted of crown and Lithuanian hetmans. Each expedition was attended by a large number of army in the range of 40–50 thousands soldiers, and their combat value was at a satisfactory level. The morale of the army depended on many factors, among which we can mention: financial issues, weather, road quality, diseases or spiritual matters. High costs of the war resulted that in the need to finance the expeditions, in addition to tax collection, funds from the loans were also needed. Mercenary soldiers were obtained mainly from German states and Hungary. During the march, the army was divided into two groups in order to, among other things, reduce the problem of food. The main disadvantage of the route of the march was a thick forest, which has been deliberately planted on the orders of Ivan IV. Soldiers during all three campaigns were badly provisioned, which was particularly evident during the Pskov campaign.

DAS ALLTAGSLEBEN VON SOLDATEN DER KÖNIGLICHEN REPUBLIK DER POLNISCHEN KRONE UND DES GROSSFÜRSTENTUMS LITAUENS WÄHREND DER FELDZÜGE NACH MOSKAU IN DEN JAHREN 1579–1582

ZUSAMENFASSUNG

Im Artikel wurde das tägliche Leben der Soldaten während eines dreijährigen Krieges gegen das Großherzogtum Moskau dargestellt. Um das Verfahren im Falle von Strafsachen und militärischen Angelegenheiten im Laufe jeder Militärkampagne festzulegen, erließ man Rechtsakte, die auch Militärgesetze genannt wurden. Das Hauptkommando der Streitkräfte bestand aus polnischen und litauischen Hetmanen. An jedem Feldzug nahm eine große Anzahl von Truppen teil, die schätzungsweise 40-50 Tausend Soldaten betrug. Ihre Kampfkraft war auf einem befriedigenden Niveau. Der Kampfgeist der Armee hing von vielen Faktoren ab, darunter sind vor allem zu nennen: finanzielle Fragen, Wetterbedingungen, Straßenqualität, Krankheiten oder geistige Kräfte. Die hohen Kosten des Krieges bedeuteten, dass nicht nur die Geldmittel aus Steuern sondern auch aus Darlehen benötigt wurden, um die Feldzüge zu finanzieren. Die Söldner nahm man hauptsächlich aus Deutschland und Ungarn. Die Militärtruppen wurden während des Durchmarsches in zwei Gruppen aufgeteilt, sodass sich das Problem der Verpflegung reduzieren ließ. Die Hauptunannehmlichkeit auf dem Marschweg war ein dichter Wald, der absichtlich auf Befehl Ivan IV. gepflanzt wurde. Die Soldaten waren während aller drei Militärkampagnen schlecht ausgerüstet, was besonders deutlich während der Pskow-Kampagne war.

**ŻYCIE CODZIENNE
WOJSKA RZECZPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW
PODCZAS KAMPANII MOSKIEWSKICH
W LATACH 1579–1582**

STRESZCZENIE

W artykule przedstawione zostało życie codzienne żołnierzy podczas toczącej się przez trzy lata wojny z Wielkim Księstwem Moskiewskim. Dla uregulowania spraw karnych i wojskowych podczas każdej kampanii wojennej wydawano akty prawne nazywane artykułami wojskowymi. Główne dowództwo wojskowe składało się z hetmanów koronnych i litewskich. W każdej wyprawie brała udział duża ilość wojska mieszcząca się w granicach 40–50 tysięcy żołnierzy, a ich wartość bojowa znajdowała się na zadowalającym poziomie. Morale armii zależały od wielu czynników, wśród których możemy wymienić: kwestie finansowe, stan pogody, jakość dróg, choroby czy też sprawy duchowe. Duże koszty wojenne powodowały, że dla sfinansowania wypraw oprócz poboru podatku potrzebne były również środki pochodzące z pożyczek. Żołnierzy zaciężnych pozyskiwano głównie z krajów niemieckich oraz Węgier. Wojsko podczas przemarszu dzielono na dwie grupy, starano się przez to zmniejszyć między innymi problem wyżywienia. Główną niedogodnością na trasie przemarszu był gęsty las, który został celowo zasadzony na rozkaz Iwana IV. Żołnierze podczas wszystkich trzech kampanii byli źle zaprowiantowani co szczególnie uwidoczniło się podczas kampanii Pskowskiej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła drukowane

- Dyaryusz oblężenia i zdobycia Wieliza, Wielkich Łuk i Zawłocia od dnia 1 Sierpnia do 25 Listopada 1580 r. pisany przez Łukasza Działyńskiego starostę Kowalskiego i Brodnickiego, w: Sprawy wojenne króla Stefana Batorego Dyjaryjusze Relacje Listy i akta z lat 1567–1586, wyd. I. Polkowski, Kraków 1887.*
- Dyaryusz zdobycia zamków: Wieliza, Uświęty, Wielkich Łuk, w liście Jana Zborowskiego kasztelana Gnieźnieńskiego do Piotra Zborowskiego Wojewody Krakowskiego, w: Sprawy wojenne króla Stefana Batorego Dyjaryjusze Relacje Listy i akta z lat 1576–1586, wyd. I. Polkowski, Kraków 1887.*
- Diaryusz oblężenia Pskowa, wyd. J. Urwanowicz, w: Zeszyt Naukowy Muzeum Wojska, t. 10, 1996.*
- Heidenstein R., Pamiętniki wojny moskiewskiej w 6 księgach, oprac. J. Czubek, Lwów 1894.*
- Piotrowski J., Dziennik wyprawy Stefana Batorego pod Psków, wyd. A. Czuczynski, Kraków 1894.*

Opracowania

- Besala J., *Stefan Batory*, Warszawa 1992.
- Cieślak S., *Marcin Laterna (1552–1598): działacz kontrreformacyjny*, Kraków 2003.
- Kotarski H., *Wojsko polsko-litewskie podczas wojny inflanckiej 1576–1582, cz. I–V, w: Studia i Materiały do Historii Wojskowości, t. XVI–XVIII, Warszawa 1970–1972.*
- Kupisz D., *Połock 1579*, Warszawa 2003.
- Kupisz D., *Psków 1581–1582*, Warszawa 2006.
- Łopatecki K., *„Disciplina Militaris” w wojskach Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku*, Białystok 2012.

IKONOGRAFIA NASTAWY OLTARZA GŁÓWNEGO [1693–1694] W POPROTESTANCKIM KOŚCIELE pw. ŚW. PIOTRA W MŁYNARACH

Słowa kluczowe: Młynary, kościół poprotestancki, nastawa ołtarzowa, ikonografia, concerto

Key words: Młynary, postprotestant church, altarpiece, iconography, concerto

Schlüsselwörter: Mühlhausen, postprotestantische Kirche, Altaraufsatz, Ikonografie, concerto

W osiemsetletniej historii Młynar¹ główna świątynia miasta zaczęła służyć ewangelikom wraz z reformacyjnym ruchem, który przetoczył się przez Europę². Głównym wyrazem religijności gminy luterańskiej było Słowo Boże i Chrzest rozumiane według nauki Marcina Lutra. Według *Malego Katechizmu* M. Lutra „Chrzest nie jest samą tylko wodą, ale wodą przykazaniem objętą i ze Słowem Bożym połączoną” (*Mały Katechizm, Część czwarta, Pytanie pierwsze*)³. Słowem Bożym, z którymi łączony jest zewnętrzny znak Chrztu – woda, są słowa Chrystusa z Ewangelii Mateusza 28,19 „Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁴. Chrzest jest „jest konieczny do zbawienia, gdyż przezeń ofiarowana jest łaska Boża” (*Wyznanie augsburskie, art. IX*)⁵. Chrzest: „Sprawia odpuszczenie grzechów, wybawia od śmierci i diabła i daje zbawienie wieczne wszystkim, którzy wierzą w to, co mówią słowa i obietnice Boże” (*Mały Katechizm, Część czwarta, Pytanie drugie*)⁶. Obietnica Boża jest zawarta w słowach Chrystusa z Ewangelii Marka 16,16 „Kto uwierzy i ochrzczony zostanie, będzie zbawiony, ale kto nie uwierzy, będzie potępiony”. W Chrzcie, podobnie jak w Wieczery Pańskiej, kluczowa jest obietnica Boża, to dzięki niej Chrzest daje tak wspaniałe dary jak odpuszczenie grzechów, wybawienie od śmierci i zbawienie. „Woda

* Ks. Grzegorz Wąsowski – kapłan diecezji elbląskiej, profesor historii sztuki i konserwacji zabytków w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, proboszcz parafii Młynary.

¹ Miasto założono przed 1329 r. za rządów komtura elbląskiego Hermana von Oettingena. Zob. M. Konieczny, *Młynary*, w: *EK*, t. 12, Lublin 2008, k. 1447.

² Szczegółowe informacje na temat historii wspólnoty protestanckiej w: J. Białobrzeski, *Młynary małe miasto 1327–2007*, Olsztyn 2008. s. 619–628.

³ M. Luter, *Mały Katechizm*, cyt. za: www.luteranie.pl, 04.09.2017.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

wprawdzie tego nie czyni, ale Słowo Boże, które jest z wodą i przy wodzie, tudzież wiara, ufająca temu Słowu Bożemu połączonemu z wodą” (*Mały Katechizm, Część czwarta, Pytanie trzecie*)⁷. Słowo Boże i wiara oraz Chrystus jako ich owoc spełnionej Bożej obietnicy zostały zapisane w dziele sztuki jako najważniejszy wymiar życia duchowego.

Gmina luterańska w Młynarach, sugerując się tymi filarami duchowości zamówiła nowy ołtarz⁸. Zbudowany w latach 1693–1694 ołtarz główny zastąpił wcześniejszy, o którym wzmiankowano już w dokumentach z lat 1544–1545. Wiadomo, że był on wyposażony w obrazy i dwa lichtarze. Z biegiem lat ołtarz ten nie nadawał się już do użytku, w związku z tym podjęto decyzję o kupnie nowego. W dniu 7 września 1693 r. dzieło zamówiono w warsztacie Izaaca Rigi z Królewca. Montaż ołtarza rozpoczęto w połowie maja, a zakończono 12 czerwca 1694 roku. W dniu następnym, nowe dzieło poświęcił pastor Samuel Alkenbrecher. W 1698 r. ołtarz został polichromowany przez Gottfrieda Haarhausena⁹. Niniejszy artykuł ma za cel opisanie nastawy ołtarza jako dzieła sztuki, umiejscowienie w duchu epoki, w której powstał, oraz odczytanie zawartych w nim treści¹⁰. Jest też próbą i przyczynkiem do rozwinięcia badań ikonograficznych i ikonologicznych nastawy ołtarza z Młynar.

W DUCHU EPOKI

Dla sztuki kościelnej krajów katolickich i dla sztuki w służbie absolutyzmu mornarszego około roku 1700 zmienną była reprezentatywność, teatralność, dla sztuki kościelnej krajów protestanckich i dla świeckiej sztuki Holandii – raczej prostota i prezentacja wiary w całkowitej zgodności ze Słowem Bożym. Na pierwszym planie jest teraz całościowe dzieło sztuki „*Gesamtkunstwerk*”, współdziałanie i przenikanie się nawzajem wszystkich gatunków sztuki w słowie i obrazie, retoryka tak samo jak ceremonia. W pojęciu „teatru świata” mieści się dziś znacznie bardziej złożony obraz epoki, nie postrzeganej już jako dziwaczna niedorzeczność, lecz raczej jako inteligentna sceneria. Nikt tak trafnie nie scharakteryzował stosunku do życia w epoce baroku jak hiszpański poeta Calderón de la Barca. W swej alegorycznej sztuce *El Gran Teatro del Mundo* (*Wielki teatr świata*), wystawionej po raz pierwszy w 1645 roku, przeniósł we własne czasy starożytny topos „życia jako gry”: przed Bogiem Ojcem i jego niebiańskim dworem występują ludzie jako aktorzy; sztuką, w której grają, jest ich własne życie, a sceną świat¹¹.

⁷ M. Luter, *Mały Katechizm*, cyt. za: www.luteranie.pl, 04.09.2017.

⁸ O sztuce reformacji na obecnych ziemiach polskich pisze szerzej: T. Pieńkowski, *Reformacji sztuka*, w: *EK*, t. 16, Lublin 2012, k. 1307–1308; O sztuce okresu reformacji szerzej: R. Hamman, *Geschichte der Kunst von der alterchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, Berlin 1957, s. 438–467;

⁹ J. Białobrzeski, *Młynary*, s. 621; M. Konieczny, *Młynary*, k. 1447.

¹⁰ Istnieje bardzo skromna literatura na temat kościoła w Młynarach. Ikonografia została opisana w pracy magisterskiej pani Aleksandry Matulewicz, rodowitej mieszkanki Młynar. Nie jest dostępna na forum publicznym. Treści wykładu wiary wspólnot luterańskich zaczerpnięte zostały ze strony internetowej www.luteranie.pl oraz parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Lublinie.

¹¹ *Barock und Rokoko. Architektur – Malerei – Skulpturen*, red. R. Toman, Berlin 2002, s. 7.

Sztuka, obejmująca zarówno sztuki plastyczne, jak i sceniczne, odgrywała podwójną rolę: miała robić wrażenie na poddanych, nawet ich olśnić i zachwycić, a jednocześnie służyła do przekazu treści ideologicznych. Tworzyła kulisy teatru i stwarzała iluzję doskonale zorganizowanego świata. Warto w tym miejscu zauważyć mistyczny wymiar takiego spojrzenia na sztukę. Codziennosc przeplata się z chwałą nieba w wieczności. Z materialną wystawnością nad wszelką miarę kontrastuje głęboka powaga religijna, a z niepohamowaną doczesną radością zmysłową – świadomość nieuniknionej śmierci. Sztuka barokowa zwraca się zawsze w pierwszej kolejności do zmysłów oglądającego: jej teatralny patos, jej iluzjonizm, dynamika jej form pragną wywierać wrażenie, przekonywać, skłaniać do wewnętrznego poruszenia. To wyjaśnia, dlaczego często odczuwana jest jako egzaltowana, efekciarska, a nawet napuszona¹².

RETORYKA I „CONCETTO”

Wspomniane wcześniej, rzekome rozpasanie sztuki barokowej, nie może przesłaniać faktu, że akurat ona poddana była surowym schematom. Jak ceremoniał wpływał na zachowania ludzi w stosunku do siebie, tak retoryka wyznaczała konstrukcję przemowy lub dzieła sztuki. To znane od czasów starożytnych pojęcie określa sztukę stosownej mowy, czyli strategię, która od starożytności po koniec XVIII wieku należała do ogólnego wykształcenia. Retoryka stanowi swego rodzaju nić przewodnią w komunikacji pomiędzy mówiącym a słuchaczem i steruje recepcją oraz interpretacją wypowiedzianych treści. I tak na przykład do publiczności należy się zwracać w odpowiedniej formie i zapoznawać ją z określonym tematem, ów wykładać klarownie i po rozważeniu różnych tez przekonywać słuchacza do własnego poglądu. W tym celu można używać środków wzbudzających emocje, prowokować i wywoływać zdumienie. Dla odczytywania barokowych dzieł sztuki nadzwyczaj ważne okazywały się właśnie wymienione powyżej elementy. Dotyczy to w równej mierze struktury obrazu i rzeźby. *Delectare et movere*, „radować i poruszać” – oto czego oczekiwano zarówno od udanej przemowy, jak i od udanego dzieła sztuki. Ich treściowym wyjaśnieniem zajęta była cała epoka baroku; zapewniło ono *conchetto* najbardziej poruszającym dziełom sztuki. *Conchetto*, znane z literatury, czyli świetny, wyszukany pomysł. Jego istotą był sposób wyrażania myśli – posługiwanie się nieoczekiwanymi asocjacjami i przeciwstawieniami, zaskakująca, dowcipna i błyskotliwa puenta¹³. W sztuce chodziło o koncepcję treściowej zawartości dzieła sztuki.

¹² Por. C. Gavinelli, *Reformy protestanckiej sztuka. Estetyka*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. wyd. pol. M. Pieniążek-Samek, tłum. z jęz. włos. O. Bobrowska-Braccini i in., Kielce 2013, s. 739–742.

¹³ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/;3924777>, 22.08.2017.

CONCETTO OŁTARZA Z MŁYNAR

Ołtarz w Młynarach już w pierwszej chwili zachwyca rozmachem i skalą. Gotycki kościół został dostosowany do liturgii protestanckiej. Zmieniono układ ławek i w centralnym punkcie nowego układu kościoła znalazła się ambona¹⁴. Wykonano ją czterdzieści lat wcześniej niż nastawę. Pamiętać należy, iż ołtarz jako stół ofiarny był używany przez wspólnotę raz w roku, w Wielki Czwartek, by sprawować pamiętkę Wieczerzy Pańskiej. Celem zatem wzniesienia imponującej konstrukcji ołtarza nie były li tylko funkcje liturgiczne, lecz idea bardzo głęboko korespondująca z duchem reformacji – propaganda wiary. Nastawa nie była ozdobą dla splendoru jak sztuka pałacowa czy też łącznikiem rzeczywistości ziemskiej i niebiańskiej jak w kościołach katolickich. Była zapisem wiary poprzez język dzieła sztuki.

Zatem bez przeszkód ideologicznych i estetycznych mogła użyć języka sztuki by zachwycić i poruszyć – *delectare et movere*. Ołtarz miał służyć świętowaniu Paschy, czyli mówiąc językiem luteran, od pamiętki Ostatniej Wieczerzy, przez Wielki Piątek świętowany bardzo uroczyście, na równi z niedziela zmartwychwstania aż do tryumfu Chrystusa – Baranka Paschalnego. Ten uroczysty coroczny czas stanowi pierwszy wątek *concerto* czyli koncepcji treści zapisanej w dziele sztuki.

Wybudowany z wielkim rozmachem ołtarz miał zatem posłużyć do zapisu wiary, pielęgnowanej przez gminę luterancką. Tenże zapis filarów wiary protestanckiej – Słowa Bożego i Chrztu, to drugi element *concerto*, które postaramy się odczytać.

TAKA JEST NASZA WIARA – CZYLI TREŚCI ODCZYTANE Z OŁTARZA

Potężna nastawa ołtarzowa wzoruje się konstrukcyjnie na architekturze antycznych łuków tryumfalnych. Była to powszechna praktyka w okresie baroku. Dawała możliwości całościowego podkreślenia idei bramy do wieczności, wypowiedzenia mocno podkreślanych w kazaniach wątków. Pierwszy z nich – ciasne drzwi, brama, nawiązuje do ewangelicznego przesłania nauki Chrystusa: *Jezus nauczając, szedł przez miasta i wsie i odbywał swą podróż do Jerozolimy. Raz ktoś Go zapytał: Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni? On rzekł do nich: Usiłujcie wejść przez ciasne drzwi; gdyż wielu, powiadam wam, będzie chciało wejść, a nie będą mogli* (Łk 13,22).

Duchowość protestancka, podkreślała zdecydowanie konieczność indywidualnego starania – wejścia przez ciasne drzwi. Według Marcina Lutra człowiek nie jest sprawiedliwy przed Bogiem w wyniku absolucji, która byłaby mu udzielona przez instancje kościelne, mając na uwadze jego pobożne dzieła. Człowiek jest sprawiedliwy (usprawiedliwiony) przed Bogiem, kiedy przez wiarę, przez akt ufności i oddania, bierze w posiadanie odkupieńcze dzieło Chrystusa. Duchowość protestancka buduje się na pewności, że człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę. Ta pewność daje wierzącemu wolność zbliżenia się do Boga bez przechodzenia przez innych pośredników, niż sam Chrystus, który powiedział: *Ja jestem bramą owiec* (J 10,1–10).

¹⁴ Opis zmian ze zdjęciami podaje: G. Stark, *Geschichte der Stadt Mülhausen in Ostpreußen*, Mülhausen 1927, s. 147–152.

Architektoniczna forma bramy czy łuku tryumfalnego, symbolizującego potrzebę przejścia przez ciasne wejście, znakomicie korespondowała z takim aspektem duchowości, bardzo osobistej i bardzo bezpośredniej¹⁵.

BAZA NASTAWY

Bogata w formy architektoniczne nastawa, nawiązująca do łuku tryumfalnego jest trójkondygnacyjna, jak fuga w muzyce, przy czym w Młynarach każda kondygnacja ilustruje poszczególne dni Wielkiego Tygodnia. Ilustracją początku Paschy dokonanej w czwartek, czyli w dniu spożycia Ostatniej Wieczerzy, jest baza nastawy, spoczywająca na mensie. W małej przestrzeni między bazami kolumn znajduje się miejsce do sprawowania pamiątki Wieczerzy Pańskiej. Towarzyszy temu grono Apostołów – półpostaciowych rzeźb siedzących przy wspólnym stole z uczestnikami Nabożeństwa. Niewielkie figury z trzech stron kromnej przestrzeni, wydzielonej dla chleba i wina, dają mocno zaakcentowane wrażenie kameralności czy wręcz intymności udziału w Wieczerzy¹⁶. Na gierowaniach baz, po bokach tejże sceny, znajdują się pokaźne, uskrzydłone głowy cherubów, strzegące tronu Boga – Bożej Obecności¹⁷. Ta niewielka przestrzeń wraz z cherubinami ilustruje Początek Paschy dla odkupienia człowieka i urzeka skromnością.

PIERWSZA KONDYGNACJA

Nad skromną przestrzenią poświęconą złożonej bezkrwawej ofierze, konstrukcja ołtarza rozwija się w scenę ilustrującą Wielki Piątek, przy czym dosłownie rozkwita bogactwem form architektonicznych i zdobieniami. Za największe święto, poza Świętem Zmartwychwstania Pańskiego (Wielką Niedzielą) uważany jest u luteran Wielki Piątek – dzień śmierci Jezusa za grzechy. Wewnątrz bramy pośród kolumn pierwszej kondygnacji umieszczono scenę konania na Krzyżu Jezusa Chrystusa w asystencji ukrzyżowanych łotrów. Pod sceną męki umieszczono Maryję obejmującą Krzyż i płaczącą, Marię Magdalenę oraz Jana Apostoła¹⁸. W tle twórcy nastawy umieścili fantazyjną architekturę Jerozolimy wśród zmierzającego nieba, oraz księżyc i słońce zgodnie z opisem momentu śmierci w Ewangeliach¹⁹. Owa scena ilustruje przejście Zbawiciela z życia w otchłań śmierci. Luterska retoryka twierdzi, iż Chrystus umarł, z powodu naszych grzechów i został wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia (Rz 4,25). Śmierć Chrystusa była wyrokiem śmierci dla nas i dla naszych grzechów. Gdyby Chrystus pozostał dalej w śmierci, to byłby też dalej prawomocny ten wyrok śmierci: aż dotąd pozostalibyśmy w naszych grzechach (por.

¹⁵ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. E. Kirschbaum i in., Rom – Freiburg – Basel – Wien 1994, t. 1, s. 105–106.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 10–18.

¹⁷ Tamże, t. 1, s. 635.

¹⁸ Tamże, t. 2, s. 636.

¹⁹ Tamże, t. 2, s. 399.

1 Kor 15,17) Ponieważ jednak Chrystus zmartwychwstał, dlatego został uchylony wyrok śmierci dla nas, a my zmartwychwstaliśmy z Chrystusem (por. 1 Kor 15,20–23, gdzie naturalnie chodzi raczej o przyszłe zmartwychwstanie wszystkich zmarłych).

Dzieje się tak, ponieważ mocą przyjęcia naszej ludzkiej natury w tajemnicy Wcielenia jesteśmy w Jezusie Chrystusie; co Jego spotyka, spotyka i nas; ponieważ zostaliśmy przez Niego przyjęci. To nie jest wyrok doświadczenia, lecz wyrok Boży, który winno się przyjąć, wierząc w Boże Słowo. Nawiązując do tak rozumianej duchowości protestanckiej, wolność – ofiarowana każdemu – oddania się bezpośrednio Chrystusowi, artystycznie scaliła moment odkupienia na krzyżu z bramą, przez którą trzeba przejść. To osobiste doświadczenie, splatające wątki biblijne z osobistą duchowością zostało zaznaczone w centrum ołtarza. Mówiąc w duchu kaznodziej-skich z epoki: Życie jest pełne cierpienia ale jest nadzieja – przejście przez ciasną bramę wraz ze śmiercią Chrystusa ku życiu.

Niezwykle ozdobną fasadę pierwszej kondygnacji ołtarza stanowią dwie czarne ściany z ryzalitem pośrodku, umieszczone obu stron sceny ukrzyżowania, z sześcioma złotymi kolumnami częściowo skręconymi w dolnej części, z bogatymi kapitelami, ozdobionymi dodatkowo głowami putt. Symetrycznie umieszczone po trzy z wysuniętą kolumną środkową nawiązują do Boga w Trójcy jedyne, przy czym środkowa kolumna, wysunięta, jest obrazem Chrystusa. Nad gierowanym gzymsem spinającym kolumny, w nadłuczcu umieszczono kartusz z napisem *S.S. Trinitati sacrum* – Oto śmierć jest przejściem ku świętej obecności Boga w Trójcy jedyne-go. Zgodnie z tradycją protestancką nie umieszczano wizerunków Boga w Trójcy²⁰. Kartusz symbolizuje ów moment przejścia Jezusa umęczonego w ramiona Ojca do wieczności, a z nim i nas. W zewnętrznej bordiurze o motywach floralnych wplecione są postaci aniołów prezentujących *arma Christi* – narzędzia męki Pańskiej, drabinę, włócznię²¹. Ołtarz czerpie z ikonografii wypracowanej wcześniej i stosowanej w sztuce chrześcijańskiej.

Pojawia się wątek drogi, ścieżki, ze śmierci do życia, zarysowany wcześniej poprzez motyw przejścia przez ciasną bramę. W ołtarzu zaznaczono dwa wątki drogi – wertykalny ku górze jak pionowe ramię Krzyża – ku Bogu Ojcu przez śmierć Chrystusa i wątek horyzontalny jak pozioma belka – ten wątek podkreślają wiarę w ziemskim życiu przez Słowo Boże i chrzest. Spróbujemy przybliżyć retorykę obu dróg, opisaną językiem sztuki.

Nawiązując do duchowości protestanckiej warto wyjaśnić znaczenie pojęcia „droga”. Każda duchowość, chrześcijańska i nie tylko, jest przeżywana jako wędrówka. Ścieżka/droga jest w istocie rzeczy symbolem najbardziej uniwersalnym i najbardziej adekwatnym, aby opisać rozwój duchowy. Człowiek zainteresowany duchowością chce ciągle postępować do przodu, bez ustanku podążać dalej w jego praktyce Prawdy i w jej doświadczeniu. Człowiek taki jest zawsze w drodze, szczęśliwy z podążania określonym szlakiem, który przybliży go do celu. Ścieżka ta ma pewien początek i proponuje szlak, który naznacza spełnienie.

²⁰ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, s. 535.

²¹ Tamże, t. 1, s. 183.

Duchowość protestancka podkreślała dwa kierunki życia w Bogu. Szlak duchowości protestanckiej zaczyna się stałą, poważną decyzją osoby pragnącej podążać tą trasą: decyzją tą – i punktem początkowym ścieżki – jest nawrócenie.

Następnie, ścieżka jest naznaczona lekturą Biblii, modlitwą, towarzyszeniem duchowym i pragnieniem osiągnięcia doskonałości. Ostatecznym celem jest życie w Bogu, przez Chrystusa. Chodzi o wytyczoną drogę, której elementy stanowią całość, sposób życia, który nie może jednak być rozumiany jako chronologiczne następstwo etapów czy wydarzeń.

Droga wertykalna, jak pionowa belka krzyża, wiedzie przez paschalne dni wielkiego tygodnia, a w retoryce barokowej przekłada się na symboliczne znaczenie wnęki bramy ze sceną śmierci na krzyżu. Przechodzi wyżej ku następnym kondygnacjom ołtarza. Droga pozioma, horyzontalna, wyznaczona poziomym ramieniem Krzyża w retoryce czasu baroku nawiązuje do filarów wiary gminy luteranckiej – Słowa Bożego i chrztu. Stąd w ołtarzu przed kolumnami pojawiają się postaci Ewangelistów²²: po lewej Mateusz (z dzieckiem u stóp) Marek (z lwem) zaś po prawej Łukasz (z wołem u nóg) i Jan (z orłem)²³. Ustawieni w szeregu Ewangelisci ilustrują rangę Słowa Bożego – Ewangelii. Wiara jest przede wszystkim zaufaniem wobec Boga, a także polega na przyjęciu pewnych objawionych prawd o Bogu i o zbawieniu. Duch Święty działa na człowieka przez Słowo Boże (określane przez luteran jako Zakon i Ewangelia). Z jednej strony ukazuje mu jego beznadziejną sytuację jako grzesznika (taka jest rola Zakonu), a z drugiej zgodnie z Ewangelią przybliża człowiekowi naukę o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa, aby pobudzić człowieka do pokuty i napełnić go ufnością, wiarą i pokojem.

Mateusz i Marek wskazują na lewą stronę. W tym miejscu, obok filaru w prezbiterium, znajdowała się chrzcielnica. Sto lat później wykonano misterną chrzcielnicę w innym miejscu. Gest dłoni jednak pozostał. Wskazywał na chrzest. Chrzest u luteran stanowi początek odnowy człowieka, który – jako dorosły – winien go potwierdzić swoją wiarą. Ewangelisci Łukasz i Jan wskazują na ambonę, czyli źródło głoszenia Słowa dla umocnienia wiary. Znajduje się po prawej stronie, wykonana pięćdziesiąt lat wcześniej niż ołtarz.

Retoryczny wykład językiem sztuki w głównej kondygnacji ołtarza przekazuje myśl, iż droga wertykalna oznacza przejście Jezusa przez śmierć dla pokonania grzechu, a z nim zbawienia ludzi, którzy uwierzyli, horyzontalna droga jest drogą wiary przez chrzest i Słowo Boże. Zatem *concerto* ołtarza stało się zapisem fundamentów doktryny miejscowej wspólnoty sprzed trzystu lat.

DRUGA KONDYGNACJA

Wspomniałem, że droga wertykalna przechodzi do górnej części ołtarza. Kondygnacja druga z ażurowym oknem w centrum, w formie leżącego prostokąta ze ścieżkami narożnikami, wykorzystuje naturalne światło, pochodzące z okna za oł-

²² Tamże, t. 1, s. 697.

²³ W tym roku udało się ustalić pierwotne ustawienie figur dzięki śladom po mocowaniu. Układ zmieniono kilkakrotnie, już w czasie pierwszej renowacji pod koniec XIX wieku.

tarzem. Kształt okna nawiązuje do wcześniejszych przedstawień grobu pańskiego jako prostokątnego otworu w skale z zakrzywionymi narożnikami. Rzecz dzieje się po śmierci Jezusa, przed Szabatem. Wielka Sobota to czas na wiarę i opamiętanie. Scena przedstawia ukazywanie martwego ciała Chrystusa przez Józefa z Arymatei i Jana Apostoła w asyście Matki Jezusa Maryi i Anioła, który będzie asystował duszy Jezusa do nieba. To typ przedstawienia zwany *der Schmerrzensmann*²⁴ – *mąż boleści*, która to scena w ikonografii średniowiecza zyskała określenie *Presentatio Christi*. Osoby obecne przy złożeniu do grobu prezentują podniesione na boku ciało martwego Chrystusa. Gest ten wymownie przemawia do widza: *Zobaczcie, coście Mu zrobili*. Dwie postaci spoczywające na nadłuczcu pod sceną prezentacji, to smutek z krukiem i prawdopodobnie cierpienie. Nie zachował się bowiem atrybut. W starotestamentowym tzw. *Hymnie Sługi Bożego* (Iz 53,3–5) pada określenie: *Mąż boleści* (Iz 53,3–5): *Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem*. Prorok Izajasz ukazuje człowieka, który zgodził się na cierpienie, przez co odniósł nad nim zwycięstwo. Cierpienia opisane w hymnie, jak i samo określenie, w chrześcijaństwie zostały odniesione do Chrystusa.

Kondygnacja powieliła schemat kolumn i sposób zdobienia bordiur. Na najbardziej wysuniętych gzymsach dolnej kondygnacji pojawiają się postaci, dopełniające scenę prezentacji. Przyjęcie prawd o Bogu i o zbawieniu we wspólnotach protestanckich określa rolę przymierza zawartego w części starotestamentalnej czyli Zakonie. Przymierze ukazuje mu jego beznadziejną sytuację jako grzesznika (taka jest rola Zakonu), a z drugiej zgodnie z Ewangelią przybliży człowiekowi naukę o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa. Stąd postaci Mojżesza i Jana Chrzciciela w górnej kondygnacji. Po lewej ustawiono postać Mojżesza z tablicami Dekalogu²⁵, po prawej Jana Chrzciciela, ostatniego z proroków, który trzyma na księdze baranka²⁶. Od niego pochodzą słowa *Oto Baranek Boży*. Postać Mojżesza uzupełnia i kieruje drogę człowieka przez Boże przykazania, zaś Jan Chrzciciel przypomina, że Chrystus – Baranek Boży przyszedł na świat dla zbawienia.

Bogaty gzyms oddziela kondygnację złożenia do grobu od naczółka. Ażurowy, z festonami i girlandami, dwoma aniołami z palmami chwały w wieńcu przedstawia Zwycięskiego Baranka Paschalnego z chorągwią.

Po bokach wizerunku Baranka na szczycie ołtarza stoją postaci alegoryczne, rozpowszechnione dzięki dziełu Cesare Ripy z 1603 roku: Po lewej *Caritas* – miłość Litościwa (z dzieckiem w rękach, brak figury drugiego dziecka pod lewą dłonią, widoczna na zdjęciach sprzed wojny)²⁷ i *Iustitia* – sprawiedliwość, jako postać kobieca z wagą, nie wzorowana na wyobraźni Ripy (waga nie zachowała się po 1945 roku). Nad wieńcem z figurą Baranka Paschalnego stoi postać Chrystusa Dobrego Pasterza²⁸. W nauczaniu luterańskim twierdzi się iż Jezus dał wyraźnie do zrozumienia że Jego śmierć była za Jego ludzi kiedy mówił o Pasterzu i owcach: *Ja jestem dobry pasterz. Dobry pasterz życie swoje kładzie za owce... jak Ojciec mnie zna*

²⁴ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4, s. 94.

²⁵ Tamże, t. 3, s. 282–297.

²⁶ Tamże, t. 7, s. 166–190.

²⁷ C. Ripa, *Ikonologia*, przekł. I. Kania, Kraków 1998, s. 95.

²⁸ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, s. 428–434.

i Ja znam Ojca, i życie swoje kładę za owce (J 10:11,15) Dobry Pasterz daje Swoje życie za owce. Czy wszyscy ludzie są owcami Chrystusa? Z pewnością nie, ponieważ większość ludzi nie zna Chrystusa, a Chrystus mówi że Jego owce Go znają (J 10:14). Dodatkowo, Jezus w szczególności powiedział Żydom którzy nie wierzyli w Niego: „lecz wy nie wierzycie, bo nie jesteście z owiec moich” (J 10:26). To czy ktoś jest owcą Chrystusa jest decyzją Ojca (J 6:37; 8:47), a nie samej owcy. W duchowości protestanckiej Dobry Pasterz jest podstawowym kluczem do więzi osobistej z Chrystusem. Wizerunek nawiązuje także do ważnego w życiu modlitewnym Psalmu 23: *Pan mym Pasterzem, nie brak mi niczego*.

Concetto ołtarza dopełnia najwyższa kondygnacja symbolicznie stwierdzając, iż Jezus, Dobry Pasterz umarł za swoje owce. Wierny wieńczy drogę przez tryumf Chrystusa – Baranka Paschalnego. On jest Dobrym Pasterzem, a życie wewnętrzne osiąga swój szczyt dzięki słuchaniu Jego głosu.

Warto wspomnieć jeszcze o napisach na ołtarzu. Św. Jan w lewej ręce trzyma otwartą księgę z napisem: *1695 d. 12. October Yollent, von GHJ, CHV, JM* – skróty oznaczają: *GOTTFRIED HAARHAUSEN IN CÖNIGSBERG HOFF VND JACHT-MAHLER*²⁹. Podobny napis znajduje się na kartach książki trzymanej przez apostoła z lwem – św. Marka. Nad dolną nastawą widnieje napis *S.S. TRINITATI SACRUM*. Przed 1945 rokiem po obu stronach mensy ołtarza były jeszcze figury Piotra i Pawła, oznaczające sukcesję apostołską wyznania. Ich los nie jest znany.

Imponujące to dzieło sztuki. Jest to jednocześnie zapis wiary gminy luterańskiej schyłku XVII wieku, która z wielkim wysiłkiem przekazała swoje wyznanie, trwałym uczyniwszy dla pokoleń.

THE ICONOGRAPHY OF THE PROTESTANT MAIN ALTAR IN ST. PETER'S CHURCH IN MŁYNARY

SUMMARY

The Lutheran community living at the end of the 17th century in Młynary, inspired by the pillars of Protestant spirituality, ordered a new altar which was built between 1693–1694. The aim of this article is to describe the setting of the altar as a piece of art and its placement in the spirit of the epoch in which it was created and to present its content. „*Delectare et movere*” – „rejoice and move” – that is what was expected from a successful speech as well as from successful piece of art. Authors from the entire Baroque period were engaged in explaining its content and this was what provided the *conpetto* for the most touching pieces of art. The altar in Młynary presents the place of the Lord's supper. The motif of the road – the path from death to life also appears. Two aspects of the road are presented – the vertical one such as the vertical arm of the Cross – toward God the Father through the death of Christ to the Good Shepherd and the horizontal one such as the vertical beam of the tool of torment. The second aspect emphasizes the faith in earthly life through the word of God and baptism. The rhetoric of both ways, described in the language of art, has been clarified in the article.

²⁹ G. Stark, *Geschichte der Stadt Mülhausen*, s. 152.

**DIE IKONOGRAFIE AM AUFSATZ DES HAUPTALTARS
[1693–1694] IN DER POSTPROTESTANTISCHEN PETRUSKIRCHE
IN MŁYNARY (MÜHLHAUSEN)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die lutherische Gemeinde, die am Ende des 17. Jahrhunderts in Mühlhausen lebte und durch die Prinzipien der protestantischen Geistigkeit beeinflusst war, bestellte einen neuen Altar, der in den Jahren 1693–1694 gebaut wurde. Dieser Artikel zielt darauf ab, den Altaraufsatz als Kunstwerk zu beschreiben, ihn im Zeitgeist der Epoche, in der er entstand, zu verorten, und die dort befindlichen Inhalte zu entschlüsseln. „Delectare et movere” – „Freude bereiten und bewegen” – das erwartete man von einer erfolgreichen Rede und einer erfolgreichen Kunstarbeit. Mit der Erklärung der künstlerischen Inhalte befasste sich die gesamte Barockzeit; Sie garantierten den bewegenden Kunstwerken *conchetto*. An der Altarbasis wird der Ort des letzten Abendmahls gekennzeichnet. Es gibt auch das Motiv des Weges, des Übergangs vom Tod ins Leben. Am Altar wurden zwei Richtungen des Weges festgelegt – die vertikale Richtung nach oben genau wie der senkrechte Arm des Kreuzes – dem göttlichen Vater entgegen, über den Tod Christi zum Guten Hirten, und die horizontale Richtung genau wie der waagerechte Kreuzbalken mit Leidenswerkzeugen – dieses Motiv betont den Glauben im irdischen Leben durch das Wort Gottes und die Taufe. Der Artikel versucht, dem Rezipienten die durch künstlerische Mittel beschriebene Rhetorik der beiden Wege näherzubringen. Der vertikale Weg führt nach dem Vorbild des vertikalen Kreuzbalkens durch die großen österlichen Tage der Karwoche, und in der Barockrhetorik schlägt er in die symbolische Bedeutung der Tornische mit der Szene des Todes am Kreuz um. Der Weg führt weiter nach oben zu den nächsten Stockwerken des Altars. Im ersten Altarstockwerk befindet sich das angedeutete Thema des Übergangs durch das enge Tor und eine künstlerische Darstellung des Karfreitags. Im höheren Stockwerk gibt es *presentatio* Christi zu sehen, im Tympanon bemerkt man den Triumph des Osterlammes und an der Spitze befindet sich Christus als guter Hirte. Die durch den waagerechten Kreuzbalken bestimmte horizontale Dimension bezieht sich in der Rhetorik der Barockzeit auf die Prinzipien des lutherischen Glaubens – auf das Wort Gottes und auf die Taufe. Hergestellt wird dieser Bezug durch die Gestalten der Evangelisten im ersten Altarstockwerk, die sowohl auf den Taufstein und die Kanzel, als auch auf Mose und Johannes den Täufer hinweisen. Die Gestalt Moses vervollständigt und weist den menschlichen Lebensweg durch Gottes Gebote und Johannes der Täufer erinnert uns daran, dass Christus – das Lamm Gottes zur Welt kam, um uns zu erlösen. Der Autor entschlüsselt *conchetto* des Altars und stellt die rhetorische Lehrauslegung der Lutheranergemeinschaft von vor 300 Jahren dar.

**IKONOGRAFIA NASTAWY OLTARZA GŁÓWNEGO [1693–1694]
W POPROTESTANCKIM KOŚCIELE PW. ŚW. PIOTRA
W MŁYNARACH**

STRESZCZENIE

Gmina luterańska żyjąca u schyłku XVII w. w Młynarach, sugerując się filarami duchowości protestanckiej zamówiła nowy ołtarz, zbudowany w latach 1693–1694. Niniejszy artykuł ma za cel opisanie nastawy ołtarza jako dzieła sztuki, umiejscowienie w duchu epoki,

w której powstał, oraz odczytanie zawartych w nim treści. „Delectare et movere” – „radować i poruszać” – oto czego oczekiwano zarówno od udanej przemowy, jak i od udanego dzieła sztuki. Ich treściowym wyjaśnieniem zajęta była cała epoka baroku; zapewniło ono concetto najbardziej poruszającym dziełem sztuki. W bazie ołtarza zaznaczone jest miejsce sprawowania pamiętki wieczerzy Pańskiej. Pojawia się jednocześnie wąż drogi, ścieżki, ze śmierci do życia, W ołtarzu zaznaczono dwa wątki drogi – wertykalny ku górze jak pionowe ramię Krzyża – ku Bogu Ojcu przez śmierć Chrystusa do Dobrego Pasterza i wążek horyzontalny jak pionowa belka narzędzia męki – ten wążek podkreślają wiarę w ziemskim życiu przez słowo Boże i chrzest. Artykuł stara się przybliżyć retorykę obu dróg, opisaną językiem sztuki. Droga wertykalna, jak pionowa belka krzyża, wiedzie przez paschalne dni wielkiego tygodnia, a w retoryce barokowej przekłada się na symboliczne znaczenie wnętrza bramy ze sceną śmierci na krzyżu. Przechodzi wyżej ku następnym kondygnacjom ołtarza. Zarysowany motyw przejścia przez ciasną bramę a jednocześnie artystyczny zapis Wielkiego Piątku w pierwszej kondygnacji, presentatio Christi w drugiej kondygnacji, tryumf Baranka Paschalnego w tympanonie i Chrystus jako Dobry Pasterz u szczytu. Droga pozioma zaś, horyzontalna, wyznaczona poziomym ramieniem Krzyża w retoryce czasu baroku nawiązuje do filarów wiary gminy luterńskiej – słowa Bożego i chrztu poprzez postaci Ewangelistów w pierwszej kondygnacji, wskazujących chrzcielnicę i ambonę, oraz Mojżesza i Jana Chrzciciela. Postać Mojżesza uzupełnia i kieruje drogę człowieka przez Boże przykazania, zaś Jan Chrzciciel przypomina, że Chrystus – Baranek Boży przyszedł na świat dla zbawienia. Autor odczytuje concetto ołtarza i retoryczny wykład nauczania wspólnoty luteran sprzed trzystu lat.

BIBLIOGRAFIA

- Barock und Rokoko. Architektur – Malerei – Skulpturen*, red. R. Toman, Berlin 2002.
- Białobrzęski J., *Młynary małe miasto 1327–2007*, Olsztyn 2008.
- Gavinelli C., *Reformy protestanckiej sztuki. Estetyka*, w: *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, red. M. Pieniążek-Samek, tłum. z jęz. włos. O. Bobrowska-Braccini i in., Kielce 2013, s. 739–742.
- Hamman R., *Geschichte der Kunst. Von der alterchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, t. 2, Berlin 1957.
- Konieczny M., *Młynary*, w: *EK*, t. 12, Lublin 2008, k. 1447.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, red. E. Kirschbaum i in., t. 1–8, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1994.
- Luter M., *Mały Katechizm*, cyt. za: www.luteranie.pl, 04.09.2017.
- Pieńkowski T., *Reformacja sztuka*, w: *EK*, t. 16, Lublin 2012, k. 1305–1309.
- Ripa C., *Ikonologia*, przekł. I. Kania, Kraków 1998.
- Rzempołuch A., *Przewodnik po zabytkach sztuki dawnych Prus Wschodnich*, Olsztyn 1993.
- Stark G., *Geschichte der Stadt Mülhausen in Ostpreußen*, Mülhausen 1927.



Nastawa ołtarza w kościele pw. św. Piotra i Pawła w Młynarach

foto: ks. G. Wąsowski

DZIAŁALNOŚĆ WARSZTATU ORGANMISTRZA ANDREASA HILDEBRANDTA W ELBLĄGU I JEGO OKOLICACH W LATACH 1711–1725

Słowa kluczowe: Andreas Hildebrandt, organy, budowniczy organów, Elbląg

Key words: Andreas Hildebrandt, The Organ, organbuilder, Elbląg

Schlüsselworte: Andreas Hildebrandt, die Orgel, Orgelbauer, Elbing

Nowe informacje dotyczące biografii Andreeasa Hildebrandta, które ujrzały światło dzienne wraz z opublikowaniem przez Jerzego Mariana Michalaka w 2012 roku wyników swoich długoletnich badań¹, skłaniają do pochylenia się nad pierwszą fazą działalności uznanego organmistrza i uzupełnienia dotychczasowej literatury przedmiotu o aktualne informacje – przede wszystkim wynikające z oględzin obiektów *in situ*. Oględziny te, zrealizowane przez autora niniejszego tekstu, możliwe były przede wszystkim dzięki stypendium twórczemu w zakresie ochrony zabytków przyznanemu mu przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Kulturowego Narodowego w 2016 roku. Malujący się obraz sytuacji pozwala na stwierdzenie, że to właśnie w regionie Elbląga dopatrywać się można pierwszych odważnych realizacji Hildebrandta, które – zapewne – otworzyły mu drogę do późniejszych wielkich zleceń na terenie Gdańska. Poniższy tekst w kolejności chronologicznej prezentuje zatem prace zrealizowane przez warsztat Andreeasa Hildebrandta lub jemu przypisywane.

* Krzysztof Urbaniak – doktor habilitowany, kierownik Katedry Organów i Muzyki Kościelnej Akademii Muzycznej w Łodzi, adiunkt w Katedrze Organów Akademii Muzycznej w Krakowie; rzeczoznawca do spraw zabytkowych organów przy Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego, członek Baltisches Orgel Centrum e.V. (Stralsund), Stowarzyszenia na Rzecz Historycznych Organów Hansa Hummla (Olkusz), Förderkreis Organeum (Weener), ekspert ds. organów Komisji Muzyki Kościelnej Diecezji Elbląskiej; założyciel i dyrektor artystyczny Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej w Pasłęku; autor publikacji poświęconych budownictwu organowemu oraz aspektom wykonawczym muzyki organowej.

¹ J.M. Michalak, *Unbekannte Einzelheiten zur Biographie eines bekannten Orgelmeisters und seiner Familie*, w: „Greifswälder Beiträge zur Musikwissenschaft 18”, Berlin 2012, s. 193–210.

ELBLĄG, KOŚCIÓŁ ŚW. MIKOŁAJA, PRACE ZREALIZOWANE OK. 1711 R.

Zgodnie z nowymi badaniami Bartosza Skopa jeden z pierwszych kontaktów Andreasa Hildebrandta z elbląskim instrumentarium organowym miał miejsce w 1711 roku. 31 lipca 1711 Hildebrandt dokonał w obecności organisty Diebego oględzin instrumentu kościoła św. Mikołaja². Najwyraźniej złożona przez organmistrza oferta musiała zyskać aprobatę zleceniodawców ponieważ podpisano z nim następnie kontrakt na bliżej nieokreślone prace, które jednak miały doprowadzić do pełnej naprawy instrumentu³.

ELBLĄG, KOŚCIÓŁ NMP, KONSERWACJA PRZEPROWADZONA W 1711 LUB 1712 R.

Zrealizowane przez Hildebrandta prace nad pochodzącymi z 1643 r. organami autorstwa Johanna Wernera są datowane przez Jana Jancę na rok 1711⁴, zaś Döring wskazuje w tym przypadku rok 1712 (przy czym prawdopodobnie odnosi się on do czasu zakończenia prac)⁵. Niewykluczone, iż Hildebrandt był zmuszony podjąć przerwane w wyniku śmierci organmistrza Tobiasa Lehmana lub Matthiasa Reißa prace z uwagi na zobowiązania wdowy po obu organmistrzach, Marii Elisabeth Reiß (wcześniej Lehmann), którą sam poślubił w 1710 roku⁶. Co ciekawe, zleceniodawcy kolejnych konserwacji mariackich organów w Elblągu chcieli najwyraźniej powierzać prace doświadczonym organmistrzom gdańskim: w 1682 r. Andreasowi Nitrowskiemu⁷ (ca. 1640–1698), w 1711 lub 1712 r. Andreasowi Hildebrandtowi, w 1779 r. Friedrichowi Rudolphowi Dalitzowi (1721–1804)⁸ oraz w 1816 r. Christianowi Ephraimowi Arendtowi⁹ (1766–1830). Na obecnym etapie badań nie jest niestety znany zakres wykonanych wówczas prac. Przypuszczalnie Hildebrandt nie tylko wyczyścił i naprawił cały mechanizm instrumentu, ale także wprowadził pewne zmiany do jego dyspozycji – zgodnie z typowymi dla siebie rozwiązaniami, przede wszystkim poprzez posze-

² Archiwum Państwowe Gdańsk, sygn. 369,1/3036, k. 16: *141 Andreas Hildebrands Orgelbauers in Dantzig gehaltene Obduction mit dem Organisten Diebe, wie die Orgel in der Pfarrkirchen beschaffen gewesen Ao 1711 d: 31 July*. Za informację dotyczącą tego źródła dziękuję panu Bartoszowi Skopowi.

³ *Ibidem*: *142 Contract mit dem Andreas Hildebrand wegen den Orgelbau, das Werk in der Pfarrkirche völlig zu reparieren*.

⁴ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, Bd. I, Würzburg 1984, s. 187; Janca powołuje się na akta znajdujące się przez II wojnę światową w ówczesnym Staatsarchiv Elbing.

⁵ G. Döring, *Versuch einer Geschichte und Beschreibung der evangelischen Hauptkirche zu St. Marien in Elbing*, Elbing 1846, s. 38, 63.

⁶ J.M. Michalak, *Unbekannte Einzelheiten*, s. 195.

⁷ *Ibidem*, s. 63; J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 138; Janca powołuje się na: H. Gerigk, *Musikgeschichte der Stadt Elbing*, w: *Elbinger Jahrbuch*, Heft 8, Elbing 1929.

⁸ G. Döring, *Versuch einer Geschichte*, s. 38, 64.

⁹ *Ibidem*, s. 38, 64.

zenie palety głosów 8'. Udokumentowana przez Döringa dyspozycja¹⁰ instrumentu z ok. 1846 r. wykazuje znaczące zmiany nie tylko w stosunku do przedrukowanego częściowo w formie facsimile kontraktu z 1643 r.¹¹, ale także względem opublikowanej w 1721 r.¹² przez Johanna Matthesona wersji, która z kolei prawdopodobnie odzwierciedla stan obiektu po zmianach wprowadzonych przez rodzinę Nitrowskich¹³:

Hauptwerk (Obermanual, von C bis c''')		Rückpositiv (Untermanual, von C bis c''')		Pedal von C bis d'	
Bordun	16'	Gedact	8'	Subbaß	16' (offen)
Prinzipal	8'	Quintadena	8'	Octave	8'
Holzflöte	8'	Prinzipal	4'	Violon	8'
Spitzflöte	8'	Spielflöte	4'	Flöte	8' (offen)
Salicional	8'	Flöte	4'	Octave	4'
Flöte	8'	Quinte	3' ¹³	Posaune	16'
Octave	4'	Octave	2'		
Flöte	4'	Mixtur	3fach		
Quinte	3'	Trompete	4'		
Octave	2'	(Zymbelsterne und Glockenspiel)			
Flageolet	1'				
Mixtur	3fach				
Trompete	8'				

Nebenzüge: 3 Sperrventile zu den beiden Manualen und dem Pedale. Tremulant. Calcantanglocke. 6 Bälge.

Interesujące, iż według Döringa instrument jeszcze w 1846 r. posiadał krótką oktawę wielką. Wskazuje to na zachowanie przez wszystkich kolejnych budowniczych XVII – początku XIX w. dawnych wiatrownic, które – jak w przypadku zachowanych do 1945 r. organów Johanna Wenera w Bartoszycach¹⁴ – posiadały zapewne w kancelach separacje (tzw. lamelle) dla wszystkich rejestrów. Tego rodzaju konstrukcja, w XVIII w. zupełnie już archaiczna, była na terenie Polski w XVII w. najwyraźniej stosunkowo rozpowszechniona i występuje m.in. w XVII instrumen-

¹⁰ G. Döring, *Versuch einer Geschichte*, s. 39.

¹¹ *Orgelbauanstalt A. Terletzki – Elbing Ihhaber Ed. Wittek Hoflieferant Sr. Königlichen Hoheit des Prinzen Friedrich Leopold von Preussen [...]* Älteste und größte Orgelbauanstalt Nordost-Deutschlands., katalog firmy. Wittek, niedatowany, s. 28.

¹² F.E. Niedt, J. Mattheson, *Friedrich Erhard Niedtens Musicalische Handleitung Zur Variation Des General-Basses [...]*, Hamburg 1721, wydanie faksymiliowe, Hildesheim, Zürich, New York 2003, s. 171–172.

¹³ W źródle błędnie jako „4”.

¹⁴ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 123–129.

tach zachowanych w kościele św. Andrzeja w Olkuszu (1611–1633), cysterskich kościołach klasztornych w Wąchocku i Sulejowie (oba zachowane tam instrumenty z ok. 1650 r.), ale także w spokrewnionym ze szkołą krakowską XVII w. kręgu budownictwa słowackiego (m.in. w organach Bartholomäusa Fromma w Kieżmarku z 1651 r.)¹⁵. Döring podkreśla ponadto w swoim tekście szlachetną, silną i punktualną intonację instrumentu, równomierne rozprzestrzenianie się dźwięku we wnętrzu kościoła (co z kolei przypisuje pozycji emputy organowej) oraz chwali brzmienie rejestrów pryncypałowych, głosów Salicional 8' oraz Flöte 4' sekcji manualu głównego, jak również rejestrów Gedact 8' i Spielflöte 4' sekcji pozytywu¹⁶. Jak wskazują zachowane w archiwum Instytutu Herdera w Marburg archiwalne fotografie¹⁷, instrument do końca swojego istnienia (1944) zachował XVII-wieczne piszczałki frontowe z polichromowanymi labiami w kształcie tzw. oślich grzbietów. W swojej wersji powstałej w wyniku prac Hildebrandta w 1711 względnie 1712 r. instrument posiadał zapewne jeszcze kompletny XVII-wieczny chór pryncypałowy wszystkich sekcji oraz dawne głosy fletowe. Udokumentowana w 1846 r. dyspozycja sekcji pedału jest z kolei dla Hildebrandta wysoce nietypowa i w stosunku do dyspozycji pozostałych sekcji niesamodzielna. Istniejące we wspomnianej w dawniejszych wersjach dyspozycji rejestry wysokostopowe oraz dalsze głosy językowe sekcji pedału zostały usunięte zapewne podczas XIX-wiecznych prac. Jak wskazują zachowane rysunki emputy i organów z 2. poł. XIX w.¹⁸, miechy klinowe znajdowały się w pomieszczeniu bezpośrednio za organami. Z uwagi na brak istnienia bocznych segmentów prospektu, sekcja pedału musiała się znajdować za główną szafą organową.

PRZEZMARK, KOŚCIÓŁ PODWYŻSZENIA KRZYŻA ŚWIĘTEGO, 1713

Dotychczasowa, opatrzona znakiem zapytania, atrybucja instrumentu¹⁹ może zostać potwierdzona przez badania komparatystyczne przeprowadzone wśród innych obiektów z warsztatu Andreasa Hildebrandta. Nie tylko profile gzymsów szafy organowej zostały wykonane w ten sam sposób i najwyraźniej tymi samymi narzędziami, jak miało to miejsce w przypadku obiektów w kaplicy św. Anny przy kościele św. Trójcy w Gdańsku (1710) oraz Pasłęku (1717–1719), ale także pewne detale konstrukcji

¹⁵ Wszystkie odniesienia do wiatrownic z separacjami dla każdego rejestru na podstawie własnych oględzin obiektów – Krzysztof Urbaniak.

¹⁶ G. Döring, *Versuch einer Geschichte*, s. 39–40: *Wie sich aus vorstehender Disposition ergibt, ist die Orgel also nur ein Werk von zweiter Ranggröße, auch muß die der alten Bauart noch eigene kurze Octave des Basses als eine das Spiel erschwerende Unvollkommenheit bezeichnet werden. Dagegen besitzt sie vor vielen neuern Orgeln den Vorzug einer edeln, kräftigen, und prompten Intonation, und in Folge der Lage ihres Chores den Vortheil einer gleichmäßigen Verbreitung des Tones nach allen Seiten der Kirche hin. Von einem seltenen Wohlklange sind die Prinzipalstimmen, Salicional und Flöte 4' des Hauptwerks; Gedact und Spielflöte des Rückpositivs.*

¹⁷ Sygnatury 4d150–4d156.

¹⁸ Archiwum Państwowe Gdańsk, sygn. 1151/195. Za informację na temat tego źródła bardzo dziękuję panu Bartoszowi Skopowi.

¹⁹ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 187.

samego instrumentu zostały zrealizowane w sposób powielający dawniejsze rozwiązania stosowane przez pracownię Hildebrandta. Na przykład piszczałki górnej kondygnacji pół oraz centralnej wieżyczki prospektu zostały obsadzone brzmiącymi piszczałkami dyszkantowego pryncypału 8' – podobnie jak w przypadku wspomnianych organów kaplicy św. Anny w Gdańsku – i zaopatrzane były w powietrze za pomocą, niestety niezachowanych, drewnianych konduktów wprost z wiatrownicy. Mimo usunięcia pierwotnie istniejących konduktów, kloc prospektowy dyszkantowego pryncypału 8' pozostał jednak do dziś wewnątrz szafy organowej. Instrument posiadał pierwotnie stół gry umieszczony na tylnej ścianie szafy organowej, o czym świadczy zachowany w cokole szafy organowej otwór, przez który organista mógł patrzeć w stronę ołtarza. Dolna kondygnacja prospektu posiadała 53, zaś górna – 39 piszczałek frontowych. Instrument miał zatem zapewne zakres klawiatury obejmujący podobnie jak zachowane obiekty w Pruszczu Gdańskim (1728) i Pasłęku (1717–1719) 49 klawiszy (C-c³), przy czym pewne części piszczałek prospektowych była zapewne niema. Same piszczałki frontowe zostały udokumentowane fotograficznie na zdjęciu opublikowanym w 1984 r.²⁰ i posiadały typowe dla Hildebrandta smukłe, półokrągłe, wlotowywane, wypukłe labia dla piszczałek w bocznych i prawdopodobnie także w centralnej wieżyczce oraz wygnianate półokrągłe labia dla piszczałek w polach prospektu. Według Harnocha²¹ instrument posiadał pierwotnie 13 rejestrów i jeden manual (bez pedału). Dyspozycja była zapewne zbliżona do tej, którą udokumentowano w przypadku organów kaplicy św. Anny przy kościele św. Trójcy w Gdańsku – Principal 4' jako brzmieniowa podstawa wolumenu, wzmocniony od c¹ przez dyszkantowy Principal 8', prócz tego fletowe rejestry kryte względnie półkryte w wersji 8', jak np. Hohflöte 8' – u Hildebrandta zawsze o konstrukcji fletu rurkowego – oraz Quintadena. Pleno zwieńczone było z pewnością ok. 4-chórowym rejestrem Mixtur i uzupełnione przez samodzielne wysokostopowe rejestry chóru fletowego, rejestr językowy i – być może – także rejestr smyczkujący. Snycerka prospektu, wykorzystująca intensywnie motywikę akantową, wykazuje bliskie pokrewieństwo z ornamentami szafy organów w Pasłęku, w których wykonanie dowodnie zaangażowany był elbląski snycerz. Architektura przezmarckich organów powtórzona została w wersji 8' przez Friedricha Rudolfa Dalitza (1721–1804) w latach 1756–1757 w jego instrumencie wówczas ewangelickiego kościoła przy rynku staromiejskim w Toruniu. Tego rodzaju „cytat” udowodniony jest także w przypadku instrumentu pasłęckiego, którego szafy stanowią 8-stopowy wariant szafy organów kaplicy św. Anny w Gdańsku. Idea dyszkantowego pryncypału 8' umieszczonego w górnej kondygnacji prospektu przetrwała w kręgu Hildebrandta jeszcze co najmniej do ok. 1770 r., przy czym jednym z prawdopodobnie ostatnich przykładów jej realizacji były organy Dalitza w kaplicy angielskiej w Gdańsku²².

²⁰ Ibidem, Abb. 42 a.

²¹ A. Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreussen / nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Agathon Harnoch*, Neidenburg 1890, s. 417.

²² Dyspozycję opublikowano w: J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 277–288. Fotografia zachowana jest m.in. w archiwum fotograficznym Instytutu Herdera w Marburg, sygn. 203294.

Po przebudowie na system pneumatyczny zrealizowanej przez firmę Eduarda Witteka (1901 r.)²³ oraz rozszabrowaniu wnętrza instrumentu (zapewne już po 1945 r.) organy zachowane są fragmentarycznie i czekają na konserwację, która prawdopodobnie przywróci je do stanu z 1901 r. Prócz szafy organowej z oryginalnymi kłocami prospektowymi i grzebieniami zachowane są wiatrownice, stół gry, miech i część drewnianych piszczałek organów Witteka.

PASŁĘK, KOŚCIÓŁ ŚW. BARTŁOMIEJA, 1717–1718

Wyjątkową pozycję wśród instrumentów Hildebrandta ma jego najprawdopodobniej pierwsze wielkich rozmiarów dzieło, posiadające bogatą dokumentację zachowaną przede wszystkim w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie²⁴ oraz w Evangelisches Zentral Archiv w Berlinie²⁵, jak również monografię wydaną z okazji przebudowy instrumentu w latach 1928–1929²⁶ oraz dwujęzyczne wydawnictwo z okazji zakończenia konserwacji i rekonstrukcji organów w latach 2010–2013²⁷. Pasłęcki instrument, wokół którego budowy toczył się spór między Andreasem Hildebrandtem i Johannem Josua Mosengelem²⁸, stanowił krok milowy nie tylko w działalności warsztatu Hildebrandta, ale także w budownictwie organowym Prus Wschodnich i Zachodnich. Po raz pierwszy powstało dzieło, które posiadało pełną chromatyczną oktawę wielką w sekcji pedału oraz w obu sekcjach manualowych. Hildebrandt umieścił mechanizm instrumentu w dwóch zupełnie niezależnych szafach organowych, ustawionych pod kątem ok. 40° względem siebie, z których każda stanowiła 8-stopową wersję powstałej w 1710 r. szafy organów kaplicy św. Anny przy kościele św. Trójcy w Gdańsku. Niewątpliwie organy kościoła św. Bartłomieja w Pasłęku pomyślane były jako reprezentacyjny obiekt, mogący konkurować z najlepszymi organami regionu, skoro jeszcze w 1897 r. pisano, iż po ukończeniu budowy instrument pasłęcki uchodził za najlepszy w Prusach Wschodnich, tuż po organach katedry w Królewcu²⁹. W szafie po stronie południowej Hildebrandt umieścił bezpośrednio ponad sobą oba zespoły

²³ Katalog dzieł firmy Orgelbauanstalt A. Terletzki, Inh. Ed. Wittek, Elbing 1908, s. 16; organy po 1901 r. posiadały 12 rejestrów rozdzielonych między 2 manualy i pedał.

²⁴ Sygnatury XX. HA EM 51e2 nr 37, 51, 76 – kopie tej dokumentacji obejmującej lata 1749–1803 i zawierającej umowy oraz kosztorysy kolejnych prac przy instrumentacie znajdują się w archiwum Parafii Rzymskokatolickiej św. Józefa w Pasłęku.

²⁵ Sygnatura EZA 7/19511 – dokumentacja obejmuje okres przebudowy instrumentu w latach 1928–1929 i zawiera m.in. opinie rzeczoznawcze.

²⁶ F. Kluge, *Die Orgel der St. Bartholomäuskirche zu Pr. Holland [...] Aus Anlass des Umbaus im Jahre 1929*, Pr. Holland 1929.

²⁷ *Organy Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku. Dzieje i Konserwacja / Festschrift zur Orgelweihe der Andreas-Hildebrandt-Organ in der St. Bartholomäuskirche in Paslęk*, red. Teresa Piech, Martin Rost, Krzysztof Urbaniak, Kraków 2013.

²⁸ J. Janca, W. Renkewitz, H. Fischer, *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, Bd. II. 1., s. 47–48.

²⁹ G. Conrad, *Preuß. Holland einst und jetzt. Festschrift zur Feier des sechshundertjährigen Bestehens der Stadt Pr. Holland am 29. September 1897 von Georg Conrad, Amtsrichter in Mülhausen (Kreis. Pr. Holland)*, Pr. Holland 1897, s. 188: *Die Orgel ist ein vorzügliches Werk des Orgelbauers Hildebrandt aus Danzig, die mit Hilfe eines Elbinger Bildschnitzers*

manuałowe Hauptwerk oraz Oberwerk, zaś po stronie północnej – również bezpośrednio ponad sobą – dwie wiatrownice sekcji pedałowej. Instrument pierwotnie nie posiadał połączeń między sekcjami manuałowymi³⁰, ani też między sekcjami manuałowymi a werkiem pedałowym. Stół gry umieszczony został w cokole południowej szafy organowej. Mimo licznych konserwacji instrumentu, zrealizowanych m.in. przez organmistrza Obucha, który w 1750 r. miał dokonać demontażu, konserwacji oraz ponownej instalacji instrumentu, aby prezentował się on dokładnie w takiej samej formie, w jakiej pozostawił go Hildebrandt tuż po ukończeniu dzieła³¹ oraz firmę Sauer, która w latach 1928–1929 dokonała przebudowy organów na system pneumatyczny wbrew opinii prof. Biehle z Bautzen, rzeczoznawcy Ministerstwa Nauki, Sztuki i Wykształcenia Ludowego³², zachowała się znaczna liczba oryginalnych elementów instrumentu z 1719 r. Po konserwacji i rekonstrukcji przeprowadzonej w latach 2010–2013 przez Orgelwerkstatt Wegscheider z Drezna instrument prezentuje się w formie możliwie bliskiej wersji z 1719 r. Z warsztatu Hildebrandta pochodzą: obie szafy organowe wraz z większością piszczałek frontowych rejestrów, 4 wiatrownice (dwie należące do sekcji Hauptwerku i dwie należące do sekcji pedału),

- piszczałki w 25 z 36 rejestrów,
- liczne elementy stoły gry,
- 4 miechy klinowe wraz z kompletnym systemem kanałów powietrznych,
- fragmentarycznie traktura,
- liczne elementy mechanizmu wirujących gwiazd wraz z grającymi na dzwonkach aniołami w prospekcie.

Pod względem konstrukcji i menzuracji zachowanych piszczałek istnieją liczne pokrewieństwa względem zachowanego instrumentu w Pruszczu Gdańskim (1728) oraz niezachowanego ale udokumentowanego fotograficznie instrumentu z kościoła św. Barbary w Gdańsku (1746). Chór pryncypałowy całego instrumentu wyprowadzony jest z tej samej menzury szerokościowej. Jediną różnicą menzuracji pomię-

1717–1719 erbaut und am ersten Pfingstfeiertage 1719 (28. Mai) eingeweiht wurde. Sie galt bei ihrer Erbauung als die beste Orgel nach der Orgel in der Domkirche zu Königsberg.

³⁰ F. Kluge, *Die Orgel*, s. 12: *Eine Manualkoppel, durch welche beide Manuale (Klaviere) zugleich gespielt werden können, hatte Hildebrandt nicht voegesehen.*

³¹ *Ibidem*, s. 9: [...] *und danächst hinwiederum solche Orgel wieder ordentlichen in der Kirche zu Preußisch Holland an Orth und Stelle aufzusetzen und dergestalt abzuliefern, daß dieselbe in eben demjenigen Zustande, als neu vom Orgelbauer Hildebrandt, abgeliefert worden, sich befinden, und niemand daran Was auszusetzen haben möge.*

³² EZA 7/19511, opinia prof. Biehle z 14 września 1929 r.: *Die vor einer Hinreise angestellten Erörterungen, schriftlich und auch telefonisch, mit dem Herrn Superintendenten in Pr. Holland und der Orgelbauanstalt Sauer in Frankfurt a.d.O. ergaben, daß das Werk bereits auseinander und zum größten Teile in die Werkstatt nach Frankfurt genommen worden ist. Die Aufschlüsse, die ich dabei erhielt, liessen es zwecklos erscheinen, nach einem der Orte oder nach beiden zu reisen, weil ein klares Bild über den ursprünglichen Zustand nicht zu gewinnen gewesen wäre. [...] Es ist jetzt die Durchführung des Kostenanschlages Sauer vom 4. Mai 1928 in die Wege geleitet und auch bereits in Angriff genommen. Auch wenn man anderer Ansicht über den Plan sein wollte, so kann in dem vorgeschrittenen Stadium kaum noch davon abgewichen werden. Rozległa dokumentacja związana z planowaną konfiskatą piszczałek frontowych na cele wojenne w 1917 r. oraz z pracami z lat 1928–1929 zachowana jest w Archiwum Państwowym w Gdańsku, sygn. 367/450 (mikrofilm M 8283) – za informację na temat wspomnianej dokumentacji dziękuję jej odkrywczy – panu Bartoszowi Skopowi.*

dzy poszczególnymi sekcjami jest szerokość labiów – najszersze Hildebrandt przewidział dla sekcji pedału, nieco węższe dla sekcji manuału głównego, zaś najwęższe dla sekcji Oberwerku. Różnicę stanowi głos Tertie $1\frac{3}{8}$, który jest szerszy od oktawy 2' od 4 półtony. W przypadku chóru metalowych fletów rurkowych (HW: Holflöte 8' i Rohrflöte 4', Ped: Nachthorn 2') menzura jest dla każdego z nich identyczna. Rejestr Kurtzflöte 8' posiada również konstrukcję fletu rurkowego, jednak jego menzura jest o 2 półtony węższa niż głosu Holflöte 8'. Pedałowy drewniany flet rurkowy Holflöte 8' posiada długie drewniane rurki wykonane z czterech sklejonych listewek każda. Rejestry Quintatön 16', Quintatön 8' oraz Quinta $10\frac{2}{3}$ wyprowadzone są także z tej samej menzury, przy czym Quinta $10\frac{2}{3}$ posiada wyższe od pozostałych kwintatonów wycięcia. Zrekonstruowane w znaczącym stopniu głosy smyczkujące Viol di Gamba 8' oraz Salicional 4' posiadają odwrotnie koniczną geometrię piszczałek, zaś pod względem menzury rejestr 8' jest szerszy o 2 półtony od głosu Salicional 4'. Chór dębowych fletów drewnianych oparty jest w sekcji Oberwerku krytym głose Flöte douce 8', którego brzmienia może być rozjaśnione poprzez dodanie wąsko mierzowanego głosu konicznego Fleute douce 4' i domknięte poprzez dodanie krytego i przedętego rejestru Traverse 2' – zrekonstruowanego na podstawie analogicznego egzemplarza z pracowni Friedricha Rudolpha Dalitza zachowanego w IV manuale słynnych organów oliwskich. W sekcji manuału głównego drewniany chór fletowy reprezentowany jest przez rejestr Gedacktlöte 8', który pod względem konstrukcji jest analogiczny względem krytego rejestru drewnianego sekcji Oberwerku, posiada jednak szersze labia. Rejestr Nasat $2\frac{2}{3}$ o stosunkowo wąskiej konicznej menzurze posiada szeroko mierzowane labia. Pedałowy Unter Bas Ged. 16' ma stosowaną przez Hildebrandta w sposób standardowy menzurę identyczną względem drugiego zachowanego egzemplarza z jego pracowni – istniejącego w organach kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pruszczu Gdańskim (1728). Obydwa wspomniane rejestry subbasowe posiadają drewniane, dwulabialne piszczałki. Szczególną funkcję posiada Unter Bas Off. 16', będący szeroko mierzowanym rejestrem otwartym o wysokich wycięciach i delikatnym, nieco smyczkującym brzmieniu. Chór rejestrów językowych z rodziny trompetowej (HW: Trompet 8', Ped.: Trompeten Bas 8', Schalmey 4') posiada rezonatory wykonane z pokrytej folią cynową blachy żelaznej (tzw. *biała blacha*, *Weissblech*), otwarte i półokrągło zakończone rynienki oraz (podobnie jak pozostałe głosy językowe) drewniane nogi oraz główce. Pod względem menzury trompety 8' są zbliżone (choć menzura piszczałek głosu Trompeten Bas 8' przyrasta szybciej w oktawie małej). Schalmey 4' jest natomiast mierzowany bardzo wąsko, przez co uzyskuje charakterystyczne, nieco nosowe brzmienie. Głos Fagot 16' posiada lekko koniczne i prosto zakończone rynienki z ołowianą nakładką oraz drewniane rezonatory stosunkowo wąskiej menzury. Mała wielkość otworu w ołowianych nakładkach rynienek wraz z wąską menzurą rezonatorów odpowiada za kameralne brzmienie tego rejestru. Rejestry Vox humana 8' oraz Schalmose 8' zostały zrekonstruowane na podstawie fotogrametrycznej analizy fotografii rejestrów Vox humana 8' oraz Dulcian 16' z organów kościoła św. Barbary w Gdańsku, ukończonych przez Hildebrandta w 1747 r. Oba rejestry posiadają prosto zakończone, lekko koniczne rynienki wyposażone w basowym przedziale skali w ołowiane nakładki. Rezonatory obu głosów są podwójnie koniczne (*Doppelkegelform*), przy czym w przypadku głosu

Vox humana są one zbliżone do nowszej formy tego samego rejestru stosowanej przez warsztat Arpa Schnitgera (np. organy w Uithuizen). Rezonatory głosu Schalmose posiadają długość równą połowie naturalnej długości rezonatorów głosu 8'.

Sekcja Oberwerku wyposażona jest dodatkowo w urządzenie transponujące ($a^1 = 465 \text{ Hz} / 415 \text{ Hz}$), pozwalające na zmianę wysokości stroju z *Chorton* na *Kammerton*.

Tremulant umieszczony na zewnątrz kanału zrekonstruowany został na podstawie egzemplarza zachowanego w instrumencie przypisywanym warsztatowi Hildebrandta zachowanych w Tui.

Urządzenie *Glockenstern* zachowane częściowo i zrekonstruowane według pierwotnego założenia opiera się na poruszonym powietrzem kole wiatrowym (*Windrad*). Kondukt doprowadzający powietrze do owego koła połączony jest z oddzielną kancelą w wiatrownicach (HW oraz górna wiatrownica pedałowa). Wahacze poruszane przez wypustki na osi koła wiatrowego powiązane są następnie z abstraktami, które z kolei poruszają systemem wałków skrętnych połączonych z jednym z ramion każdej z 8 figurek aniołów posadowionych w górnej kondygnacji prospektów. Wykonany z kutego żelaza mechanizm młoteczkowy uderza następnie w określonej sekwencji w mosiężne dzwonki umieszczone w drugim ramieniu figurek i nastrojone na akord G-dur.

Koncepcja brzmieniowa sekcji pedałowej oparta jest na dwóch niezależnych wiatrownicach, z których każda wyposażona jest w urządzenie *Sperrventil* umożliwiające między innymi sprawne przeregistrowywanie bez konieczności obsługi większej liczby cięgieł rejestrowych. Na górnej wiatrownicy pedałowej umieszczone są głosy stanowiące labialne *pleno* (Unter Bas Ged. 16', Quinta $10\frac{2}{3}'$ o 4 największych piszczałkach umieszczonych w prospekcie, Principal 8' w prospekcie, Octaf 4' i Rausch Quinta 2 fach). Na dolnej wiatrownicy pedałowej umieszczono natomiast chór 3 głosów językowych (Fagot 16', Trompete Bas 8', Schalmey 4'), rejestry o dynamice piano (Unter Bas Off. 16', Hoflöte 8', Nacht Horn 2') oraz głos Octaf 2', który wraz z rejestrn Rausch Quinte 2 fach uzupełnia się do 3-chórowej miksury opartej na chórze 2'. Wobec braku wyraźnych punktów odniesienia wśród zachowanych piszczałek instrument nastrojono w temperaturze według działającego w Królewcu Neidhardta (*große Stadt*, 1724), przy czym wysokość stroju wynosi ca. 465 Hz. Zachowany częściowo stół gry wbudowany jest w cokołową część południowej szafy organowej. Obie klawiatury manualowe (C-c³) zrekonstruowane zostały wg klawiatury z warsztatu ucznia Hildebrandta – Christopa Heinricha Obucha zachowanej w organach w Mołtajnach (1782). Menzura tej klawiatury pasuje dokładnie do zachowanych na ramie wałków skrętnych sekcji manualu głównego pasłeckich organów oznaczeń biegu abstraktów. Dębowa klawiatura pedałowa (C-d¹) z kolei wykonana została na podstawie egzemplarza z Pruszcza Gdańskiego (1728) oraz zbudowanej przez Obucha klawiatury organów w Wilczętach (1776). Ciągła rejestrowe (42) zostały umieszczone w trzech rzędach po obu stronach klawiatur i wyposażone są w toczone uchwyty o formie identycznej względem uchwytów zachowanych w instrumencie Hildebrandta w Jelonkach (1725). Okładziny klawiszy diatonicznych wykonane są z hebanu, zaś klawiszy chromatycznych – z kości. Zachowane w oryginale tabliczki z nazwami rejestrów wykonane są z impregnowane-

go na czerwono papieru, na którym sztancą wyciśnięto złożone napisy. Obramowanie tabliczek jest pozłoczone, zaś ramka wokół nazwy każdego rejestru – srebrzona.

Traktura gry instrumentu wykonana jest z elementów drewnianych (wałki, abstrakty) oraz metalowych (kątowniki), których układ odtworzony został na podstawie zachowanych wewnątrz instrumentu śladów, odnalezionych pod podłogą chóru fragmentarycznie zachowanych wahaczy, abstraktów (w dwóch grubościach), ramionek oraz gniazd wałków skrętnych, jak również na podstawie analogii względem instrumentu w Pruszczu Gdańskim (1728). Traktura rejestrowa wykonana z kutyh elementów metalowych (kątowniki, miecze oraz w sekcji manualu głównego i Oberwerku wałki skrętne) oraz drewnianych odtworzona została na podstawie zachowanych relikwów oraz analogii w instrumencie z Pruszcza Gdańskiego.

Wiatrownice organów wykonane są w sposób typowy dla Hildebrandta i posiadają swoje analogie w postaci egzemplarzy zachowanych w Pruszczu Gdańskim oraz w Jelonkach. Wykonana z dębu rama wypełniona jest dębowymi separacjami tworzącymi kancele. Spód oraz wierzchni blat wiatrownicy wykonane są z wielu oddzielnych listewek (tzw. *gespundete Kanzellen*). Dębowe wentyle zamocowane są nie tylko poprzez wklejenie do komory klapowej, ale także poprzez drewnianą listwę przykręconą do wnętrza komory klapowej za pomocą kutyh śrub. Miejsca dostępu do owych śrub od spodniej strony wiatrownicy wyposażone są w niewielkie oskórowane szpunty, po których wyjęciu możliwe jest wprowadzenie do komory klapowej długiego śrubokrętu i odkręcenie wspomnianej listwy. Dolna płyta komory klapowej wykonana jest z drewna iglastego, kłocę piszczalkowe – z lipy. Ławeczki piszczalkowe wykonane są także z drewna iglastego.

Instrument zachował oryginalny zespół 4 miechów klinowych o jednej fałdzie każdy, połączonych z systemem oryginalnych kanałów powietrznych. Miechy sekcji manualowych i sekcji pedałowej nie są od siebie oddzielone. Kanały powietrzne poprowadzone pod podłogą empory organowej łączą się poprzecznymi odcinkami w taki sposób, iż układ kanałów odpowiada kształtowi litery „H”. Organy posiadają następującą dyspozycję (symbolem * oznaczone są rejestry zawierający piszczalki lub też fragmenty piszczalek z lat 1717–1719):

Manual C – c³

Quintatön	16' *
Principal	8' *
Quintatön	8' *
Gedackt Flöte	8' *
Hol Flöte	8' *
Viol di Gamba	8'
Octaf	4' *
Rohr Flöte	4' *
Quinta	2⅔' *
Octaf	2' *
Tertie	[1⅓']
Mixtur	4fach [1⅓']

Trompet	8'
Ventil	
Ober Werck $H_1 - c^3$	
Kurtz Flöte	8'
Flöte douce Gd.	8' *
Principal	4' *
Fleute douce	4' *
Salicional	4' *
Nasat	$2\frac{2}{3}'$ *
Octaf	2' *
Traverse	2'
Sesquialter	2fach [$2\frac{2}{3}'$]
Schalmose	8'
Vox humana	8'

Ventil
 Tremulant [OW + HW]
 Glocken *
 tranpozycja 465 Hz – 415 Hz

Pedal C – d^1	
Unter Bas Off.	16' *
Unter Bas Ged.	16' *
Quinta	$10\frac{2}{3}'$ *
Principal	8' *
Ho[]flöte	8' *
Octav	4' *
Octaf	2'
Nacht Horn	2' *
Rausch Quinta	2fach [$1\frac{1}{3}'$]
Fagot	16' *
Trompeten Bas	8' *
Schalmey	4' *

Unter Ventil
 Ober Ventil

Układ głosów mieszanych jest następujący:

Mixtur 4fach

C 1⅓' 1' ⅔' ½'
 c⁰ 2' 1⅓' 1' ⅔'
 c¹ 2⅔' 2' 1⅓' 1'
 c² 4' 2⅔' 2' 1⅓'

Sesquialtera 2fach

2⅔' 1⅓' (bez repetycji)

Rauschquinta 2fach

C 1⅓' 1' (bez repetycji)

Układ cięgieł rejestrowych jest następujący:

a) po lewej stronie klawiatur manualowych:

Ventil	Quintatön 16'	Quintatön 8'	Octaf 4'	Rohr Flöte 4'	Octaf 2'	Mixtur 4fach
Ventil	Tremulant	Kurtz Flöte 8'	Schalmose 8'	Fleute Douce 4'	Salicional 4'	Traverse 2'
Ober Ventil	Unter Bas Ged. 16'	Octav 4'	Nacht Horn 2'	Hoflöte 8'	Fagot 16'	Schalmey 4'

b) po prawej stronie klawiatur manualowych:

Trompet 8'	Tertie	Quinta 2⅔'	Viol di Gamba 8'	Hol Flöte 8'	Gedackt Flöte 8'	Principal 8'
Sesquialter 2fach	Octaf 2'	Nasat 2⅔'	Vox humana 8'	Flöte Douce Gd. 8'	Principal 4'	Glocken *
Trompeten Bas 8'	Unter Bas Off. 16'	Octaf 2'	Rausch Qui- nta 2fach	Quinta 10⅔'	Principal 8'	Unter Ventil

Ustawienie rejestrów na wiatrownicach jest następujące:

Manual:

Principal 8' (prospekt)

Quintatön 16'

Gedackt Flöte 8'

Quintatön 8'

Hol Flöte 8'

Octaf 4'

Quinta 2 $\frac{2}{3}$ '
Rohr Flöte 4'
Tertie
Octav 2'
Viol di Gamba 8'
Mixtur 4fach
Trompet 8'

Oberwerk:

Principal 4' (prospekt)
Kurtz Flöte 8'
Flöte Douce G. D. 8'
Fleute Douce 4'
Traverse 2'
Nasat 2 $\frac{2}{3}$ '
Octaf 2'
Salicinal 4'
Sesquialter 2fach
Schalmose 8'
Vox humana 8'

Pedal – Oberlade:

Principal 8' (prospekt)
Unter Bas Ged. 16'
Quinta 10 $\frac{2}{3}$ ' (częściowo prospekt)
Octav 4'
Rausch Quinta 2fach

Pedal – Unterlade:

Nacht Horn 2'
Octaf 2'
Hoflöte 8'
Unter Bas Off. 16'
Fagot 16'
Trompeten Bas 8'
Schalmey 4'

Układ tonów na poszczególnych wiatrownicach (odzwierciedlony częściowo w układzie piszczałek frontowych jest następujący):

Oberwerk:

g h dis¹ g¹ h¹ dis² g² h² / Dis H G F A cis f / a² f² cis² a¹ f¹ cis¹ a / Dis Cis H₁ B₁
C D E / b d¹ fis¹ b¹ d² fis²
b² / fis d B Fis Gis c e / c³ gis² e² c² gis¹ e¹

Manual:

A F Cis Dis G H g¹ dis² h² g² h¹ dis¹ h g f a cis¹ f¹ cis² a² f² a¹ dis cis /// c d e b¹
fis² b² d² fis¹ d¹ b fis
gis c¹ e¹ c² gis² c³ e² gis¹ B Fis D C E Gis

Pedal – wiatrownica dolna:

Fis Gis B c c¹ d d¹ e dis gis b / E D C Cis Dis / a g f dis cis¹ cis h H A G F

Pedal – wiatrownica górna:

A F Cis Dis G / h g f a cis¹ / dis cis H B c d e / c¹ gis fis b d¹ / Fis D C E Gis

Konstrukcja piszczałek poszczególnych rejestrów:

Manual:

Principal 8'

– rejestr prospektowy obsadzony otwartymi piszczałkami cynowymi, posiada półokrągłe, wlotowywane i silnie wypukłe labia dla piszczałek w wieżach oraz wygniatane labia półokrągłe dla piszczałek w polach prospektu; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Quintatön 16'

– rejestr obsadzony krytymi piszczałkami wykonanymi z metalu organowego, posiadającymi baczki i łączącą je poziomą listwę pod dolnym labium; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719, Gedackt Flöte 8' – rejestr obsadzony krytymi drewnianymi piszczałkami dębowymi o przyklejanych forsziągach; w całości z lat 1717–1719,

Quintatön 8'

– konstrukcja i datowanie jak w przypadku rejestru Quintatön 16',

Hol Flöte 8'

– rejestr obsadzony rurkowymi piszczałkami (rurki skierowane do wewnątrz korpusów piszczałek w oktawie wielkiej, w przypadku pozostałych piszczałek – rurki skierowane na zewnątrz korpusów piszczałek), w oktawie wielkiej ruchome dekle, pozostałe piszczałki – wyposażone w dekle zalutowane na stałe; rejestr zawiera piszczałki z lat 1717–1719,

Octaf 4'

- rejestr obsadzony wykonanymi z metalu organowego piszczałkami otwartymi o wygniatanych półokrągłych labiach; rejestr zawiera piszczałki z lat 1717–1719,

Rohr Flöte 4'

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji i datowaniu analogicznym względem głosu Hol Flöte 8', wszystkie piszczałki wyposażone w zalutowane na stałe dekle,

Quinta 2 $\frac{2}{3}$ '

- rejestr obsadzony otwartymi piszczałkami o konstrukcji i datowaniu analogicznym względem rejestru Octaf 4',

Octaf 2'

- rejestr obsadzony otwartymi piszczałkami o konstrukcji i datowaniu analogicznym względem rejestru Octaf 4',

Tertie [1 $\frac{3}{5}$ ']

- rejestr obsadzony otwartymi piszczałkami o wykonanymi z metalu organowego, w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie zachowanych ławeczek piszczałkowych oraz analogii wśród chóru pryncypałowego organów pasłęckich,

Viol di Gamba 8'

- rejestr obsadzony wykonanymi z metalu organowego piszczałkami o odwrotnie konicznej geometrii korpusów, wyposażonymi w baczki; rejestr w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie zachowanej piszczałki głosu Salicional 4' z sekcji Oberwerku oraz pochodzących z 2. poł XVIII w. rejestrów smyczkujących 8' i 4' w instrumencie w Radzynie Chełmińskim,

Mixtur 4fach

- rejestr obsadzony otwartymi piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem rejestru Octaf 4'; wszystkie piszczałki rekonstruowane w latach 2010–2013,

Trompet 8'

- rejestr obsadzony językowymi piszczałkami o konstrukcji odbijającej, wyposażonymi w drewniane nogi i głowice, mosiężne półokrągło zakończone i otwarte rynienki oraz rezonatory z ocynowanej blachy żelaznej („biała blacha”); rejestr w całości zrekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie zachowanych analogicznych piszczałek w sekcji pedałowej organów pasłęckich.

Oberwerk:

Principal 4'

- rejestr prospektowy o konstrukcji analogicznej względem głosu Principal 8' w sekcji manualu głównego; z wyjątkiem nielicznych ubytków w całości z lat 1717–1719,

Kurtz Flöte 8'

- rejestr obsadzony wykonanymi z metalu organowego piszczałkami o konstrukcji krytej (część oktawy wielkiej) oraz rurkowej (rurki skierowane do wewnątrz korpusów) i wyposażony w ruchome dekle; rejestr w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie fotogrametrycznej analizy fotografii niezachowanego egzemplarza z pracowni Hildebrandta w kościele św. Barbary w Gdańsku oraz na podstawie szwedzkich analogii z XVIII w.,

Flöte Douce G. D. 8'

- rejestr obsadzony krytymi drewnianymi piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem głosu Gedackt Flöte 8' w sekcji manualu głównego; niemal w całości rejestr ten pochodzi z lat 1717–1719,

Fleute Douce 4'

- rejestr obsadzony konicznymi piszczałkami wykonanymi z drewna dębowego i wyposażonymi we wklejane forszlagi; niemal wszystkie piszczałki tego rejestru pochodzą z lat 1717–1719,

Traverse 2'

- rejestr obsadzony przedętymi krytymi piszczałkami wykonanymi z drewna dębowego; w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie zachowanego w organach oliwskich egzemplarza z pracowni Friedricha Rudolfa Dalitza,

Nasat 2 $\frac{2}{3}$ '

- rejestr obsadzony wykonanymi z metalu organowego piszczałkami o konicznej geometrii korpusów; zawiera materiał z lat 1717–1719,

Octaf 2'

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem pozostałych stojących wewnątrz szafy organowej piszczałek chóru pryncypałowego; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Salicinal 4'

- rejestr obsadzony wykonanymi z metalu organowego piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem głosu Viol di Gamba 8' w głównym manuale organów; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Sesquialter 2fach

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem pozostałych stojących wewnątrz szafy organowej piszczałek chóru pryncypałowego; w całości rekonstruowany w latach 2010–2013,

Schalmose 8'

- rejestr językowy o konstrukcji odbijającej, wyposażony w drewniane nogi i głowice oraz podwójnie koniczne rezonatory z metalu organowego, jak również prosto zakończone rynienki w basowym przedziale skali rejestru zaopatrzone w ołowianą nakładkę; rejestr w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie fotogrametrycznej analizy fotografii niezachowanego egzemplarza z pracowni Hildebrandta w kościele św. Barbary w Gdańsku,

Vox humana 8'

- krótkorezonatorowy rejestr językowy o konstrukcji odbijającej, wyposażony w drewniane nogi i głowice oraz podwójnie koniczne rezonatory z metalu organowego, jak również prosto zakończone rynienki w basowym przedziale skali rejestru zaopatrzone w ołowianą nakładkę; rejestr w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie fotogrametrycznej analizy fotografii niezachowanego egzemplarza z pracowni Hildebrandta w kościele św. Barbary w Gdańsku.

Pedal – wiatrownica górna:

Principal 8'

- rejestr prospektowy o konstrukcji analogicznej względem głosu Principal 8' w sekcji manualu głównego; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Unter Bas Ged. 16'

- rejestr obsadzony wykonanymi z drewna świerkowego krytymi piszczałkami o podwójnych labiach, wyposażonymi we wklejane dębowe forszlągi; w całości rejestr pochodzi z lat 1717–1719,

Quinta 10 $\frac{2}{3}$ '

- kryty rejestr metalowy, którego 4 piszczałki ustawione są w wieżach prospektu, zaś pozostałe piszczałki znajdują się na wiatrownicy; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Octav 4'

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem pozostałych stojących wewnątrz szafy organowej piszczałek chóru pryncypałowego; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719,

Rausch Quinta 2fach

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem pozostałych stojących wewnątrz szafy organowej piszczałek chóru pryncypałowego; w całości rekonstruowany w latach 2010–2013 na podstawie zachowanych ławeczek piszczałkowych,

Pedal – wiatrownica dolna:

Nacht Horn 2'

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji i datowaniu analogicznym względem głosu Hol Flöte 8', wszystkie piszczałki wyposażone w zalutowane na stałe dekle; rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719

Octaf 2'

- rejestr obsadzony piszczałkami o konstrukcji analogicznej względem pozostałych stojących wewnątrz szafy organowej piszczałek chóru pryncypałowego; w całości zrekonstruowany w latach 2010–2013,

Hol flöte 8'

- rejestr obsadzony dębowymi piszczałkami o konstrukcji rurkowej, wyposażonymi w czworoboczne rurki; niemal wszystkie piszczałki pochodzą z lat 1717–1719,

Unter Bas Off. 16'

- rejestr obsadzony otwartymi piszczałkami świerkowymi wyposażonymi w dębowe forszlagi; w całości rejestr pochodzi z lat 1717–1719,

Fagot 16'

- rejestr obsadzony językowymi piszczałkami o konstrukcji odbijającej, wyposażonymi w drewniane nogi i głowice oraz wykonane z drewna świerkowego rozszerzające się ku górze rezonatory, jak również prosto zakończone rynienki zaopatrzone w ołowianą nakładkę; rejestr niemal w całości pochodzi z lat 1717–1719,

Trompeten Bas 8'

- rejestr obsadzony językowymi piszczałkami o konstrukcji odbijającej, wyposażonymi w drewniane nogi i głowice, mosiężne półokrągło zakończone i otwarte rynienki oraz rezonatory z ocynowanej blachy żelaznej („biała blacha”); rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719

Schalmey 4'

- rejestr obsadzony językowymi piszczałkami o konstrukcji odbijającej, wyposażonymi w drewniane nogi i głowice, mosiężne półokrągło zakończone i otwarte rynienki oraz rezonatory z ocynowanej blachy żelaznej („biała blacha”); rejestr zawiera materiał z lat 1717–1719

ELBLĄG, KOŚCIÓŁ BOŻEGO CIAŁA, 1718

Niezachowany instrument kościoła Bożego Ciała w Elblągu do tej pory nie był łączony z działalnością warsztatu Andreasa Hildebrandta. Niewątpliwie w roku 1718 Hildebrandt przebywał w okolicach Elbląga, związany chociażby pracą nad konstrukcją zachowanego do dziś instrumentu w Pasłęku. Według Harnocha³³ organy w elbląskiej świątyni powstały w 1718 r. i były prezentem Johanna Josua von Kettnera, holenderskiego wysłannika w Indiach, rodowitego elblążanina. Zgodnie ze wspomnianym przekazem Harnocha instrument posiadał 10 rejestrów i zapewne jeden manuał bez pedału, przy czym szafa organowa stanowiła wariant zbudowanego w 1713 r. obiektu zachowanego częściowo w Przemarku. Także w elbląskim kościele Bożego Ciała na niższej kondygnacji prospektu ustawione były piszczałki rejestru Principal 4', zaś na wyższej kondygnacji – najprawdopodobniej piszczałki dyszkantowego rejestru Principal 8' (podobnie jak w przypadku wspomnianego instrumentu w Przemarku oraz organów kaplicy św. Anny przy kościele św. Trójcy w Gdańsku)³⁴. Dyspozycja wyglądała zapewne podobnie jak w przypadku obu pokrewnych jednomanuałowych instrumentów z warsztatu Hildebrandta. Instrument posiadał dwa miechy klinowe³⁵. Ukończenie instrumentu kościoła Bożego Ciała w Elblągu przypada na środkowy okres prac nad zbudowanymi przez Hildebrandta w latach 1717–1719 organami kościoła św. Bartłomieja w Pasłęku, zatem także menzuracja i konstrukcja poszczególnych rejestrów elbląskiego instrumentu zapewne powielala rozwiązania zastosowane przez warsztat w przypadku Oberwerku pasłęckich organów – także opartego na rejestrze Principal 4'. Prospekt instrumentu w Elblągu oparty był na klasycznym 5-członowym schemacie architektonicznym: wieża piszczałkowa – pole piszczałkowe – wieża piszczałkowa – pole piszczałkowe – wieża piszczałkowa, przy czym boczne wieżyczki prospektu (na rzucie poligonalnym) były wyższe, zaś wieżyczka środkowa (na rzucie trapezoidalnym) – niższa. Po raz pierwszy wśród udokumentowanych fotograficznie dzieł warsztatu

³³ A. Harnoch, *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen*, s. 408: *Orgel von 1718 mit 10 Stimmen, ein Geschenk des Johann Josua v. Kettner, eines holländischen Gesandten in Indien, geborenen Elbingers*; Harnoch powtarza informację opublikowaną już w 1750 r. w: Johann Samuel Helmsius, *Supplement zu dem grossen und vollständigen Historisch-Politisch-Geographischen Atlante der gnatzen Welt, Oder zu dem grossen und vollständigen Geographischen und Kritischen LEXICO, Darinnen die Beschreibung des Erd-Kreises, Aller Monarchien, Kaysertümer, Königreiche, Chur- und Fürstenthümer, Republicken, freien Staaten, Stände und Herrschaften, Länder, Städte, Festungen, Seehäfen Schlösser, Flecken, Aemter, Stiffter, Klöster, Gebürge, merkwürdigen Höhlen, Bergwerke, Pässe, Wälder, Meere, Seen, Inseln, Vorgebürge, Klippen, Sand-Bäncke, Meer-Engen, Quellen, Flüsse, Canäle, Gesund-Brunnen etc.*, Band 13, Leipzig 1750, kol. 707: *Besonders hat diese Kirche eine schöne Zierde an der prächtigen Orgel bekommen, welche im Jahre 1718 durch ein Geschenk gebaut ward, welches Herr Johann Josua von Kettler, Holländischer Extraordinaire-Ambassadeur, an dem großen Mogul, und König von Persien, Rath von Judin und Directeur von Suratta, ein geborner Elbinger, im Jahre 1717 übermachte, weswegen auch sein Bilniß nebst einem kleinen Monument, nicht weit davon in die Mauer zum Andenken gesetzt ist.*

³⁴ AP Gdańsk (10), sygn. 377/18,2; Dla nowego głosu Principal 8' A. Terletzki przewidział wykonanie z drewna 12 największych piszczałek, co pośrednio dowodzi, iż w prospekcie mógł się zmieścić jedynie rejestr 4': *die 12 größten Pfeifen von Holz.*

³⁵ *Ibidem*, s. 5: *Da die zwei Blase=bälgen hierzu nicht hinlänglichen Wind geben können [...].*

Hildebrandta pojawia się tutaj koncepcja wieżyczek na rzucie trapezu, zastępujących zrealizowane jeszcze w Przemarku i w Pasłęku wieżyczki na rzucie trójkąta. Owe trapezoidalne wieżyczki będą charakterystyczne dla późniejszych dzieł Hildebrandta, wśród których archaizujący wyjątek stanowić będą organy kościoła św. Brygidy w Gdańsku (1724–1733 z wykorzystaniem starszych elementów). Swego rodzaju enigmą jest proveniencja dwóch bocznych segmentów szafy organowej złożonych z masywnego 8-stopowego pola piszczałkowego oraz przylegającej do niego wieżyczki, będącej powtórzeniem wyższych wieżyczek prospektu środkowej części instrumentu. Wprawdzie pochodzący z roku 1785 kosztorys na rozbudowę instrumentu zakładał zbudowanie dla sekcji pedałowej dwóch nowych szaf organowych z drewna świerkowego³⁶, jednak projekt ten nie został zrealizowany. Dopiero warsztat firmy Augusta Terletzkiego z Elbląga dokonał rozbudowy szafy organowej (1881)³⁷, wprowadzając wysoce nietypowe dla XVIII w. wysokie pola piszczałkowe zwieńczone prostym belkowaniem. Niewątpliwie piszczałki frontowe widoczne na historycznej fotografii prospektu posiadają geometrię typową dla warsztatu Hildebrandta: większe piszczałki wyposażono we wlotowywane i silnie wypukłe labia półokrągłe, zaś piszczałki mniejsze – w wygniatane i również półokrągłe labia.

SKOWRONY, KOŚCIÓŁ WNIEBOWZIECIA NMP, 1722

Znajdujący się od 1722 r. w Skowronach instrument pochodził z kościoła św. Bartłomieja w Pasłęku i był w swojej pierwotnej wersji powstałym w latach 1593–1597 dziełem Jochima Zickermanna z Kamienia Pomorskiego³⁸. Opisany przez Jana Jancę na podstawie notatek Wernera Renkewitza instrument³⁹, posiadający według relacji Renkewitza prospekt złożony z trzech półokrągłych wieżyczek i ozdobiony snycerką w stylu akantowym, nie zachował się. Te niewielkie organy były pierwotnym pozytywem pasłęckich organów Zickermanna, które ustąpiły miejsca powstałemu w latach 1717–1719 dziełu Andreasa Hildebrandta. W 1910 r. firma Bruno Goebela z Królewca zbudowała nowe organy (opus 275)⁴⁰ w neobarokowej szafie organowej, które zachowały w zdekompletowanym stanie do dzisiaj. Wbrew relacji Renkewitza⁴¹ szafa organowa, w której znajdują się obecnie organy Goebela nie posiada elementów z 1722 r., ani też z lat 1593–1597. Przeniesiony z Pasłęka i przebudowany przez Hildebrandta instrument istniał prawdopodobnie jeszcze około 1890 r., w którym wspomina o nim Agathon Harnoch⁴². Brak prze-

³⁶ Ibidem, s. 4: *Die zwei Structuren [...] von guttem Fichten Holz.*

³⁷ Ibidem, oferta firmy A. Terletzki, brak numeracji stron: *Das schöne Gehäuse der alten Orgel soll beibehalten aber entsprechend erweitert werden.*

³⁸ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 46; F. Kluge, *Die Orgel*, s. 8.

³⁹ Ibidem, s. 192–193.

⁴⁰ Datowanie instrumentu firmy Goebel na podstawie: J. Janca, H. Fischer, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, Band II. 2, s. 496.

⁴¹ Ibidem, s. 193: *Das pneumatische Werk war in der Zeit um 1901 gebaut und nur die Fassade vom alten Bestand verwendet worden.*

⁴² A. Harnoch, *Chronik und Statistik*, s. 408: *Ein Stück Positiv 1722 aus der Kirche zu Pr. Holland angekauft.*

kazów ikonograficznych oraz wiarygodnych opisów szczegółowych uniemożliwia na obecnym etapie badań bardziej wyczerpujący opis niezachowanego instrumentu.

JELONKI, KOŚCIÓŁ NAJŚWIĘTSZEGO SERCA PANA JEZUSA, OK. 1725

Niewiele wiadomo na temat historii organów kościoła parafialnego w Jelonkach. Jan Janca i Werner Renkewitz datują instrument na ok. 1725 r.⁴³. O ile można stwierdzić na podstawie zachowanych oraz udokumentowanych fotograficznie przykład, to właśnie w Jelonkach po raz pierwszy Hildebrandt zastosował schemat architektury prospektu, który w 1728 r. wykorzystany został podczas budowy sekcji manualowej organów w Pruszczu Gdańskim. Z uwagi na niewielką wysokość dostępną dla instrumentu przestrzeni, organy wyposażone zostały przez Hildebrandta w zajmujący całą szerokość szafy organowej cokół oraz umieszczony w bocznej południowej ścianie szafy stół gry. Z wyborem takiej konstrukcji wiązało się ponadto zastosowanie leżącej ramy wałków skrętnych. 49 piszczałek umieszczonych w dolnej kondygnacji prospektu należało do rejestru Principal 8' (rejestr ten w całości znajdował się w prospekcie). Górna kondygnacja prospektu zawierała ponadto dwa pola piszczałkowe wyposażone w 7 niemych piszczałek każde oraz dwa dodatkowe pola, w których umieszczono figury muzykujących aniołów z mechanizmem młoteczkowym powiązany z zespołem mosiężnych dzwonek (rozwiązanie analogiczne względem muzykujących aniołów zachowanych w instrumencie Hildebrandta w Pasłęku). Organy posiadają zespół 3 zachowanych w wieży kościoła miechów klinowych z urządzeniem dla kalikanta. W 1852 r. nieznanymi organmistrz (prawdopodobnie przedstawiciel rodziny Scherweit z Królewca) dodał 4-głosową sekcję pedałow⁴⁴. W 1871 r. August Terletzki dokonał wymiany części rejestrów⁴⁵. W 1917 r. dokonano niewątpliwie konfiskaty frontowych piszczałek, które jeszcze w 1930 r. nie były uzupełnione⁴⁶. Pod centralną wieżyczką prospektu zachowała się metalowa tabliczka z inskrypcją o treści:

*Diese Orgel wurde im Jahre 1932 erneuert von der
Orgelbauanstalt Bruno Goebel & Söhne, Königsberg Pr.
Stiftung
von Dr. h.c. August Madsack
Hannover,
geboren in Hirschfeld.*

Niestety zakres prac wykonanych przez firmę Goebel w 1932 r. pozostaje nieznanymi. Prawdopodobnie po 1945 r. instrument uległ znacznej dewastacji, w wyniku czego niemal wszystkie wykonane z metalu organowe piszczałki zaginęły. W bliżej nieokreślonych latach XX w. piszczałki częściowo uzupełniono jednak

⁴³ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 194–195.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 195.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 194.

⁴⁶ *Ibidem*.

w sposób niezgodny z pierwotnym założeniem instrumentu. W miejscu piszczałek górnej kondygnacji prospektu znajdują się obecnie namalowane na tekturze atrapy, zaś umieszczone pierwotnie w prospekcie figury muzykujących aniołów z dzwonkami zostały wtórnie wykorzystane do dekoracji jednego z pochodzących z 2. poł. XX w. ołtarzy bocznych. Układ architektoniczny prospektu opiera się na centralnej wyższej wieżyczce na rzucie poligonalnym, zawierającej 7 największych piszczałek rejestru prospektowego. Wieżyczka ta jest flankowana przez w cztery „lustrzane” pola piszczałkowe zawierającymi po 7 piszczałek każde. Ponad wspomnianymi polami umieszczone zostały dwie kolejne pary pól – w dwóch z nich pierwotnie znajdowało się 7 niemych piszczałek, w dwóch kolejnych posadowiono wspomniane figury muzykujących aniołów. Boczne wieżyczki prospektu na charakterystycznym dla Hildebrandta trapezoidalnym rzucie flankowały opisany wcześniej zespół centralnej wieżyczki i 4 pól obok niej. Profile gzymsów i architrawów powtarzają formy znane z instrumentów w kaplicy św. Anny w Gdańsku, Przezmarku, Pasłęku, Pruszczu Gdańskim i jeszcze kilku innych, udokumentowanych fotograficznie obiektów z pracowni Hildebrandta. Szynerka prospektu powtarza swobodnie formy znane z instrumentu kościoła św. Brygidy w Gdańsku oraz dość dokładnie formy zastosowane później w obiekcie zachowanym w Pruszczu Gdańskim. Charakterystyczne motywy akantowe wzbogacone są karbowanymi wstęgami wplecionymi pomiędzy wić akantowych liści.

Pierwotna dyspozycja zachowana jest jedynie jako rekonstrukcja autorstwa Wernera Renkewitza⁴⁷:

Manual C – c³

Bordun	16'
Principal	8'
Hohlflöte	8'
Quintadena	8'
Octava	4'
Rohrflöte	4'
Quinta	2 $\frac{2}{3}$ '
Octava	2'
Tertia	1 $\frac{3}{5}$ '
Mixtur	3fach
Trompete	8'

Przynajmniej jeden z powyższych rejestrów (Trompete 8') był pierwotnie podzielony na część basową i dyszkantową. Organy posiadały ponadto przynajmniej dwa rejestry poboczne: rejestr dzwonek (*Engelstern*) oraz rejestr wirującej gwiazdy. Niewykluczone, że oba wspomniane urządzenia dodatkowe uruchamiane były (podobnie jak w Pasłęku) jednym ciągiem rejestrowym. Stan zachowania in-

⁴⁷ J. Janca, W. Renkewitz, *Geschichte der Orgelbaukunst*, s. 194–195.

strumentu, w tym znaczne zaatakowanie jego konstrukcji nośnej przez szkodniki drewna uniemożliwia szczegółową inspekcję jego wnętrza bez pogwałcenia zasad BHP. Spośród oryginalnych piszczałek Hildebrandta zachowany jest częściowo jedynie rejestr Bordun 16' wykonany z drewna świerkowego i wyposażony we wklejane dębowe forszlągi.

Stół gry instrumentu posiada szereg cech, które czynią go pod wieloma względami spokrewnionym ze stołem gry organów Hildebrandta w Pasłęku i Pruszczu Gdańskim. Ciągła rejestrowe wykonane zostały z wykorzystaniem toczonych drewnianych uchwytów o formie identycznej względem rozwiązań zachowanych w Pasłęku. Liczne elementy mechanizmu gry (kątowniki) wykonano z drewna lipowego, zaś charakterystycznie ścięte i fazowane końce abstraktów ustabilizowano w klasyczny sposób poprzez obwiązanie ich szpagatem. Tabliczki z nazwami rejestrów umieszczone były na pasku skóry, po którym pozostał jedynie ślad ponad ciągłymi rejestrowymi. Instrument zachowany jest w stanie uniemożliwiającym jego pełne wykorzystanie muzyczne. Konieczna jest rekonstrukcja piszczałek metalowych oraz drobnozłogowa konserwacja wszystkich elementów drewnianych obiektu. W celu zgromadzenia bardziej szczegółowych informacji dotyczących pierwotnej formy obiektu konieczny jest jego demontaż oraz oględziny części w warsztacie organmistrzowskim.

Układ piszczałek frontowych (odzwierciedlający układ piszczałek na wiatrownicy) jest najprawdopodobniej następujący (z uwagi na niestabilną konstrukcję nośną szafy organowej nie była możliwa dokładna inspekcja pozwalająca na ostateczne zweryfikowanie zagadnienia):

a) wieża południowa

gis, e, c, Gis, B, d, fis

b) pola piszczałkowe po stronie południowej:

c, e, gis, c², e², gis², c³, b², fis², d², b¹, fis¹, d¹, b

c) wieża środkowa:

Fis, E, D, C, Cis, Dis, F

d) pola piszczałkowe po stronie północnej:

h, dis¹, g¹, h¹, dis², g², h², a², f², cis², a¹, f¹, cis¹, a

e) wieża północna:

f, cis, A, G, H, dis, g

Mimo znaczących ubytków zabytkowej substancji istnieje wciąż kilka pochodzących z pracowni Andreasa Hildebrandta instrumentów, których konserwacja i rekonstrukcja jest możliwa w oparciu o zebrane przede wszystkim w trakcie konserwacji organów pasłęckich materiały i powstałe w ramach prac dokumentacje. Piszący te słowa wyraża nadzieję, że wraz z rosnącym w Polsce zainteresowaniem dawnym instrumentarium organowym uda się przywrócić muzyczne życie jeszcze kilku dziełom jednego z najwybitniejszych gdańskich organmistrzów.

**ACTIVITY OF THE ORGANBUILDING WORKSHOP
OF ANDREAS HILDEBRANDT IN ELBLĄG
AND ITS NEIGHBOURHOOD FROM 1711 TO 1725**

SUMMARY

Spent in Elbląg and its neighbourhood from 1711 to 1725 was important and relatively inexperienced in the current literature period for the activity of the Gdańsk organist Andreas Hildebrandt workshop. The instruments created in and around Elbląg in this period offered Hildebrandt not only the opportunity to experiment on new tonal and technical concepts but also constituted an important reference, which seems to have contributed to the reputation of the workshop and opened the way for subsequent large orders in Gdańsk. The article contains information about newly built, rebuilt or attributed to Hildebrandt instruments in Elbląg (churches of St. Nicholas', St. Mary's and Corpus Christi), Przeworsk (church of the Exaltation of the Holy Cross), Pasłęk (St. Bartholemew), Skowrony (church of the Assumption of Mary), Jelonki (church of the Sacred Heart).

**TÄTIGKEIT DER ORGELBAUERWERKSTATT
VON ANDREAS HILDEBRANDT IN DER GEGEND
VON ELBLĄG VON 1711 BIS 1725**

ZUSAMMENFASSUNG

Eine wichtige und in der bisherigen Fachliteratur wenig präsente Schaffensperiode der Werkstatt des Danziger Orgelbauers Andreas Hildebrandt waren die überwiegend in der Gegend von Elbląg verbrachten Jahre 1711–1725. Die in dieser Zeit entstandenen Instrumente boten dem Orgelbauer nicht nur die Gelegenheit, neue klangliche und technische Konzepte zu erforschen, sondern waren auch eine wichtige Referenz, die – wie man annehmen darf – den Weg für spätere monumentale Aufträge in Gdańsk eröffnet hat. Der Artikel beinhaltet Informationen über die von Hildebrandt neu- bzw. umgebauten Orgeln in Elbląg (St. Nikolai, Marienkirche und Fronleichnam-Kirche), Przeworsk (Kreuzerhöhung-Kirche), Pasłęk (Bartholomäuskirche), Skowrony (Mariä-Himmelfahrt-Kirche) und Jelonki (Heiligstes-Herz-Jesu-Kirche).

DZIAŁALNOŚĆ WARSZTATU ORGANMISTRZA ANDREASA HILDEBRANDTA W ELBLĄGU I JEGO OKOLICACH W LATACH 1711–1725

STRESZCZENIE

Ważnym i stosunkowo mało obecnym w dotychczasowej literaturze przedmiotu okresem działalności warsztatu gdańskiego organmistrza Andreasa Hildebrandta były spędzone przede wszystkim w okolicach Elbląga lata 1711–1725. Powstałe w tej fazie działalności Hildebrandta instrumenty były dla organmistrza nie tylko okazją do wypróbowania nowych koncepcji brzmieniowych i technicznych, ale także stanowiły ważną referencję, która – jak się może wydawać – przyczyniła się do ugruntowania renomy warsztatu i otworzyła drogę do późniejszych wielkich zleceń na terenie Gdańska. Artykuł zawiera informacje o instrumentach w kościołach św. Mikołaja, NMP oraz Bożego Ciała w Elblągu, w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Przechmarku, kościele św. Bartłomieja w Pasłęku, kościele Wniebowzięcia NMP w Skowronach oraz kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Jelonkach, zbudowanych lub przebudowanych przez Hildebrandta, względnie też jemu przypisywanych.

BIBLIOGRAFIA

- Döring G., *Versuch einer Geschichte und Beschreibung der evangelischen Hauptkirche zu St. Marien in Elbing*, Elbing 1846.
- Harnoch A., *Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreussen / nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Agathon Harnoch*, Neidenburg 1890.
- Janca J., Renkewitz W., *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, Band I, Würzburg 1984.
- Janca J., Renkewitz W., Fischer H., *Geschichte der Orgelbaukunst in Ost- und Westpreussen von 1333 bis 1944*, Bd. II, Köln 2015.
- Kluge F., *Die Orgel der St. Bartholomäuskirche zu Pr. Holland. Aus Anlass des Umbaues im Jahre 1929*, Pr. Holland 1929.
- Michalak J.M., *Unbekannte Einzelheiten zur Biographie eines bekannten Orgelmeisters und seiner Familie*, w: „Greifswälder Beiträge zur Musikwissenschaft 18”, Berlin 2012, s. 193–210.
- Niedt F.E., Mattheson J., *Friedrich Erhard Niedtens Musicalische Handleitung Zur Variation Des General-Basses [...]*, Hamburg 1721, wydanie faksymiliowe, Hildesheim, Zürich, New York 2003.
- Organy Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku. Dzieje i konserwacja / Festschrift zur Orgelweihe der Andreas-Hildebrandt-Organ in der St. Bartholomäuskirche in Paslęk*, red. T. Piech, M. Rost, K. Urbaniak, Kraków 2013.

GŁOSY ORGANOWE W ŚWIETLE TRAKTATU „SPIEGEL DER ORGELMACHER UND ORGANISTEN” [1511]

Słowa kluczowe: organy, budowa organów, głosy organowe, dyspozycja organów

Key words: the Organ, Organ building, Orgelregister, Disposition of the Organ

Schlüsselwörter: Orgel, Orgelbau, Orgelregister, Disposition der Orgel

Tematyka dotycząca historii oraz zawartości *Spiegel der Orgelmacher und Organisten* z 1511 roku, pierwszego drukowanego w języku staroniemieckim dzieła, poświęconego budowie organów, doczekała się już opracowań na łamach „Studiów Elbląskich”¹. W pierwszym z nich, znalazły się informacje: o autorze, przywilejach cesarskich, czasie i miejscu wydania, adresatach, tematyce i układzie dzieła, a także jego języku i stylu². W kolejnym artykule inspirowanym zawartością traktatu *Spiegel*, zwrócono uwagę na cechy zewnętrzne organów, wśród których istotne okazały się: ustawienie w kościele, prospekt organowy, ochrona i konserwacja instrumentu³. Arnolt Schlick († ok. 1521) autor *Spiegel*, niewidomy organista, lutnista i kompozytor z Heidelbergu⁴, w swoim dziele sporo uwagi poświęcił również tak interesującej

* Ks. Piotr Towarek – dr teologii, muzykolog, liturgista; profesor muzyki kościelnej i liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, dyrektor Elbląskiej Szkoły Kantorów, dyrygent orkiestry kameralnej *Capella Sancti Nicolai*, organizator i dyrektor artystyczny Warsztatów Muzyki Liturgicznej w Pasłęku.

¹ W opracowaniu, autor wykorzystał najnowsze krytyczne wydanie *Spiegel*, w którym zamieszczono: faksymile oryginału, transkrypcję, tłumaczenie w j. ang. i przypisy z komentarzem: A. Schlick, *Spiegel der Orgelmacher und Organisten*, Translation and notes by Elizabeth Berry Barber, Buren: First Knuf, 1980 (dalej *Spiegel*). Traktat *Spiegel* został wydany jako mała książeczka (w niewielkim formacie Quatro (190×130 mm), zapisana czarną, gotycką czcionką „Middle Rhenish M44”. Na stronie tytułowej dzieła znajduje się drzeworyt oraz pełen tytuł: *Spiegel der Orgelmacher und Organisten allen Stiffen und Kirchen so Orgel halten oder machen lassen hochmützlich durch den hochbreümpften und künstreichen Meyster Arnolt Schlickens Pfaltzgrauischen Organisten artlich verfaßt. und uß Römischer Kaißerlicher maiestat sonder löblicher befreyhung und begnadung auffgericht und außgangen.*

² P. Towarek, *Arnolta Schlicka traktat „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” z 1511 roku*, SE 6(2004/2005), s. 191–216.

³ P. Towarek, *Cechy zewnętrzne organów w świetle traktatu „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” z 1511 roku*, SE 11(2010), s. 373–381.

⁴ E.B. Barber, *Arnolt Schlick, Organ Consultant, and his Spiegel der Orgelmacher und Organisten*, w: *The Organ Yearbook*, VI (1975), s. 33–41; H.J. Marx, *Schlick Arnolt*, w: *The New Grove*

tematyce, jaką stanowią głosy organowe⁵. Nie sposób wyobrazić sobie dzisiaj prawidłowego funkcjonowania instrumentu organowego, bez tego właśnie elementu, przynależnego do tzw. korpusu brzmieniowego organów. Głos organowy rozumiany jest w tym przypadku jako szereg piszczałek, których menzury i materiał są tak dobrane, że każda następną wydaje kolejny ton skali muzycznej, a dźwięki wszystkich piszczałek wchodzących w skład szeregu mają wyrównaną barwę i natężenie⁶. Artykuł niniejszy stanowi próbę przybliżenia postulatów A. Schlicka dotyczących: rozumienia pojęcia głosu organowego, doboru głosów w konstruowanym instrumencie, ich samodzielnności i umiejętności łączenia ze sobą, a także wzorcowej dyspozycji organów⁷.

OKREŚLENIE GŁOSU ORGANOWEGO

W krótkim, siódmym rozdziale *Spiegel Schlick* podaje warunki, jakie trzeba spełnić, by z pojedynczych piszczałek powstał dobry głos organowy. Mówi też o intonacji wszystkich piszczałek w danym chórze (głosie)⁸. Każdy pojedynczy chór (głos), sam w sobie powinien być czysty i równomierny (proporcjonalny). Podobnie wszystkie chóry (głosy) powinny być odpowiednio dostosowane do siebie, od dolnych (nisko brzmiących) do górnych (najwyższych) – *nie przekrzykujące jednej drugiej, o jednej sile dobrych piszczałek*⁹. *Nuty (dźwięki) pojedynczego rejestru* powinny być jednakowe (porównywalne), *żeby jedna piszczałka nie brzmiała mocno a druga tylko w połowie*¹⁰.

W *discantusie* (manuale) w dole i w górze dźwięki również muszą być równe i w taki też sposób pedał i manual muszą być także do siebie porównywalne¹¹. Użyteczne jest też, gdy każdej piszczałce w głosie (chórze) odpowiada jeden klawisz (by wśród wielu klawiszy – każdy jeden miał swoją własną nutę)¹². Autor twierdzi,

Dictionary of Music and Musicians, ed. S. Sadie, v. 22, London 2001, s. 522–523; G. Pietzsch, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Musik am kurpfälzischen Hof zu Heidelberg bis 1622*, Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literature, 1963.

⁵ Por. G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, Bd. 1, Berlin 1959, s. 89–92.

⁶ J. Chwałek, *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów w Polsce*, cz. I: tekst, „Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków” t. XXXI, Warszawa 1971 [Lublin 1972²], s. 44.

⁷ Szerzej na temat głosów organowych: R. Eberlein, *Orgelregister: ihre Namen und ihre Geschichte*, Köln 2008.

⁸ *Spiegel* VII, s. 71–73.

⁹ „das ein iglicher chor in ym selbs luter vnd gerad / auch die chor all gegen ein ander von vnden an biß oben hin vß recht proporcionirt sein sollen – einand nit vberschreyen / einer starck von guten pfeiffen” (*Spiegel* VII, s. 71); G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 92.

¹⁰ „Item sollen in iglichem register die chor verglichen werden / das nit ein pfeiff frey starck lut. die ander kum halb / wie vor gemelt” (*Spiegel* VII, s. 71); „...natężenie – głośność dźwięków – musi być wyrównane w całym rejestrze tak, aby była zachowana dynamiczna równowaga dźwięków wysokich i niskich” (J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 44).

¹¹ *Spiegel* VII, s. 71.

¹² „Item ist nutz das ein iglicher claus durch all claur vnd register / sein eigen chor hab...” (*Spiegel* VII, s. 71).

że w niektórych instrumentach gdy uderza się w klawisze poniżej *C* lub *B*, odzywa się już inny rejestr a czasami organy milczą¹³. *Jest to bezwartościowe (unwerglich)*, a niektórzy budowniczo organów tego nie rozumieją i w ten sposób *partaczą instrument (ein werck also zü radbrechen)*¹⁴. Schlick porównuje pracę takiego organmistrza do tego, *co głoszą filozofowie: nie uformowana kończyna ma moc zdeformować całe ciało (ein mißformig gelid macht ein groß verderung vnd mibstalt ann einem gantzen leib)*¹⁵. Organ posiadające tak wiele *niedostatecznych* (wadliwych) części (*kończyn, członków*) nie mogą być *wygodne i dobre*¹⁶.

Przyporządkowanie każdej piszczałce danego głosu osobnego klawisza, dawało możliwość grania nie tylko pojedynczej melodii, ale również kilku dźwięków równocześnie¹⁷.

DOBÓR GŁOSÓW ORGANOWYCH

Z końcem XIV w. zaczęto dodawać do organów głosy solowe, tj. szeregi piszczałek, z których każdy naśladował barwę brzmienia jakiegoś instrumentu aerofonicznego¹⁸. Zasadnicze zmiany w budownictwie organowym, jakie zaszły w okresie narodzenia się rejestrów solowych, spowodowane były przeobrażeniami stylistycznymi muzyki i zmianą funkcji organów. Nowy styl polifoniczny zapoczątkowany przez J. Ockeghema, a doprowadzony do perfekcji przez J.P. Palestrinę, wymagał większej przejrzystości brzmienia. Głosy solowe musiały stworzyć przeciwagę głosów miksturowych, zawierających współbrzmienie kwint, a nawet tercji, zacierających polifoniczność utworu¹⁹.

Już w 2. rozdziale *Spiegel* Schlick przedstawiając możliwości przestrajania organów, mówi o *nowych registrach (neuwer register)*²⁰. W 5. rozdziale dokonuje bardziej szczegółowego omówienia poszczególnych głosów organowe (*Registern*)²¹.

Heidelberczyk jest przeciwnikiem wielu rejestrów, zwłaszcza jeśli brzmia jednakowo²². Postuluje, aby wyodrębnić te, które mają być dobrze słyszalne i odróżniane jeden od drugiego²³. Twierdzi również, iż słuchaczowi można dostarczyć wie-

¹³ „dan in dz cfaut oder bmi. aber claues ferrer hinab in ander register fallen / od gar still schweigen...” (*Spiegel* VII, s. 73).

¹⁴ *Spiegel* VII, s. 73.

¹⁵ *Spiegel* VII, s. 73.

¹⁶ „Wie geschickt oder wol gestalt ist dan ein werck das vill gelider gar mangelt vnnd nit hot et cetera” (*Spiegel* VII, s. 73).

¹⁷ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 44.

¹⁸ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, przekł. S. Ołędzki, Kraków 1989, s. 282.

¹⁹ Tamże, s. 283; zob. W.L. Sumner, *The Organ*, London 1962, s. 67.

²⁰ Zob. wyżej; „Termin register może oznaczać głos organowy albo sam klucz w kontuarze służący do włączania głosów” (J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 71).

²¹ *Spiegel* V, s. 59.

²² „vill register zü machen sein nit loblich / nemlich die einander etwas gleich lauten” (*Spiegel* V, s. 58–59).

²³ „sonder soll mann sich fleissen der yhennen die vnderscheidlich vor einander zü horen vnd zü kennen sein rc” (tamże).

lu przeżyć estetycznych za pomocą ośmiu lub dziewięciu głosów, które do siebie pasują (współbrzmia) i wymieniają się dobrze nawzajem (są rozróżniane jeden od drugiego ze względu na różną barwę)²⁴.

Na pierwszym miejscu stawia Schlick *Pryncypał 8'* (*die principaln*), który rozumie jako głos dwuchórowy, z dwojaką menzurą (*teilt die lange (enge) Mensur der kurzen ihre Süße mit und andererseits trägt die kurze (weite) Mensur viel zur gleichzeitigen Ansprache bei*)²⁵. Do grupy pryncypałów, a więc głosów podstawowych (8'), zalicza autor już w poprzednim 4 rozdziale – *Copeln* (głosy, które dobrze się łączą z innymi) oraz głosy fletowe (*fleitten*)²⁶. G. Frotscher twierdzi, że heidelberski organista zebrał prawdopodobnie więcej takich głosów pryncypałowych o różnym charakterze, przez co osiągnięta mogła być równowaga w stosunku do głosów najwyższych i wysokich Mikstur²⁷. Musiał przy tym stosować się do rozmiarów przestrzeni i możliwości miejsca, a więc okoliczności, które w starym budownictwie organowym były decydujące²⁸.

Drugi register to *Oktawa 4'* (*ein octaff*), a jeśli instrument jest duży Schlick chce, by miał podwójną *Oktawę* (*doppell octaff in einem großen werck*)²⁹. Miał to być głos o długiej mierze (*einer langen meß*), którą rozumieć należy jako wąską menzurę³⁰. Oktawa była pozostałością po spuściźnie średniowiecza, kiedy przy naciśnięciu klawisza organów odpowiadało nieraz aż 20 piszczałek ustawionych w rzędy poprzeczne; jeden rząd obejmował wówczas wszystkie głosy oktawowo, albo duodecymowe, albo też podwójnie oktawowo³¹. Średniowieczne organy były więc – używając współczesnej terminologii – Miksturami i brzmiały podobnie jak Mikstury w organach współczesnych³².

Jako trzeci głos proponuje Schlick charakteryzujący się krótką (a więc szeroką) menzurą *Gemshorn 4'* (*Gemßer horner*) nazywany również *Kozi róg*, bądź też określany jako *Oktawa powyżej pryncypału* lub *podwójna Oktawa w dużych organach*³³. Głos ów należał do grupy registrów, które pojawiły się jako solowe pod koniec XV wieku w warsztatach organmistrzów flamandzkich i niemieckich³⁴. Cechą charak-

²⁴ „Durch viij. oder ix. gut register. so die recht zü sammen gezogen vnd noch einander abgewechselt werden. mag man vill dem gehor ergetzen thon. rc” (tamże).

²⁵ Tamże, s. 58–59; por. F. Klinda, *Orgelregistrierung*, Leipzig 1977, s. 100; P. Reichert, *Orgelbau. Kunst und Technik*, Wilhelmshaven 1995, s. 50.

²⁶ G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 90; „Jeszcze w 1513 r. organy w katedrze St. Sauveur (Najświętszego Zbawiciela) w Aix-en Provence, instrument bardzo jak na owe czasy staromodny, miały tylko pojedynczy rejestr fletowy, kontrastujący z *plein jeu*, składającym się z pryncypału, oktawy, podwójnej oktawy, podwójnej duodecymy i potrójnej oktawy” (C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 283).

²⁷ G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 90.

²⁸ Tamże; zob. P. Reichert, *Orgelbau*, s. 50.

²⁹ *Spiegel V*, s. 59.

³⁰ Tamże.

³¹ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 282.

³² Tamże.

³³ „Item vor das drit register / ein kürtz weit moß das etlich Gemßer horner nennen. auch ein octaff vber die principaln / oder ein doppell octaff in einem großen werck” (*Spiegel V*, s. 59).

³⁴ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 282.

terystyczną były tu piszczałki o korpusach zwięzających się ku górze, o dźwięku cichym, powściągliwym, okrągłym i jakby zamglonym³⁵.

Na czwartym miejscu wymieniony zostaje *Cymbel* (*Cymbalk*) (*ein zymmell*), który *nie powinien być zbyt duży, jak robią go niektórzy* (przez co można słyszeć oktawy i kwinty prawie jak oddzielne rejestry – samoistne głosy), lecz musi być *mały i ostro skrojony* (*scharpff schneiden*), aby nie można było łatwo poznać jaki jest jego strój³⁶. Schlick twierdzi też, iż *Cymbel* współbrzmi dobrze z innymi głosami³⁷. Fenomen tego dobrego współbrzmienia z typowymi głosami organowymi, wynikał z górnych obszarów harmoniczných tonów składowych³⁸.

Jako piąty głos organowy proponuje autor *Spiegel Hintersatz* (*hindersatz*)³⁹. W późnośredniowiecznych organach od Mikstury różnił się w jednym zasadniczym punkcie: nie repetował. Według P. Reicherta, po 1500 r. *Hintersatz* stopniowo przeobraził się w Miksturę repetującą⁴⁰. Szczegółowe informacje o tym rejestrze odnajdujemy w kolejnym szóstym rozdziale *Spiegel*, w którym autor omawia podstawy budowy *Hintersatz*, nazywając ów głos *Miksturą* (*mixtur*) albo *locatz*⁴¹.

O rozmiarach i sile brzmienia Mikstury decydowały rozmiary kościoła oraz samych organów jako instrumentu⁴². Jeśli organy są małe, zbudowane według wymiarów podanych w 2. rozdziale *Spiegel*, Mikstura jako tylny zestaw piszczałek *auf dem obersten chor* (chodzi o miejsce w szafie organowej jako przeciwstawienie *prestant* czyli piszczałek prospektowych) może być około 16-, 17- lub 18-rzędowa (*ongeferlich sechtzehen sibentzehen oder acht zehen pfeiffen*). Według Schlicka, w dużym kościele taki głos powinien być wówczas wystarczająco głośno i wyraźnie słyszalny⁴³. Wynikało to również z tego, że *Hintersatz* w organach projektowanych przez autora *Spiegel* miał być dobrze i ostro skrojony (*scharpff schneident*), ale nie w kwintach i tercjach słyszanych czasami odmiennie, dających dysonans i przeszkadzających w prowadzeniu głosów⁴⁴. Dźwięki takiej mikstury nie dają piękna (*kein*

³⁵ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 74.

³⁶ „Item ein zymmell sol nit groß sein / als etlich machen / das man octauen vnd quinten / schier andern registern gleich hort. Sonder klein scharpff schneiden daz man nit leichtlich merck was stym sie habe” (*Spiegel* V, s. 59); „Jak wynika z dotychczasowych badań, głos spotykany rzadko, prawdopodobnie stosowany tylko w polskim budownictwie organowym (Leżajsk, Jędrzejów, Kraków – kościół św. Floriana, Łowicz). Cechą charakterystyczną tego głosu są bardzo małe, wysoko brzmiące piszczałki, przytwierdzone do jednej wspólnej podstawki metalowej lub drewnianej” (J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 96–97).

³⁷ „das laut zü allen registern wol” (*Spiegel* V, s. 59).

³⁸ J. Chwałek, *Alikwoty muzyczne*, w: *Studia Organologica*, red. J. Chwałek, M. Szymanowicz, t. 2, Lublin 1998, s. 122.

³⁹ *Spiegel* V, s. 59; W.L. Sumner, *The Organ*, s. 66–67.

⁴⁰ P. Reichert, *Orgelbau*, s. 52.

⁴¹ *Spiegel* VI, s. 69; F. Klinda twierdzi, że mikstura Schlicka była repetująca; zob. F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101.

⁴² „jeden orgelmacher not an zü sehen die hoch vnd weytte oder grosse der kirchen die mixtur darnach zü stercken / noch dem auch das werck gross oder klein ist” (*Spiegel* VI, s. 69).

⁴³ *Spiegel* VI, s. 69.

⁴⁴ *Spiegel* VI, s. 69; G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 90.

lieplichkeit), lecz burzą kontrapunkt i konsonanse *przez swój wrzask i krzyk*⁴⁵. Autor przestrzega więc, aby Hintersatz nie obsadzać przypadkiem piszczałkami o szerokiej menzurze (innej wielkości niż podane wyżej), ponieważ te sprawiają, że instrument będzie brzmiał szorstko, chropowato, grubo, *po świńsku (ryczał jak maciory)*⁴⁶. Tylko z małych piszczałek, zrobionych według właściwych proporcji zbuduje się, jak stwierdza Schlick, dobrą, słodko i żarliwie przejmująca miksturę z małymi kwintami (kwintkami – *kleiner quintlein*)⁴⁷.

Szóste miejsce w katalogu głosów wskazanych przez *Spiegel* zajmuje *Rauschpfeife (die rauß pfeiffen)* lub *podążając za modą – Szalamaja (schallmeyer)*⁴⁸. *Rauschpfeife* – był wzorowany na instrumencie o tej samej nazwie, który stanowił odmianę oboju o wąskiej menzurze⁴⁹. Szytych H. Burgkmaira *Triumphzug Kaiser Maximilian's* (1518 r.) przedstawia muzyka grającego na *rauschpfeifen*. Niemiecka nazwa instrumentu, będąca literacką wersją (hoch Deutsch) terminu środkowo-dolno-niemieckiego *rus* – „trzcina”, utrwaliła się jako określenie rejestru organowego⁵⁰. Druga w kolejności – szalamaja, była także odpowiednikiem średniowiecznego instrumentu, którego nazwa pochodzi od *chalumeau*, ponieważ tak we Francji określano rodzaj sopranowego pomortu⁵¹. Jak twierdzi N. Harnoncourt, szalamaja była najprawdopodobniej najgłośniejszym ze wszystkich dętych instrumentem, a używanym do muzyki tanecznej i na wolnym powietrzu⁵². Jako głos organowy miała dźwięk jasny, trochę ostry, charakterystyczny i zbliżony do brzmienia swego prototypu z rodziny pomortów⁵³.

Siódmą propozycją mistrza Arnolta jest *Hultze Glechter (ein hultze glechter), drewniana perkusja*, nawiązująca do *Strohfiedel* – ksylofonu, instrumentu pochodzącego z Azji Południowo-Wschodniej, który nigdy jednak nie stał się instrumentem autentycznie europejskim⁵⁴. Schlick jako pierwszy obok S. Virdunga i M. Agricoli mówi o tym instrumencie w swoim *Spiegel*⁵⁵. Prymitywnymi formami ksylofonu posługiwali się wędrowni muzycy, a w ikonografii spotykany jest często jako instru-

⁴⁵ „*Sie machen kein lieplichkeit / sonder verderbent vill species vnd consonantzen durch yr schreyen*” (*Spiegel* VI, s. 69).

⁴⁶ „*Es soll auch nit vber setzt sein mit andern grossen pfeiffen / die dz werck rück vnd grob / gut schweynisch machen / als die seuw schreyen rc*” (*Spiegel* V, s. 71).

⁴⁷ „*Sonder von klein pfeiffen die selbigen recht proporcionirt machent ein ein gut zart schneident mixtur vnd wie woll in selben auch mogen kleiner quintlein sein...*” (*Spiegel* V, s. 71); zob. P. Reichert, *Orgelbau*, s. 53.

⁴⁸ *Spiegel* V, s. 60–61.

⁴⁹ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 300.

⁵⁰ Tamże, s. 301.

⁵¹ *Szalamaja, EncM* s. 864.

⁵² N. Harnoncourt, *Dialog muzyczny*, przekł. M. Czajka, s. 19.

⁵³ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 90.

⁵⁴ Jw.; C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 415; Według *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig 1854–1919) „*hültze glechter*” oznacza czternastowieczny *hölyene gelächter* lub *strohfiedel*. Geringer w swoim dziele *Musical Instruments* tłumaczy tę niemiecką nazwę jako „ksylofon” (*xylophone*), Zob. *Spiegel*, s. 120, przypis 36.

⁵⁵ G. Kubik, *Xylophone*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, red. L. Finscher, Bd. 9, Kassel 1998, k. 2099.

ment związany ze śmiercią⁵⁶. Autor zapewnia, iż Hultze Glechter słucha się *osobliwie i precudownie (seltzam vnd wunderlich zü horn)*⁵⁷. Jego zdaniem, *brzmi on jak miska, którą znużony podróżnik uderza tyżką*⁵⁸. Konstrukcja owego głosu według F. Klindy jest kwestią sporną⁵⁹.

Jako ósmy głos, podaje Schlick *Cynk (zinck)*. Jeśli jest on właściwie zrobiony (*recht gemacht*), jak sam autor słyszał (*ich hats gehort*), może brzmieć bardzo „cynkowo” (*zinkisch*)⁶⁰. W interpretacji F. Klindy był to prawdopodobnie głos językowy⁶¹. Prototypem cynkowego brzmienia rejestru był instrument, który najpierw jako róg zwierzęcy pojawia się w średniowiecznej Persji, potem w Bizancjum, a także jako prymitywny róg pasterski w Europie⁶². Kiedy róg przeniknął do muzyki profesjonalnej, z reguły materiał naturalny zastępowano drewnem lub kością słoniową a nawet metalem z czasem też ze względu na różnorodną wielkość i strój określając go jako *Kleinzink, krummer Zink, cornet, cornettino* oraz *serpent*⁶³. Najstarszą wzmianką o tymże instrumencie jest obok obrazowych przedstawień S. Virunga oraz H. Burgkmaira, informacja dotycząca Cynku jako głosu organowego, zapisana w *Spiegel*⁶⁴.

Dziewiąte miejsce zajmuje rejestr, który ma przypominać *Schwegel (schweigeln)*⁶⁵. Autor zdaje się wciąż pracować nad jego brzmieniem, gdyż twierdzi że z biegiem czasu (*z każdym dniem*) można go poprawić i udoskonalić⁶⁶. Głos ten należał do rodziny głosów fletowych i charakteryzował się dźwiękiem jasnym, czystym, bez czystego przydźwięku, ale nie zaokrąglonym⁶⁷.

Schlick zna jeszcze jeden rejestr, który może uczynić projektowane przez niego organy instrumentem kompletnym⁶⁸. Zaświadcza, że przed pięciu laty, dla samego cesarza, zrobiono dobrze i z wielkim kunsztem mały instrument podobny do pozytywu, *regall* lub *super regall*, a jego dźwięk był czarujący i niezwykajny⁶⁹. Jego piszczałki zadziwiały tych, którzy go wcześniej nie znali, a którzy prawdopodobnie

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ *Spiegel* V, s. 61.

⁵⁸ „noch meim urteill gleich dem haffen dar vff die freyen gesellen mit loffel spiln” (*Spiegel*, s. 61).

⁵⁹ F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101; W. L. Sumner, *The Organ*, s. 60.

⁶⁰ *Spiegel* V, s. 61.

⁶¹ F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101.

⁶² C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 301.

⁶³ Tamże; por. *Cynk, EncM*, s. 173–174.

⁶⁴ L. Welker, *Zink*, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, red. L. Finscher, Bd. 9, Kassel 1998, k. 2384.

⁶⁵ *Spiegel* V, s. 61.

⁶⁶ „wiewol die an gen / loß ich ander vrtheiln / doch man mann teglich ein ding ender vnd bessern” (*Spiegel* V, s. 61).

⁶⁷ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 74.

⁶⁸ „Item ein ander Register verstehe ich vff der ban sey in orgeln gantz werck zü machen...” (*Spiegel* V, s. 61).

⁶⁹ „Welchs vor funff jaren erstlich vnserm aller gnedigsten hern dem Römischen Kayßer. als ein klein instrument gleich eim positiff ein regall oder super regall gut kunstlich funden gemacht vnd zü wagen bracht des stym anmutig vnnd seltzam dem gehor...” (*Spiegel* V, s. 61).

nie wyobrażają sobie nawet jego proporcji i menzur (*ale sztuka wzrasta i mnoży się z każdym dniem, a dzieci Adama nie mają odpoczynku*)⁷⁰.

Regał był rodzajem małych przenośnych organów przeważnie jednogłosowych, posiadających piszczałki języczkowe, kształtem zbliżone do cylindrycznego dzio-ba klarnetu⁷¹. Według J. Gołosa, za pośrednictwem regału właśnie w XVI w. głosy języczkowe wprowadzono do nieprzenośnych organów⁷². Z relacji Schlicka wynika, że instrument ten istniał na dworze cesarza Maksymiliana I. rytownik Conrad Weiditz przedstawił kompozytora Paula Hofhaimera towarzyszącego cesarskiej kapeli śpiewawczej na specjalnym rodzaju regału, którego piszczałki mają kuliste rezonatory⁷³. Mistrz Arnolt nie podaje jednak żadnych szczegółów dotyczących budowy tego rejestru. Twierdzi stanowczo, że musi pominąć to, w jaki sposób te (regałowe) i inne osobliwe piszczałki wspomniane wcześniej są wytwarzane, dla dobra organmistrzów. Nie chce być uważany za kogoś, kto wyjawia tajniki ich sztuki na światło dzienne i chce wyolbrzymiać swoje zalety lub *przykładać sierp nie do swego żniwa*⁷⁴. Uczciwość nakazuje, by sami twórcy otrzymali godziwą zapłatę za ich *pracę, sztukę i dzieło bez skazy*⁷⁵.

Po wydaniu *Spiegel* (1511 r.) takie głosy jak: Gedackten, Quintaden, Hörnlein, Posaune, Trompete, Zink i Regalen weszły na stałe do budownictwa organowego⁷⁶.

SAMODZIELNOŚĆ GŁOSÓW

Wprowadzenie głosów solowych doprowadziło do konieczności wynalezienia przyrządu włączającego lub wyłączającego dowolnie to jeden z danych głosów, to znów daną Miksturę (*Hintersatz*). Przyrząd taki stanowiła listwa (klucz), której wyciągnięcie powodowało otwarcie dopływu powietrza do jednego szeregu piszczałek⁷⁷. Manubria miały wówczas formę toczonych albo rzeźbionych uchwytów, lub też artystycznie wykonanych metalowych kluczy, ułożonych w takiej kolejności, w jakiej głosy stoją na wiatrownicy⁷⁸. Według G. Frotschera, głosy w organach Schlicka miały

⁷⁰ „seyner pfeiffen fast tzü verwonder / welcher się nitt kent / wer auch nur yr form proportz oder mensur zü erdencken vnmüglich gewest / aber teglich wachsen kunst vnd kommen mee. adams kinder feyren nit” (*Spiegel* V, s. 61).

⁷¹ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 200; zob. P. Reichert, *Orgelbau*, s. 52.

⁷² J. Gołos, *Polskie organy i muzyka organowa*, Warszawa 1972, s. 26.

⁷³ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 301.

⁷⁴ „Item wie aber solichytz gemelt vnd ander fremdt hieuer vnd noch bestympt pfeiffen gemacht sein / loß ich den orgelmecher zü gefallen hie rugen / do mit ich nit geacht werd yr kunst vnd heimlichkeit zü machen mir nutz do mit zü schaffen / oder mein sichel in eins ander ern zü schlagen” (*Spiegel* V, s. 61).

⁷⁵ „Sie genissen billich yr arbeit. kunst vnd gutter werschafft.” (*Spiegel* V, s. 61); F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101.

⁷⁶ R. Menger, *Geschichte der Orgel in einzelnen Ländern*. Hessen, w: *Orgel*, red. A. Reichling, Kassel 2001, s. 68; K. Urbaniak, *Renowacja i rekonstrukcja rejestrów językowych organów Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku*, w: *Organy Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku*, red. T. Piecha, M. Rost, K. Urbaniak, Kraków 2013, s. 55–58.

⁷⁷ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 282–283.

⁷⁸ Włączniki głosów określane były w ciągu wieków jako: rejestry, registry, głosy, manubria, klucze rejestrowe; zob. J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 131, 171; P. Reichert, *Orgelbau*, s. 197.

być również zaopatrzone w odpowiednie manubria, aby mogły być oddzielnie używane, szczególnie zaś Hintersatz, który wcześniej takiego klucza w ogóle nie posiadał⁷⁹.

W piątym rozdziale *Spiegel* autor postuluje, aby wszystkie registry w pedale i manuale byłyby indywidualnie kontrolowane (wyciągane, odrębne), tak aby można było grać utwór zarejestrowany podobnymi dźwiękami w manuale i pedale⁸⁰. Głosy powinny być też od siebie oddzielone (*all ab zü ziehen*), aby organista mógł słyszeć każdy z nich osobno (*allein eins*), jeden po drugim, tak jak jemu lub innym się podoba (*wie ym oder andern geliept*). Każdy więc głos podstawowy ma mieć swoją własną wartość i może być używany sam⁸¹.

Autor zauważa też, że niektóre organy mają wyodrębnione i oddzielone osobliwe głosy w manuale, ale nie w pedale⁸². Znany jest mu na ten przykład rzetelnie zrobiony instrument, w którym Hintersatz w pedale nie jest oddzielony⁸³. Twierdzi, że jest to ogromna wada i wielkie przeoczenie, które można było poprawić za sumę 100 guldenów⁸⁴.

Na zakończenie Schlick zaleca, aby manubria były właściwie i wygodnie zainstalowane. Lepiej jest, gdy klucze są wyciągane powyżej, poniżej bądź obok organisty (*vbersich oder vndersich oder beseitz gezogen*), aniżeli naprzeciw (*gegen*) niego (gdy zasiada przy organach). Możliwe jest bowiem, że będzie je trzeba wyciągnąć na dłuższą odległość od skrzyni (*spannen lang vor das corpus*) z ogromnym wysiłkiem (*mit notten vnd krefften*)⁸⁵. Mechanizm włączania rozwija się więc i komplikuje, świadcząc jednocześnie o ogromnej wiedzy praktycznej autora traktatu, która wychodziła na przeciw autentycznym potrzebom grającego na organach.

UMIEJĘTNOŚĆ ŁĄCZENIA GŁOSÓW

Przez wprowadzenie manubrii (kluczy) oraz opisanych później zasuw rejestrowych w wiatrownicy możliwe stały się najrozmaitsze połączenia i kombinacje rejestracji utworów organowych. Autor *Spiegel* zauważa, że przyjemnie jest usłyszeć (*lustig zü horn*) dwa rejestry razem (*zwey register zü sammen*), takie jak Cymbel i Pryncypał oraz inne wyżej wspomniane⁸⁶.

⁷⁹ Por. G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 91.

⁸⁰ „Item gut ist das die register ym manual vnd pedal all vnd iglichs in sonderheit ab zü ziehen sein / der vrsach / das mann ein iglichen gesang dar vff spilen mog manualiter vnd pedaliter der mit gleichen stymmen gesetzt ist” (*Spiegel V*, s. 63).

⁸¹ Por. G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 91.

⁸² „Etlich werck haben in dem manual vnderscheidlich stymmen ab zü ziehen / aber in dem pedal nit...” (*Spiegel V*, s. 63).

⁸³ „als ich nemlich ein redlich werck weiß / nitt mit kleine kosten gemacht gar in einem reichen herlichen stift des hindersatz in dem pedall nit ab zü ziehen...” (tamże, s. 63–65).

⁸⁴ „das ein grosser gebrech / vnd in der erst groblich vbersehen ist. do fur wol hundert gulden zü geben were” (tamże, s. 65).

⁸⁵ *Spiegel V*, s. 67–69.

⁸⁶ Tamże, s. 63; „Jak wynika z zachowanych eksponatów, piszczałki tego głosu nie tworzyły skali chromatycznej, ani żadnej innej używanej w muzyce. Stąd na Cymbałkach nie można wygrać

Schlick propaguje też eksperymentalne połączenia, zaznaczając iż w ten sposób można osiągnąć rezultaty dziwne (obce) dla ucha⁸⁷. Twierdzi, że nie ma nic, co by bardziej pasowało (współgrało) z Rauschpfeife lub Trompete, jak ostry i przenikliwy Hintersatz, który przecież nie jest szorstką i grubą Miksturą. To połączenie zadawała autora *Spiegel* bezmiernie⁸⁸.

Również każdy z głosów z Rückpositiv może być użyty indywidualnie, lub może być łączony z innymi rejestrami w organach. Heidelberczyk zapewnia, że zwłaszcza dobrze jest usłyszeć mały Hintersatz z Rückpositiv w połączeniu z Rauschpfeife⁸⁹. Podobnie drewniane piszczałki z Pozytywu *rzadko ale wdzięcznie słyszy się razem z Oktawą w manuale, z głosami bliżej lub dalej odległymi od siebie*⁹⁰.

GŁOSY NIEWŁAŚCIWE

Na kartach *Spiegel* odnaleźć można także krytyczne uwagi w stosunku do budowniczych, którzy konstruują w organach niewłaściwe registry np. z szorstkimi, grubymi kwintami i tercjami. Według autora *Spiegel*, używając ich nie można zagrać żadnego harmonijnego akordu, a *gdy uderza się w klawisze i łączy nuty*, dźwięk jest nieharmonijny i brzmi źle. Podobnie głos, w którym piszczałki brzmią kwintę ponad pryncypałem (*ein quint vber die principaln*) nie wzbudza zachwytu organisty z Heidelbergu. Ponieważ jednak wiele takich niewłaściwie brzmiących głosów powstawało w organach, Schlick twierdzi, że ten kto chce, może tak czynić i nawet je chwalić⁹¹. Pracę takich organmistrzów podsumowuje z właściwym sobie humorem: *dobrze jest uczyć się czyimś kosztem, jeśli się nie martwi o zapłatę i ma wystarczającą ilość materiałów*⁹². Według Heidelberczyka działania takie wynikają z pychy, niepotrzebnej pewności siebie, a także pogardliwego myślenia o innych. W wielu przypadkach, budowniczy organów robią to, co już wcześniej zostało zrobione i nic innego. Święci potrafią lepiej ponosić koszty i *dźwigać ciężary, aniżeli ci rzemieślnicy*⁹³.

melodii. Przy dobrej podbudowie Pryncypałów i wysokich mikstur głos ten dodaje swoistego blasku i zabarwienia, stapia się z każdym współbrzmieniem, podobnie jak dźwięk Triangla używanego w orkiestrze” (J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 97).

⁸⁷ „Item die register mag man in vil weg zü einander ziehen vnd endern das den orn fremdt zü horen ist” (*Spiegel* V, s. 65).

⁸⁸ „Auch yr keins das nit gut zü den rauschpfeiffen vnd trompten vnd sonderlich so der hideratz scharpff rhein schneidet. nicht grober mixtur ist...” (*Spiegel* V, s. 65).

⁸⁹ „zü andern registern zm werck als sonderlich das hindersetzelein ym positiff zü den rußpfeiffen gut zü horn ist...” (*Spiegel* V, s. 67).

⁹⁰ Tamże; por. W.L. Sumner, *The Organ*, s. 60.

⁹¹ „wem das gefelt der lob es rc. Ich red mit herlaubt wirt vil versucht ytz das dan ein anders” (*Spiegel* V, s. 67).

⁹² „Es ist gut lernen in frembden kosten / do mann vmb den lon nit sorg / vnd materialia genug hat.” (*Spiel* V, s. 67).

⁹³ *Spiegel* V, s. 67.

DYSPOZYCJA ORGANÓW

W wyniku zmian, jakie nastąpiły w budownictwie organowym z końcem XIV wieku, organy uzyskały nowe cechy, uznawane dzisiaj za typowe dla tego instrumentu: kontrast barw i ich mieszanie. Owe kombinacje i przeciwstawianie barw, co dziś uważamy za coś najzupełniej naturalnego, były nowym odkryciem XVI stulecia⁹⁴.

Odpowiedni dobór, czyli układanie dyspozycji głosów do konkretnych organów, jest sztuką i – jak wynika z historii budownictwa organowego – nie był nigdy dokonywany według jednej, absolutnie obowiązującej normy. Istnieją jednak pewne zasady wypracowane przez organmistrzów minionych wieków, które uwzględniano w dawnym budownictwie organowym i są także aktualne do dziś, ponieważ należą do tzw. problemów wieczystych w organach⁹⁵.

W piątym rozdziale *Spiegel*, obok katalogu głosów, odnajdujemy także wzorcową dyspozycję w organach⁹⁶. Wymienione wyżej 10 registrów, umieszcza Schlick w tzw. Hauptwerk (F-a²) – głównym zespole brzmieniowym⁹⁷.

Hauptwerk (F-a²)

Principal 8'

Oktawe 4'

Gemshorn 4' (flet otwarty)

Zimbel (cymbał)

Hintersatz (mikstura 16–18-rzędowa)

Rauschpfeife lub Schalmel

Zink

Hultze Glechter (Strohfield, Xylophon)

Schweigel lub Regal⁹⁸.

Autor *Spiegel* krytykuje organmistrzów, którzy budują w jednych organach dwa lub trzy pozytywy (*positiven*)⁹⁹. Jeden umieszczony jest z tyłu (*Rückpositiv*), drugi z przodu (*Brustwerck*), a trzeci wewnątrz organów¹⁰⁰. Ten ostatni w zasadzie nie służy niczemu, lecz przedłuża raczej czas wybudowania instrumentu i niepotrzebnie podnosi koszty (*merung vnnutz kostens*)¹⁰¹. Konstrukcję większej liczby pozy-

⁹⁴ C. Sachs, *Historia instrumentów muzycznych*, s. 283.

⁹⁵ J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 173.

⁹⁶ Dobrym przykładem niemieckich organów z ok. 1500 r. jest instrument z Halle. Posiada dwa manualy [Oberwerk oraz Rückpositiv, po 12 głosów każdy] i pedał o 7 głosach. Organy tego typu są przodkiem w linii prostej siedemnastowiecznych organów barkowych. Por. J. Gołos, *Organy i muzyka organowa*, s. 26.

⁹⁷ Por. F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101; W. Ellerhorst, *Handbuch der Orgelkunde*, Bd. 2, Fritskunft – Buren 1975, s. 649; Hauptwerk (niem.), Great Organ (ang.), Grand Orgue (fr.) to główny zespół brzmieniowy organów, Zob. J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 24.

⁹⁸ Por. W.L. Sumner, *The Organ*, s. 67.

⁹⁹ „Das gleichen geschicht mit den positiven / machen sie zwey oder drey an ein werck.” (*Spiegel* V, s. 65–67); F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101.

¹⁰⁰ *Spiegel* V, s. 67; Rückpositiv (niem.) oznacza zespół brzmieniowy wysunięty do przodu, usytuowany na balustradzie chóru, który w dawnych czasach znajdował się za plecami grającego. Dla patrzącego na prospekt organowy nie jest to jednak Rückpositiv (pozytyw tylny), ale pozytyw przedni, Zob. J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 24.

¹⁰¹ *Spiegel* V, s. 67.

tywów określa autor jako bezużyteczną, używając znanego przysłowia: *Viel Brühe und wenig Fisch – Dużo rosolu, a mało ryb*¹⁰².

Schlick dopuszcza tylko jeden – Rückpositiv, który chce obsadzić następująco: Pryncypał (z piszczałkami drewnianymi bądź cynowymi wykonanymi jak drewniane), mały Gemshorn (*gemßlein – Gemshörnlein*), dobry, czysty i również mały Cymbel (*zymmelein – Zimbelchen*) oraz mały Hintersatz (*hindersetzlein – Hintersätzlein*)¹⁰³. Każdy z głosów może być użyty indywidualnie, lub może być łączony z innymi rejestrami w organach.

Rückpositiv (F-a²)

Principal (drewno lub cyna)
 Gemshörnlein 2' (mały gemshorn)
 Zimbelchen (mały cymbał)
 Hintersätzlein (mała mikstura)¹⁰⁴.

Według autora *Spiegel* Pedał (*Pedal*) w organach powinien mieć tak samo wysoki rejestr jak manual, aby mógł z nim podejmować wymianę głosów¹⁰⁵. Schlick zna również o oktawę niższy pedał (16'), ale nie pochwała go, gdyż jego zdaniem w takim wypadku dobry kontrapunkt jest nieharmonijny, przestawiony i zmieniony, tak że kwinty stają się kwartami, a tercje sekstami¹⁰⁶.

W pedale z Pryncypałem dobrze współgra Oktawa, jakkolwiek – twierdzi autor *Spiegel* – Pryncypał powinien być odrębny (chodzi o możliwość samodzielnego używania rejestru) tak, że jeśli kto chce, może używać samej Oktawy jak również Hintersatz oraz Trompete lub Posaune¹⁰⁷. Nie pochwała organmistrzów, którzy robią w pedale Cymbel i małe Oktawy zwane „sedetzlen”. Zdaniem Schlicka obydwie głosy powinny być pominięte¹⁰⁸.

Pedalwerk (F-c¹)

Principal 8'
 Oktawe 4'
 Hintersatz
 Trommete lub Posaune¹⁰⁹.

¹⁰² „vill bru vnd wenigk fisch” (*Spiegel* V, s. 67); F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101.

¹⁰³ *Spiegel* V, s. 67.

¹⁰⁴ W.L. Sumner, *The Organ*, s. 66.

¹⁰⁵ „dann der schickt sich vff kein orgell do das pedal ein octaff oder meer under dem manual ist” (*Spiegel* V, s. 63); G. Frotscher, *Geschichte des Orgelspiels*, s. 91; Pedalwerk (niem.), Pedal Organ (ang.), Pedale (fr.) – oznacza zespół głosów należących do klawiatury pedałowej, Zob. J. Chwałek, *Budowa organów*, s. 25.

¹⁰⁶ F. Klinda, *Orgelregistrierung*, s. 101; „die gutte species vnconsonantzen. werden verkert vnd verandert / als vß den quinten werden quarten / vß den tertzen sexten rc.” (*Spiegel* V, s. 63).

¹⁰⁷ „Item mitt den principaln ym pedal geet die octaff wol / doch das die principaln ab zü ziehen sein / so man wil das die octaff allein gee / als auch der hindersatz. Item Trommetten oder basaun” (tamże).

¹⁰⁸ „Etlich machen auch in das pedall zymmeln vnd klein octauen nennen się sedetzlen / sollen meins bedünckens all beidt nit dohin” (tamże).

¹⁰⁹ Por. W.L. Sumner, *The Organ*, s. 67.

* * *

Analiza fragmentów *Spiegel*, dotyczących głosów organowych, pozwala wnioskować, że registry w organach Schlicka, zgodnie z panującą już od końca XIV w. tendencją, są głosami solowymi naśladowującymi barwę brzmienia jakiegoś instrumentu aerofonicznego. Stanowią one przeciwwagę dla głosów miksturowych, zawierających współbrzmienie kwint, a nawet tercji, zacierających polifoniczność utworu. Autor traktatu jest przeciwnikiem budowy bardzo wielu registrów w organach. Jego zdaniem, odbiorcom muzyki organowej można dostarczyć przeżyć estetycznych za pomocą ośmiu lub dziewięciu głosów, rozróżnianych ze względu na inną barwę. Według sugestii heidelberskiego organisty registry miały być także samodzielne oraz odpowiednio ze sobą łączone. Manubria [klucze] powinny być przy tym umieszczone tak, aby nie przeszkadzały grającemu. Niezmiernie istotna i pożyteczna dla literatury organologicznej wydaje się podana przez autora wzorcowa dyspozycja organów. Schlick wyróżnia w niej i obsadza głosami: Hauptwerk, Rückpositiv oraz Pedal. Mimo niedopowiedzeń, przeoczeń, a nawet niejasności w wielu kwestiach, postulaty przedstawione w *Spiegel* stanowią gruntowną podstawę, a także pomost łączący renesansowe pokolenia budowniczych organów z czasem powstania bardziej szczegółowych dzieł o budowie organów autorstwa Praetoriusa, Weckmeistersa, Dom Bedosa, Adlunga.

ORGAN STOPS ACCORDING TO THE TREATISE *SPIEGEL DER ORGELMACHER UND ORGANISTEN* [1511]

SUMMARY

From the postulates presented in *Spiegel der Orgelmacher und Organisten* [1511] one can conclude that stops in Schlick's organ were, in line with the end of the fourteenth century tendency, the solo registers imitating the timbre of certain aerophones [e.g. Gemshorn, Rauschpfeife, Zink]. They were a counterbalance to the mixture stops, consisting of quint and even tierce ranks, resulting in a less clear texture of polyphonic structures. The author of the treatise does not support the construction of a great number of stops in a single organ. In his opinion, eight or ten skilfully differentiated stops can provide the listener with enough aesthetic experiences. According to a suggestion of the Heidelberg organist, the stops could be used alone or in adequate combinations. The stop knobs should be placed in such a way that they do not disturb the player. The model stoplist of an organ proposed by the author of *Spiegel* seems to be particularly important for the organ literature. Schlick names here Hauptwerk, Rückpositiv and Pedal with their respective stops.

ORGELREGISTER NACH DER ABHANDLUNG *SPIEGEL DER ORGELMACHER UND ORGANISTEN* [1511]

ZUSAMMENFASSUNG

Die in der Abhandlung *Spiegel der Orgelmacher und Organisten* [1511] dargestellten Postulate lassen die Schlussfolgerung zu, dass die Register der Schlick-Orgel, gemäss der schon seit dem Ende des 16. Jahrhundert herrschenden Tendenz, Solostimmen waren, die die Klangfarbe eines Blasinstrumentes [z.B. Gemshorn, Rauschpfeife, Zink] nachahmen sollten. Sie stellten das Gegengewicht gegen die gemischten Stimmen dar, die den Gleichklang von Quint- und sogar Terzreihen enthalten und dadurch die Darstellung polyphoner Strukturen des Werkes verwischen. Der Autor der Abhandlung ist gegen die Disponierung von sehr vielen Register in einer Orgel. Aus seiner Sicht, kann man den Musikrezipienten ästhetische Erlebnisse mit Hilfe von acht oder neun entsprechend differenzierten Stimmen verschaffen, die in Anbetracht der anderen Klangfarbe unterschieden werden. Laut Vorschlag des Organisten des kurpfälzischen Hofes in Heidelberg sollten die Register auch getrennt oder und entsprechend miteinander verbunden werden. Die Registerzüge [Schlüssel] sind dabei auf die Art und Weise zu platzieren, dass sie einen Spielenden nicht stören. Für die organologische Literatur wichtig scheint die von Schlick vorgeschlagene Model-Disposition einer Orgel. Schlick unterscheidet hier: Hauptwerk, Rückpositiv sowie Pedal – alle mit ihren entsprechenden Stimmen besetzt.

GŁOSY ORGANOWE W ŚWIETLE TRAKTATU *SPIEGEL DER ORGELMACHER UND ORGANISTEN* [1511]

STRESZCZENIE

Z postulatów przedstawionych w *Spiegel der Orgelmacher und Organisten* [1511] można wnioskować, że registry w organach Schlicka, zgodnie z panującą już od końca XIV w. tendencją, były głosami solowymi naśladowującymi barwę brzmienia jakiegoś instrumentu aerofonicznego [np. Gemshorn, Rauschpfeife, Zink]. Stanowiły one przeciwwagę dla głosów miksturowych, zawierających współbrzmienie kwint, a nawet tercji, zacierających polifoniczność utworu. Autor traktatu jest przeciwnikiem budowy bardzo wielu registrów w organach. Jego zdaniem, odbiorcom muzyki można dostarczyć przeżyć estetycznych za pomocą ośmiu lub dziewięciu głosów, rozróżnianych ze względu na inną barwę. Według sugestii heidelberskiego organisty registry miały być także samodzielne oraz odpowiednio ze sobą łączone. Manubria [klucze] powinny być przy tym zamontowane tak, aby nie przeszkadzały grającemu. Dla literatury organologicznej ważna wydaje się wzorcowa dyspozycja organów, którą autor *Spiegel* podaje. Schlick wyróżnia w niej i obsadza głosami: Hauptwerk, Rückpositiv oraz Pedal.

BIBLIOGRAFIA

- Arnolt Schlick, *Spiegel der Orgelmacher und Organisten*, Translation and notes by Elizabeth Berry Barber, Buren: First Knuf 1980.
- Barber E.B., *Arnolt Schlick, Organ Consultant, and his Spiegel der Orgelmacher und Organisten*, w: *The Organ Yearbook*, VI (1975), s. 33–41.
- Chwałek J., *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów w Polsce*, cz. I: tekst, „Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków” t. XXXI, Warszawa 1971 [Lublin 1972].
- Eberlein R., *Orgelregister: ihre Namen und ihre Geschichte*, Köln 2008.
- Frotscher G., *Geschichte des Orgelspiels*, Bd. 1, Berlin 1959.
- Klinda F., *Orgelregistrierung*, Leipzig 1977.
- Reichert P., *Orgelbau. Kunst und Technik*, Wilhelmshaven 1995.
- Sachs C., *Historia instrumentów muzycznych*, przekł. S. Olędzki, Kraków 1989.
- Sumner W.L., *The Organ*, London 1962.
- Towarek P., *Arnolta Schlicka traktat „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” z 1511 roku*, „*Studia Elbląskie*” 6(2004/2005), s. 191–216.
- Towarek P., *Cechy zewnętrzne organów w świetle traktatu „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” z 1511 roku*, „*Studia Elbląskie*” 11(2010), s. 373–381.
- Urbaniak K., *Renowacja i rekonstrukcja rejestrów językowych organów Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku*, w: *Organy Andreasa Hildebrandta w kościele św. Bartłomieja w Pasłęku*, red. T. Piecha, M. Rost, K. Urbaniak, Kraków 2013, s. 55–58.

SPRAWY MAŁŻEŃSKIE PROWADZONE PRZEZ SĄD DIECEZJALNY W ELBLĄGU W LATACH 1992–2012

Słowa kluczowe: Sąd Diecezjalny w Elblągu, związek małżeński, przeszkody małżeńskie

Key words: the Diocesan Court Elbląg, marriage, obstacle to marriage

Schlüsselwörter: das Diözesangericht zu Elbląg, die Ehe, die Hindernisse für die Ehe

Małżeństwo jest budowane przez mężczyznę i kobietę na przysiędze (zgodzie) wzajemnej miłości i wierności. Celem przymierza małżeńskiego jest dobro małżonków, jak i zrodzenie i wychowanie potomstwa¹. Szczególną pomocą służą temu istotne przymioty tj. jedność i nierozdzielność wspólnoty małżeńskiej². Zatem umowność, dozgonność i wspólnotowość, charakteryzują w sposób wyraźny związek małżeński³.

Jednakże węzeł małżeński może nie zaistnieć, jeśli ślub został zawarty z przeszkodą lub z przeszkodami. Termin „przeszkody małżeńskie”, niezależnie od ewolucji historyczno-doktrynalnej, istniał w prawie kanonicznym od zawsze. Przeszkoda małżeńska to zespół okoliczności, które czynią osoby – mężczyzny i kobiety – niezdolne do ważnego zawarcia związku małżeńskiego⁴.

Przeszkody małżeńskie mogą pochodzić z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego, bądź z ustanowienia Kościoła (z prawa ludzkiego). Pierwsze, dotyczą wszystkich osób, drugie, tylko ochrzczonych w Kościele katolickim⁵.

Katalog przeszkód zrywających podaje *Kodeks Prawa Kanonicznego* (dalej: *KPK*) w kan. 1083–1094. Zaliczają się do nich przeszkoda wieku; niemocy płciowej; węzła małżeńskiego; różnej religii; święceń; ślubu; uprowadzenia; występku; pokrewieństwa; powinowactwa; przyzwoitości publicznej i pokrewieństwa prawnego.

* Ks. Dariusz Juszczyk, proboszcz parafii Prabuty; kanonik Pomezkańskiej Kapituły Konkatedralnej w Prabutach; doktorant na Wydziale Prawa UKSW w Warszawie.

¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II, Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984, s. 17.

² Tamże, s. 31.

³ Tamże, s. 17.

⁴ W. Góralski, *Kościelne Prawo Małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 77.

⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne wg...*, t. III, s. 115.

Kolejne przeszkody, dotyczące wadliwości zgody małżeńskiej, zostały zawarte w *KPK* w kan. 1095–1107. Są nimi niezdolność naturalna zwana też konsensualną (brak wystarczającego używania rozumu, poważny brak rozeznania oceniającego, niemożność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich); brak wiedzy o małżeństwie; błąd co do osoby lub przymiotu osoby; błąd co do przymiotu osoby spowodowany podstępem; błąd co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa; znajomość lub opinia o nieważności małżeństwa; symulacja zgody małżeńskiej, całkowita i częściowa; postawienie warunku; przymus i bojaźń.

Ostatnia grupa to przeszkody, powstające z niezachowania formy kanonicznej, przy zawarciu małżeństwa, umieszczone zostały w *KPK* w kan. 1108–1123; dotyczą formy zwyczajnej (czyli asystencją świadka urzędowego, świadków zwykłych, strony ochrzczonej, miejsca i czasu zawarcia małżeństwa, odpowiedniego obrzędu liturgicznego i sporządzenia aktu ślubu); formy nadzwyczajnej (bez asystencji świadka kwalifikowanego tylko w obecności świadków zwykłych i niebezpieczeństwa śmierci jednej ze stron)⁶.

Przedłożony artykuł dotyczy okresu od 11 maja 1992 do 31 grudnia 2012 roku, gdy do Sądu Diecezjalnego w Elblągu wpłynęło 345 skarg, w których podważono ważność zawartego związku małżeńskiego. W 315 przypadkach doczekano się rozwiązania, 30 spraw przeszło na kolejny rok (tj. 2013). Orzeczono w 173 procesach nieważność małżeństwa (55%), a w 87 stwierdzono ważność ślubu (27,5%). Umorzono 41 procesów (13%). Oddalono 10 spraw (3%). Odbyły się 4 procesy dokumentalne (1,5%).

Omówione procesy przeprowadzono w oparciu o 11 tytułów. Z tej grupy, trzy tytuły to przeszkody zrywające: dotyczące niemocy płciowej; węzła małżeńskiego i różnej religii. Siedem tytułów, to przeszkody związane z wadą zgody małżeńskiej. Dotyczące zaburzeń psychicznych, chorób umysłowych; związane z brakiem wystarczającego używania rozumu; z brakiem rozeznania co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, wzajemnie sobie przekazywanych i przyjmowanych; niemożności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich; podstępnego wprowadzenia w błąd; symulacji częściowej lub całkowitej; przymusu i ciężkiej bojaźni. Jeden dotyczył niezachowania formy kanonicznej, a mianowicie braku ważnej asystencji świadka kwalifikowanego⁷.

Obchodzony w 2017 r. jubileusz 25-lecia działalności Sądu Diecezjalnego w Elblągu stanowi okazję do ukazania jego orzecznictwa, a więc przybliżenia i omówienia spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa jakie trybunał rozpatrywał, wskazania tytułów prawnych z jakich procesy były prowadzone i wydawanie orzeczenia wyrokowe⁸.

⁶ W. Góralski, *Kościelne Prawo...*, s. 6–7.

⁷ Akta procesowe z lat 1992–2012, Archiwum Sądu Diecezji Elbląskiej (dalej: ASDE).

⁸ Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej autora pt. *Działalność Sądu Diecezjalnego w Elblągu w latach 1992–2013* [mps w posiadaniu autora], obronionej w 2013 r. w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie [promotor: ks. dr hab. J. Gręźlikowski prof. UKSW].

I. Z TYTUŁU PRZESZKÓD ZRYWAJĄCYCH WĘZŁ MAŁŻEŃSKI (KAN. 1083–1094)

Ius connubii (prawo do małżeństwa) jest naturalnym prawem człowieka. Daje każdej osobie: prawo do wybrania sobie małżonka, jak i prawo do zawarcia z nim ślubu. Prawo to jednak, jest ograniczone, przez przeszkody, występujące między osobami, chcącymi zawrzeć sakrament małżeństwa⁹.

Przeszkody zrywające, o których mowa w tej części opracowania, unieważniają związek małżeński. Uniezdalniają w ten sposób i prawo Boże i prawo kościelne.

Poniżej, omówiono trzy (niemoc płciowa, węzeł małżeński i różna religia), z dwunastu przeszkód zrywających węzeł małżeński. Dlatego, że tylko te trzy, znalazły się na wokandzie, Sądu Diecezjalnego w Elblągu. W sumie wydano 12 wyroków, z ww. przeszkód zrywających w ciągu dwudziestu lat.

1. Przeszkoda niemocy płciowej (impotencji)

Dwa podstawowe cele małżeństwa, to dobro małżonków (wzajemna miłość, wierność, pomoc, uzupełnianie się) oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa¹⁰. Wynika z tego, że zdolność do zawarcia ślubu, zakłada również zdolność, do odbycia w tym związku stosunków płciowych (z wszystkimi jego istotnymi elementami) w celu prokreacji.

KPK w **kan. 1084 § 1** definiuje niemoc płciową, jako uprzednią i trwałą niezdolność do dokonania aktu małżeńskiego, zmierzającego do zrodzenia potomstwa (niezdolność, w tym wypadku jest pojęciem prawnym, a nie medycznym).

Akt płciowy składa się z trzech elementów: *erectio* (pobudzenie), *penetratio* (włożenie penisa do pochwy) i *ejaculatio* (wytrysk nasienia)¹¹.

Zatem, impotencja to niemożliwość dokonania aktu płciowego, mimo obcowania cielesnego. Impotencja może występować u mężczyzn, jak i u kobiet. Niemoc płciowa może być organiczna, jeżeli ujawnia się przez anomalie anatomiczne czyli wady rozwojowe. Np.: u mężczyzn występuje brak prącia, jego niedorozwój albo nieproporcjonalna wielkość lub zniekształcenie; u kobiet, wrodzony brak kanału rodniego (pochwy), jego niedorozwój albo niedrożność lub deformacja. Niemoc może być także funkcjonalna (czynnościowa), która u mężczyzn występuje o charakterze fizycznym i psychicznym. Impotencja fizyczna świadczy o schorzeniu lub zniszczeniu ośrodka lub dróg nerwowych, łączących te organy z męskim członkiem (np.: paraliż, cukrzyca), a psychiczna powstaje w wyniku różnych stanów nerwicowych, zakłócających fazę erekcji, penetracji lub ejakulacji. Niemoc funkcjonalna u kobiet jest powodowana schorzeniem typu nerwicowego, określanego pochwicą czyli waginizmem (skurcze mięśni okolicy sromu i pochwy).

Przeszkoda, o której mowa, może zaistnieć także, w przypadku tzw. hermafrodytyzmu, ale tylko wtedy, kiedy deformacja gruczołów płciowych, nie pozwala na

⁹ Kodeks Prawa Kanonicznego (dalej KPK), kan. 1058, Kraków 2011.

¹⁰ KPK, kan. 1055 § 1.

¹¹ Papińska Rada ds. tekstów prawnych, „Communicationes” 6 (1974), s. 178–198.

odbycie aktu małżeńskiego. Obojnactwo polega na jednoczesnym występowaniu u tej samej osoby, gruczołów płciowych męskich i żeńskich. Skądinąd wiemy, że w człowieku są tylko jedne cechy płciowe i to funkcjonalne, a drugie są zazwyczaj pozorne^{12, 13, 14}.

Niemoc płciowa to przeszkoda z prawa Bożego naturalnego i nie może być dyspensowana.

Różna od impotencji jest niepłodność, uniemożliwiająca zapłodnienie u mężczyzny, a poczęcie u kobiety, mimo pełnego aktu płciowego. Niepłodność nie jest przeszkodą do ślubu i nie zabrania zawarcia małżeństwa (np.: osoby w podeszłym wieku, mimo, iż nie są płodne, mogą zawrzeć małżeństwo)¹⁵.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu niemocy płciowej przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 9

Za nieważnością małżeństwa – 6

Rok 1993 – 2; po stronie pozwanych

Rok 1994 – 1; po stronie powoda

Rok 1995 – 1; po stronie powódki

Rok 1998 – 1; po stronie pozwanego

Rok 2011 – 1; po stronie pozwanego

Za ważnością małżeństwa – 3

Rok 2007 – 1; nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2008 – 1; nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2009 – 1; nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące¹⁶.

2. Przeszkoda węzła małżeńskiego

W Konstytucji duszpasterskiej „O Kościele w świecie współczesnym”, Soboru Watykańskiego II, czytamy: *Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa*¹⁷.

¹² W. Góralski, *Kościelne Prawo...*, s. 95–98.

¹³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 127–130.

¹⁴ H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000, s. 161–164.

¹⁵ KPK, kan. 1084 § 3.

¹⁶ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

¹⁷ *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Gaudium et spes*, n. 48, Poznań 1986, s. 576.

Zaistnienie węzła małżeńskiego, który jest znakiem nierozzerwalności wspólnoty małżeńskiej, wskazuje na ważność zawartego małżeństwa. Jednak sam „węzeł” może stanowić przeszkodę zrywającą, pochodzącą z prawa Bożego pozytywnego, od której nie można dyspensować, a która obowiązuje i ochrzczonych i nieochrzczonych¹⁸.

Jednak przeszkoda węzła małżeńskiego ustaje: w chwili śmierci współmałżonka; przez dyspensę papieską od małżeństwa zawartego, a nie dopełnionego; przez przywilej Pawłowy i przez prawomocne stwierdzenie nieważności ślubu, wyrokiem sądu kościelnego¹⁹.

Kan. 1085 § 1 KPK informuje, że ten, kto jest już, związany węzłem poprzedniego małżeństwa, nie może ważnie zawrzeć nowego związku, za życia swego współmałżonka. Dlatego, że węzła małżeńskiego, nie mogą rozwiązać ani sami małżonkowie, za obopólną zgodną ani żadna władza ludzka. Ci, którzy dopuszczają się wielożeństwa popełniają bigamię lub poligamię. Małżeństwo bigamiczne jest wtedy, kiedy poprzednie małżeństwo, jednej ze stron, było ważnie zawarte i nie zostało prawnie rozwiązane²⁰.

O małżeństwie nieważnie zawartym możemy mówić wtedy, kiedy jedna ze stron była dotknięta przeszkodą zrywającą, już w czasie ślubu lub wtedy, kiedy zgoda małżeńska została wyrażona wadliwie albo wtedy, kiedy nie zachowano kanonicznej formy podczas zawierania małżeństwa²¹.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z **przeszkody węzła małżeńskiego** przedstawia się następująco:

Procesy dokumentalne zakończone wyrokiem – 2

Za nieważnością małżeństwa – 2

Rok 1998 – 1; po stronie pozwanego

Rok 2012 – 1; po stronie pozwanego²².

3. Przeszkoda różnej religii (wiary)

Małżeństwo, to nie tylko zdarzenie prawne, zwane umową małżeńską, zachodzące między mężczyzną, a kobietą. Małżeństwo, to nie tylko instytucja, zwana stanem małżeńskim, czyli związek mężczyzny i kobiety. Małżeństwo, to także sakrament, którego udzielają sobie wzajemnie mężczyzna i kobieta, stając się mężem i żoną.

Chrystus podniósł umowę małżeńską, do rzędu skutecznych znaków łaski²³. Dlatego, też tak ważny jest, w tym związku aspekt wiary. Kościół od samego początku, kierował się troską, o zachowanie wiary, przez swoich wiernych i bardzo mocno,

¹⁸ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 99.

¹⁹ Tamże, s. 100.

²⁰ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 131.

²¹ Tamże, s. 131.

²² Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

²³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 133.

przeciwstawiał się praktyce zawierania małżeństw między katolikami, a osobami innego wyznania (małżeństwa mieszane), czy z poganami²⁴.

Wg **KPK kan. 1086 § 1**, przeszkoda różnej religii, to nic innego, jak zakaz zawierania ślubu między katolikiem, który nie wystąpił formalnym aktem z Kościoła, a nie ochrzczonym. Omawiany kanon ma na celu, obronę strony katolickiej, przed utratą wiary, a potomstwo, przed wychowaniem go, poza Kościołem katolickim.

Przeszkoda różnej religii, ustaje w momencie, przyjęcia przez stronę nie ochrzczonej, sakramentu chrztu św. albo przez dyspensę ordynariusza miejsca (jak zawsze popartą słuszną i rozumną przyczyną, a w przypadku małżeństw mieszanych, przez złożenie rękojmi²⁵)²⁶.

Przeszkoda różnej religii, różni się od przeszkody różnego wyznania. Podobnie jak małżeństwo zawarte za dyspensą od przeszkody różnej religii (wiary), to nie to samo, co małżeństwo mieszane. Małżeństwo mieszane to związek dwóch osób ochrzczonych, z których jedna, to osoba ochrzczona w Kościele katolickim, z którego nie wystąpiła formalnym aktem, a druga to osoba, która przyjęła chrzest poza Kościołem katolickim²⁷.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z **przeszkody różnej religii** przedstawia się następująco:

Proces dokumentalny zakończony wyrokiem – 1

Za nieważnością małżeństwa – 1

Rok 2010 – brak dyspensy od przeszkody²⁸.

II. Z TYTUŁU WADLIWOŚCI ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ. (KAN. 1095–1107)

Zgoda małżeńska jest najważniejszym czynnikiem zawartego ślubu (przyczyną sprawczą). Bez wzajemnej wymiany, prawdziwej zgody małżeńskiej, między oboma stronami, nie możemy mówić o małżeństwie.

Zatem jak podaje kan. 1057 § 2²⁹ zgoda małżonków jest ich aktem woli, przez który zawierając przymierze, stają się małżeństwem. Tak jak z każdą umową, która

²⁴ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 100.

²⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 203, przypis, wzór oświadczenia składanego i odpisywanego przez stronę katolicką: „Oświadczam uroczyście, że nadal będę trwać w wierze katolickiej i wypełniać obowiązki religijne oraz uczynię wszystko, by nie utracić swojej wiary lub nie zobojętnieć w religijności. Przyrzekam szczerze i lojalnie wobec Kościoła, że dołożę wszelkich starań, aby wszystkie nasze dzieci zostały ochrzczone w Kościele katolickim i wychowane w wierze katolickiej”. Strona niekatolicka podpisuje oświadczenie: „Zostałem(am) powiadomiony(a) o przyrzeczeniu i zobowiązaniach złożonych przez narzeczoną(ego) i świadom(a) jestem ich treści i znaczenia”. Powyższe rękojmie proboszcz poświadcza swoim podpisem i pieczęcią, odnotowując miejscowość i datę.

²⁶ Tamże, s. 135.

²⁷ *KPK*, kan. 1124.

²⁸ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

²⁹ *KPK*.

z natury, domaga się zgody kontrahentów (poprzez umowę małżeńską kobieta oddaje się jako żona mężczyźnie, a mężczyzna oddaje się kobiecie jako mąż).

Druga grupa przeszkód, unieważniająca małżeństwo, ze względu na brak zgody lub jej wady, dotyczy tylko czterech z dziewięciu przeszkód (niezdolności do wyrażenia zgody, podstępnego wprowadzenia w błąd, symulacji oraz przymusu i bojaźni) i stała się przyczyną większości spraw w Sądzie Diecezjalnym w Elblągu.

1. Niezdolność do wyrażenia zgody (niezdolność konsensualna)

Niezdolność do wyrażenia zgody, stanowi podstawę prawną, do orzeczenia nieważności małżeństwa. Przyczynami takiej niezdolności, mogą być zaburzenia psychiczne lub choroby umysłowe, mające wpływ na intelekt, wolę i władze każdego człowieka. Omawiana niezdolność, w tym przypadku, dystansuje się od terminologii i klasyfikacji typowej dla dziedzin medycznych czy psychiatrycznych, a jest pojęciem typowo prawnym i nazywana jest niezdolnością konsensualną (brak w niej, naturalnej zgody małżeńskiej).

Niezdolność ta dotyczy podmiotu (nupturienta), od strony wewnętrznego aktu zgody. Niezdolność podmiotu, do wyrażenia zgody małżeńskiej, wynika z poważnych anomalii psychicznych, które mają wpływ na jego akt woli. Te anomalie psychiczne, uniemożliwiają uznanie aktu jego woli, za akt ludzki, wolny, pełny, odpowiedzialny i proporcjonalny wobec małżeństwa (ponieważ, wymóg tej zdolności, pochodzi z prawa naturalnego)³⁰.

Niezdolność konsensualna wyraża się w trzech odrębnych tytułach nieważności, stanowiących trzy kategorie prawne: brak wystarczającego używania rozumu, brak rozeznania oceniającego i psychicznej niemożności, podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich³¹.

Brak wystarczającego używania rozumu (kan. 1095 § 1), dotyczy osób, z niedorozwojem umysłowym (zatrzymanie się na etapie wieku dziecięcego) albo związany jest z chorobami umysłowymi (np.: schizofrenia, urojenia, mania prześladowcza) albo z aktualnym stanem utraty świadomości (np.: stany intoksykacji, alkoholizm i narkomania, somnambulizm i hipnoza)³².

Każdy człowiek, który rozwija się właściwie, nabywa (naturalnie) w wieku 7 lat, wystarczającego używania rozumu. Oznacza to, że już w wieku siedmiu lat, człowiek staje się moralnie odpowiedzialnym podmiotem aktów ludzkich.

Choroby umysłowe i perturbacje psychiczne nazywane zaburzeniami są w prawie, równoznaczne z brakiem wystarczającego używania rozumu³³.

Zgody małżeńskiej, nie mogą zatem wyrazić, te osoby, które są pozbawione wystarczającego używania rozumu³⁴. Wystarczającego (dostatecznego, konieczne-

³⁰ KPK, komentarz do kan. 1095, s. 813.

³¹ KPK, kan. 1095 § 1, 2 i 3.

³² KPK, komentarz do kan. 1095 § 1, s. 814.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, kan. 1095 § 1.

go) to nie to samo, co zwyczajnego (pełnego) używania rozumu³⁵. Chodzi o brak podstawowego minimum używania rozumu³⁶.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu **braku wystarczającego używania rozumu** przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 1

Za nieważnością małżeństwa – 1

Rok 1994 – choroba psychiczna po stronie pozwanego³⁷.

Wśród przyczyn poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych (kan. 1095 § 2) są choroby psychiczne (psychozy), zaburzenia psychiczne tj. psychoneurozy (neurastenia, psychostenia, paranoja czy histeria) i patologie osobowości (psychopatia)³⁸.

Omawiane choroby i zaburzenia psychiczne nie rodzą poważnego braku, ale powodują niezdolność podmiotu do rozeznania oceniającego.

Wyrażenie zgody małżeńskiej, wymaga od nupturientów, intelektualnej i wolitywnej dojrzałości. Wynika z tego, że nie wystarcza tutaj zwykle używanie rozumu, ani nawet minimalna wiedza o małżeństwie. Trzeba takiego stopnia dojrzałości osoby, która uczyni ją zdolną, do dokonania aktu zobowiązującego, do podjęcia przez nią, istotnych praw i obowiązków małżeńskich (oczywiście po uprzednim ich rozpoznaniu)³⁹.

Zatem, do ważnego zawarcia małżeństwa, potrzebny jest wyższy stopień poznania i rozeznania oceniającego. Chodzi tu o ludzką decyzyjność, opartą na doświadczeniu, zmyśle praktycznym, refleksji krytycznej czy osądzie wartościującym⁴⁰.

Domniemywa się, że człowiek w momencie osiągnięcia dojrzałości seksualnej, posiada wystarczający stopień rozeznania oceniającego.

Do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, m.in. zaliczamy: wspólnotę życia małżeńskiego (prawidłowe relacje osobowe), pożycie intymne małżonków, świadczenie pomocy współmałżonkowi (w wielu życiowych działaniach), zachowanie wierności i dożgonności małżeństwa, przyjęcie i wychowanie potomstwa.

Kto nie ma rozeznania co do powagi i wartości praw-obowiązków małżeńskich, wzajemnie sobie przekazywanych i przyjmowanych, nie może ważnie zawrzeć ślubu.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu **poważnego braku rozeznania oceniającego, co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych** przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem: 54

Za nieważnością małżeństwa: 34

Rok 1994 – 4; 3 po stronie pozwanej, 1 po obu stronach

³⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 157–158.

³⁶ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 124–125.

³⁷ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

³⁸ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 129.

³⁹ KPK, komentarz do kan. 1095 § 2, s. 814–815.

⁴⁰ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 126–127.

Rok 1995 – 5; 3 po stronie pozwanej, 1 po stronie powodowej, 1 po obu stronach
Rok 1996 – 5; 2 po stronie pozwanej, 2 po stronie pozwanego, 2 po obu stronach
Rok 1997– 8; 2 po stronie pozwanej, 3 po stronie pozwanego, 1 po stronie powoda, 2 po obu stronach
Rok 2002 – 5; 2 po stronie pozwanego, 2 po stronie powoda, 1 po obu stronach
Rok 2003 – 2; po stronie pozwanego
Rok 2004 – 1; po stronie pozwanej
Rok 2005 – 1; po stronie powódki
Rok 2008 – 2; 1 po stronie pozwanego, 1 po obu stronach
Rok 2009 – 1; po stronie pozwanego

Za ważnością małżeństwa: 20

Rok 1993 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 1996 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 1997 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 1998 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 2004 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 2005 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2008 – 4, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2009 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 2010 – 5, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2012 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące⁴¹.

Niemожność podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095 § 3), jest czymś innym, niż niezdolność, o której była mowa ww. dwóch tytułach.

Posiadanie wystarczającego używania rozumu i wystarczającego rozeznania oceniającego oraz pragnienie prawdziwego małżeństwa, z przyczyn natury psychicznej, powoduje niemożność podjęcia przez nupturienta, istotnych obowiązków małżeńskich (ich wypełnienia czy świadczenia na rzecz drugiej strony)⁴².

Przyczyny natury psychicznej, dotyczące całej sfery psychoseksualnej człowieka to: homoseksualizm, biseksualizm, transseksualizm, nimfomania, satyryzm.

Znajdziemy je również w psychopatologiach tj. sadyzm, masochizm czy fetyszyzm i chorobach o podłożu psychicznym: narcyzm, ekshibicjonizm, oglądactwo, saliromania, zoofilia, pedofilia, gerontofilia, nekrofilia i inne⁴³.

Anomalie natury psychicznej, nie są przyczyną nieważności związku małżeńskiego, ale źródłem niemożności, podjęcia przez osobę, obowiązków wynikających z wyrażenia zgody małżeńskiej.

⁴¹ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

⁴² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 159–160.

⁴³ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 133.

Zatem, niemożność podjęcia przez nupturienta, istotnych obowiązków małżeńskich – wywołane chorobami i zaburzeniami psychicznymi – prowadzą do nieważności ślubu⁴⁴.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu niemożności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 141

Za nieważnością małżeństwa – 112

Rok 1994 – 4, 1 po stronie pozwanego (alkoholizm), 1 po stronie pozwanej, 2 po obu stronach

Rok 1995 – 5, 1 po obu stronach, 1 po stronie powoda, 2 po stronie pozwanego, 1 po stronie pozwanej

Rok 1996 – 5, 2 po stronie pozwanego, 2 po stronie powoda, 1 po obu stronach

Rok 1997 – 8, 4 po stronie pozwanego, 1 po stronie pozwanej (alkoholizm), 1 po stronie powoda, 2 po obu stronach

Rok 1998 – 3, 2 po stronie pozwanego, 1 po obu stronach

Rok 1999 – 3, 1 po stronie powódki, 1 po obu stronach (alkoholizm), 1 po stronie pozwanej

Rok 2000 – 6, 3 po stronie pozwanego, 2 po obu stronach, 1 po stronie pozwanej

Rok 2001 – 3, 2 po stronie pozwanego, 1 po obu stronach

Rok 2005 – 7, 7 po stronie pozwanego (1 alkoholizm, 1 homoseksualizm)

Rok 2006 – 11, 1 po obu stronach, 2 po stronie powódki, 3 po stronie pozwanej, 4 po stronie pozwanego (2 alkoholizm)

Rok 2007 – 4, 1 po stronie pozwanej, 3 po stronie pozwanego (alkoholizm)

Rok 2008 – 23, 2 po obu stronach, 19 po stronie pozwanego (2 alkoholizm), 2 po stronie pozwanej

Rok 2009 – 6, 2 po obu stronach, 3 po stronie pozwanej, 1 po stronie pozwanego

Rok 2010 – 11, 7 po stronie pozwanego, 2 po stronie pozwanej, 1 po obu stronach i 1 po stronie powódki

Rok 2011 – 9, 4 po stronie pozwanej, 2 po obu stronach, 2 po stronie pozwanego, 1 po stronie powódki

Rok 2012 – 5, 1 po stronie pozwanej, 2 po stronie pozwanego, 2 po obu stronach

Za ważnością małżeństwa – 29

Rok 1993 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 1996 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące

Rok 1997 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 1998 – 3, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące

Rok 1999 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące

⁴⁴ *KPK*, komentarz do kan. 1095 § 3, s. 815–816.

Rok 2005 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2008 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2009 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące
Rok 2010 – 6, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2011 – 7, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące
Rok 2012 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące⁴⁵.

2. Podstępne wprowadzenie w błąd (decepcja)

Błąd inaczej pomyłka, to fałszywe przeświadczenie, sprzeczne z rzeczywistością. Błąd może dotyczyć samej osoby lub jej przymiotu.

Przymioty osoby są fizyczne, moralne, prawne, religijne i społeczne. Z nich wynikają np.: wiek, płeć, narodowość, stan cywilny, wykształcenie, wyznanie, zawód, stan zdrowia, stan majątkowy, płodność, nałogi, itp.

Celem decepcji, wg kan. 1098 jest wyłudzenie zgody małżeńskiej, której strona nie powzięłaby, gdyby znała obiektywny stan rzeczy. Podstęp, dokonany dla uzyskania zgody, dotyczy jakiegoś przymiotu drugiej strony⁴⁶.

Decepcja, zakłada świadome i celowe działanie, wprowadzające w błąd, a mianowicie, rozmyślne wprowadzenie osoby w błąd lub rozmyślne utrzymanie osoby w błędzie, powstałym z innego źródła.

Podstępne wprowadzenie w błąd zachodzi wtedy, kiedy oszukana osoba (lekomyślna i nieostrożna), dała się zwieść, bo nie zadała sobie trudu, aby sprawdzić przekazywane informacje na temat przyszłego małżonka.

W przypadku podstępu, możemy mówić o niegodziwości, dokonanej przez jedną ze stron w złej wierze, aby manipulować, oszukaną drugą stroną.

Błędem nie jest niewiedza, ignorancja, nieuwaga czy wątpliwość⁴⁷.

Brak decepcji występuje wtedy, kiedy jedna ze stron, ukrywa dany przymiot, a druga zna go skądinąd albo jeśli cel podstępnego wprowadzenia w błąd nie ma charakteru matrymonialnego, jest tylko ochroną dobrego imienia czy lękiem przed karą.

Deceptorem może być nupturient, jak i osoba trzecia.

Nie każde jednak oszustwo jest przyczyną nieważności⁴⁸.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 7

Za nieważnością małżeństwa – 2

Rok 1999 – 1, po stronie pozwanego

Rok 2008 – 1, po stronie pozwanej

⁴⁵ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

⁴⁶ *KPK*.

⁴⁷ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 138.

⁴⁸ *KPK*, komentarz do kan. 1098, s. 820.

Za ważnością małżeństwa – 5

Rok 2004 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2008 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2010 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące

Rok 2011–1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące⁴⁹.

3. Symulacja (zgoda pozorna)

Symulacja polega na zewnętrznym wyrażeniu zgody na ślub, przy wewnętrznym sprzeciwie woli, całkowitym lub częściowym.

Pozorna zgoda małżeńska, a więc zgoda nieszczerza, fikcyjna, wyklucza zawarcie małżeństwa w ogólności (całkowicie) albo wyklucza jakiś istotny element lub przymiot związku małżeńskiego (częściowo), jak podaje kan. 1101 § 2⁵⁰.

Symulacja całkowita występuje wtedy, kiedy wyrażając zewnętrznie, przez słowa i znaki zgodę małżeńską i uczestnicząc w obrzędach sakramentu małżeństwa, strona(y) pozytywnym aktem woli, wyklucza wewnątrznie samo małżeństwo, bo chce osiągnąć cel różny od małżeństwa⁵¹.

Obok wykluczenia samego małżeństwa, wykluczane są: druga strona, trwałość wspólnoty mężczyzny i kobiety, prokreacja, wartość małżeństwa chrześcijańskiego, sakramentalność małżeństwa⁵².

Symulacja częściowa występuje wtedy, kiedy wyrażając zewnętrznie, przez słowa i znaki zgodę małżeńską i uczestnicząc w obrzędach sakramentu małżeństwa, strona(y) pozytywnym aktem woli, wyklucza wewnątrznie dobra małżeństwa tj. dobro małżonków, dobro potomstwa, dobro wiary i dobro sakramentu⁵³.

Wykluczenie dobra małżonków czyli wspólnego pożycia (więzy duchowe, zamieszkanie, wspólnota łoża i stołu), wzajemnej pomocy, współdziałania dla dobra rodziny, przyczyniania się do zaspokajania potrzeb rodziny; dobra potomstwa czyli nieprzeszkadzania w prokreacji, przyjęcia życia poczętego i wychowania dzieci; dobra wiary czyli nieuznania wyłącznego prawa małżonka do aktów małżeńskich (zastrzegając sobie prawo do współżycia z osobą trzecią); dobra sakramentu czyli odrzucenia jedności (wierność) i nierozzerwalności (dozgonność) małżeństwa⁵⁴.

Pozorujący zgodę małżeńską, ma świadomość nieważności zawartego małżeństwa.

Nieważność małżeństwa z tytułu zgody pozornej (całkowitej i częściowej) pochodzi z prawa naturalnego. Jest trudne do udowodnienia w postępowaniu sądowym.

⁴⁹ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

⁵⁰ *KPK*.

⁵¹ M. Pastuszko, *Całkowita symulacja małżeństwa*, Warszawa 1982, s. 54.

⁵² W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 157.

⁵³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 162.

⁵⁴ Tamże, s. 163–165.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu pozorowania zgody małżeńskiej, całkowicie lub częściowo przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 35

Za nieważnością małżeństwa – 9

Rok 1999 – 1, po stronie pozwanego, wykluczenie wspólnoty życia

Rok 2000 – 1, po stronie pozwanej, wykluczenie potomstwa

Rok 2005 – 3, 1 po stronie pozwanej, wykluczenie samego małżeństwa, 1 po obu stronach, wykluczenie potomstwa, 1 po stronie powoda, wykluczenie wierności małżeńskiej

Rok 2008 – 2, 2 po stronie pozwanej, 1 z wykluczeniem potomstwa i wierności, 1 z wykluczeniem nierozzerwalności małżeństwa

Rok 2009 – 2, 2 po stronie pozwanego, 1 wykluczenie samego małżeństwa, 1 wykluczenie jedności i nierozzerwalności małżeństwa

Za ważnością małżeństwa – 26

Rok 1997 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2002 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2003 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2004 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2005 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2007 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2008 – 2, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące

Rok 2010 – 3, 2 ze względu na dobro potomstwa, 1 ze względu na dobro sakramentu, dalej obowiązujące

Rok 2011 – 7, 2 ze względu na dobro potomstwa, 5 ze względu na dobro sakramentu, dalej obowiązujące

Rok 2012 – 8, nie stwierdzono przeszkód, dalej obowiązujące⁵⁵.

4. Przymus i bojaźń

Sakrament małżeństwa zawierany jest świadomie i dobrowolnie, a nie pod przymusem lub w bojaźni. Prawo kościelne, postrzega swobodę nupturientów przy zawieraniu ślubu, jako bardzo ważną sprawę.

Omawiana swoboda decyzji jest nazywana wolnością kwalifikowaną, która nie pozwala na skrępowanie czyjegoś działania i jest wolną od jakichkolwiek zewnętrznych nacisków⁵⁶.

Przymus może być fizyczny i jest nią przemoc zewnętrzna czyli użycie siły fizycznej, której nie można się oprzeć; przymus może być moralny (psychiczny) i jest

⁵⁵ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

⁵⁶ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 168.

nią przemoc zewnętrzna lub wewnętrzna czyli presja, groźby, nalegania, żądania, nękania, upokarzania, okazywanie niezadowolenia, znieważania i molestowanie.

Bojaźń (ciężka) podobnie jak przymus, musi być spowodowana przez jakąś przyczynę zewnętrzną lub wewnętrzną. Przyczyna zewnętrzna wynika z działania drugiej osoby, a wewnętrzna z przyczyny niezależnej (choroba, wyrzuty sumienia, strach przed burzą).

Bojaźnią nazywamy: wstrząs duchowy, zastraszenie, szantaż, lęk, obawę oraz zaniepokojenie zbliżającym się niebezpieczeństwem (grożące zło tj. śmierć, ciężkie kalectwo, zniesławienie, utrata majątku)⁵⁷.

Prawodawstwo kościelne oprócz bojaźni zwyczajnej, wyróżnia bojaźń z szacunku (szacunkową), która powstaje ze strony osób, którym się podlega (rodzicom, opiekunom, przełożonym). Występuje tu problem zależności osób i ich wzajemnych relacji, na które mogą mieć wpływ np.: wiek, płeć, rodzaj wychowania, otoczenie⁵⁸.

W jednym (przymus) jak i w drugim (bojaźń) przypadku, jest to nacisk wywierający wpływ na psychikę i na sferę intelektualno-wolitywną osoby, podejmującej działanie.

Akt woli wykonany pod wpływem przymusu i ciężkiej bojaźni jest aktem nieważnym, chociaż mógł być nieumyślnie wywołany, a uwolnienie się od niego, może nastąpić tylko przez zawarcie małżeństwa, jak czytamy w kan. 1103⁵⁹.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu przymusu i ciężkiej bojaźni przedstawia się następująco:

Procesy zakończone wyrokiem – 5

Za nieważnością małżeństwa – 2

Rok 1998 – 1, po obu stronach

Rok 2006 – 1, po stronie pozwanej

Za ważnością małżeństwa – 3

Rok 2002 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2007 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące

Rok 2008 – 1, nie stwierdzono przeszkody, dalej obowiązujące⁶⁰.

III. Z TYTUŁU NIEZACHOWANIA KANONICZNEJ FORMY ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA. (KAN. 1108–1123)

Kanoniczna (publiczna) forma zawarcia małżeństwa, to ogół przepisów znajdujących się w prawie kościelnym, których przestrzeganie jest niezbędne do wyrażenia zgody małżeńskiej. Zachowanie tej formy prawnej należy do ważności ślubu⁶¹.

⁵⁷ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 169.

⁵⁸ T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 167–169.

⁵⁹ *KPK*.

⁶⁰ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

⁶¹ W. Góralski, *Kościelne Prawo...*, s. 181.

Na formę zawarcia małżeństwa składają się: asystencja świadka urzędowego (jego kwalifikacja, delegacja lub subdelegacja), asystencja zwykłych świadków ślubu (nieurzędowych), strona(y) ochrzczona(e) w Kościele katolickim, miejsce zawarcia małżeństwa, czas zawarcia małżeństwa, obrzędy liturgiczne i sporządzenie aktu ślubu⁶².

Prawo kanoniczne mówi o dwóch formach zawarcia małżeństwa: zwyczajnym i nadzwyczajnym.

Forma zwyczajna zawarcia małżeństwa zakłada obecność świadka kwalifikowanego oraz spełnienie przez niego warunków do ważnej i godziwej asystencji przy ślubie, a także zakłada obecność dwóch świadków zwykłych pod szczególnymi warunkami (np.: określony wiek, zdrowy na umyśle, obecny fizycznie w czasie ślubu).

Forma nadzwyczajna zawarcia małżeństwa odbywa się tylko w obecności zwykłych świadków, ponieważ świadek urzędowy jest nieosiągalny, a jedna ze stron jest w niebezpieczeństwie śmierci⁶³.

Według *KPK* kan. 1108 § 1⁶⁴, świadkiem urzędowym jest ordynariusz miejsca i zrównani z nim: biskup rzymski, biskup diecezjalny, prałat prałatury personalnej, opat opactwa terytorialnego, wikariusz apostolski, prefekt apostolski, administrator apostolski i ustanowiony na stałe: ordynariusz polowy, wikariusz generalny i wikariusz biskupi⁶⁵ oraz proboszcz parafii i zrównani z nim: moderator parafii powierzonej wspólnie kilku kapłanom, administrator parafii, proboszcz parafii personalnej, duszpasterz parafii tymczasowej⁶⁶, a także delegowani przez ww. kapłan i diakon.

Ordynariusz miejsca, w granicach swojego terytorium, czyli na terenie całej diecezji, a proboszcz w parafii, zawsze ważnie asystują przy ślubie.

Ordynariusz i proboszcz ważnie asystują przy ślubie swoich podwładnych albo obcych (kiedy jeden z obcych nupturientów jest wyznania rzymskokatolickiego).

Nieważnie asystują poza granicami swojego terytorium i wtedy, kiedy podlegają takim karom jak: ekskomunika, interdykt lub suspensa albo podczas formalnej utraty urzędu⁶⁷.

W omawianym kanonie jest mowa o delegacji (upoważnieniu do asystowania przy ślubie) innych duchownych, których można też upoważnić do subdelegacji jeszcze innych osób duchownych⁶⁸.

Takich upoważnień do asystowania przy ślubie i pobłogosławienia związku małżeńskiego, udzielają miejscowi ordynariusze i proboszczowie na swoim terenie i w momencie pełnienia swojego urzędu.

Taka delegacja powinna być udzielona w sposób zewnętrzny, wyraźny, słwami lub na piśmie, określonym duchownym (z imienia i nazwiska czy z urzędu) do określonego ślubu.

⁶² Tamże, s. 182.

⁶³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. III, s. 176–188.

⁶⁴ *KPK*, Kraków 2011.

⁶⁵ Tamże, kan. 134 § 1 i 2 oraz 368.

⁶⁶ Tamże, kan. 516–519 oraz 540 § 1.

⁶⁷ W. Góralski, *Kościelne Prawo*, s. 186–187.

⁶⁸ Konferencja Episkopatu Polski, dnia 11 marca 1973 roku, wydała dyrektywę o nieudzielaniu diakonom, delegacji lub subdelegacji do asystowania przy zawieraniu małżeństwa.

W prawodawstwie kościelnym jest mowa także o delegacji ogólnej, której udziela ordynariusz miejsca, duchownym tj. wikariusze parafialni, rektorzy kościołów.

Wszelkie delegacje ustają na skutek: upływu czasu, ustania przyczyny lub jej odwołania.

W Sądzie Diecezjalnym w Elblągu, bilans spraw z tytułu braku ważnej asystencji świadka kwalifikowanego przedstawia się następująco:

Proces dokumentalny zakończony wyrokiem – 1

Za nieważnością małżeństwa – 1

Rok 2009 – 1⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Kościół jak każda wspólnota ludzka, aby właściwie funkcjonować, tworzył od samego początku swoje prawo. W miarę rozwoju zainteresował się również instytucją małżeństwa leżącą u podstaw społeczności ludzkiej i chrześcijańskiej.

Odnowione przez Jana Pawła II prawo małżeńskie, zawarte w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, podkreśla bardziej wymiar duchowy związku mężczyzny i kobiety. Obecnie zwraca uwagę przede wszystkim na wspólnotę życia małżeńskiego (jest ukierunkowane na dobro małżonków), a w drugiej kolejności ku prokreacji i wychowaniu dzieci.

Niniejsze opracowanie jest audytem działalności sądu diecezjalnego, stojącego na straży związku małżeńskiego, cieszącego się przychylnością prawa kościelnego. Średnio rocznie sąd wydawał wyrok w 16 takich sprawach. Najwięcej skarg zostało zakończonych wyrokiem z tytułu niezdolności do wyrażenia zgody małżeńskiej. Sąd Diecezjalny w Elblągu, nie jest wyjątkiem, bo bardzo często w praktyce sądowniczej wadliwość zgody małżonków zajmuje pierwsze miejsce wśród przeszkód.

CONDUCTED MATRIMONIAL MATTERS BY DIOCESAN COURT IN ELBLĄG IN YEARS 1992–2012

SUMMARY

From 11 May 1992 to 31 December 2012 the Diocesan Court Elbląg received 345 complaints, which call into question the validity of a marriage concluded. In 315 cases, we will see a solution of 30 cases over the next year (ie. 2013). Held at 173 processes nullity of marriage (55%), and 87 were found valid marriage (27.5%). Discontinued 41 processes (13%). Dismissed 10 cases (3%). There were 4 documentary processes (1.5%). Said processes performed on the basis of 11 titles. Of this group, three titles are breaking barriers: on sexual impotence, the marriage bond and different religions.

⁶⁹ Akta procesowe z lat 1992–2012, ASDE.

DIE DURCHGEFÜHRTEN EHE SACHEN DURCH DAS DIÖZESANGERICHT IN ELBLĄG IN DEN JAHREN 1992–2012

ZUSAMMENFASSUNG

Vom 11. Mai 1992 bis zum 31. Dezember 2012 das Diözesangericht zu Elbląg erhielt 345 Beschwerden, die in Frage die Gültigkeit einer Ehe geschlossen nennen. In 315 Fällen werden wir eine Lösung von 30 Fällen im nächsten Jahr (dh. 2013). Gehalten bei 173 Prozesse Nichtigkeit der Ehe (55%), und 87 wurden gültige Ehe (27,5%) festgestellt. Nicht mehr 41 Prozesse (13%). Entlassen 10 Fällen (3%). Es gab 4 Dokumentarfilm Prozesse (1,5%). Die genannten Verfahren auf der Basis von 11 Titel durchgeführt. Von dieser Gruppe drei Titel sind die brechende Hindernisse: auf sexuelle Impotenz, das Band der Ehe und den verschiedenen Religionen.

SPRAWY MAŁŻEŃSKIE PROWADZONE PRZEZ SĄD DIECEZJALNY W ELBLĄGU W LATACH 1992–2012

STRESZCZENIE

Przedłożony artykuł dotyczy okresu: od 11 maja 1992 do 31 grudnia 2012 roku, gdy do Sądu Diecezjalnego w Elblągu wpłynęło 345 skarg, w których podważono ważność zawartego związku małżeńskiego. W 315 przypadkach doczekano się rozwiązania, 30 spraw przeszło na kolejny rok (tj. 2013). Orzeczono w 173 procesach nieważność małżeństwa (55%), a w 87 stwierdzono ważność ślubu (27,5%). Umorzono 41 procesów (13%). Oddalono 10 spraw (3%). Odbyły się 4 procesy dokumentalne (1,5%). Omówione procesy przeprowadzono w oparciu o 11 tytułów. Z tej grupy, trzy tytuły to przeszkody zrywające: dotyczące niemocy płciowej; węzła małżeńskiego i różnej religii. Siedem tytułów, to przeszkody związane z wadą zgody małżeńskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Akta procesowe z lat 1992–2012, Archiwum Sądu Diecezji Elbląskiej.
Góralski W., *Kościelne Prawo Małżeńskie*, Warszawa 2006.
Kodeks Prawa Kanonicznego, Kraków 2011.
Papieska Rada ds. tekstów prawnych, „Communicationes” 6(1974), s. 178–198.
Pastuszko M., *Calkowita symulacja małżeństwa*, Warszawa 1982.
Pawłuk T., *Prawo kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II, Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984.
Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986.
Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000.

PRIESTERVERFOLGUNGEN IN DER DIÖZESE KOŠICE WÄHREND DER ZEIT DER TOTALITÄT

Schlüsselworte: Priester, außerhalb des Pastoraldienstes, Diözese Košice, Gefängnis, Internierung, Militärdienst Straßenbataillon, technische Hilfsbataillone

Keywords: priest, „pastoral”, totalitarian, diocese of Košice, jail, internation, basic military service, traffic battalion, auxiliary technical camp

Slowa kluczowe: kapłan, diecezja koszycka, więzienie, internowanie, służba wojskowa, bataliony robót drogowych i technicznych

Der Mensch erinnert sich gern gewöhnlich nur an die schönsten Seiten seines Lebens. Es ist aber schon recht, nicht zu vergessen, was in der Vergangenheit schlimm war, und daraus heute noch Schlussfolgerungen für die Zukunft zu ziehen. Unter solche Fakten gehören die Verfolgung der Priester und die Beschränkung ihrer Tätigkeit nach dem 2. Weltkrieg, vor allem zur Zeit der totalitären Regierung des Kommunismus.

Nach der Wiederherstellung der Tschechoslowakei 1945 war die Slowakei durch den Slowakischen Nationalen Rat vertreten. Dessen Rechtskraft war aber sehr begrenzt. Bei den Wahlen im Mai 1946 haben mehr als 2/3 der wahlberechtigten Slowaken die Bürgerpartei gewählt. Bei den Tschechen gewann die Kommunistische Partei. Nach der Wahl kam es zur so genannten Dritten Prager Vereinbarung, wodurch das Amt der Bevollmächtigten in der Slowakei nicht mehr dem Slowakischen Nationalen Rat, sondern dem Ressortministerium in Prag unterstellt war. Mit Unterstützung der Prager Regierung kam es in der Slowakei Ende des Jahres 1947 (trotz ganz anderer Wahlergebnisse) zur Errichtung einer Regierung mit kommunistischer Mehrheit. Nach Februar 1948 weitete die Prager Regierung ihre Rechte weiter aus, und im Jahre 1960 war die Selbständigkeit der slowakischen nationalen Ämter beendet¹.

Die katholischen Schulen, alle Priesterseminare und religiöse Orden, Organisationen und Vereine, sowie die katholische Presse wurden unterdrückt. Der Reli-

* KS. Prof. ThDr. Cyril Hišem PhD. – kapłan archidiecezji koszyckiej, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberoku na Słowacji.

¹ Vergl. Kaplan Karel: *Stát a Cirkev v Československu v letech 1948–1953*, Brno: Dodatek 1993, S. 10n. Ďurica Milan, c. d., S. 225–238. Kol.: *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989*. Prešov: VMV 2001.

gionsunterricht in den Schulen wurde immer mehr eingeschränkt, der Klerus durch eine prokommunistische Friedenspriesterbewegung (an der Spitze Josef Plojhar) aufgespalten. Die Bischöfe als die führenden kirchlichen Persönlichkeiten, unter ihnen Josef Beran, in Schauprozessen zu langen Kerkerstrafen verurteilt. Am 14. Oktober 1949 übernahm das staatliche Kirchenamt die vollständige Kontrolle über die Kirche².

Ab dem Jahre 1950 zerbrachen in der ČSSR alle demokratischen Strukturen. Es begann die Zeit der Unterdrückung der Kirche. Der Staat konfiszierte jedes Vermögen und Eigentum, nur Kirchen und Pfarrhöfe blieben privates Eigentum. Ebenso behielt er sich das Recht der Zustimmung für den Wirkungsbereich jeden Priesters vor³. Alle Priesterseminare wurden geschlossen. In der Nacht vom 13. auf den 14. April wurden alle Männerklöster liquidiert, in der Folge wurden auch die Frauenklöster geschlossen. Das unierte Bistum Prešov wurde am 28. April 1950 der Orthodoxie Moskauer Obediens überführt. Doch weder der Klerus noch die Gläubigen leisteten dieser Rückführung Folge, sondern sobald die Verhältnisse es erlaubten, konstituierte sich die unierte Diözese erneut. Seit dem 13. Juni 1968 ist sie wieder zugelassen, sie zählt etwa 120 000 Gläubige. Die Verbindung zum Vatikan war unterbrochen, und die Zeit der Unterdrückung begann⁴.

PRIESTER OHNE STAATLICHE ERLAUBNIS

In der Diözese Košice war das auch nicht anders. Der Bischof Jozef Čársky ist in eine unwürdige Abhängigkeit von der Staatsmacht geraten. Sein Kontakt mit Priestern und Gläubigen wurde auf lauter kurze überwachte Treffen auf das Bischofsamt beschränkt, bzw. in den Pfarreien bei der Gelegenheit der ersten Kommunion, bzw. der Firmung. Die aktivsten Priester (die Geheimpolizei hielt sie für die am meisten rückschrittlichen) waren ständig unter Kontrolle, Manche dieser waren auch in den Sammelklöstern interniert. So in Močenok (Mučeníky, Sládečkovce), Pezinok, bzw. an anderen Stellen.

Die staatliche Macht hat sich auch das Privileg angeeignet die Erlaubnis zu erteilen, als Priester zu wirken. Die, denen die Erlaubnis nicht zugeteilt wurde, durften nicht öffentlich tätig sein. Man hat sie einfach „außerhalb des Pastoraldienstes“, „in die Produktion“ versetzt. Andere Gruppen von jüngeren Priestern oder Seminaristen kamen in den Jahren 1950–1954 in die sog. technischen Hilfsbataillons (pomocný technický prápor PTP) oder auch Lager der Zwangsarbeiten (tábory nútených prác TNP) genannt.

² *Handbuch der Kirchengeschichte VII. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1979/1985, S. 525–526.

³ Vergl. Rabas Josef: *Kirche in Fesseln*. München: Sozialwerk der Ackermann Gemeinde 1984, 167 S.

⁴ Vergl. Pešek Jan – Baranovský Michal, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953*, Bratislava: Veda 1997. Šturák P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989*, Prešov: Petra 1999. Vnuk František, *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949–1951*, Martin: Matica slovenská 1999. Zubko Peter, *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, Prešov: VMV 2006.

Viele Priester wurden vom kommunistischen Regime verschiedener Straftaten, vor allem gegen die Republik, beschuldigt. Manche haben nur die Untersuchungshaft erlebt, andere waren grundlos, auch für mehrere Jahre, verhaftet.

PRIESTER IM GEFÄNGNIS

Zum Schutz der volksdemokratischen Republik wurde vom Parlament am 6. Oktober 1948 das Gesetz Nr. 231/1948 erlassen, in dem besonders die Geistlichen in Betracht genommen wurden. Es hieß in § 28: *Wer sein geistliches oder ähnlich religiöses Amt zur Ausübung der Einflussnahme missbraucht hinsichtlich des politischen Lebens in der ungünstigen Orientierung gegen die volksdemokratische Ordnung der Republik, über den wird eine strenge Gefängnisstrafe von ein bis zwölf Monaten verhängt – falls es sich nicht um ein noch strenger zu bestrafendes Verbrechen handelt*⁵.

Bereits im Herbst 1948 ist die Anzahl von Priestern gewachsen, die verurteilt wurden, da sie angeblich die Kanzel „missbraucht“, sowie illegal staatswidrige Flugblätter verbreitet, als auch Personen versteckt, ihnen zur Flucht verholfen, bzw. Bänderbanditen unterstützt haben. Der Staat sammelte seit Ende 1948 Informationen über jeden Geistlichen. Im Verlaufe des Jahres 1949 wurde bei der schlechten gesellschaftlichen Lage den Organen der Staatssicherheit aufgegeben, Priester nicht zu inhaftieren, sondern ihre Tätigkeit sollte zuerst dokumentiert und für spätere Lösungen bereitgestellt werden.

Im Jahre 1949 gab es Strafverfolgungen aus verschiedenen Gründen: für die Realisierung des Dekrets der Exkommunizierung von Kommunisten⁶, Verlesung des Hirtenbriefes (am 19. und 26. Juni 1949)⁷, für die Benachrichtigung der Bevölkerung über die Eingriffe gegen die Kirche, für die Champagne gegen die (prostaatliche) Katholische Zeitung, für die Verweigerung des Sakramentenempfanges der Mitglieder der Kommunistischen Partei⁸, für Spionage (vor allem für den Vatikan), Großverrat und Intrige gegen die Republik (...) manchmal einfach nur wegen privatem Engagement. Das bewirkte dann die Entfernung der Person des Priesters⁹.

In der Slowakei entstand unter den Gläubigen spontan ein Bewachungssystem der eigenen Priester. Deshalb kam es auch zu offenen Auseinandersetzungen in bis zu 60 Dörfern (z.B. Pfarrgemeinde Široké, Dlhé nad Cirochou), zu Attacken gegen die örtlichen kommunistischen Vertretungen, gegen Polizisten, zur Demolierung von Gebäuden der öffentlichen und polizeilichen Vertretungen. Darauf folgten Strafan-

⁵ Gesetz Nr. 231/1948 Zb. z. a n. *Zákon na ochranu ľudovodemokratickej republiky* zo 6. 10. 1948.

⁶ Vergl. *Cirkevní komise ÚV KSČ edice dokumentů, I. Cirkevní komise ÚV KSČ („Cirkevní šestka“) duben 1949 – březen 1950*. Brno: Doplněk 1994, S. 164 n.

⁷ Vergl. Hlinka Anton, *Sila slabých a slabosť silných. Cirkev na Slovensku v rokoch 1945–1989*, Bratislava: Tatran 1990, S. 35.

⁸ Vergl. *Cirkevní komise ÚV KSČ edice dokumentů, I. Cirkevní komise ÚV KSČ („Cirkevní šestka“) duben 1949 – březen*, S. 227–228.

⁹ Vergl. Pešek Jan, Baranovský Michal, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953*, Bratislava: VEDA, S. 190–193.

sagen gegen 1136 Personen, von denen 467 verurteilt wurden. Die Gesamthöhe der Bestrafungen erreichte 547 Jahre. Nach dem Bericht vom 19. Oktober 1949 waren auf dem gesamten Gebiet des Staates 67 Geistliche in Untersuchungshaft und 18 im Arrest. Dabei wurden aufgrund einer Amnestie im November 1949 326 Priester amnestiert¹⁰.

PRIESTER IN INTERNIERUNG

In den Internierungsklöstern wurden die „reaktionären“ Priester erst im Sommer 1950 zusammengeführt. Natürlich ohne Gerichtsurteil und gesetzeswidrig. Die Priester gingen in den Lagern, ohne Benachrichtigung des Bischofs und der Gläubigen, verloren. Es gab hier ein noch strengeres Regime als in den Arbeitslagern, denn man war von der Außenwelt noch mehr isoliert. Auf der anderen Seite war man innerhalb des Klosters mehr frei und nur mit den für den Gang der Internierung nötigen Arbeiten beschäftigt¹¹. Die Priester sollten umgeschult werden. Später konnten sie entlassen werden, wenn sie Gewähr leisteten, ihre reaktionären Aktivitäten nicht mehr fortzusetzen. Am bekanntesten waren der Ort Močenok (Mučeníky, Sládečkovec) mit einem Bischofsschloss und später auch das Kloster und die Stadt Pezínok (Bösing) mit dem Franziskanerkloster.

Eine andere Art und Weise, wie man die Zahl der Geistlichen dezimieren konnte, war ihre Einberufung zum Militärdienst. Es war das Schicksal der meisten Kleinpriester, aber auch von schon pastoral dienenden Priestern. Die Kreiskommandanturen haben in der zweiten Hälfte des Jahres 1950 die meisten Anträge auf Dienstaufschub abgelehnt. Obwohl der Militärdienst nur zwei Jahre lang dauern sollte, wusste niemand, wann der Geistliche zurückkehrt.

Zu Beginn des Jahres 1951 wurden nach offiziellen Angaben von insgesamt 5150 katholischen Geistlichen ungefähr 600 verhaftet oder interniert. Im Sommer 1951 wurden 30 bis 40 Priester pro Monat verhaftet¹².

PRIESTER IN PTP

Eine der außergerichtlichen Formen von Verfolgung und Beeinträchtigung der Freiheit der Geistlichen war die Anwesenheit der Priester in den sog. PTPs – technischen Hilfsbataillons – damit sie dann als politisch unzuverlässig isoliert werden konnten. Unter dem Vorwand einer beruflichen Arbeitsumschulung wurden sie als billige Arbeitskraft für militärischen Zwecke (Investitionsbauten) und natürlich bei dem Ausbau der Nationalwirtschaft, ausgenutzt. PTPs diente nicht nur als eine Ablagerungsstelle für unnötige Kommandanten, die nicht mehr als verlässlich galten, sondern auch als Stellen zur Abwicklung des Heerdienstes von Leuten, die von Re-

¹⁰ Vergl. Kol.: *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948*: 1989 (1), S. 100, 107.

¹¹ Vergl. Harčar Anton, *Žil som v Košiciach*, Bratislava: LUČ 2003, S. 413–418.

¹² Vergl. Pešek Jan, Baranovský Michal, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953*, S. 194–196.

gime her als unzuverlässig galten und sogar gefährlich durch ihren Einfluss auf den moralischen und politischen Stand der Armee¹³.

Diese Leute waren vom Anfang an in vier Straßenbataillons eingereiht, deren Entstehung an den 1. Oktober 1948 fällt. Es waren: Straßenbataillon des 1. Genieregiments – VVT Mimoň, des 2. Genieregiments – VVT Zaječov, des 3. Genieregiments – VVT Libava und des 4. Genieregiments – VVTLešť. Im ersten Termin zum Einstieg am 1. November 1948 gab es bereits 400 Rekruten. Diese Anzahl wuchs allmählich, denn es gab schon gewöhnliche Rekruten, die bei Nachprüfung zeigten, dass sie doch nicht zuverlässig genug waren. Hierher hat man auch Soldaten von anderen Regimentern, die Probleme z.B. mit Alkohol bzw. mit der Zucht hatten, zusammengeführt.

Nach dem Jahre 1950 wurde die Struktur geändert und auch eine Neubildung vorgenommen. Es gab die Typeneinteilung leicht und schwer. Die Einreihung folgte nach dem gesundheitlichen Zustand der Rekruten: ihre physische Kraft wurde im Bauwesen angewendet (leichter Typ), oder im Bergbau (schwerer Typ). Am 1.10.1950 wurden vier schwere Regimenter errichtet (zwei in Ostrau, und je eines in Kladno und Most). Die vorherigen Straßenregimenter wurden als leichte genutzt. Die Anzahl der Regimenter wuchs natürlich, da sie gut genutzt wurden und ihre Standorte ständig wechselten. Am 1.12.1950 wurden in die PTPs unter anderen auch 1001 Geistliche und Ordensleute eingereiht. D.h. auch aus der Diözese Košice¹⁴.

Bei der Reorganisierung von PTPs nach einer realisierten Revision wurde die Anzahl der Regimenter vermindert. Die letzten PTPs wurden durch die Entscheidung des politischen Sekretariats des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei am 26.4.1954 aufgehoben. Die letzten Mitglieder von PTPs wurden erst im Juli 1954 entlassen. Es blieben noch die inzwischen errichteten technischen Bataillons (TP). Für eine bestimmte Zeit waren darin aber auch ähnliche Lebensumstände wahrnehmbar wie in den PTPs.

Ursprünglich kamen die Rekruten für zwei Jahre in solche Regimenter. Allmählich konnten die PTP-Mitglieder durch verschiedene Modifikationen und Übungen unfreiwillig auf unabsehbare Zeit im Dienst bleiben.

Das Leben in diesen Regimentern war besonders schwer. Man wohnte in Holzbaracken mit unannehmbare Beleuchtung (Petroleumlampen), mit problematischer Heizung, mit Latrinen und kaltem Wasser. Es gab Probleme mit Kost, Arbeitsbekleidung und Schuhen, mit einer großen Zahl von Verletzungen und mit schikanösen Unfällen.

¹³ Štaigl Jan, *Pomocné technické tábory – Vojenské tábory nútených prác*, in: *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948:1989* (1), S. 403.

¹⁴ Teilweise schreibt darüber in seinem Buch auch Mikloško František, *Nebudete ich môcť rozvrátiť – Z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943–1989*, Bratislava: Archa 1991, S. 173–174.

KATALOG PERPETUIERTER PRIESTER AUS DER DIÖZESE KOŠICE

Auf den nächsten Seiten sind die Priester aufgelistet, die die Verfolgung unmittelbar betroffen hat. Sicher könnte man heute dieses Verzeichnis noch mit vielen anderen Namen der Priester erweitern, die auch heute noch unter den nicht mehr sichtbaren Formen der Verfolgung und Folterung gelitten haben, obwohl sie weiter in der Zeit des totalitären Regimes in der Diözese tätig sein konnten.

Zum Abschluss noch einige Worte des Erzbischofs von Košice Mons. Alojz Tkáč von der Missa Chrismatis am Gründonnerstag 20. 3. 2008:

Man beklagt es gäbe keine Vorbilder, keine Persönlichkeiten! In der heutigen Zeit, in der verwirrten Gesellschaft, beim Chaos in den Ansichten bräuchte man ja Vorbilder, bräuchte man Persönlichkeiten! Da fliehen unsere Gedanken in die Vergangenheit und es werden die Vorbilder und Persönlichkeiten hervorgerufen: auf allen Gebieten – vor allem im öffentlichen, kulturellen und geistlichen Leben... Dann werden Štúr, Štefánik und Hlinka, Bernolák und Hollý, Pálkovič, Radlinský und weitere erwähnt. Dann sagt man: „Hätte man auch heute solche ähnliche!“.

Einen solchen Wunsch hört man auch in der Erzdiözese Košice heute äußern. – Unsere Erzdiözese ist nur ein kleiner Teil der Kirche in der ganzen Slowakei. Doch: Es gibt Vorbilder und Persönlichkeiten – jawohl – es gibt die. Heute am Karndonnerstag, zum Schluss des Gottesdienstes werde ich eine Gedenktafel am Eingang in die Kathedrale enthüllen – „Zum EWIGEN GEDENKEN der Priester in der Diözese Košice, die im Dienst dem Gottesvolk ihr eigenes Leben aufgeopfert haben“. Es sind folgende: František Majoch, ermordet durch den Agenten der ungarischen Bolschewisten am 9. August 1919 in Bertotovce, 39 Jahre alt; – Ján Nemeč, durch Partisanen am 16. November 1944 bei Giglovce ermordet; 33 Jahre alt; – Emil Szmuto verstorben bei seinen Gläubigen in Čičarovciach beim Bombardieren am 23. November 1944, da er sich auf die deutsche Bombe gelegt und dadurch die Übrigen vor dem Tod gerettet hat; 41 Jahre alt; – Ján Hettmáněk, Kaplan in Sátoraljaújhely, wo er beim Frontübergang schwer verletzt wurde, da er seinen Pflichten nachgegangen war, folglich starb er am 23. Dezember 1944 im Alter von 29 Jahren; – Eduard Abszolón im Januar 1945 durch sowjetische Soldaten zum Tode gefoltert in der Umgebung seiner Pfarrei Kechnec; 68 Jahre alt; – Štefan Bečaver war Pfarrer in der Gemeinde Svinica. Er hat die von Typhus angesteckten Soldaten bei dem Frontübergang gepflegt. Er ist verstorben am 7. Februar 1945; war 32 Jahre alt – Michal Rovňák, Pfarrer in Ptičie; wurde zum Tode gefoltert durch die staatlichen Geheimpolizisten, folglich starb er daran am Karfreitag am 8. April 1955; 66 Jahre alt – Ignác Kriššák, Kaplan in Humenné ist am 3. Juli 1973 an einer Herzattacke gestorben, während er einen Ministranten vorm Ertränken gerettet hat; 39 Jahre alt.

Weiter steht es an der Gedenktafel: „Zum ewigen Gedenken aller Bischöfe und Priester der Diözese, die im verwirrten zwanzigsten Jahrhundert jegliche persönliche Aufopferung gebracht haben: im Gefängnis, bei Ungerechtigkeit, Internierung, Beschränkung der persönlichen Freiheit, beim körperlichen und geistlichen Leid, bei der gesellschaftlichen Vereitelung, Vernachlässigung, in der Verbannung, gezwungenen Auswanderung, Emigration, bei der Beschränkung der Diensttätigkeit;

besonders denen, die während des Regimes von Kommunisten in Jahren 1948–1989 wegen der Treue gegenüber Christus und seiner Kirche verfolgt wurden¹⁵.

KATALOG PERSEKUIERTER PRIESTER AUS DER DIÖZESE KOŠICE

ALTH František

geb. 22. 8. 1927 Spišské Vlachy, ord. 26. 12. 1956 Rožňava, †27. 3. 2005 Humenné
1956–1968 **außerhalb des Pastoraldienstes**

BALÍK Juraj

geb. 13. 6. 1914 Nižná Šebastová, ord. 20. 6. 1937, †13. 11. 1979 Nižná Šebastová
1952–1968 **außerhalb des Pastoraldienstes** (an einem unbekanntem Ort verbor-gen).

BAZÁR Pavol, CM

geb. 27. 4. 1930 Ohradzany, ord. 12. 6. 1955 Bratislava
1972 im Gefängnis, 1974–1977 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

BILOVESKÝ Jozef

geb. 3. 4. 1894 Bardejov, ord. 31. 8. 1916, †3. 11. 1972 Prešov

1950 wurde sein Gehalt eingestellt wegen Aufwiegelung der Gläubigen gegen die sog. Katholische Aktion – er lehnte es ab ein „fortschrittlicher“ Priester zu sein. Er wurde am 1. 8. 1950 um 1.00 Uhr nachts **verhaftet**, zu der Zeit war er sogar schwer krank. Man hat ihn **in Močenok interniert**, im Jahr 1952 in die Rente entlassen. Er war also als Pfarrer in Bol unter Verdacht, dass er den Griechisch-Katholiken die Sakramente erteilte.

AACass Necrologium, č. 439b. ŠA Prešov, KNV – CO, 820, 845, 1758, 3581.

BLAŠČÍK Roman

geb. 5. 1. 1919 Chicago (USA), ord. 13. 6. 1943, †25. 12. 1979 Košice

In Zbudské Dlhé wurde ihm im Jahr 1950 wegen Reaktionstätigkeit bei einer Zwangsaktion mit Unterschriften sein Gehalt eingestellt, vom 20. September bis zum 6. Dezember 1952 **in Pezinok interniert** und später auch **verhaftet**.

AACass Necrologium, č. 483. Mikloško, S. 173. Dubovský J.M., *Akcia kláštoru*, Martin 1998, S. 241. Sch. 1943, S. 233; 1948, S. 82; 1978, S. 243. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

BOLDA Ján, SchP

geb. 6. 1. 1921 Vysoká nad Kysucou, ord. 11. 6. 1944, †4. 1. 1986 Košice

¹⁵ Tkáč Alojz, *Homília na Zelený Štvrtok – Missa Chrismatis*, Košice 20.3.2008, in: www.rimkat.sk

1950 geistlicher Begleiter Košice, **interniert in Močenok**, später von 4.9.1952 in **Pezinok** 1953 Kaplan Moldava nad Bodvou, außerhalb des PastoraldiensteS.

Sch. 1978, S. 243. Dubovský J.M., S. 241.

BOROVSKÝ Matej

geb. 2.2.1920 Košice – Ťahanovce, ord. 17.6.1945, †30.9.1972 beerdigt Košice – Ťahanovce

Von 4.9.1952 **interniert in Pezinok und Močenok** bis 1955.

AACass Necrologium, č. 437. Dubovský J.M., S. 241. Mikloško F., S. 173. Sch. 1948, S. 82.

BUBÁN Ján, ThDr.

geb. 19.1.1914 Pavlovce nad Uhom, ord. 20.6.1937 Košice – J. Čársky, †24.11.1989 Pezinok, beerdigt Plechotice

1950 war verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1952.

Facultas Theologica ss. Cyrilli et Methodii Bratislavae 1936–1986, SSV, Bratislava 1986, S. 36. Sch. 1934, S. 48; 1938, S. 208; 1943, S. 233; 1948, S. 82; 1978, S. 243.

BUTKOVSKÝ Michal

geb. 8.10.1926 Čečehov, ord. 4.6.1967 Bratislava – A. Lazík, prim. Čečehov, †30.7.2005 Dlhé nad Cirochou, beerdigt Sečovce

als Theologe – **PTP**.

ACAC 4/2005, S. 37. Sch. 1948, S. 82; 1978, S. 244; 1995, S. 154; 1998, S. 120; 2000, S. 130; 2002, S. 140; 2004, S. 129.

CICHOLES František

geb. 23.3.1919 Košice – Barca, ord. 14.6.1942 Košice – Š. Madarász, prim. Košice – Dóm, †23.9.2005 Haniska

1.12.1951 PTP, 1.6.1954 Pfarrer Slivník, 12.6.1954 verhaftet, 1955–1958 **außerhalb des Pastoraldienstes** Košice.

ACAC 5/2005, S. 42. Sch. 1944, S. 50; 1938, S. 208; 1948, S. 83; 1978, S. 244; 1995, S. 154; 1998, S. 121; 2000, S. 130; 2002, S. 140; 2004, S. 129. Zubko P., *Dejiny Košickej kapituly*, S. 162.

CSALFA Juraj

geb. 1.4.1905 Ťahyňa, ord. 7.8.1927, †23.7.1962 Čelovce

1950 **interniert in Močenok**, von 8.6.1951 in Podolíneč bis 1952.

AACass Necrologium, č. 380b. Dubovský J.M., S. 233. Sch. 1948, S. 101.

DANIŠOVIČ Stanislav, ThDr., PhDr.

geb. 7.5.1898 Boleráz, ord. 12.11.1922, †5.2.1975 Trnava, beerdigt Boleráz

1953 **verhaftet** in Prešov bis 1954.

AACass Necrologium, č. 453. Mikloško F., S. 173. Sch. 1943, S. 234; 1948, S. 83.

DEÁK Ladislav

geb. 24. 2. 1901 Prešov, ord. 25. 6. 1925, †27. 1. 1970 Košice

3. 12. 1952 **verhaftet**, von 20. 9. 1952 **interniert** in **Pezinok** bis 1954.

AACass Necrologium, č. 420. Dubovský J.M., S. 241. Sch. 1925, S. 41; 1928, S. 32; 1934, S. 34; 1938, S. 209; 1943, S. 234; 1948, S. 83. ŠA Prešov, Fond: KNV – CO, sign. 1780, 2055.

DEMETER Ján, František

geb. 2. 4. 1910 Veľký Šariš, ord. 21. 6. 1934, †14. 1. 1977 Hažlín

1954 wurde er wegen staatsfeindlicher Äußerungen festgenommen, im Jahr 1955 schon entlassen, **außerhalb des Pastoraldienstes** in Veľký Šariš bis 1957, kurz im Jahre 1963 ins Gefängnis.

AACass Necrologium, č. 464. Sch. 1934, S. 26; 1938, S. 209; 1943, S. 234; 1948, S. 83. ŠA Prešov, KNV – CO, 4350.

DOLOBÁČ Štefan

geb. 6. 8. 1911 Udavské, ord. 29. 6. 1938, †5. 1. 1984 Košice – Myslava, beerdigt Udavské

1946 Pfarrer Sabinov, nach einer Nachricht vom 4. 6. 1950 wurde er für den zweitgefährlichsten Priester in Presover Kreis gehalten, er sei äußerst reaktionär und habe die Gläubigen gehetzt. Bereits 1947 wurde er für seine staatsfeindliche Tätigkeit vor Gericht gestellt. Er hat das Dekret über die Exkommunizierung von Kommunisten und derer Diener (Häscher) zur Geltung gebracht. (1950 – **Močenok**, 3 Jahre in Tschechei). 1959 **ins Gefängnis**,

Mikloško, S. 173. ŠA Prešov, KNV – CO, 845. Sch. 1938, S. 210; 1943, S. 235; 1948, S. 84; 1978, S. 244.

DOSPIVA František

geb. 10. 4. 1899 Ploské, ord. 29. 6. 1933, †23. 11. 1983 Žehňa, beerdigt Kokošovce

1942 **außerhalb des Pastoraldienstes** Košice, 1946 Bischofsberater, 1952 ins Gefängnis bis 1959, 1959–1965 **außerhalb des Pastoraldienstes** Žehňa.

Mikloško, S. 173. Sch. 1934, S. 14; 1938, S. 210; 1941, S. 35; 1944, S. 68; 1978, S. 245.

DRÁB Štefan

geb. 20. 8. 1914 Uzovský Šalgov, ord. 20. 7. 1937, †16. 5. 2003 Scottsdale, USA

1950 **verhaftet**, Administrator Radoma, später hat **emigriert** nach USA.

Sch. 1934, S. 48; 1938, S. 210; 1943, S. 236; 1948, S. 84. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

DRANGA Andrej

geb. 23. 3. 1919 Bretejovce, ord. 31. 3. 1945 Bratislava, †26. 10. 1993 Bretejovce

Bereits im Jahr 1950 als Kaplan in Prešov wurde er persönlich im sog. Slowakischen Amt für die kirchlichen Angelegenheiten unter der Nr. 3288/45 geführt, im Jahre 1955 wurde er zu einem der gefährlichsten Priestern gerechnet, 15. 3. 1955 Turany nad Ondavou; das religiöse Leben hat er zu sehr aktiviert, er stellte sich gegen die

Konsolidierung mit der Orthodoxie. Ins Gefängnis war im Jahre 1955–1957 und **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1963.

Mikloško, S. 173. Sch. 1943, S. 235; 1948, S. 84; 1978, S. 245; 2004, S. 187. ŠA Prešov, KNV – CO, 818, 3629.

DURAJ Juraj

geb. 8. 5. 1900 Bziny, ord. 8. 12. 1931, †19. 5. 1965 Bziny

1950 verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes**.

ŠA Prešov, KNV – CO, 817.

DŽUPINA Karol

geb. 22. 12. 1919 Remetské Hámre, ord. 11. 6. 1944 Prešov, †14. 2. 1999 Raslavice

1950 Sabinov, **interniert in Močenok** bis 1951.

Sch. 1943, S. 236; 1948, S. 84; 1978, S. 245; 1995, S. 156; 1998, S. 122; 2004, S. 188.

GAJDOŠ Tomáš Ferdinand, OP

geb. 1. 6. 1922 Udavské, ord. 27. 6. 1948 Košice, †19. 3. 2009 Zvolen

1951–1969 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Čížmár M., *Rehol'ný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 125. Sch. 1978, S. 246.

GALDUN Andrej

geb. 27. 7. 1923 Ovčie, ord. 19. 6. 1949 Košice, †24. 8. 1996 beerdigt Ovčie

1953 verhaftet, 1954–1960 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Mikloško, S. 173. Sch. 1948, S. 85; 1978, S. 246; 1995, S. 157; 1998, S. 140; 2004, S. 188.

GIČ Jozef

geb. 19. 3. 1917 Snina, ord. 7. 6. 1942 Prešov – J. Čársky, †10. 12. 2002 Snina

1950 **außerhalb des Pastoraldienstes**, von 28. 3. 1950 TNP Nováky, Ilava, Trenčín, 10. 9. 1950 interniert in Močenok, von 8. 6. 1951 Podolíneec. Er wurde 1953 verurteilt, aber noch in demselben Jahr entlassen. Er kehrte zu seinen Eltern zurück und **arbeitete** bei Železničné staviteľstvo Košice – Bausektor Čierna nad Tisou (Baubetrieb der Eisenbahn). Im Jahre 1956 arbeitete er an verschiedenen Orten in der Umgebung von Snina; da er sich „zu sehr wie ein Priester benommen hat“, erreichte er den Ruf eines „Märtyrers“. 1968 Pfarrer Vyšný Hrušov.

Sch. 1938, S. 231; 1943, S. 237; 1948, S. 85; 1978, S. 246; 1995, S. 157; 1998, S. 124; 2000, S. 133; 2002, S. 143; 2004, S. 189. Mikloško, S. 173. Dubovský J.M., S. 231, 233. ŠA Prešov, KNV – CO, 2061, 4323, 4350. Pasteka J. a kol., *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, S. 399.

GLINSKÝ Ján

geb. 12. 5. 1911 Stropkov, 19. 6. 1938 Košice, †20. 11. 1996 beerdigt Stropkov

1951 Lieskovec, von 20. 9. 1952 **interniert in Pezinok** bis 1953.

Dubovský J.M., S. 241. Sch. 1938, S. 213; 1943, S. 238; 1948, S. 85; 1978, S. 246; 1995, S. 157; 2004, S. 188.

GRICH Štefan

geb. 19.2.1915 Plavnica, ord. 21.6.1942 Nitra, †15.11.1995 Haniska

1947 Pfarrer Malčice, von 1955 war beobachtet, später verurteilt und **verhaftet** im Jahre 1958–1963.

Mikloško, S. 173. Sch. 1938, S. 214; 1943, S. 238; 1948, S. 86; 1978, S. 247; 1995, S. 169; 1998, S. 140; 2004, S. 188. ŠA Prešov, KNV – CO, 3595.

GRIVALSKÝ Andrej

geb. 3.11.1932 Nedeca (Pol.), ord. 24.6.1956 Bratislava, prim. Moravský sv. Ján, †29.10.2010 Plaveč

1962 ins Gefängnis, 1965–1967 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Mikloško, S. 173. Sch. 1948, S. 86; 1978, S. 247; 1995, S. 158; 1998, S. 124; 2000, S. 133; 2002, S. 143; 2004, S. 137.

HALMAY Rudolf

geb. 26.9.1904 Žilina, ord. 1.7.1928, †31.11.1962 Zaužice

1950 **interniert in Močenok**.

AACass Necrologium, č. 380c. Sch. 1925, S. 41. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

HARČAR Anton, Mons., ThDr.

geb. 7.1.1914 Močidl'any, ord. 25.7.1937 Innsbruck, prim. Močidl'any, †25.7.2009

1950 **interniert in Močenok** bis 4.8.1951.

Sch. 1934, S. 48; 1938, S. 214; 1941, S. 69; 1944, S. 67; 1948, S. 86; 1978, S. 247; 1995, S. 158; 1998, S. 125; 2000, S. 134; 2002, S. 144; 2004, S. 139. Potemra Michal, *Život a dielo MonŠ. prof. Antona Harčara*, in: *Annales Dioecesis Cassoviensis, zborník*, Košice 1994, S. 115–152.

HARČÁR Ján, ml.

geb. 18.5.1913 Haniska, ord. 15.6.1941, †26.12.1988 Prešov, beerdigt Záborské

1948 Košice – Barca, von 4.9.1952 **interniert in Pezinok** bis 1953.

Dubovský J.M., S. 241. Sch. 1938, S. 214; 1943, S. 238; 1948, S. 86; 1978, S. 247.

HLAVÁČ Štefan, ThDr.

geb. 23.12.1903 Budapešť, ord. 5.7.1929 Olomouc – L. Prečan, arcibiskup, †11.2.1983 Prešov, beerdigt Hermanovce

10.9.1952 **verhaftet** von 17.9.1954, 1.12.1957 Administrator Hermanovce.

Er hat dem katholischen Pfadfindertum Anstoß gegeben und sich für viele Vereinigungen eingesetzt. Viele Jungen haben dank seines Vorbildes die Berufung zum Priester gefunden, unter ihnen auch Joseph Kardinal Tomko. Er nahm sich aller Kranken an; auch der Juden und den nichtkatholischen Christen.

Sein vorbildhaftes menschliches und christliches Leben, sein heldenhaftes Praktizieren von Gottes- und Moralprinzipien, die Ehre unter dem Volk und die Meinung von der Hierarchie zeichneten ihn aus zum Kandidaten am Altar.

Sch. 1928, S. 48; 1934, S. 44; 1938, S. 215; 1943, S. 239; 1948, S. 86; 1978, S. 247. Halás Štefan, *Profesor Hlaváč*, Trnava 1996.

HOCZMAN Emil

geb. 26. 5. 1914 Michalovce, ord. 15. 6. 1941, †17. 2. 1987 Košice – sv. Rozálie
1951 beurteilt auf 18 Jahre, **verhaftet** – Mladá Boleslav, Mírov bis Amnestie 1957.
Sch. 1938, S. 215; 1941, S. 24; 1944, S. 19; 1948, S. 87; 1978, S. 248.

HORVÁTH František

geb. 29. 7. 1908 Volosinka (Ukraj.), ord. 27. 6. 1931 Košice, †11. 12. 1990 Paňovce
1950 **interniert** in **Močenok**.
Sch. 1928, S. 48; 1934, S. 17; 1938, S. 216, 1941, S. 20; 1944, S. 19; 1948, S. 87; 1978,
S. 248; 2004, S. 187.

HREŠKO Jozef

geb. 27. 1. 1914 Sačurov, ord. 11. 6. 1939 Nitra – K. Kmeťko, †15. 1. 2002 Haniska
Von 26. 9. 1950 interniert in Močenok, später von 25. 4. 1951 war er im Gefängnis
bis 28. 10. 1952: Bratislava, Leopoldov, Handlová, Jáchymov, später **außerhalb des
Pastoraldienstes** bis 1957.
Sch. 1934, S. 48; 1938, S. 216; 1943, S. 239; 1948, S. 87; 1978, S. 248; 1995, S. 159;
1998, S. 125; 2000, S. 134; 2002, S. 138; 2004, S. 189. Mikloško, S. 173.

HUDÁK Ján Kamil, CFSS

geb. 23. 10. 1919 Ploské, ord. 27. 6. 1954 Litoměřice, †5. 1. 2007 České Budějovice,
beerdigt 13. 1. 2007 Staré
1962 ins Gefängnis, später **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1966.
Čižmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 258. Sch. 1948, S. 87;
1978, S. 248.

ILAVSKÝ Jozef

geb. 18. 12. 1922 Kendice, ord. 19. 6. 1949 Košice, prim. Kendice, †5. 1. 2013 Kendice
1. 12. 1951 **PTP**, 1954 Kaplan Vranov nad Topľou.
Sch. 1948, S. 87; 1978, S. 248; 1995, S. 159; 1998, S. 126; 2000, S. 135; 2002, S. 145;
2004, S. 141.

INCZINGER Juraj

geb. 25. 4. 1895 Trebišov, ord. 1. 9. 1917, †25. 10. 1974 Košice – Šaca, beerdigt Čeče-
jovce
1950 **interniert** in **Močenok**.
AACass Necrologium, č. 451. Sch. 1915, S. 179; 1918, S. 15; 1925, S. 26; 1928, S. 28;
1934, S. 32; 1938, S. 217; 1941, S. 17, 46; 1944, S. 16, 43.

JACKO Michal

geb. 3. 12. 1912 Sabinov, Brezovica, ord. 19. 6. 1938, †8. 5. 1979 Prešov
1952 Sačurov, verhaftet, war im Gefängnis und **außerhalb des Pastoraldienstes**
bis 1956.
AACass Necrologium, č. 476. Dubovský J.M., S. 241. Mikloško, S. 173. Sch. 1934, S. 48;
1938, S. 218; 1943, S. 240; 1948, S. 87; 1978, S. 248. ŠA Prešov, KNV – CO, 1286.

JENČÍK Vojtech, ThDr.

geb. 22.10.1920 Sečovce, ord. 31.3.1945 Trnava, †22.3.1976 Žalobín, beerdigt Sečovce

In Košice wurde er im Juni 1952 von der ŠTB (Ministerium für Staatssicherheit) (die Abkürzung lautet: Stasi) festgenommen und bis 15.10.1954 in Untersuchungshaft in Prag-Ruzyn festgehalten. Im Jahre 1954 auf 16 Jahre verurteilt. Er hat die harten Haftbedingungen in Prag-Pankrac erlebt, weiter in Valdice, Rtyň im Riesengebirge, in Mirov und Jáchymov. Die Hälfte seiner Strafe wurde ihm erlassen, aber mit einer zerrütteten Gesundheit ist er am 9.5.1960 nach Hause zurückgekehrt. **Außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1968.

AACass Necrologium, č. 458. Mikloško, S. 173. Facultas Theologica ss. Cyrilli et Methodii Bratislavae 1936–1986, SSV, Bratislava 1986, S. 37. Hrivňák Štefan, *Vojtech Jenčík*, in: Katolícke noviny 2.4.1995. Sch. 1943, S. 240; 1948, S. 88.

JENDŽELOVSKÝ Juraj

geb. 7.8.1915 Horovce, ord. 15.6.1941 Bratislava, †13.7.2004 beerdigt Horovce

1952 verhaftet. Der Bezirksgericht in Košice hat 1953 das Urteil im Namen der Republik unter dem Bezug 4T 367/52 abgegeben, aufgrund dessen er zum Freiheitsentzug für von 3 Monaten verurteilt wurde. Laut § 163 Abs. 1 des Strafgesetzes wurde er verurteilt, weil er mit Hilfe von Anna Kowalczke den Kaplan Beňuška finanziell unterstützt hatte, der bei ihr gerichtlich belangt Zuflucht gefunden hat. J. Jendželovský wurde später zu 18 Jahren Freiheitsentzug verurteilt. Er war bis 1960 in Haft gehalten. **Außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1966.

Mikloško, S. 173. Sch. 1938, S. 218; 1943, S. 240; 1948, S. 88; 1978, S. 249; 1995, S. 160; 1998, S. 126; 2000, S. 135; 2002, S. 146; 2004, S. 189. ŠA Prešov, KNV – CO, 2068.

JUHÁS, Jozef

geb. 19.3.1920 Belža, ord. 29.9.1946 Košice – J. Čársky, prim. Hýľov, †3.9.2002 beerdigt Gaboltov

1951 PTP, 1954 Kaplan Košice – Dóm.

Sch. 1938, S. 218; 1948, S. 88; 1978, S. 249; 1995, S. 160; 1998, S. 126; 2000, S. 135; 2002, S. 146; 2004, S. 189.

JUHÁS Vojtech

geb. 9.4.1921 Trebišov, ord. 31.1.1945 Bratislava, †9.11.1999 Svinica

1952–1954 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Sch. 1943, S. 241; 1948, S. 88; 1978, S. 249; 1995, S. 160; 1998, S. 126; 2004, S. 188.

JURA Andrej

geb. 15.11.1924 Nižný Slavkov, ord. 19.8.1951 Praha, †23.11.2002 Nižný Slavkov

als Seminarist festgenommen und interniert in Podolíneč, PTP, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1968.

Dubovský J.M., S. 177. Sch. 1948, S. 88; 1978, S. 249. 1995, S. 161; 1998, S. 127; 2000, S. 135; 2002, S. 146; 2004, S. 189.

KAPEC Juraj, CM

geb. 6.4.1913 *Hertník*, ord. 26.6.1939, †22.7.1984 *Bardejov*, beerdigt *Hertník*

1939 **außerhalb des Pastoraldienstes** *Vyšná Voľa*, 23.3.1955 ausgesperrt von *Králiky* und wurde weiter beobachtet vom ŠtB bis 1974.

Sch. 1978, S. 250. ŠA Prešov, KNV – CO, 3599.

KAPUŠANSKÝ Andrej

geb. 27.6.1910 *Košice – Košická Nová Ves*, ord. 1.2.1935 *Košice*, †17.5.2002 *Košice – Košická Nová Ves*

1951 **interniert in Močenok**.

Sch. 1928, S. 48; 1934, S. 47; 1938, S. 219; 1941, S. 26; 1944, S. 24; 1948, S. 88; 1978, S. 250; 1995, S. 161; 1998, S. 127; 2000, S. 136; 2002, S. 138; 2004, S. 189.

KERTÉSZ Ján, ml.

geb. 4.10.1917 *Košice – Krásna nad Hornádcom*, ord. 20.6.1943, †20.1.1983 *Košická Polianka*, beerdigt *Košice – Krásna nad Hornádcom*

1951–1954 PTP, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1960.

Sch. 1944, S. 63; 1948, S. 89; 1978, S. 250. Mikloško, S. 173.

KIŠIDAI Juraj

geb. 23.11.1910 *Košická Belá*, ord. 29.9.1932, †9.6.1968

1950 nach einer Nachricht vom 4.6.1950 wurde er für den gefährlichsten Priester in Presover Kreis gehalten, er sei äußerst reaktionär und habe die Gläubigen aufgewiegelt und aufgehetzt. 16.5.1950 wurde er auch **verhaftet**. In Jahren 1950–1952 wurde er verurteilt und wegen staatswidriger Tätigkeit verhaftet.

AAcass Necrologium, č. 410. Sch. 1928, S. 11; 1934, S. 20; 1938, S. 219; 1943, S. 242; 1948, S. 89. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

KLASOVSKÝ Štefan

geb. 16.8.1910 *Homestead, Pa, USA*, ord. 21.6.1934, †9.9.1985 *Zemplinsky Klečenov*

1950 **interniert in Močenok**, sein Gehalt wurde ihm im Jahr 1950 wegen Reaktionstätigkeit bei einer Zwangsaktion mit Unterschriften eingestellt bis 1952. Im Jahr 1976 wurde er wieder zu 6 Monaten Freiheitsentzug **verurteilt**.

Dubovský J.M., S. 238. Mikloško, S. 173. Sch. 1934, S. 34; 1938, S. 219; 1943, S. 242; 1948, S. 88; 1978, S. 250. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

KOFRIT Florián

geb. 13.2.1893 *Námestovo*, ord. 6.6.1917, †28.1.1968 *Prešov*

Am 10.9.1950 wurde er **in Močenok interniert**. Als Vorwand zur Verhaftung galt die Nichtablieferung von Kontingenten. Ihm wurde vorgeworfen, ständig reaktionäre Stellungnahmen gegenüber dem volksdemokratischen Regime abgegeben zu haben und diese Stellungnahmen auch in der Kirche äußerte. In den 60er Jahren wurde er Rentner.

AACass Necrologium, č. 407. Dubovský J.M., S. 231. Sch. 1915, S. 179; 1918, S. 8; 1925, S. 17; 1928, S. 16; 1934, S. 17; 1938, S. 220; 1943, S. 242; 1948, S. 89. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

KONC Andrej, CSsR

geb. 20. 7. 1922 *Nemcovce*, ord. 20. 5. 1962 *Valdice – J.Ch. Korec*, †30. 8. 2015 *Haniska*

1962 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1968.

Čižmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 238–239. Sch. 1978, S. 251; 1995, S. 162.

KONKOL Peter, CSsR

geb. 12. 10. 1913 *Podolinec*, ord. 29. 6. 1939, †27. 8. 1989 *Pezinok*

1950 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1968.

Čižmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 239. Sch. 1978, S. 251.

KOREŇ Ján, Mons.

geb. 14. 7. 1927 *Východná*, ord. 19. 8. 1951 *Rožňava*, †15. 6. 2007 *Haniska*, beerdigt 19. 6. 2007 *Michalany*

1951 **außerhalb des Pastoraldienstes**, 1960–1962 wurde er verurteilt und verhaftet.

Sch. 1948, S. 90; 1978, S. 251. 1995, S. 162; 1998, S. 128; 2000, S. 137; 2002, S. 147; 2004, S. 146.

KOROMHÁZ Štefan

geb. 26. 12. 1921 *Udavské*, ord. 22. 2. 1948 *Košice, prim. Udavské*, †12. 8. 2013 *Udavské*

1951 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1952.

Sch. 1943, S. 242; 1948, S. 90; 1978, S. 251; 1995, S. 163; 1998, S. 128; 2000, S. 137; 2002, S. 147; 2004, S. 146.

KOVÁČ Andrej

geb. 22. 10. 1910 *Jenkovce*, ord. 7. 2. 1935, †3. 10. 1973 *Michalovce*, beerdigt *Vranov nad Topľou*

1953 **verhaftet**, 1954 Administrator *Ptičie*.

AACass Necrologium, č. 445. Sch. 1928, S. 48; 1934, S. 47; 1938, S. 221; 1943, S. 242; 1948, S. 90.

KRAVJANSKÝ Zoltán

geb. 20. 3. 1902 *Margecany*, ord. 10. 2. 1929 *Košice*, †27. 12. 1981 *Boľany*

24. 10. 1950 festgenommen und verurteilt auf 15 Jahre, verhaftet bis 1960, **außerhalb des Pastoraldienstes**, bis 1963.

AACass Necrologium, č. 494. Mikloško, S. 173. Sch. 1978, S. 252. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

KRÉMER Ján

geb. 25.10.1911 *Vel'ké Mužijovo (Ukr.)*, ord. 29.7.1938, †14.10.1979 *Streda nad Bodrogom*

24.10.1950 **verhaftet** bis 1952.

AAcass Necrologium, č. 480. Sch. 1978, S. 252. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

KUCHÁR Karol

geb. 21.6.1911 *Sabinov*, ord. 14.6.1936 *Sabinov – J. Čársky*, †6.3.2001 *Sabinov*

Ab 20.9.1952 war er **in Pezinok interniert**. Man hat ihn für einen radikalen Feind der Volksdemokratie gehalten. Bei den Gläubigen war der Priester beliebt, weil er jede Angelegenheit zur Schulung und Hetzung gegen das Regime benutzt hat. Bei der Unterschriftaktion KA hat er in seiner Gemeinde für Inzident gesorgt, bis 1954.

Sch. 1934, S. 47; 1938, S. 222; 1943, S. 243; 1948, S. 90; 1978, S. 252; 1995, S. 163; 1998, S. 129; 2000, S. 137; 2002, S. 138; 2004, S. 189. Dubovský J.M., S. 241. Mikloško F., S. 174. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

KUNC Štefan

geb. 8.10.1924 *Ždaňa*, ord. 21.5.1950 *Košice*, †26.9.1993 *Bohdanovce*

1951 **PTP**, 1954 Kaplan *Košice – Dóm*.

Sch. 1948, S. 90; 1978, S. 252; 2004, S. 187.

KÜKEMEZEY Michal

geb. 8.4.1923 *Sobrance*, ord. 21.5.1950, †5.11.1988 *Košice*, beerdigt *Sobrance*

1950 Administrator *Tibava*, PTP, 1953 **interniert** bis 1954.

Sch. 1978, S. 252, 1990.

LABANC Andrej

geb. 1.11.1929 *Koškovce*, ord. 20.6.1954 *Bratislava*, †23.9.2000 *Kazimír*

1958 **außerhalb des Pastoraldienstes**, verhaftet auf 11 Monate.

Mikloško, S. 174. Sch. 1978, S. 252; 1995, S. 164; 1998, S. 129; 2000, S. 138; 2002, S. 138; 2004, S. 189.

LESNÍK Anton

geb. 1.1.1950 *Kojatice*, ord. 10.6.1973 *Bratislava – J. Gábriš*, prim. *Kojatice*

1978 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1981.

Sch. 1978, S. 252; 1995, S. 164; 1998, S. 129; 2000, S. 138; 2002, S. 148; 2004, S. 149.

LUKÁČ Anton

geb. 20.4.1887 *Močidl'any*, ord. 29.5.1914, †10.5.1955 *Pavlovce und Úhom*

1939 Generalvikar Apostolischer Administrator für Slowakische Teil Diözese *Satunare*, Moderator *Katholische Aktion*, 1943 *Monsignore*.

Für die Aufwiegelung gegen die *Katholische Aktion* wurde ihm im Jahre 1950 sein Gehalt eingestellt. Im Bericht vom 4.6.1950 steht er an der 6. Stelle der gefährlichsten Priester im *Presover Kreis*. Als *Dechant* und *Bischofsberater* in *Pavlovce nad Úhom* hat er den *Geistlichen* jede „fortschrittliche“ Tätigkeit untersagt. Er entwi-

ckelte Gegenreaktion auf die Konföderation von „fortschrittlichen“ Priestern. **Interniert in Močenok.**

Sch. 1948, S. 102. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

MACÁK Juraj

geb. 11. 4. 1909 Košice – Myslava, ord. 10. 2. 1935 Košice – J. Čársky, prim. Košice – Myslava, †18. 4. 2010 Velký Šariš, beerdigt Košice – Myslava

1950 hat er es abgelehnt, die Aktion zu unterschreiben. Er wurde verhaftet und kam in das Gefängnis von Prešov, wo er in der Kemenate 5 Monate lang ausharrte. Nach einem Volksgerichtsurteil in Humenné hat er seine Strafe in Močenok verbüßt, wohin man ihn aus einem „PTP“ –Arbeitslager am 10. 9. 1950 gebracht hatte. Er ist r dann gemeinsam mit Anton Botek im Jahre 1951 geflohen. Er war in Myslava versteckt, bei seinem Bruder in Lorinčík. Als man ihn wieder verhaftet hat, musste er ins Gefängnis in Ilava, Pilsen a Mladá Boleslav. Nach der Entlassung im Jahre 1953 (Zápotockýs Amnestie) blieb er **außerhalb des Pastoraldienstes**, bis 1957.

Sch. 1934, S. 47; 1938, S. 223; 1943, S. 244; 1948, S. 91; 1978 S. 252; 1995, S. 164; 1998, S. 130; 2000, S. 138; 2002, S. 148; 2004, S. 150. Dubovský J.M., S. 231. ŠA Prešov, KNV – CO, 49, 390, 845.

MACKO-DRUŽBACKÝ Ján

geb. 15. 4. 1911 Jaklovce, ord. 9. 2. 1936 Rožňava, †11. 3. 2001 beerdigt Jaklovce

1950 verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1958, 1976–1977 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Sch. 1948, S. 91; 1978, S. 253; 1995, S. 164; 1998, S. 130; 2000, S. 138; 2002, S. 138; 2004, S. 189. Mikloško, S. 174.

MAJANCSIK František

geb. 31. 12. 1922 Turňa nad Bodvou, ord. 27. 6. 1948, †19. 11. 1979 Košice – Šaca, beerdigt Turnianske Podhradie

1953 PTP und später verurteilt, 9 Jahre **außerhalb des Pastoraldienstes**.

AACass Necrologium, č. 482. Mikloško F., S. 174. Sch. 1948, S. 91; 1978, S. 253. ŠA Prešov, KNV – CO, 818.

MAJCHER Anton

geb. 7. 1. 1924 Chminianska Nová Ves, ord. 21. 5. 1950 Košice, †28. 2. 2009 beerdigt Chminianska Nová Ves

1950 PTP – Arbeitslager vom September 1950 bis Juni 1953 in Libava, Arbeit an der Eisenbahnstrecke Brno – Havlíčkův Brod und Arbeiten beim Segewerk in Plumlov. Da er schwer erkrankte, wurde er entlassen. 1963 **außerhalb des Pastoraldienstes** – Grund: Aufbau eines neuen Pfarrgebäudes Rožkovany bis 1964, 1972 **außerhalb des Pastoraldienstes** – Grund: Homilie und Begräbnis eines Mitgliedes der Kommunistischen Partei.

Sch. 1948, S. 91; 1978, S. 253; 1995, S. 165; 1998, S. 130; 2000, S. 138; 2002, S. 149; 2004, S. 151. ŠA Prešov, KNV – CO, 822.

MARTON František

geb. 26.5.1919 Šarišské Michaľany, ord. 11.6.1944 Prešov, †23.12.1992 Šarišské Michaľany

1951 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1952 Košice.

Sch. 1943, S. 245; 1948, S. 91; 1978, S. 253; 2004, S. 187.

MANCZOS Anton

geb. 12.6.1911 Košice, ord. 13.6.1935 Košice, †17.9.1991 Košice

1950 **interniert in Močenok** bis 1952.

Sch. 1934, S. 47; 1938, S. 224; 1941, S. 23; 1944, S. 22; 1948, S. 91; 1978, S. 253; 2004, S. 187. Mikloško, S. 174.

MIKLOŠ Jozef

geb. 24.6.1913 Plavnica, ord. 20.6.1937, †22.8.1989 Bardejov, beerdigt Mokroluh
1963 **verhaftet**.

Sch. 1934, S. 48; 1938, S. 224; 1943, S. 245; 1948, S. 92; 1978, S. 254. Mikloško, S. 174.

MIKO Róbert

geb. 4.11.1899 Torysa, ord. 29.6.1923, †30.7.1978 Pezinok

1955 Parchovany, verhaftet, 1956 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1957 Žalobín.

AACass Necrologium, č. 472. Sch. 1925, S. 15; 1928, S. 21; 1934, S. 22; 1938, S. 224; 1944, S. 246; 1948, S. 92; 1978, S. 529.

MRÍZ Jozef

geb. 11.3.1922 Lubiša, ord. 22.2.1948 Košice – Dóm – J. Čársky, †5.7.1999 beerdigt Lubiša

1951 **PTP**, 1952 Svinica.

Sch. 1943, S. 240; 1948, S. 92; 1978, S. 254; 1995, S. 166; 1998, S. 131; 2004, S. 188.

MYDLA Jozef, SJ

geb. 2.3.1950 Kelča, ord. 9.6.1973 Bratislava – J. Gábriš

1976 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1983.

Jezuiti pätnásť rokov obnoveného života na Slovensku, Trnava 2006, S. 20. Sch. 1978, S. 254; 1995, S. 166.

NAGY Ján, ml.

geb. 23.2.1916 Trstené pri Hornáde, ord. 14.6.1942 Košice, †21.9.1991 Beckov

1953 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1959.

Sch. 1944, S. 22; 1948, S. 92; 1978, S. 254; 2004, S. 187.

OROS Andrej

geb. 24.7.1914 Košice – Košická Nová Ves, ord. 2.2.1937, †4.3.1979 Košice – Košická Nová Ves

1959 verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1.12.1963.

AACass Necrologium, č. 475. Mikloško, S. 174. Sch. 1934, S. 37; 1938, S. 227; 1943, S. 247; 1948, S. 93; 1978, S. 255.

ONDERÚV Ján, MonS.

geb. 31. 1. 1903 Sabinov, ord. 5. 7. 1927, †22. 7. 1977 Beckov, beerdigt Fričovce

er hat in Innsbruck studiert, obwohl er keinen akademischen Titel erreicht hat. (Harčar A.; 1998); 1927 Kaplan Haniska, gleich Religionsprofessor in Realgymnasium Prešov, 1931 Zeremoniär und Vizenotar in Ordinariat, 1934 Praeses der Marienkongregation Košice, Moderator Herz Jesu Männerbewegung Košice, 1938 Bischofsekretär, Mitglied des Konsistorium, Prosynodalexaminator, 1939 Bischofsekretär Prešov, 1941 Geheimkammerer von Pius XII., 1945 Generalprovikar Košice, Bischofsekretär Košice, 1946 Generalvikar, 1948 Päpstlicher Prälat, 24. 7. 1950 **interniert in Močenok** bis 1952.

AACass Necrologium, č. 467. Sch. 1925, S. 41; 1928, S. 45; 1934, S. 7; 1938, S. 226; 1943, S. 247; 1948, S. 92.

ONDRIÁŠ Martin

geb. 11. 11. 1888 Ovčie, ord. 6. 2. 1914, †9. 9. 1967 Prešov, beerdigt Snina

1952 **verhaftet**, kaserniert in Diözese Zips.

AACass Necrologium, č. 405. Sch. 1915, S. 150; 1918, S. 16; 1925, S. 26; 1928, S. 28; 1934, S. 28; 1938, S. 227; 1943, S. 247; 1948, S. 93.

OROS Andrej

geb. 24. 7. 1914 Košice – Košická Nová Ves, ord. 2. 2. 1937, †4. 3. 1979 Košice – Košická Nová Ves

1959 **verhaftet**, außerhalb des Pastoraldienstes bis 1. 12. 1963.

AACass Necrologium, č. 475. Mikloško, S. 174. Sch. 1934, S. 37; 1938, S. 227; 1943, S. 247; 1948, S. 93; 1978, S. 255.

PAŇÁK František, SJ, ThDr., JUDr.

geb. 25. 1. 1908 Oravský Podzámok, ord. 11. 6. 1944 B. Bystrica, †28. 10. 1997 beerdigt Ružomberok

2. 2. 1938 eingetreten ist zum Jesuitenorden, 1950 interniert, **außerhalb des Pastoraldienstes**, 1964 Geistliche in ÚSS.

Sch. 1995, S. 167; 2004, S. 188.

PASTIR Jozef

geb. 25. 3. 1918 Petrovany, ord. 11. 6. 1944 Prešov, †18. 2. 2002 Haniska

1962–1963 **verhaftet** Košice.

Sch. 1943, S. 248; 1948, S. 93; 1978, S. 255; 1995, S. 167; 1998, S. 133; 2000, S. 141; 2002, S. 138; 2004, S. 189. Mikloško, S. 174.

PÁSZTOR Ladislav

geb. 26. 9. 1922 Haniska, ord. 26. 9. 1949 Košice, †31. 8. 1998 Haniska

1951–1954 PTP, 1959 verhaftet bis zum Jahr 1965 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Sch. 1948, S. 93; 1978, S. 255; 1998, S. 14; 2004, S. 188. Mikloško, S. 174.

PAVLÍK Jozef

geb. 7.3.1899 Lubotín, ord. 29.6.1923, †22.6.1969 Košice, beerdigt Lubotín

1932 erste Sekretär von „Slovenského katolíckeho kruhu“, 1930–1934 Redaktor „Košické kat. cirk. správy“, 1952 festgenommen und **interniert in Pezinok** bis 1953.

AAcass Necrologium, č. 417. Dubovský J.M., S. 241. Mikloško F., S. 174. Sch. 1925, S. 14; 1928, S. 11; 1934, S. 12; 1938, S. 228; 1943, S. 48; 1948, S. 93.

PETRÍK Vincent, Ing., SJ

geb. 20.3.1924 Hýľov, ord. 28.2.1953 Praha, †22.10.2016 Ivanka pri Dunaji, beerdigt Hýľov

1950–1953 PTP, 1953 **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Čížmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 186. Sch. 1948, S. 94.

PETRUŠ Ján

geb. 9.5.1921 Janovik, ord. 16.6.1946 Košice, †26.12.2003 Svit

3.10.1951 festgenommen von ŠtB und interniert in Podolíneć und Moćenok(?). Von hier war am 1.12.1951 geschickt zum PTP. **Außerhalb des Pastoraldienstes** 3 Jahre.

Sch. 1943, S. 249; 1948, S. 94; 1978, S. 256; 1995, S. 168; 1998, S. 133; 2000, S. 141; 2002, S. 152; 2004, S. 189. ŠA Prešov, KNV – CO, 1301. Dubovský J.M., S. 236, 237.

PIŠKANIN Andrej

geb. 17.1.1932 Dlhé nad Cirochou, ord. 24.6.1956 Bratislava, †15.2.1997 Sečovská Polianka, beerdigt Dlhé nad Cirochou

4.6.1958 festgenommen und verhaftet, 1959 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1960.

Sch. 1978, S. 256; 1995, S. 168; 1998, S. 140; 2004, S. 188. Mikloško, S. 174.

PRIŠČÁK Jozef

geb. 4.10.1923 Šarišské Lužianky, ord. 21.6.1969 Bratislava, †15.12.1997 Šarišské Lužianky

1950–1953 als Seminarist in **PTP**.

Sch. 1948, S. 94; 1978, S. 256; 1995, S. 168; 2004, S. 188.

ROVŇÁK Michal

geb. 1.12.1897 Tibava, ord. 29.6.1924, †10.4.1955 Ptičie

Verhaftet am 26.8.1952 und in **Moćenok interniert** (?). Nach Augenzeugen der Einwohner des Ortes Ptičie und der Archivmaterialien war der Grund der Verhaftung sein kompromissloser Auftritt gegen ein Sonntagstanzfest, bzw. gegen die Musikgruppe der sozialistischen Jugendorganisation in der Gemeindemitte, da im nahen Haus eine Frau am Sterben lag. Im Sommer kam M. Rovňák mit schwer zer-

rütteter Gesundheit in das Krankenhaus vom Bezirk Humenné. Wahrscheinlich hat man ihn im Gefängnis so schlimm misshandelt, dass seine rechte Hand, ein Bein und die Sprechfähigkeit paralytisch waren. Nach einigen Wochen, die er im Krankenhaus ohne Erfolg verbrachte, kehrte er in die Pfarrgemeinde Ptičie zurück. Er konnte nicht mehr seinen Pastoraldienst ausüben, deswegen kam in Juni 1954 in Ptičie ein neuer Administrator Andrej Kováč. M. Rovňák lebte in Leid und Krankheit in der Pfarrei Ptičie bis zum Karfreitag, den 10. April 1955, da er durch Sakramente versehen sein Leben abgeschlossen hat. Dr. A. Marinko, Pfarrer in Humenné hat ihn begraben. Als offizieller Todesgrund steht in der Matrik zu Ptičie Haemorrhagia Cerebri.

Dubovský J.M., S. 241. Mikloško F., S. 174. ŠA Prešov, KNV – CO, 1787. Sch. 1925, S. 38; 1928, S. 22; 1934, S. 28; 1938, S. 231; 1943, S. 250; 1948, S. 95.

ROZUM Michal

geb. 9.4.1918 Nižný Klátov, ord. 14.6.1942 Košice, †21.11.2005 beerdigt Nižný Klátov

1951 PTP, 1954 Pfarrer Parchovany, 20.12.1954 festgenommen und verhaftet bis 24.5.1955, später **außerhalb des Pastoraldienstes** in Forstbetrieb bis 1957.

Sch. 1944, S. 54; 1938, S. 231; 1948, S. 95; 1978, S. 257; 1995, S. 169; 1998, S. 135; 2000, S. 142; 2002, S. 153; 2004, S. 161. Mikloško, S. 174.

RYDAROWSKI Ľudovít

geb. 26.9.1891 Zborov, ord. 13.6.1918, †4.7.1967 Sečovce

1950 **interniert in Močenok** bis 1951.

AACass Necrologium, č. 403. Sch. 1925, S. 29; 1928, S. 33, 1934; S. 32, 1938; S. 231; 1943, S. 250; 1948, S. 95.

SEDLÁK Imrich

geb. 8.1.1916 Košice – Barca, ord. 29.6.1940 Košice, †1.3.1998 beerdigt Košice – Barca

1950 **interniert in Močenok**.

Sch. 1948, S. 95; 1978, S. 257; 1995, S. 170; 2004, S. 188.

SCHMIDT Dezider

geb. 1.6.1898 Dlhé nad Cirochou, ord. 9.1.1922, †15.5.1973 Košice

1950 **interniert in Močenok(?)**.

AACass Necrologium, č. 441. Sch. 1925, S. 27; 1928, S. 31; 1934, S. 30; 1943, S. 251; 1948, S. 95.

SIJARTO, Andrej

geb. 20.10.1914 Pavlovce nad Úhom, ord. 11.6.1939, †7.8.1965 Pavlovce nad Úhom

1950 **interniert in Močenok**.

AACass Necrologium, č. 391. Sch. 1943, S. 251; 1948, S. 95.

SLANINKA Andrej

geb. 27. 8. 1914 Uzovský Šalgov, ord. 19. 6. 1938 Košice – Dóm, J. Čársky, prim. Ražňany, †23. 8. 1985 Ražňany

10. 4. 1950 zu 25 Jahre Freiheitsentzug verurteilt, er war versteckt bis 1. 6. 1960, nachher festgenommen und verhaftet in Valdice bis 12. 5. 1962, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1. 3. 1966.

Sch. 1934, S. 48; 1943, S. 251; 1948, S. 96; 1978, S. 258. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

SOLAR Juraj

geb. 22. 4. 1915 Ražňany, ord. 15. 6. 1941, †11. 10. 1982 Ražňany

1952 verhaftet, nachdem **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1957.

Sch. 1943, S. 251; 1948, S. 96; 1978, S. 258.

SZILVÁSI Michal

geb. 21. 1. 1911 Čičarovce, ord. 20. 6. 1937, †16. 5. 1983 Trebišov, beerdigt Čičarovce

24. 10. 1950 verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1956.

Sch. 1978, S. 258. Mikloško, S. 174. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

SZITTYA Juraj

geb. 23. 11. 1910 Vrútky, ord. 21. 6. 1934 Košice, †3. 2. 1982 Kráľovský Chlmec

Er war gegen die Gründung von LPG und dem Aufbau von Sozialismus auf dem Lande. Deshalb hat man seinen Gehalt eingestellt und seine Versetzung aus Remetské Hámre verordnet. Am 10. 9. 1950 wurde er aus dem „PTP“ – Arbeitslager nach Močenok interniert, verhaftet. Bis zum J. 1965 war er außerhalb des Pastoraldienstes, 1972 wieder verhaftet, **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Sch. 1978, S. 258. Mikloško, S. 174. Dubovský J.M., S. 231. ŠA Prešov, KNV – CO, 845.

SZMRECSÁNYI Alexej

geb. 8. 3. 1895 Sabinov, ord. 29. 6. 1920, †1. 9. 1973 Košice

1950 interniert in Močenok.

AACass Necrologium, č. 444. Sch. 1925, S. 27; 1928, S. 31; 1934, S. 30; 1941, S. 49, 52; 1944, S. 16, 45; 1948, S. 96.

ŠAFČÁK Juraj

geb. 11. 4. 1914 Tarnov, ord. 7. 6. 1942, †26. 11. 1983 Kapušany pri Prešove

1955 verhaftet bis zum J. 1960, dabei zu 9 Jahren verurteilt nachher **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1963.

Sch. 1943, S. 253; 1948, S. 96; 1978, S. 259. Mikloško, S. 174.

ŠEFČÍK Jakub, ThDr., MonS.

geb. 23. 7. 1902 Kacwin (Pol.), ord. 23. 5. 1926, †26. 10. 1975, beerdigt Kacwin

1950 verurteilt und verhaftet bis 1953, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1956.

AACass Necrologium, č. 455. Mikloško F., S. 174. Sch. 1943, S. 253; 1948, S. 96

ŠIŠLER Štefan

geb. 20. 4. 1916 *Nižná Myšľa*, ord. 11. 6. 1944, †10. 5. 1986 *Košice*, beerdigt *Nižná Myšľa*

1950 verhaftet, PTP Nováky. 10. 9. 1950 **interniert in Močenok**. Als Grund seiner Verhaftung diente eine Karikatur der amerikanischen Presse von Stalin, wie dieser in einem Flugzeug eine katholische Kirche zerbombte. Diese Karikatur hatte er Studenten der niederen Mittel gezeigt.

Sch. 1943, S. 253; 1948, S. 97; 1978, S. 259. Mikloško, S. 174. Dubovský J.M., S. 231. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

ŠTOFEJ Jozef

geb. 13. 3. 1923 *Brekov*, ord. 19. 6. 1949 *Košice*, prim. *Brekov*

1. 12. 1951–1954 PTP, 13. 11. 1958 verhaftet, 1960 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1. 6. 1962.

Sch. 1948, S. 97; 1978, S. 259; 1995, S. 172; 1998, S. 136; 2000, S. 145; 2002, S. 155; 2004, S. 168. Mikloško, S. 174.

TARASOVIČ Ján

geb. 6. 9. 1906 *Fintice*, ord. 23. 6. 1929, †5. 7. 1959 *Lubotín*

1941 Monsignore, 1945 Kanzler des Ordinariats *Košice*, 1946 Generalvikar, 1950 **interniert in Močenok**.

AACass Necrologium, č. 374. Sch. 1925, S. 41; 1928, S. 48; 1934, S. 7; 1943, S. 253; 1948, S. 97.

TARTAL Andrej

geb. 24. 7. 1910 *Svinia*, ord. 29. 6. 1938, †29. 8. 1965 *Košice*, beerdigt *Svinia*

1951–1953 PTP, 1953 *Košické Olšany*.

AACass Necrologium, č. 392.

TIMKO Štefan, SDB

geb. 8. 8. 1913 *Čaňa*, ord. 5. 7. 1942, †29. 5. 1984 *Košice*, beerdigt *Čaňa*

1950 interniert, **außerhalb des Pastoraldienstes**.

Sch. 1978, S. 260.

TKÁČ Alojz, Diözesanbischof (1990–1995), Erzbischof-Metropolit (1995–2010)

geb. 2. 3. 1934 *Ohradzany*, ord. 25. 6. 1961 *Bratislava – A. Lazík*, prim. *Ohradzany*.

1976 **außerhalb des Pastoraldienstes**, bis 1983, 14. 2. 1990 nominiert als Diözesanbischof in **Košice**, 17. 3. 1990 **konsekriert**, 31. 3. 1995 nominiert auf Erzbischof, 2. 7. 1995 *Palium*.

Čizmár M., *Pásli zverené im stádo Košickí biskupi v rokoch 1804–2004*, S. 341–393. Zubko P., Hromják E., *Košickí biskupi*, S. 29. Sch. 1978, S. 260; 1995, S. 173; 1998, S. 138; 2000, S. 145; 2002, S. 156; 2004, S. 170.

TKÁČ Juraj

geb. 17. 11. 1917 *Žbince*, ord. 16. 6. 1946, †1. 10. 1981 *Šarišské Michaľany*

1951–1954 PTP, 1956 verhaftet, nachdem **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1965.

AACass Necrologium, č. 491. Mikloško, S. 174. Sch. 1943, S. 254; 1948, S. 97; 1978, S. 260.

TOKÁR Jozef

geb. 20.8.1914 Onokovce (Ukr.), ord. 20.6.1937 Spišské Podhradie, †19.10.1992, beerdigt Košice

1950–1951 **interniert in Močenok** – da er Sakramente an „ehemalige“ Griechisch-Katholiken spendete.

Sch. 1978, S. 260; 2004, S. 187. ŠA Prešov, KNV – CO, 820.

TULEJA František

*geb. 8.12.1923 Ražňany, 19.6.1949 Košice, prim. Ražňany, †25.3.2006 Velký Šariš 22.10.1962 festgenommen. Während der Untersuchungshaft in Košice, die bis 27. August 1963 dauerte, war er 2× vor das Kreisgericht in Košice gestellt, 2× nach Anrufungen vor dem Höchsten Gericht in Prag. Sieben Tage lang erlebte er die Kermate. Bei der zweiten Gerichtsverhandlung beim Kreisgericht in Košice wurde er durch das Urteil vom 6. júla 1963, Bezugsnr. 1 T 04/63 und durch den Beschluss des Höchsten Gerichtes in Prag vom 16.10.1963, Bezugsnr. 10 To 015/63, als fanatischer Priester zur Haft verurteilt, zwar auf anderthalb Jahre und sein Pastoraldienst war ihm auf zwei Jahre verboten. Er wurde für schuldig erklärt wegen Missbrauch seiner Religionsaufgabe laut § 101 des Strafgesetzes vom J. 1961. Er war vom 28.8.1963 bis zum 28.1.1964 im Gefängnis in Valdice. 1964 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1966.*

Durch die Entscheidung des Kreisgerichtes in Košice vom 23. Juni 1993 laut § 22a AbS. 1 Buchstabe a) Gesetznr. 119/90 der Gesetzessammlung laut Gesetznr. 47/91 der Sammlung a) Gesetznr. 633/92 der Gesetzessammlung über die gerichtliche Rehabilitierung wurde er rehabilitiert.

ACAC 2/2006, S. 12. Sch. 1948, S. 98; 1978, S. 261; 1995, S. 173; 1998, S. 138; 2000, S. 145; 2002, S. 156; 2004, S. 171. Mikloško, S. 174. ŠA Prešov, KNV – CO, 39.

UMSTÄDTER Tibor

*geb. 30.3.1924 Bratislava, ord. 27.6.1948 Košice, †19.12.1994, beerdigt Pezinok 1.2.1954 festgenommen, 24.6.1954 Verurteilte auf 3 Jahre, verhaftet in Jáchymov, 9.5.1955 Amnestie, **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1957.*

Sch. 1948, S. 98; 1978, S. 261; 2004, S. 187.

URBANEC Bartolomej, MonS., ThDr.

geb. 17.8.1937 Lipovce, ord. 1.7.1962 Bratislava, prim. Lipovce

1972 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1980.

ACAC 4/2005, S. 33. Sch. 1978, S. 261; 1995, S. 174; 1998, S. 138; 2000, S. 146; 2002, S. 157; 2004, S. 172.

VANYO Ernest

geb. 24.4.1916 Čečeňovce, ord. 14.6.1942 Košice, †24.9.1996 Čečeňovce

1950–16.11.1957 verurteilt und verhaftet, PTP, 1957 **außerhalb des Pastoralendienstes** bis 1959.

Mikloško, S. 174. Sch. 1944, S. 68; 1948, S. 99; 1978, S. 261; 1995, S. 174; 2004, S. 188.

VELAS Jozef, Mgr.

geb. 16.2.1944 Hankovce, ord. 18.6.1972 Bratislava – Š. Trochta, prim. Lubiša – Hankovce

1983 festgenommen, verurteilt in J. 1984, **außerhalb des Pastoralendienstes** bis 1985, 1986 **außerhalb des Pastoralendienstes** bis 1988.

ACAC 3/2005, S. 26. Sch. 1978, S. 261; 1995, S. 174; 1998, S. 139; 2000, S. 146; 2002, S. 157; 2004, S. 173.

VRÁBEE Ladislav Lukáš, OFM

geb. 25.1.1924 Nižná Šebastová, ord. 23.6.1949 Nitra, †26.10.2009 Prešov

1949 **außerhalb des Pastoraldienstes**. Am 17.4.1950 wurde er als Franziskaner in Žilina festgenommen und nach Hronský Beňadik deportiert. Daher hat man ihn (mit den übrigen Franziskaner) zur „Umschulung“ nach Kostolná am Trenčín gebracht. Da ist er zum Aufbau des Kraftwerkes Nosice eingesetzt worden. Am 1.5.1950 wurde er in das Zivilleben entlassen, aber bereits am 16.9.1950 wurde er zum „PTP“ – Arbeitslager in Svätá Dobrotivá gebracht. Darauf folgten: Strašice, Horní Planá, Rajhrad, Nový Jičín, Bratislava, Plavecké Podhradie, Zvolen, Hronsek, Komárno, Banská Bystrica. Überall musste er als Handarbeiter dienen. Sehr unangenehm war es in Kadaň, da es hier zwei Salesianer gab – Anton Hlinka und Pater Sitár (der sogar im seinem Zimmer) – denen es gelungen war, ins Ausland zu fliehen, deswegen wurde er ja auch verhört.

In Zvolen stand er im Jahre 1951 vor dem Staatsgericht der Abteilung von Bratislava. Die Begründung der Anklage sei die Aufbewahrung von Flugblättern von der. L. Hanus „Hmota sa búri“, was beim Gericht Bezug 2 Ts III 71/51 vom 21.3.1952 offiziell aufgeführt wurde als Straftat von Vertuschen einer anderen Straftat kraft des § 35 Abs. 2 des Ges. Nr. 231/48 der Versammlung. Er wurde zur Strafe zu 5 Monaten Freiheitsentzug verurteilt. Die Richterin war Tratnerová, der Rechtsanwalt hieß Dr. Štajner später war es Dr. Balog. Durch das Gericht wurde er in Banská Bystrica rehabilitiert in einer nichtöffentlichen Sitzung am 25.2.1991 mit Bezugnr. 2 Rt 8/91 kraft § 2 Abs. 1. Buchst. b/ GeS. Nr. 119/90 der Gesetzessammlung über die gerichtliche Rehabilitierung.

Sch. 1978, S. 261. ŠA Prešov, KNV – CO, 822.

WILK Alfréd

geb. 2.7.1922 Michalovce, ord. 22.6.1947 Košice, †26.4.1982 Prešov, beerdigt Hanušovce

1950 Stropkov, PTP, 1954 Kaplan Prešov.

Sch. 1943, S. 255; 1948, S. 99; 1978, S. 261.

ZÁLES Ján Rozár, OP

geb. 27.1.1919 Košice – Myslava, ord. 21.7.1946 Košice, †17.5.1999 Košice

1950 PTP, 1954 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1970.

Čižmár M., *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*, S. 125. Sch. 1978, S. 261; 1995, S. 175.

ZLATOHLAVÝ Anton, Mgr.

geb. 28. 1. 1951 Prešov, Župčany, ord. 9. 6. 1974 Bratislava – J. Gábriš, prim. Župčany

1980 **außerhalb des Pastoraldienstes**, 1981 verurteilt auf 2 Jahre für § 178 a § 101, 2006 Suspendiert.

ACAC 3/2005, S. 26. ACAC 4/2006, S. 26–27. Mikloško, S. 179. Sch. 1978, S. 262; 1995, S. 174; 1998, S. 139; 2000, S. 147; 2002, S. 157; 2004, S. 174.

ŽARNAY Anton

geb. 16. 1. 1906 Prešov, ord. 29. 6. 1928, †1. 11. 1988 Pezinok

1950 interniert in Močenok, von 8. 6. 1951 in Podolinec, von J. 1954 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1958, 1960 **außerhalb des Pastoraldienstes** bis 1964.

Sch. 1925, S. 41; 1928, S. 13; 1934, S. 26; 1943, S. 256; 1948, S. 100. Dubovský J.M., *Akcia kláštoru*, Martin 1998, S. 233–234. ŠA Prešov, KNV – CO, 4350.

PRZEŚLADOWANIE KSIĘŻY DIECEZJI KOSZYCKIEJ W OKRESIE TOTALITARYZMU KOMUNISTYCZNEGO

STRESZCZENIE

Od zakończenia II wojny światowej, a szczególnie od roku 1950, Kościół w Czechosłowacji doświadczał wzmożonej aktywności represyjnej władz komunistycznych zmierzających do wyeliminowania jakiegokolwiek działalności duszpasterskiej i pastoralnej wspólnot religijnych. Mimo wielu represji i stosowanej przemocy, nie został jednak złamany duch wiary i jedności Kościoła. Dzięki heroicznej postawie wielu kapłanów działał „podziemny Kościół” w ramach tajnie organizowanego życia religijnego. Mimo internowanych i więzionych wielu duchownych i świeckich z diecezji koszyckiej czynnie angażujących się w posługę duszpasterską i katechetyczną, zachował Kościół słowacki ducha wiary i pobożności. Była to jednak niezwykle ogromna ofiara złożona na ołtarzu Kościoła narodu czeskiego i słowackiego. Wielu przymuszanych do nadludzkiego wysiłku w obozach pracy i jednostkach służby wojskowej straciło życie czy zdrowie doświadczając poniżenia i okazywaną im pogardę. W roku 1948 władze komunistyczne stworzyły specjalne „bataliony budowy dróg”, a w 1950 roku „bataliony robót technicznych”, do których wcielano przede wszystkim duchownych diecezjalnych, zakonnych, kleryków, jak i czynnie zaangażowanych katechetów świeckich w duszpasterstwo parafialne. Czas służby był nieokreślony i zależał od decyzji rządu komunistycznego. W odizolowanych więzieniach torturowano i zamordowano wielu księży pod zarzutami szpiegostwa i działalności na rzecz zachodniego wywiadu i aktywności konspiracyjnej przeciw władzy ludowej.

PERSECUTION OF CATHOLIC PRIESTS OF KOSICE DIOCESE IN THE TIMES OF COMUNIST REGIME

SUMMARY

Since 1950, there has been a period of liquidation of all democratic structures. There was a period of oppression for the Catholic Church. The most active priests were under constant control, and some of them were interned in Močenok, Pezinka or elsewhere. Many of the priests were accused of various crimes by the Communist regime, especially against the republic. Some were only in custody, others were unpunished for several years. Many have been „out pastoral”, „in production”. 64/5000 The removal of the priests into the interminable monasteries began in the summer of 1950. The most famous place of internment was the village of Močenok and city of Pezinok. Another way of reducing the number of clergy was to call them to perform basic military service. Auxiliary technical camps were one of the forms of persecution and restricted in both freedom and clergy. These people were initially included in the 4th Battalions (1948). Later, after 1950, the structure changed and auxiliary technical camps were divided into two types: light and heavy.

PRIESTERVERFOLGUNGEN IN DER DIÖZESE KOŠICE WÄHREND DER ZEIT DER TOTALITÄT

ZUSAMMENFASSUNG

Ab dem Jahre 1950 zerbrachen in der ČSSR alle demokratischen Strukturen. Es begann die Zeit der Unterdrückung der Kirche. Die aktivsten Priester waren ständig unter Kontrolle, Manche dieser waren auch in den Sammelklöstern interniert in Močenok, Pezinok, bzw. an anderen Stellen. Manche haben nur die Untersuchungshaft erlebt, andere waren grundlos auch mehrere Jahre verhaftet. Man hat sie einfach „außerhalb des Pastoraldienstes”, „in die Produktion” versetzt.

In den Internierungsklöstern wurden die Priester erst im Sommer 1950 zusammengesammelt. Am bekanntesten waren der Ort Močenok und die Stadt Pezinok. Eine andere Art und Weise, wie man die Zahl der Geistlichen dezimieren konnte, war ihre Einberufung zum Militärdienst.

Die technischen Hilfsbataillonen waren eine der außergerichtlichen Formen von Verfolgung und Beeinträchtigung der Freiheit der Geistlichen. Diese Leute waren vom Anfang an in vier Straßenbataillonen eingereiht (1948). Nach dem Jahre 1950 wurde die Struktur anders. Man hat neue gebildet und in zwei Typen aufgeteilt: leicht und schwer.

BIBLIOGRAFIA

- Církevní komise ÚV KSČ edice dokumentů, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“)* duben 1949 – březen 1950, Brno, Doplněk 1994.
- Handbuch der Kirchengeschichte VII. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert.* Freiburg – Basel – Wien, Herder 1979/1985.
- Harčar Anton, *Žil som v Košiciach*, Bratislava, LUC 2003.
- Hlinka Anton, *Sila slabých a slabosť silných. Cirkev na Slovensku v rokoch 1945–89*, Bratislava, Tatran 1990.
- Kaplan Karel, *Štát a Cirkev v Československu v letech 1948–1953*, Brno, Dodatek 1993.
- Kol., *Zločiny komunizmu na Slovensku 1948–1989*, Prešov, VMV 2001.
- Mikloško František, *Nebudete ich môcť rozvrátiť – Z osudov katolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1943–89*, Bratislava, Archa 1991.
- Pešek Jan, Barnovský Michal, *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948–1953*, Bratislava, Veda 1997.
- Rabas Josef, *Kirche in Fesseln*, München, Sozialwerk der Ackermann Gemeinde 1984.
- Šturák Peter, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989*, Prešov, Petra 1999.
- Vnuk František, *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949–1951*, Martin, Matica slovenská 1999.
- Zubko Peter, *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803–2006)*, Prešov, VMV 2006.

ABKÜRZUNGEN

- † – gestorben
- AACass – Archiv Erzdiozese Košice
- ACAC – Acta Curiae Archiepiscopalis Cassoviensis
- B. – Biografie
- D. – Direktorium
- geb. – geboren
- KNV – CO – Krajský národný výbor – cirkevné oddelenie
- kr. – Schachtel
- ord. – ordiniert
- prim. – Primizmesse
- PTP – pomocný technický prapor
- S. – Seite
- slov. – slowakisch
- Sch. – Schematismus von
- ŠA – Staatliche Archiv
- TNP – tábory nútených prác

TEOLOGIA

CREATION AND INTEGRAL ECOLOGY. A BIBLICAL-THEOLOGICAL PERSPECTIVE¹

Słowa kluczowe: teologia stworzenia, ekologia integralna, biblijne teksty o stworzeniu, Jezus Chrystus i stworzenie, Kościół i ekologia

Key words: theology of creation – integral ecology – biblical texts about creation – Jesus Christ and creation – Church and ecology

Schlüsselworte: Theologie der Schöpfung, integrale Ökologie, Biblische Texte über die Schöpfung, Jesus Christus und die Schöpfung, Kirche und Ökologie

INTRODUCTION

Christianity has never been indifferent to the issue of natural environment degradation. The care for the environment condition is expressed by different Christian denominations. In recent decades, representatives and structures of the Catholic Church in the contemporary world have been also taking it into consideration. Despite that, an undoubtedly great event is the publication of Pope Francis' encyclical titled *Laudato si*,² commonly referred to as the „first ecological encyclical”. It was received positively not only in the Church circles, but also in the circles which have little in common with Christianity. That document has a huge potential and indicates possible areas of a dialogue and cooperation on a wide field of activities supporting ecology. On the other hand, the exceptional character of that document consists also in the fact that until now popes' statements on ecology-related topics have not been included in such a concise document. The *Laudato si* encyclical constitutes a direct inspiration for this study, which, due to its limited volume refers only to one issue, namely, to relations between the biblical theology of creation and ecology, as it is understood by Francis. The term „integral ecology”, used by the Holy Father,

* Rev. Marek Karczewski – Associated Professor, Professor at UWM, Department of Biblical Theology, Faculty of Theology at University of Warmia and Mazury (UWM) in Olsztyn.

¹ This text refers to the article in Polish, see M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, *SE XVII* (2016), p. 135–146.

² Franciszek, *Encyklika Laudato si. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015 (continue as *Laudato si*).

is closely related to the biblical concept of God, the human being and the created world. The goal of this article is to present an outline of the pro-ecological potential included in the biblical theology of creation. That is why, the topics relating to biblical creatology have been presented from this perspective.

The article outline is as follows. Firstly, the assumptions of the integral ecology concepts have been discussed. Secondly, there is a brief reference to biblical texts relating to creation in terms of their possible links to ecology. The texts from the Old and New Testament were divided, assuming that their theology of creation, although linked to some extent, is totally different, owing to Jesus. The last part of the article is an attempt at accentuating biblical pro-ecological texts, which are practical in their nature.

I. INTEGRAL ECOLOGY

Integrity, in principle, means possibly the most complete and balanced perception at the issues being discussed. The postulated ecological integrity concerns different levels of theoretical reflections and practical activities aimed at preserving the natural order existing in the world of nature.

The most recognisable feature of integral ecology is the extension of the scope of reflection and ecological activities with an anthropological element.³ Not only the world of animals and plants, not only water and air, but also the human being is subject to ecology.⁴ In this way, the traditional perception of ecology is overcome, which is fashionable, but narrowed down, excluding human beings or treating them in isolation from the rest of the natural world.⁵

From the perspective of a multidisciplinary analysis, integrity is expressed in going beyond a simplified view of ecology only from the stance of natural or social sciences, since the so-called eco-philosophy⁶ and eco-theology⁷ with a clear ecumenical potential have been developing for many years. It is worth noticing that in its relation to the society, integral ecology is not only treated as a part of social sciences.⁸ The term „integral ecology” includes also a reference to the issue of social injustice and suppression of the human being.⁹

³ See *Laudato si*, 137–162, p. 90–104.

⁴ See *Laudato si*, 3–6, p. 6–8.

⁵ See M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, in: *Spór o człowieka – spór o przeszłość wszechświata. Od bł. Jana XXIII od Jana Pawła II*, ed. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, p. 217–222.

⁶ See Z. Hull, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, in: *Filozofia i bioetyka. Materiały VI Zjazdu Filozoficznego w Toruniu 5–9 września 1995. Sekcja Bioetyki i ekofilozofii*, ed. W. Tyburski, Toruń 1996, p. 9–29; H. Skolimowski, J. K. Górecki, *Zielone oko kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003; J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, *Problemy ekorozwoju* 1 (2006) 1, p. 17–22.

⁷ See A. J. Najda, *Początki ekologii w Biblii*, *Studia Ecologicae et Bioethicae* 2 (2004), p. 143–149. By eco-theology we mean the whole of scientific theological reflection concentrating on ecology.

⁸ See *Ochrona środowiska społeczno-przyrodnicznego w filozofii i teologii*, ed. J.W. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 2001.

⁹ See S. Jaromi, *Ecologia Humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologii*, Kraków 2004.

An integral ecological perception covers also religious inspirations. Neutrality from religion in case of ecology becomes overcome.¹⁰ After all, apart from certain exceptions, it is difficult not to notice some possibilities dormant in the currently existing religions to build inter-religious pro-ecological awareness.¹¹

In the religious order, Christianity, which is one of the largest worldwide religions, occupies a special place. The Bible, a holy book of Christianity and, in case of most of the texts in the Old Testament also Judaism, constitutes an important source of inspiration about an extremely clear pro-ecological potential.

In the Catholic theology, ecological reflections appear more and more often.¹² It concerns also biblical studies, which, to more and more extent, account for an ecological aspect as well.

II. TEXTS ABOUT CREATION AND THEIR ECO-THEOLOGICAL POTENTIAL

Among numerous groups of biblical texts, which can be referred to as biblical sources of integral ecology, the most important role is certainly played by those which are dedicated to the work of creation. Below, there is a short list of basic theological and biblical topics relating to biblical creatology, both in the Old Testament and the New Testament.

1. Theology of creation in the Old Testament

The Old Testament theology of creation is included in different biblical books, sometimes very different in terms of the wording and literary character. It covers three basic references: to God as the Creator; to the human being as the fruit of creation and to the announcement of the eschatological world renewal.

1.1. God as the Creator

A theological image of God as the Creator appears in many texts in the Old Testament. Obviously, in the first place we should mention both descriptions of human creation included in the Book of Genesis (Gen 1:1–3:24).¹³ Above all, the first

¹⁰ See J. Życiński, *Naturalistyczne a chrześcijańskie interpretacje ewolucji*, FT IX (2009), p. 41–53; M. Wyrostkiewicz, *Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem – możliwości, potrzeby, konsekwencje*, FTeol IX (2009), p. 101–116.

¹¹ See J.W. Czartoszewski, *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej*, *Studia Ecologicae et Bioethicae* 1 (2003), p. 505–518.

¹² See M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Lublin 2002; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007.

¹³ See J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, NKB ST I/1, Częstochowa 2013, p. 135–238.

description, attributed to the Priestly source (Gen 1:1–2:4a), is something more than a schematic relation about a chronological order of creation. Quite rightly, it is referred to as a poem in the honour of God the Creator. For a long time, it has been perceived as an intentionally built literary structure. God creates by separating the elements of chaos one from the other.¹⁴ He puts limits to the elements, causes that life the beginning of which He is Himself, is transmitted both in the world of plants and animals (cf. Gen 1:7:11:20:24). Also, man is a part of the world created by God and has his share in God's gift of transmitting life (cf. Gen 1:26–28; 2:24). Yet, the references to biblical creatology go beyond the above-mentioned descriptions. Admiration for God's creative power appears very often in prophetic texts, in biblical poetry, and in texts of wisdom (see e.g. Is 5:1–7; Ps 8; Ps 104; Ps 148; Jb 10:1–22; 40:15–32; Wis 6:22–25; 13:1–9; Prov 8:22–31; Eccles 3,18–22; Sir 16:24–17:14, etc.).¹⁵ It is worth emphasising that the meditation of the beauty of creation and the order in it constitutes one of basic ways to learn God's greatness (cf. Ps 136:6).¹⁶ It seems that theoretical speculations about the presence and omnipotence of God are not important to the Israelite. He recognises God's traces in the world of nature, a small part of which he is. God is an inexhaustible source of life, which is present in the whole world. In the sapiential reflection, meditation over magnificence and order of creation leads to the conviction that the human being is unable to understand entirely the mechanisms occurring in nature, because they prove God's wisdom. God created the world and still keeps it in existence.

From the eco-theological perspective, talking about God, the only source of life, is of utmost importance. Following the line of thought of biblical authors, one should come to the conclusion that creation requires respect, due to its Creator.¹⁷ Ethical questions appear, which are caused by the contemporary situation of the social environment degradation. Destroying of the natural environment has to be perceived as transgression against its Creator, i.e. as a sin.

1.2. Man and woman as the crown of creation

Both descriptions of creation and other numerous texts in the Old Testament emphasise the uniqueness of the human being. Man is created as the last one (Gen 1:26). Man carries in himself similarity to God.¹⁸ It differentiates him from the rest of the created world (Gen 1:27). From the perspective of the biblical anthropology, only a marriage between man and woman constitutes a part of God the Creator's

¹⁴ See M. Karczewski, *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1,1–2,4a*, *FTeol IX* (2009), p. 5–16.

¹⁵ See H. Witczyk, *Psalmy – dialog z Bogiem*, Attende Lectioni XIX, Katowice 1995, p. 188–191; B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny Biblioteka Pomocy Naukowych 17, Poznań 2000, p. 164–170.

¹⁶ Cf. *Laudato si*, 72, p. 49.

¹⁷ See M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, p. 33.

¹⁸ See *Jan Paweł II, Wierzę w Boga Stworzyciela*, ed. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1987, p. 257–262.

plan (Gen 1:27–28). Man and woman, together and on equal terms, constitute the crown of all creatures. Only their relationship can lead to giving birth to offspring. On the other hand, inability to have a child is regarded as an extremely dramatic reality. In the second description of creation, the so-called Jahwist one, human uniqueness is underlined from the beginning of the narration (see Gen 2:4b-7). A special relation between God and the first people in Eden is also visible. God prepares the garden just for humanity (Gen 2:8). It is the man who names particular animals (Gen 2:19). The woman is perceived as the closest man's friend, having the same nature (Gen 2:21–23). Only with her can he become fully one flesh (Gen 2:24).¹⁹

Human sexuality is thus also incorporated within the scope of expected pro-ecological behaviours. Relying community of life on a natural way of realising sexuality, on the basis of a natural rhythm of the woman's body, should be considered a pro-ecological attitude. Any artificial interference into the intimate community of life is a form of disregarding the natural order, planned by the Creator.

1.3. Human being as a gardener

The human being is not only the crown of creation, but he is also called to take responsibility for it (cf. Gen 1:28–30).²⁰ He is a gardener responsible for the garden of Eden (Gen 2:15).²¹ At the same time, it is obvious that he is not totally the owner of the creation, since somebody else gave him life. As a part of creation, the human being is loyal to the rest of living creatures and, with the help of the human being, God saves them from the Flood (see Gen 6:17–20). As carrying a similarity to God the Creator, he surpasses the creation, but, at the same time, he is responsible for it. Human relation with the creation, according to the texts of the Old Testament should be expressed in the image of a shepherd and a leaseholder. In different branches of the Old Testament theology, one can also notice consequences of those relations in the social perspective.²² The earth is a special God's gift and it remains His property. Any Israelite working on it has to remember about those who are weak, due to different life experiences, or have a limited access to its fruits, and thus, share with them (Deut 24:19–22; Lev 19:9–10).²³ Also, following the development of the idea of monarchy in Old Testament texts, one may see some links with the theology of creation. King is a kind of a shepherd of his nation (cf. Ezek 34).²⁴ Finally, only Messiah can fulfil that mission perfectly, since he remains in a special relation with God the Creator and the Lord of history (Ezek 34:23–24).²⁵

A pro-ecological message of the theology of creation seen in the integral context covers His relation to the creation in general, but it also concerns, in a fundamental

¹⁹ See J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, p. 234–237.

²⁰ See J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, p. 168.

²¹ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, p. 229–230.

²² See *Laudato si*, 71, p. 48–49.

²³ See A. Tronina, *Księga Kapłańska, NKB ST III*, Częstochowa 2006, p. 285.

²⁴ See R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, p. 273–276.

²⁵ R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, p. 281–288.

way, the social dimension of human life.²⁶ The other human is worth respect and protection. Unjust social relations are a sign of inappropriate use of God the Creator's gifts.

1.4. Man as a sinful and passing creature

The story about man's fall in the paradise includes an unusual analysis of the stage when the human being begins to disobey God the Creator (see Gen 3:1–24).²⁷ Man is trying to take God's place (Gen 3:5).²⁸ In consequence, he stands naked and is expelled from Eden. The serpent, which, together with the development of Satan's idea in the Old Testament, becomes identified with him, is the one which effectively misleads and leads to destruction.²⁹ As it were, due to man's disobedience, the earth becomes infertile and full of thistles (Gen 3:17).³⁰ Those metaphors include the truth about contamination, which affects the created world because of the sin. It is done when the human being destroys the creation thoughtlessly and, instead of being a caretaking gardener, becomes a ruthless robber. The issue of taking God's place has a number of ethical references nowadays. It regards not only destroying of the world of nature, pillaging of mineral resources, industrial fishing or killing endangered animal species.³¹ Taking Creator's place may be also a more and more common interference in the space of human procreation. It happens when the boundary of respect for life and human dignity is crossed, when activities relating to genetic manipulation or eugenic behaviours appear.³² Abortion, i.e. depriving a human being of life before he/she is permitted to be born, is irreconcilable with an integral vision of ecology.³³

An integral approach to ecology cannot be neutral to natural rights, which govern the world of nature. The human being cannot be perceived as an individual totally detached from it. It concerns also the dimension of procreation and care of human life, both before and after birth.

²⁶ See *Laudato si*, 65, p. 43–44 also 93–95, p. 61–63.

²⁷ See M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, Olsztyn 2010, p. 88–90. 118–123.

²⁸ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, p. 240–245.

²⁹ Cf. T.N.D. Mettinger, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake 2007, p. 80–83.

³⁰ Cf. *Laudato si*, 66, p. 44–45.

³¹ See *Laudato si*, 70, p. 47–48.

³² See *Laudato si*, pkt. 117, p. 77–78; also 136, p. 89. On genetic manipulation see *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, ed. M. Machinek, Olsztyn 2001.

³³ *Laudato si*, 120, p. 79.

1.5. Eschatological new creation

In the Bible, the story of the first man's fall already includes the so-called proto-evangelium, or the promise of liberation from its consequences (cf. Gen 3:15).³⁴ Also, announcement of creation renewal relates to the topic of victory over evil. God, who is the Creator of everything, does not stop to create. He creates continuously and lets its creation last as long as He wants. Yet, the idea of new creation relates to a wider context of eschatological and messianic expectations, namely, prophetic announcements of the final God's victory over all manifestations of evil (see Is 11:1–9; 25:6–12; 65:17; 66:22; Ezek 47:1–12, etc.).³⁵ That special moment is perceived as the day of final justice and recompense (see Is 27:1–2; Zeph 1:1–18). However, at the same time, it is the time of returning to God, repentance and learning the truth about Him (cf. Zeph 3:9–20). It is worth noticing that, when looking at the relation of man towards the created world before and after the sin, subtle connections can be perceived in some prophetic texts of eschatological and messianic nature. Eschatological times are associated with the human's returning to the condition from before the fall again to the paradise.

From the religious pro-ecological perspective, waiting for the new creation combines different kinds of truth. God is the Creator. A human sin destroys the relation with God and other people; it disturbs the harmony in the human being himself/herself. The whole universe is subject to renewal. The promise of new creation reminds of a possibility of rectifying those relations. That possibility is something new vis-à-vis pessimist climates occurring in the context of non-religious reflections and ecological actions. Yet, it is closely related to faith in the existence of God the Creator, referring to biblical promises.

2. Jesus Christ as the Intermediary of creation

The uniqueness of the New Testament relates inextricably to Jesus Christ, whose redemptive sacrifice opens a completely new perspective. It regards, first of all, the human being, but also creation perceived as a whole.

2.1. Jesus Christ, creation and its renewal

One of fundamental features of the theology of the New Testament is its Christocentrism. Jesus Christ constitutes an absolute centre of the whole message of the New Testament. In the space of the theology of creation, Jesus Christ introduces a new and extremely important content.³⁶ Jesus, by taking human nature, becomes an intermediary between God the Creator and people. At the same time, in the light

³⁴ See M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, p. 122–123.

³⁵ See C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, *Das Alte Testament Deutsch* 19, Göttingen 1981, p. 324. 339; R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, p. 370–374.

³⁶ *Laudato si*, 99, p. 65.

of theology expressed in the Prologue to Gospel according to St. John, Jesus as the God's Word is the One through Whom all things were made (John 1:3).³⁷ God the Father creates through His Son. Jesus is the image of invisible God (see John 14:9; Col 1:15–17). Thus, it is obvious that, in the Christian understanding, the relation to the creation cannot be separated from Jesus Christ. This regards the creation in the perspective of the whole universe, and also in the social dimension. Jesus Christ's teaching very often refers to images taken from the world of nature (see Mt 13:31–32).³⁸ Jesus reminds about the care God the Father takes of the creation (cf. Mt 6:25–34; Luk 12:6).³⁹ He confirms and completes the conviction appearing in the Old Testament that God's „speech” is audible in the created world. Jesus, as a man, experiences everything which is connected with pain and mortality.

Redemption accomplished through His death and resurrection is yet the reality of extraordinary importance. Owing to this, the world created can be freed from the consequences of the sin and renewed (cf. Col 1:18–20; Rev 3:14). Resurrected Jesus is the creator of new creation (cf. Rom 5:12–21). His first feature is immortality, or a possibility of unlimited share in the life of the Creator Himself (see 1 Cor 15:35–49). In this way, the theology of creation, from the Christian perspective, is inseparable from the truth about the new creation in Jesus Christ (see Rom 8:18–22). That truth is the subject of reflection in numerous New Testament texts and it constitutes a very important original feature of the Christian theology and it should be accounted for within the scope of the Christian pro-ecological reflections.

2.2. Church and new creation

Plunging in the death and resurrection of Christ taking place at the moment of baptism seals every Christian's faith and makes him a new man (cf. Gal 2:19–20; Eph 1:13–14; 4:5). The Holy Spirit revives and directs him in such a way that he lives in harmony with God (cf. Rom 8:14–17). It is obvious that the authentic Christian faith excludes egoistic and destructive treatment of the natural environment. A Christian living in a vital relation with God the Creator cannot be deprived of sensitivity to the creation suffering and degradation. It concerns not only flora, fauna and the world of plants, but, in the very first place, humans.⁴⁰ Such sensitivity regards also the community of believers in Christ. Church is supposed to be a community based on the principle of fraternal love (see 1 John 3:17; 4:20). The principle of sacrificial love concerns everyone in Church, with no exception. The most important feature of the new life, i.e. Christian life, is vocation to love (cf. 1 Cor 13:1–13). This concerns marriage, family, people in need, and also those who think differently. Although, the New Testament does not refer directly to the issue of

³⁷ See I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Dabar 4, Genova 1992, p. 31–57. 316–331; S. Medala, *Chrystologia Ewangeliu św. Jana*, Kraków 1993, p. 166–167.

³⁸ See *Laudato si*, 96–97, p. 63–64.

³⁹ See A. Paciorek, *Ewnagelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, NKB NT I/1, Częstochowa 2004, p. 294–300.

⁴⁰ See *Laudato si*, 48–52, p. 32–36.

care for the created world, it is obvious that the admiration for the work of God the Creator is present in Christian spirituality to the same degree as Old Testament texts adopted by Christianity. However, they constitute a prelude to the reflections about the one who manifests the whole God's wisdom, is the Word of God and through Whom are all things. Jesus Christ is the beginning of the new creation and, at the same time, the Head of Church (cf. Eph 1:22).⁴¹ Following Him, the community of believers finds its share in His divine, renewed existence, deprived of the sin and its consequences (cf. Rom 8:11).⁴²

From the ecological perspective, it is obvious that Church as a community of believers has as its task, not only to take care of the created world entrusted to people, but it becomes a prophetic sign of its final renewal.

2.3. New earth and new heaven

The topic of the eschatological world renewal, present in the Old Testament, resounds wholly in New Testament texts (cf. Rom 8:18; 2 Cor 5:17; Eph 1:10; Gal 4:26; 2 Pet 3:13, etc.).⁴³ In the clearest way, it was depicted in the only prophetic book: Revelation of St. John. The image of new earth and heaven in Revelation relates closely with the expectations of some Old Testament prophets (Rev 21:1–8).⁴⁴ It is a world deprived of destructive influence of the evil, redeemed from death, living in full harmony with God and the Lamb.⁴⁵ As wholly renewed, creation achieves its final fullness.⁴⁶ The announcement of the final elimination of evil and renewal of creation is closely related to Resurrected Jesus Christ and His Second Coming (Rev 1:7–8).⁴⁷ The final world renewal is the effect of unlimited creative power of God, the same that gave the beginning of creation and keeps it in existence (cf. Rom 8:18–30). It is worth underlining that among visions in Revelation there are descriptions of huge cataclysms and unusual phenomena affecting the human world. They manifest, first of all, invariable God's hegemony over creation. It is not available to the human being, who will never be able to equal God. From the theological perspective in Revelation, cataclysms frequently aim at affecting earth's inhabitants to

⁴¹ See H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2001, p. 22–23.

⁴² See H. Langkammer, *List do Rzymian. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Lublin 1999, s. 105–106; pron, *List do Efezjan*, p. 39–40; W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków – Żabki 2015, p. 312.

⁴³ See H. Langkammer, *List do Rzymian*, p. 108–110; pron, *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1999, p. 77–78.

⁴⁴ See F. Mickiewicz, *Wizja nowego nieba i nowej ziemi w Ap 21,1–22,5*, *Communio* 20/4 (2000), p. 20–39; P. Prigent, *L'ultime prophétie (Ap 21,1–22,5)*, *Graphe* 14 (2005), p. 29–40; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica*, NKB NT, t. XX, Częstochowa 2012, p. 372–377.

⁴⁵ *Laudato si*, 243–244, p. 151,

⁴⁶ *Laudato si*, 100, p. 65–66.

⁴⁷ See P. Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia he martyria Iesou w Apokalipsie św. Jana*, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego UAM*, Poznań 2011, p. 329–368.

turn away from the evil (Rev 9:20–21; 16:11). Yet, nothing like that happens. Some gestures of the symbolic dragon figure can be interpreted as a form of imitating God.⁴⁸ The dragon, which evokes the forces of chaos, is identified with Satan (Rev 12:9). He tries to imitate the Creator, but his action is ineffective and destructive, in consequence (Rev 12:4a. 15–16).⁴⁹

In the biblical context of integral ecology, it is worth paying attention to the fact that the renewed world expected by the believers does not come in an automatic way and without their participation (see Rev 2:1–7, etc.). The time of Jesus Christ's Second Coming is unknown. However, it is obvious that conscious waiting for His coming requires intense vigilance and taking up a fight with Satan (see 1 Pet 5:8). It is also wondering about the issue of a destructive impact, inspired by hubris and a desire for self-deification (cf. 1 John 2:15–17). Denial of the Law of God may not be left without negative effects. The way to a true creation renewal leads through conversion to God. Turning to God, who is the source of the whole life, constitutes, from the Bible perspective, an optimum attitude of the human being, waiting for the final renewal of the universe. Therefore, in essence, a believer is a person filled not only with love to the creation, but also hope that for God nothing is impossible. The separate dimension of Christianity regards also actions to the benefit of the creation. For a believer, God can do everything.

III. BIBLICAL PRACTICAL POSTULATES

The above-presented theological and biblical reflection would be incomplete without pointing out practical postulates. They include the postulate to use renewed hermeneutics, the postulate of enhancing the importance of eschatology and indicating the necessity to assuming co-responsibility for the creation.

The above study only outlines possible interpretations of biblical texts from the pro-ecological stance. It seems that in the light of scientific exegetic research as well as theological and biblical discussion, the reality of the relation between the message of the Bible and the issue of natural environment protection is still treated suspiciously.⁵⁰ However, Pope Francis indicates the necessity to interpret the Bible from the perspective of its connection with the surrounding reality. Isn't it so that just the believers in God the Creator should play a leading role in pro-ecological activities?⁵¹ It is impossible to sing psalms dedicated to meditation and glorification of great works of the Creator and, at the same time, not to develop one's sensitivity to the issue of creation protection. A great chance for integral ecology is its multi-dimensional character and the scope adjusted in relation to the traditional ecology. It is impossible to remember about trees and animals, and at the same time, to be

⁴⁸ See M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, p. 123–136.

⁴⁹ See U. Vanni, *L'opera creativa dell'Apocalisse*, Roma 1993, s. 53; M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013, p. 38–43; M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, p. 272.

⁵⁰ *Laudato si*, 217, p. 136.

⁵¹ See *Laudato si*, 209–214, p. 131–135.

indifferent to the concept of marriage and social injustice. Such ecology, from the biblical perspective, is incomplete. Respect for God, the Source of Life requires holistic comprehension of His creation, while remembering that care for human beings should be in the first place.

The involvement of Church in favour of natural environment protection is a fact in many places on our globe. However, it requires continuous search for inspiration in the Word of God. From the theological and biblical perspective, pro-ecological actions of Church are not tantamount to the operations of one of many pro-ecological movements, since it has a clear vertical dimension.⁵² Church operating in the ecological-integral space worships God the Creator, points out the necessity of bringing back the original order, shaken by the human sin and action of personal evil. Church may not stop showing Jesus Christ as a new Adam, God-Man. The whole creation exists in Him and attains the eschatological renewal.⁵³ Christians' involvement in an integral ecological approach to the issue of married life, respect for life of the unborn and elderly people is the effect of faithfulness to the truth of the Gospel.⁵⁴ Devoted support to the weak is the basic integral ecological action and an obvious vocation of Christians. Christians should be free from any pro-ecological behaviour based on violence or ideological aggression. Working to the benefit of the world in which they live, they expect its total renewal in the final time.⁵⁵

CONCLUSIONS

The contemporary world puts forward new challenges to the followers of Christ. They include an urgent need for initiating cooperation to protect the natural environment around human beings.⁵⁶ The theological perspective is shown in biblical texts of both Old and New Testament. In the theological and biblical outline presented above, a possible list of main ideas has been offered, which, in the understanding of this article author, relate to the so-called integral ecology. Apologies to those who were looking here detailed exegetic analyses here. The goal of this study was different. It was to indicate basic pro-ecological elements in the biblical theology. Certainly, this list of ideas is subjective, in a sense, and perhaps it requires some corrections or supplements. However, it seems that the ecological theme becomes more and more valid and especially persons involved in deep theological reflections should not be indifferent to it.

⁵² *Laudato si*, 221, p. 138.

⁵³ *Laudato si*, 235, p. 145–146.

⁵⁴ See *Laudato si*, pkt. 122–123, p. 80–81.

⁵⁵ See R. Müller-Frieberg, *Literarische Rezeptionen des „neuen Jerusalem“ (Off. 21f) als Impuls für Theologie und Praxis*, *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (2004), p. 33–42.

⁵⁶ *Laudato si*, 164–200, p. 105–127.

STWORZENIE I EKOLOGIA INTEGRALNA. PERSPEKTYWA BIBLIJNO-TEOLOGICZNA

STRESZCZENIE

Encyklika papieża Franciszka *Laudato si* wywołała niemałe poruszenie w środowisku naukowym. Jednocześnie, w środowisku teologów i filozofów katolickich większego znaczenia nabrały pytania o związek wiary i ekologii. Wobec panującej, często uproszczonej wersji ekologii, nierzadko powiązanej z areligijnymi i lewicowymi nurtami społecznymi Franciszek proponuje spojrzenie na ekologię adekwatne do otaczającej współczesnego człowieka rzeczywistości. Akcent pada na integralność ekologii. Integralność ta polega przede wszystkim na uznaniu, że celem działań ekologicznych jest nie tylko świat roślin czy zwierząt, ale również człowiek. W prezentowanym artykule podejmuje się refleksję nad biblijną koncepcją stworzenia, która dla chrześcijanina stanowi istotne źródło realizowania postaw proekologicznych. Biblia, jako święta księga chrześcijan wskazuje jasno, że pierwszym powodem, dla którego osoba religijna powinna szanować stworzenie jest szacunek dla jego Autora, czyli Stwórcy. Jednocześnie w kluczu ekologicznym, czyli zgodnym z naturalnym stanem rzeczy, autorzy biblijni postrzegają sporne dzisiaj kwestie, jak np. małżeństwo mężczyzny i kobiety, szacunek dla nienarodzonych i chorych, opiekę nad osobami wykluczonymi ze społeczeństwa. W odróżnieniu od wąsko pojętej ekologii tradycyjnej, znaczonej specyficznym pesymizmem i napięciem, ekologia integralna wiąże się z szansą radykalnej odnowy stworzenia, która dokona się przez Jezusa Chrystusa. Wrażliwość ekologiczna jest współcześnie szeroko akceptowana i rozwijana. Podkreślanie integralności ekologii jest właściwą drogą do usuwania sprzeczności, które istnieją w przestrzeni refleksji i praktyki ekologicznej. Jednocześnie jest oczywiste, że „nawrócenie ekologiczne” jest dla chrześcijanina tożsame z nawróceniem do Boga Stwórcy i do Jezusa Chrystusa.

SCHÖPFUNG UND INTEGRALE ÖKOLOGIE. EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel trägt den Titel: Schöpfung und integrale Ökologie. Eine biblisch-theologische Perspektive. Das Konzept der integralen Ökologie taucht seit einigen Jahren in der wissenschaftlichen Diskussion auf. Es wird auch in der Enzyklika von Papst Franziskus *Laudato si* (2015) thematisiert. Die biblische Theologie der Schöpfung kann eine der Quellen für integrale Ökologie sein. Aus biblischer Sicht betrifft die integrale Ökologie den Menschen und die Schöpfung. Der integrale Ökologe fragt nach der Würde des Menschen vor seiner Geburt und nach der sozialen Ungerechtigkeit. Aus der Sicht der biblischen Theologie spielt Jesus Christus eine wichtige Rolle. Er ist der Beginn einer neuen Schöpfung. In der Eschatologie führt er die ganze Schöpfung zur Vollendung. Christen sollten zugunsten der Ökologie arbeiten, weil die Welt vom Gott geschaffen wurde und von Jesus Christus eine Erneuerung erfahren hat. Außerdem sollte die Kirche eine Gemeinschaft der brüderlichen Liebe sein. Jeder sollte den gleichen Zugang zu den Gütern der Natur haben. Die biblische Wahrheit über die Schöpfung kann eine wichtige Quelle für Umweltaktivitäten sein.

BIBLIOGRAFIA

- Czartoszewski J.W., *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej*, *Studia Ecologicae et Bioethicae* 1 (2003), s. 505–518.
- Dołęga J.M., *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, *Problemy ekorozwoju* 1 (2006) 1, s. 17–22.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Lublin 2002.
- Jaromi S., *Ecologia Humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologii*, Kraków 2004.
- Karczewski M., *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, *Studia Elbląskie* XVII (2016), s. 135–146.
- Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 55, Olsztyn 2010.
- Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament I/1, Częstochowa 2013.
- Mettinger T.N.D., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake 2007.
- Müller-Friberg R., *Literarische Rezeptionen des „neuen Jerusalem“ (Off. 21f) als Impuls für Theologie und Praxis*, *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (2004), s. 33–42.
- Najda A.J., *Początki ekologii w Biblii*, *Studia Ecologicae et Bioethicae* 2 (2004), s. 143–149.
- Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, ed. J.W. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 2001.
- Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, ed. M. Machinek, Olsztyn 2001.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament I/1, Częstochowa 2004.
- Prigent P., *L'ultime prophétie (Ap 21,1–22,5)*, *Graphe* 14 (2005), s. 29–40.
- Rumianek R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009.
- Vanni U., *L'opera creativa dell'Apocalisse*, Roma 1993.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament t. XX, Częstochowa 2012.
- Wyrostkiewicz M., *Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem – możliwości, potrzeby, konsekwencje*, *Forum Teologiczne* IX (2009), s. 101–116.
- Życiński J., *Naturalistyczne a chrześcijańskie interpretacje ewolucji*, *Forum Teologiczne* IX (2009), s. 41–53.

DOBRY PASTERZ, POJMANY W OGRÓJCU, DAJE ŻYCIE SWOIM UCZNIOM (J 10,1–18; 18,1–14)¹

Słowa klucze: dobry pasterz, pojmanie Jezusa, uczniowie, zbawienie, nowe życie

Key words: good shepherd, arrest of Jesus, disciples, salvation, new life

Schlüsselwörter: Guter Hirte, Gefangennahme Jesu, Jünger, Erlösung, neues Leben

WPROWADZENIE

Obraz Jezusa jako „Dobrego Pasterza, który daje życie za swoje owce” (J 10,11b.15b) jest niewątpliwie mocno utrwalony w umysłach czytelników Czwartej Ewangelii. Motyw ten, choć nie akcentujący już tak bardzo śmierci pasterza za swoje stado, obecny jest także w niektórych ewangeliach synoptycznych (Mt 12,11–12; 18,12–14; Łk 15,3–7): owca, która znalazła się w sytuacji zagrożenia, odzyskuje bezpieczeństwo przywrócone jej przez pasterza².

Również scena „pojmania Jezusa w Ogrójcu” (J 18,1–14) łatwo zapada w pamięć ludzi wierzących. Nie sposób przejść obojętnie nad kulminacyjnym wydarzeniem z życia Chrystusa. O tym, jak męka, śmierć i zmartwychwstanie były ważne,

* Ks. Zbigniew Grochowski, ur. w 1975 w Morażu, doktor nauk biblijnych i archeologii, adiunkt w Katedrze Historii Biblijnej Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor Pisma Świętego i języków biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Autor monografii *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*, Studia Biblica Lublinensia XIII, Lublin 2015 (ss. 556).

¹ Niniejszy artykuł odzwierciedla treść referatu, wygłoszonego pod tym samym tytułem dnia 5 marca 2016 r., podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Nauk Biblijnych WT UKSW w Warszawie, zatytułowanej „Nowe życie w Chrystusie”.

² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB NT, t. IV / część 1, Częstochowa 2010, s. 742: „według wielu (...) egzegetów sens przypowieści Janowej jest całkowicie odmienny od przypowieści u synoptyków. U synoptyków mamy krótką przypowieść, u Jana (...) długą mowę (...) U synoptyków pasterzem jest Bóg, u Jana – Jezus. U synoptyków radość Boga z odnalezienia owcy (Łk) lub troska, aby ją odnaleźć (Mt), a u Jana raczej relacja między Jezusem jako pasterzem a owcami (...) U Mateusza i Łukasza temat [soteriologii] został wyrażony negatywnie (unikanie niebezpieczeństw), a u Jana pozytywnie (pasterz ocali owce, znajdzie pastwisko, żeby miały życie, Pasterz daje swe życie za owce”.

nie tylko dla ziemskiej egzystencji Syna Człowieczego, lecz także dla całego dzieła zbawienia, świadczy fakt, iż ewangelisci – pomimo licznych różnic, istniejących między ich opowiadaniem – dołożyli wszelkich starań, aby *Passio Christi* opisana była z jak największą starannością i wiernością względem dziejących się zdarzeń. Z tego powodu, w przedstawieniach Męki Pańskiej, występuje najmniej rozbieżności pomiędzy czterema Ewangeliami³.

Już pobieżna lektura dzieła Janowego może prowadzić do wniosku, że uzasadnionym jest łączenie ze sobą obu tekstów wspomnianych w tytule niniejszego studium (J 10,1–18 i J 18,1–14) – a dzieje się to pomimo znacznej „odległości”, jaka dzieli je na przestrzeni Czwartej Ewangelii. Zespala je osoba Zbawiciela, gotowego oddać swe życie za najbliższych. Czy jednak – oprócz duchowej, wstępnej intuicji – upoważnia do tego aktu konkretna terminologia obecna w obu perykopalach oraz czy istnieją wspólne idee, liczniejsze niż ta jedna, mówiąca o śmierci Jezusa „za owce” / „aby nie utracić żadnego z tych, których dał Mu Ojciec” (J 10,11b.15b; 18,9)? Innymi słowy, czy upoważnione jest stwierdzenie, że scena pojmania Jezusa stanowi swego rodzaju relekturę przypowieści o Dobrym Pasterzu? Czy można mówić o „pojmaniu Dobrego Pasterza w Ogrójcu”? Tym i innym zagadnieniom poświęcone będą poniższe analizy.

I. JEZUS DOBRYM PASTERZEM I BRAMĄ OWIEC (J 10,1–18)

Perykopa, której przyjrzymy się w pierwszej części artykułu – zgodnie z naturą wypowiedzianej w niej „mowy zagadkowej” (παροιμία; por. J 10,6)⁴ – intryguje niejednoznacznością określenia osoby Jezusa. Wprawdzie oba Jego tytuły mają pewien związek z owcami, to jednak raz jawi się On jako ich „Pasterz” (J 10,11.14), a raz jako „Brama owiec” (J 10,7.9). Nie musi bynajmniej ten fakt niepokoić ani powodować konfuzji w próbie interpretacji tekstu, gdyż jego przekaz jest w miarę jasny i zrozumiały. W obu przypadkach chodzi bowiem o zapewnienie owcom pokarmu i bezpieczeństwa, co ostatecznie służy zagwarantowaniu im życia. Jezus, opowia-

³ E. Florit, *Il metodo della „storia delle forme” e sua applicazione al racconto della Passione*, SPIB, Roma 1935, s. 165: „la narrazione [della storia della Passione] di tutti e quattro gli Evangelisti presenta meno discrepanze che quella più breve della Risurrezione”; S. Cipriani, *La questione giovannea. La singolare fisionomia del cosiddetto „Vangelo spirituale*, w: G. Bressan et al. (red.), *Cento problemi biblici*, Assisi 1962, s. 312–313: „Ad esclusione del racconto della Passione, il materiale narrativo del IV Vangelo è quasi del tutto differente da quello dei Sinottici”.

⁴ Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento. Parte seconda*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/2, Brescia 1977, s. 474–475: „discorso figurato, discorso velato (...) discorso enigmatico”; S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 742: „u Jana jest *paromia* [mowa zagadkowa]”, z czym nie zgadza się jednak np. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2008, s. 260: „παροιμία (przypowieść) (...) Proponowana (...) „mowa enigmatyczna” (...) nie wydaje się oddawać w pełni faktycznego stanu rzeczy”. Autor nie uwzględnia być może treści całego wersetu J 10,6 („Τὴ παροιμίαν opowiedział im Jezus, lecz oni nie pojęli znaczenia tego, co im mówił”). Trafnie podsumowuje tę dyskusję R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, Anchor Bible 29; Garden City NY 1966, s. 385: „*Paromia* and *parabolē* (...) in general (...) do not differ greatly in meaning, although there may be more emphasis on the enigmatic in *paromia*”.

dając tę przypowieść, przenosi nakreślony w niej obraz na poziom duchowy i mówi o czymś więcej niż opiece nad jedynie bieżącym życiem owiec: chodzi o ich „życie w obfitości” (J 10,10b). Jego naturę wyjaśniają poprzedzające ten werset słowa, które jednocześnie doprecyzowują adresata działań Jezusa-Bramy/Pasterza: „Jeżeli ktoś (τις) wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony (σωθήσεται)” (J 10,9). Charakterystyczny czasownik σώζω świadczy o teologicznym wymiarze tej przypowieści (a zwłaszcza jej rysie soteriologicznym), natomiast zaimek nieokreślony τις („ktoś”), przybierający formę rodzaju męskiego – a więc innego niż πρόβατον („owca”), rzeczownik rodzaju nijakiego – świadczy, iż perykopa ta, bez cienia wątpliwości, traktuje o czymś więcej niż tylko o zwykłych owcach wyprowadzanych na pastwisko: odnosi się ona do sprawy zbawienia człowieka⁵.

Rozmaicie bywa interpretowane tło perykopy J 10,1–18. Abstrahując od sugerowanych wpływów hellenistycznych⁶, czy nawet gnostyckich⁷, godnym uwagi jest jej tło starotestamentalne. „Wskazuje się, że w perykopie został wykorzystany motyw pasterza w roli wodza (Jozue pasterzem – Lb 27,17), motyw pasterza zastosowany do Boga⁸, motyw pasterza w roli przyszłego Dawida, motyw fałszywych pasterzy Izraela oraz apokaliptyczny schemat historii świętej jako dzieje owiec; dawna historia przedstawiona jest jako proces zaślepienia owiec, a także ich przywódców do ukazania się Mesjasza”⁹. Ciekawym jest także spostrzeżenie Lindarsa, sugerującego, że bezpośrednim tłem ujęcia roli pasterza oddającego życie za owce jest medytacja nad cierpiącym Sługą Jahwe w Iz 53,6–8¹⁰.

Nie jest celem niniejszego studium dokonanie skrupulatnej egzegezy perykopy J 10,1–18. Pragnie ono natomiast przywołać kilka obecnych w niej motywów, mogących mieć swoje reminiscencje w początkowej scenie opisu Męki Pańskiej u Jana.

⁵ Już w *ST* termin πρόβατα najczęściej jest używany w znaczeniu przenośnym na oznaczenie narodu pod władzą Boga lub króla (por. Ez 34,31; Ps 94/95,7). Podobnie literatura apokryficzna, np. *Księga Henocha etiopska* (= 1 Hen), prezentując alegorycznie dzieje narodu wybranego w niewoli egipskiej oraz jego wyjście (*HenEt* 89,15–27) mówi o tym, jak Bóg wyprowadził swoje owce jako ich przewodnik oraz bronił je, oslepiając ścigające je wilki. Opowiada ona jednak także o tym, jak odstępstwo od Boga skutkowało ślepieniem owiec. Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 747.

⁶ Tamże, s. 743: „U Filona pasterzem przede wszystkim jest *nous* (rozum), a także *orthos logos* (proste słowo, tj. właściwa myśl). Pasterzami nazywa on także przywódców miast”.

⁷ Tamże: „W literaturze mandejskiej obraz pasterza służy na oznaczenie gnozy. Dobrym pasterzem jest *Manda d’hajje*, który swe owce strzeże i utrzymuje w jedności przez swego ducha (...) Według J.D. Turnera (*The History of Religious Background*, 49–51) istnieje paralelizm między pasterzem a gnostyckim Odkupicielem, między (...) bramą a wejściem do świata boskiego, złodziejami i rozbójnikami a wrogami archontami, między wilkami a cielesnymi pożądliwościami, głosem pasterza a gnostyckim wołaniem do przebudzenia (...) a także między oddaniem swej duszy przez pasterza a gnostyckim rzuceniem ciała psychicznego przez gnostyckiego Odkupiciela po powrocie do świata boskiego”.

⁸ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 260: „Szczególnie ważną rolę odegrał tu Mi 2,12, gdzie Jahwe przedstawiony jest jako przewodnik wyprowadzający (...) swoją trzodę i kroczący na czele eschatologicznego pochodu”.

⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 743.

¹⁰ Tamże. Motyw ten przywołany jest raz jeszcze w Nowym Testamencie: por. 1 P 2,24–25.

1. **Owczarnia.** Pierwszym elementem godnym podkreślenia, pojawiającym się już na początku perykopy, jest αὐλή, „do” i „z” której pasterz prowadzi swoje owce, wchodząc przez bramę (J 10,1–3.16). Termin ten posiada szerokie pole semantyczne. Tłumaczony jest zazwyczaj jako „podwórze, dziedziniec, zagroda dla bydła, dwór (też: królewski), komnata, mieszkanie”¹¹, a dzięki wpływowi Wulgaty (*ovile ovium*) „w przekładach polskich (...) pojawia się [także] «owczarnia» (Wujek, Szczepański, Dąbrowski, *BT*, Wolniewicz, Romaniuk, Paciorek, *BE*)”¹². Nietrudno jest zauważyć, że wspólnym mianownikiem większości wyżej wymienionych pojęć, stanowiącym jednocześnie podstawowe znaczenie terminu αὐλή, jest „miejsce przed jakąś budowlą, niepokryte dachem (...) [O]graniczona przestrzeń otwarta na niebo, odgradzona do pewnej wysokości od ziemi, dostępna przez bramę”¹³.

¹¹ Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom I (A–D)*, Warszawa 1958, s. 372. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 264: „courtyard, atrium, steading, fold, imperial court, court of heaven”; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino ²2004, s. 377: „cortile (interno), corte, recinto, dimora, residenza, palazzo”; R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna ³2007, s. 237: „cortile, recinto della casa, casa, palazzo”.

¹² S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 746.

¹³ Tamże, s. 746–747. Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paryż ³1961, kol. 192: „locus apertus subdialis, cour (...) palatium”; J.P. Louw, E.A. Nida (red.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains*, New York NY ³1989 [BibleWorks 10: „αὐλή” § 7.56]: „a walled enclosure either to enclose human activity or to protect livestock – courtyard or sheepfold”; L. Rocci, *Vocabolario greco italiano*, Roma ³⁷1993, s. 302: „cortile, atrio, muro di cinta, chiuso, recinto (della casa) (...) Delle 3 parti principali della primitiva casa greca l'atrio (αὐλή) era scoperto con portico e peristilio che permetteva a riparti per vario uso, p. e. abitazione dei forestieri, dei servi, scuderia, con due porte (...) Residenza, abitazione, dimora, stanza (...) palazzo, corte”; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 276: „open court before the house, courtyard; steading for cattle; later, court or quadrangle, round which the house was built; generally, court, hall; court of a temple; any dwelling, abode, chamber; later, country-house”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, Cambridge MA 1885, Grand Rapids MI ²⁴1999 [BibleWorks 10: „αὐλή” § 864]: „properly, a place open to the air; 1. among the Greeks in Homer's time an uncovered space around the house, enclosed by a wall, in which the stables stood (...) hence, among the Orientals that roofless enclosure in the open country in which flocks were herded at night, a sheepfold; 2. the uncovered court-yard of the house ... In the O. T. particularly of the courts of the tabernacle and of the temple at Jerusalem; so in the N. T. once: Rev. 11:2 (...) The dwellings of the higher classes usually had two αὐλαί, one exterior, between the door and the street, called also προαύλιον; the other interior, surrounded by the buildings of the dwelling itself; 3. the house itself a palace (...) and so very often in Greek writings from Homer”; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London ³2000 [BibleWorks 10: „αὐλή” § 1271]: „1. an area open to the sky, freq. surrounded by buildings, and in some cases partially by walls, enclosed open space, courtyard; 2. a dwelling complex (the social and business uses of the αὐλή, as well as the juxtaposition of the courtyard and other quarters, encouraged extension of the term αὐλή to the entire complex: a. of ordinary property farm, house; b. of royal property, the 'court' of a prince (lit., ins, pap), then palace”; B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [BibleWorks 10: „αὐλή” § 4065]: „strictly unroofed enclosure surrounded by walls or rooms; (1) courtyard, (sheep) fold; 2) (royal) court, palace; 3) (outer) court of the temple”; 4) dwelling, house, from the layout of a Middle Eastern house around a central court”.

Jako że słowo to nigdy nie oznacza w *LXX* miejsca przetrzymywania owiec, a najczęściej desygnuje otwartą przestrzeń przed przybytkiem lub przed świątynią¹⁴, zrodził się pomysł, by „dziedzinięc owiec” w J 10,1 interpretować metaforycznie jako świątynię jerozolimską i jej przedsiónek, symbolizujące judaizm teokratyczny. Wówczas Jezus jawiłby się jako nowy Pasterz Izraela¹⁵. Zarzutem jest tu jednak spostrzeżenie, iż interesujący nas termin – dla uniknięcia interpretacyjnej pomyłki w umyśle czytelnika – powinien raczej przybrać postać liczby mnogiej (αὐλαί), zgodnie z formą tego rzeczownika, często obecną w *LXX* na określenie przestrzeni przed przybytkiem/świątynią.

Sugerowano także, iż przypowieść o Dobrym Pasterzu nawiązuje do dyskusji rabinijskich na temat Tory ustnej i spisanej, gdzie Prawo przekazywane przez tradycję ustną stanowi ogrodzenie Tory (s^eyāg hattôrāh) danej w formie pisanej na Synaju. Jezus, wyprowadzając wiernych z ograniczeń prawa żydowskiego, pokazywałby cały świat stworzony jako przestrzeń ukierunkowaną na niebo i dawałby im bezpośredni dostęp do Ojca. Wówczas metafora dziedzinięc (αὐλή) nabrałaby wymiaru kosmicznego¹⁶.

Dla potrzeb niniejszego studium niech pozostanie w pamięci przede wszystkim podstawowa definicja αὐλή: „ograniczona przestrzeń otwarta na niebo, odgradzona do pewnej wysokości od ziemi, dostępna przez bramę”¹⁷.

2. Pasterz wchodzi i wychodzi. Tak scharakteryzowany ruch pasterza związany jest z koniecznością przybycia do owczarni¹⁸ i wejścia (εἰσερχομαι) do niej, dokonującego się przez bramę (J 10,1–2) celem zwołania swoich owiec¹⁹ oraz wyprowadzenia ich na zewnątrz (J 10,3). Dzięki temu owce mają możliwość bezpiecznego udania się na pastwisko i znalezienia pokarmu (J 10,4,9c.10b).

Paradoksalnie jednak, znalezienie paszy wiąże się nie tylko z wyjściem z owczarni. Jezus jest Pasterzem, ale jest On także jednocześnie Bramą. Dlatego w tym samym wersecie (J 10,9) powiedziane jest również: „Jeżeli ktoś *wejdzie* przeze Mnie, będzie zbawiony”. Obie zatem czynności – „wejście i wyjście” – oznaczają

¹⁴ Ok. 115 razy na 187 występowania terminu αὐλή w *LXX*.

¹⁵ Por. I. de la Potterie, „Il buon Pastore”, w: Tenże, *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, s. 63–64.

¹⁶ Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 747.

¹⁷ To pierwotne znaczenie interesującego nas terminu wynika z jego etymologii. Skrócona wersja leksykonu Liddella, Scotta, Jonesa (*LSJ Lexicon Abridged* [BibleWorks 10: „αὐλή” § 7235]: „αὐλή, ἡ, prob. from ἄημι [ἄφημι] to blow, for the αὐλή was open to the air) oraz J.H. Thayer *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „αὐλή” § 864]: „ἄω to blow; hence, properly, a place open to the air”) sugerują, iż za rzeczownikiem αὐλή stoi czasownik ἄημι / ἄω, oznaczający „dmucham”. Z niego wywodzą się będą również takie słowa, jak αὐλητής (*a flute-player* = „flecista”, „grający na flecie” [co niewątpliwie wymaga płuc i powietrza]) czy αὐλιζομαι (*to pass the night in the open air* = „spędzić noc na wolnym powietrzu”). Por. J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon*, §§ 865–866.

¹⁸ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 261: „Opis oparty jest na motywach zaczerpniętych z życia pasterskiego w Palestynie w czasach Jezusa. Do zagrody zgłasza się pasterz, mieszkający poza zagrodą, wyprowadzający każdego dnia owce na pastwisko” (emfaza nasza).

¹⁹ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, International Critical Commentary 63, Vol. II, Edinburgh 1928, s. 350: „Several flocks under different shepherds might be brought into the same fold for a night”.

całą aktywność owiec²⁰ i symbolizują gwarancję życia i bezpieczeństwa, o ile dokonane są w związku z osobą Jezusa. O zbawieniu decyduje nie tyle kierunek działań („do wewnątrz” czy „na zewnątrz”), co fakt, iż jest to „wychodzenie z Jezusem-Pasterzem” lub „wchodzenie przez Jezusa-Bramę”.

Wynika stąd, że również każdy człowiek, reprezentowany tu przez owce – o ile przechodzi przez bramę i postępuje za pasterzem – wykonuje podobny ruch: „wejdzie i wyjdzie (εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται)” (J 10,9c). Aby stać się uczestnikiem „życia w obfitości” (J 10,10b), czyli zbawienia (J 10,9b), symbolizowanego tu m.in. przez „paszę” (J 10,9c) – a zatem darów obecnych zarówno wewnątrz owczarni, jak i na zewnątrz, na pastwisku – należy zawsze wędrować wiernie za Jezusem-Pasterzem, co związane jest m.in. z „wchodzeniem i wychodzeniem” przez bramę.

3. **Pasterz woła swoje owce po imieniu.** Sprawą ściśle związaną z powyższym zagadnieniem jest kwestia więzi łączącej Pasterza z owcami. One nie pójdą za kimś obcym; co więcej, będą uciekać od nieznanego im człowieka, gdyż nie znają jego głosu (J 10,5). Owo „wchodzenie” i „wychodzenie” wraz z Pasterzem uwarunkowane będzie zatem bliską ich relacją, opartą na dobrej znajomości i zaufaniu. Przywołując ideę „nazywania / wołania po imieniu” ewangelista nie tylko stosuje wymowną w swej treści przenośnię, ale odwołuje się do konkretnej praktyki: „pasterze palestyńscy bowiem, dawni i współcześni, nadają takie imiona ulubionym przez siebie sztukom”²¹. Przypowieść o Dobrym Pasterzu idzie jednak o krok dalej. Nie ma żadnych wskazówek, jakoby Jego owce podzielone były na dwie grupy: te, którym Pasterz nadał jakieś imię (czyli Jego „ulubione”, a tym samym uprzywilejowane) oraz pozostałe, bezimienne. Wydzwięk perykopy jest jasny: wszedłszy do zagrody (a więc wpuszczony uprzednio przez odźwiernego – J 10,3a), spośród wszystkich obecnych tam owiec, przynależących do wielu pasterzy, wzywa on swoje (τὰ ἴδια πρόβατα), każdą z nich wołając po imieniu (φωνεῖ κατ’ ὄνομα ... τὰ ἴδια πάντα – J 10,3c-4a)²².

Godnymi podkreślenia są w tym momencie czasowniki odwołujące się do „znajomości”, pojawiające się bądź to w kontekście *rozpoznawania* głosu Pasterza przez owce (οἶδα w J 10,4), bądź to tego wzajemnego *poznania*, jakie charakteryzuje Ojca i Syna, choć także jednocześnie Jezusa i Jego owce (γινώσκω w J 10,14.15[2×]). Wprawdzie nie można powiedzieć, że relacja Syna Bożego z Ojcem jest identyczna z tą, jaka łączy Go jako Pasterza ze swymi owcami. Jest ona jednak w pewnym sensie prawozorem zjednoczenia z własnym stadem, a jednocześnie motywem ich wzajemnej miłości. Zjednoczenie to, ponadto, nie jest rzeczywistością bierną, lecz zakłada stały postęp i rozwój. Przypomina przymierze,

²⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 759. Akcent zdaje się spoczywać nawet bardziej na „wejściu”, dlatego wyrażenie „znaleźć paszę” wskazuje nie tylko na pastwisko, ale równie dobrze na pomieszczenie, do którego owce wchodzi (tamże).

²¹ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 262; R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 385: „It seems that Palestinian shepherds frequently have pet names for their favorite sheep”; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina, Band VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang*, Veröffentlichungen der Ideagora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften und Theologie (red. F. Lippke), Jerusalem – Tübingen 2013, s. 250: „Gilt der Ruf einzelnen Tieren, so ist es nützlich, wenn der Hirt für sie *Namen* hat, die ihnen bekannt sind, so dass sie auf sie hören” (pierwsza emfaza nasza, druga – oryginalna).

²² Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, s. 472.

jakie łączy Boga ze swym ludem. Nawiązuje też do przymierza małżeńskiego, realizowanego każdego dnia, wzywającego do zacieśniania więzi łączącej poślubione sobie osoby. Tak więc „poznanie” Jezusa przez Jego trzodę oznacza stale pogłębiające się ich zjednoczenie²³.

4. Owce idą za Nim. Konsekwencją wyprowadzenia owiec oraz tego, że one znają głos Pasterza jest fakt, iż bez wahania i jakiegokolwiek obawy całe stado postępuje Jego śladem (J 10,4b). One „wyjdą i wejdą” („i znajdą paszę” – J 10,9c), co dokonana się dzięki stałemu towarzyszeniu swemu Pasterzowi, „dokądkolwiek pójdzie”²⁴. Pojawia się w tym miejscu charakterystyczny czasownik ἀκολουθέω (J 10,4.[5]), który w swym podstawowym znaczeniu wyraża ideę „pójścia za kimś, towarzyszenia komuś”. Z czasem jednak zaczął on także oznaczać relację łączącą mistrza ze swoimi uczniami i przybrał metaforyczne znaczenie „pozwolić się poprowadzić, być posłusznym”²⁵.

Okazuje się, że idea ta nie jest oryginalną myślą biblijną. Już w starożytnej grece mówiono o duchowym, moralnym czy religijnym „pójściu za kimś”. Człowiek mógł pójść swoją myślą (γνώμη) za oratorem czy mędrce, mógł pójść swoim życiem za przyjacielem, kochankiem, naturą (ἀκολουθεῖν φύσει), a także za bóstwem, pragnąc stać się podobnym do niego dzięki postępowaniu tak jak ono²⁶.

Przenośne znaczenie czasownika ἀκολουθέω potwierdzone jest koncepcją „pójścia za kimś” obecną także w judaizmie biblijnym i rabinicznym, gdzie koresponduje on z wyrażeniem *hālāk ’ahārē* Tekstu Masoreckiego²⁷. W Septuagincie czasownik ἀκολουθέω – czasem połączony z przysłówkiem ὀπίσω („za”) lub, częściej, jego synonimiczny zwrot πορεύεσθαι ὀπίσω („pójść za”) – zapraszał Izraelitów do duchowej i moralnej „wędrowki za JHWH”. Czynił to przywołując niejednokrotnie obraz przeciwstawny, w którym pójście za obcymi bogami (przedstawionymi nieraz

²³ Por. I. de la Potterie, „Οἶδα et γνώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile”, *Biblica* 40 (1959) s. 721 (przywołany przez: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 264); C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. I, Peabody Ma 2003, s. 817–818.

²⁴ Tak oto plastycznie określa aktywność Jezusa-Baranka oraz kroczący za Nim dziewiczy tłum autor Ap 14,4, a więc osoba także reprezentująca tradycję Janową.

²⁵ Por. F. Montanari, *Vocabolario*, s. 114: „seguire, accompagnare (...) lasciarsi guidare, obbedire”; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ἀκολουθέω” § 272]: „1. literally: to move behind someone in the same direction, *come after*; 2. to follow or accompany someone who takes the lead, *accompany, go along with*; 3. with transition to the figurative meaning: to follow someone as a disciple, *be a disciple, follow*; 4. generally: to comply with, *follow, obey*”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ἀκολουθέω” § 197]: „1. *to follow one who precedes, join him as his attendant, accompany him*; 2. *to join one as a disciple, become or be his disciple; side with his party, follow him*”.

²⁶ Por. G. Kittel, „ἀκολουθέω”, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento, Volume I*, wyd. wł. F. Montagnini, G. Scarpata, Brescia 1965, kol. 567–568.

²⁷ Por. M. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione*, w: W. Haase (red.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen])*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Principat 25/1, Berlin – New York NY 1982, s. 354.

jako „kochankowie”) jawiło się jako praktyka wstrętna w oczach Bożych²⁸. Z kolei rabiniczna literatura pozabiblijna, jako że podkreślała ideę Bożej transcendencji, mówiła o „pójściu za *atrybutami* Boga”, czyli o czystym Jego naśladowaniu²⁹.

Hebrajski zwrot *hālak 'ahārē* w *TM* oraz jego grecki odpowiednik ἀκολουθέω w *LXX* traktują o relacji łączącej nie tylko Boga i człowieka. Tekstem klasycznym, ukazującym więź istniejącą także między uczniem a jego ziemskim mistrzem / nauczycielem, jest 1 Krl 19,20–21. Fragment ten, mówiący o Elizeuszu idącym za Eliaszem, doprowadził rabinów do nowej interpretacji interesującego nas słowa i rozumienia go jako wyraziciela idei „służby”³⁰. W konsekwencji, w społeczności rabinicznej, charakteryzującej się występowaniem relacji mistrz – uczeń, pojawiły się liczne tradycyjne opowiadania, w których zachowany jest zazwyczaj ten sam porządek: rabbi(ni) idą na przedzie pieszo lub dosiadają osła, a uczeń/uczniowie postępują za nim(i) z zachowaniem odpowiedniego dystansu gotowi, by służyć³¹. Zauważa się tu wielki autorytet mistrza; nigdy jednak nie było jego celem przypisanie sobie niewłaściwej chwały, a tym samym odebranie czci należnej np. Torze³². Nie chodziło także wyłączenie o czysto ludzkie przywiązanie się do nauczyciela: uczeń, służąc swemu mistrzowi i wykonując jego polecenia, ostatecznie nabywał sprawności wprowadzenia w czyn wszystkich przepisów Prawa³³.

W *NT* rzeczownik „Bóg” i odpowiadające mu zaimki nigdy nie są dopełnieniem czasownika ἀκολουθέω. Nowością jest natomiast fakt, iż termin ten niemal zawsze

²⁸ Por. Pwt 4,3; 6,14; 13,5; 1 Krl 18,21; 2 Krl 23,3; Sdz 2,12.19; Oz 2,7.15; Jr 2,2; Am 2,4; Dn 3,41.

²⁹ Por. G. Kittel, „ἀκολουθέω”, kol. 571–572.

³⁰ Stało się to prawdopodobnie pod wpływem ostatnich słów w. 21: *wayšār tēhū* = ἐλειτούργει αὐτῷ („i usługiwał mu”). Por. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Atlanta GA 1989, s. 422: „the terms (...) ὀπίσω πορεύεσθαι are (...) as (...) rabbinic technical terms for (...) following a rabbi as his „servant” (*hālak 'ahārē*). It agrees with (...) ἀκολουθεῖν which is (...) interpreted as διακονεῖν”.

³¹ Por. R. Neudecker, „Il rapporto maestro-discepolo nel giudaismo rabbinico”, w: S.A. Panimolle (red.), *Apostolo-Discepolo-Missione*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 4, Roma 1993, s. 66–67, 69: „Se un maestro impedisse ad un discepolo di «servirlo», ciò significherebbe che egli gli rifiuta l’amore [*bKet* 96a] (...) Se per esempio, suo padre ed il suo maestro portano un peso, il discepolo aiuta prima a deporre il peso del suo maestro (...) Se suo padre e il suo maestro si trovano in prigione, egli riscatta prima il suo maestro (...) Il timore davanti al tuo maestro sia per te come il timore davanti al cielo (...) Se uno contesta l’opinione del suo maestro, è come se contestasse Dio”.

³² Tamże, s. 68: „Si deve ricercare la Torah presso un maestro, soltanto se egli è simile ad un messaggero («angelo») del Signore delle Schiere (*bMQ* 17a; *bHag* 15b)”. Autor dodaje, że trzecim towarzyszem w relacji mistrz – uczeń jest w rzeczywistości sam Bóg. Zob. także M. Pesce, „Discepolato”, s. 355: „nessun maestro rabbinico, per il quale la Torah era oggetto di culto e di trasmissione, avrebbe osato anteporre ad essa la propria autorità”.

³³ Tamże, s. 354: „[I]l discepolo conviveva col «rabbi» (...) per apprendere la Torah teoreticamente [e] per metterla in pratica concretamente sull’esempio del maestro servendolo ed eseguendo le sue istruzioni”.

opisuje relację istniejącą między Jezusem a Jego uczniami³⁴. Osobliwością *NT* jest również to, że Chrystus sam, własnym autorytetem, powoływał nowych uczniów oraz dyktował warunki tym, którzy chcieli pójść za Nim. Praktyką tamtych czasów było bowiem osobiste podejmowanie decyzji o dołączeniu się do grona uczniów; sam zainteresowany dokonywał ponadto wyboru nauczyciela³⁵. Wprawdzie pojawiają się na kartach Ewangelii przypadki ludzi pragnących pójść (z własnej woli!) za Jezusem (np. Łk 9,57.61) lub – zwłaszcza w Czwartej Ewangelii – ci, którzy opierając się na świadectwie uczniów Jezusa, sami po chwili rozpoczynali wędrówkę Jego śladem (np. Andrzej i anonimowy uczeń, Szymon Piotr, Natanael – J 1,35–51), to jednak najczęściej sam Jezus, z własnej inicjatywy i własnym autorytetem, wzywał ludzi do „pójścia za Nim”, co stanowiło Jego *novum*.

Wracając do tematu „owiec” z J 10,1–18 i uwzględniając powyższe wywody należy stwierdzić, że już sam czasownik ἀκολουθέω w J 10,4.[5] mógłby stać się wystarczającym argumentem za potraktowaniem całego ich stada jako plastycznego wyobrażenia gromady uczniów Jezusa³⁶. Z pomocą w tej sprawie przychodzi jednak dodatkowo kwestia „słuchania głosu Pasterza” (J 10,3.16), który owce (rozpo)znają (J 10,4), dzięki czemu nie idą za głosem obcych (J 10,5), aby nie wpaść w ręce „złodziei i rozbójników” (J 10,8). Otóż wartym podkreślenia jest fakt, iż czasownik ἀκούω („słuchać / słyszeć”) nie łączy się w J 10,3 z rzeczownikiem φωνή („głos”) jako stojącym w bierniku; oznaczałoby to wówczas zwykłą percepcję odbieranych dźwięków (jak np. w J 3,8; 5,37). Termin ten przybiera formę dopełniacza liczby pojedynczej (της

³⁴ Przyglądając się samej Czwartej Ewangelii: spośród wszystkich występowania czasownika ἀκολουθέω (J 1,37.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 11,31; 12,26; 13,36[bis].37; 18,15; 20,6; 21,19.20.22) można wyodrębnić tylko trzy – J 11,31; 20,6 i być może 21,20 – jako miejsca, w których opisana tam wędrówka nie dokonuje się „za Jezusem”. W większości pozostałych przypadków mowa jest natomiast nie tylko o tym, że występujące tam osoby idą za Nim jedynie fizycznie, ale także o tym, iż czynią to w sposób właściwy uczniom, poszukując u Mistrza z Nazaretu: mądrego słowa, drogowskazu na życie, uzdrowienia, krzepiącego pokarmu – a więc traktując Go jako kogoś, kto zagwarantuje im pełnię rozwoju i doprowadzi do wiecznego zbawienia.

³⁵ M. Pesce, „Discepolato”, s. 355, 379: „[N]el rabinismo è il futuro discepolo che non solo decide di diventare tale, ma anche sceglie il maestro cui rivolgersi (...) Così pure è Gesù che respinge alcuni che vorrebbero essere suoi discepoli (Mc 5,19) (...) [L]’autorità di Gesù [era] superiore (...) rispetto a quella del maestro rabbino (...) [e] l’oggetto principale del rapporto di discepolato [nel NT era] la persona stessa di Gesù e non la Torah e la tradizione religiosa (...) Gesù (...) chiamò «chi volle»”; F. Manns, „Encore une fois «Jésus et le disciple»”, *Didaskalia*. Lisboa 41 (2011), s. 32: „Jésus est un Maître différent des Rabbins. C’est lui qui prend l’initiative de choisir ses disciples”. Ciekawym przykładem obrazującym praktyki związane z tradycją rabiniczną jest życiowe doświadczenie słynnego historyka żydowskiego, Józefa Flaviusza, opisane przez niego samego w *Vita* 10–12: po przyjrzeniu się rozmaitym grupom religijnym i wybadaniu, jaki jest styl ich życia, spędził trzy lata u boku eremity o imieniu Bannus, po czym wrócił do miasta, by dołączyć do stronnictwa faryzeuszy.

³⁶ Podsumowując wcześniejsze analizy, cytujemy jeszcze jedną – przypieczętowującą je wszystkie – wypowiedź B. Escaffre, „Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18,12–27)”, *Revue Théologique de Louvain* 31 (2000), s. 49: „ἀκολουθέω, terme technique pour parler de l’attitude du disciple”.

φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει) co w języku greckim – podobnie jak w polskim – wyraża ideę „uważnego słuchania” czy wręcz „po-słuszeństwa” (jak np. w J 5,25.28; 10,3.16.27)³⁷.

Owo słuchanie (czy wręcz posłuszeństwo) dotyczy „głosu” Pasterza, a zatem także konkretnych „słów” wypowiedzianych przez Niego. Oznacza to, iż przypowieść zawarta w J 10,1–18 odnosi się do całego „nauczania” Jezusa skierowanego do uczniów, które oni wysłuchali, przyjęli i starali się według niego układać własne życie. Myśl ta koresponduje z ideą obecną u niektórych Synoptyków: Jezus, w kontekście swej działalności ewangelizacyjnej, mówi o Izraelitach jak o „owcach”³⁸. A zatem „u Jana (...) [o]braz pasterza służy (...) do ukazania relacji Jezusa do wierzących w kontekście nauczania (...) Pasterzem jest Jezus jako nauczyciel, a owce oznaczają Jego słuchaczy”³⁹. On idzie na ich czele⁴⁰, a one nie tylko słyszą Jego głos, ale są Mu wręcz po-słuszne, dając się poprowadzić Dobremu Pasterzowi, dokądkolwiek je zaprowadzi. Dzięki temu owce będą miały gwarancję, że „wejdą, wyjdą i znajdą paszę” (J 10,9c) i osiągną „życie w obfitości” (J 10,10b), czyli (wieczne) zbawienie (J 10,9b).

5. **Złodziej przychodzi, aby kraść, zabijać i niszczyć.** Owce potrzebują pasterza, gdyż nie tylko przydatnym będzie dla nich przewodnik w drodze na pastwisko (J 10,3–4.9), ale także bezcenną będzie obecność kogoś, kto własną pierśią osłoni stado przed zbliżającym się niebezpieczeństwem (J 10,10b–15). Owcom zagraża zbliżający się wilk, gotów je porwać i rozproszyć (J 10,12), ale także złodziej(e) (κλέπτης) i rozbójnik(cy), wdzierający się inną drogą niż pasterz (J 10,1.8), a których celem jest „kraść, zabijać i niszczyć” (J 10,10a). Wszystkie te rzeczywistości – „złodziej” i synonimiczny mu „rozbójnik”, ale także „wilk” (również ten ostatni, nawet jeśli nie jest człowiekiem) – stają w narracji Janowej na tym samym poziomie, gdyż stanowią podobne zagrożenie dla owiec: są tak niebezpieczni, że potrafią odebrać im życie⁴¹. Ich czyny kontrastują z dziełem Pasterza, który przybył, aby uchronić wszystkich ludzi od śmierci (por. J 3,16; 6,39)⁴². Choć rzeczowniki κλέπτης i ληστής w J 10,1–18 interpretowane są rozmaicie⁴³, to przeważa sugestia, iż ewangelista widział w nich faryzeuszy i saduceuszy, stojących Jezusowi na dro-

³⁷ Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 171990, s. 142 (§ 173,2⁵). W naszym rodzimym języku zjawisko to wyraża się następująco: „słyszeć czyjś głos” vs „słuchać czyjegoś głosu”.

³⁸ Mk 6,34 (por. Mt 9,36): „Gdy Jezus wysiadł, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi, *byli bowiem jak owce nie mające pasterza. I zaczął ich nauczać*”; Mt 10,6–7: „Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela. Idźcie i głosście: „Bliskie już jest królestwo niebieskie”; Mt 15,24: „Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela» (emfaza nasza).

³⁹ S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 750.

⁴⁰ G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, s. 250: „Bei großen Herden geht der Hirt voran, sein Helfer hinten”.

⁴¹ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 803–804, 813, 816. Autor potwierdza naszą opinię oraz przytacza wiele świadectw ze starożytności uwiarygodniających dane ewangeliczne.

⁴² Por. Tamże, s. 813; R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 394–395.

⁴³ Proponowane jest widzenie w „złodziejach i rozbójnikach” religijnych przywódców narodu (faryzeuszy i kapłanów), Mojżesza i proroków, boskich „zbawców” świata hellenistycznego, fałszywych „mesjaszów” którzy przybyli „przed Jezusem”, czy nawet Mistrza Sprawiedliwości

dze i zakłócających Mu spokojne pełnienie misji⁴⁴. Wartym odnotowania jest jednocześnie fakt, iż mówiąc o „zabijaniu”, św. Jan nie używa pospolitego czasownika ἀποκτείνω, lecz posługuje się terminem θύω (J 10,10a), oznaczającym „zabicie / zarżnięcie (zwierzęcia) celem złożenia go na ofiarę”, co stanowiło czynność *stricte* kapłańską⁴⁵. „Złodziej” w J 10, kontrastujący z Dobrym Pasterzem, ma zatem coś wspólnego z faryzeuszami, choć może być kojarzony także z kapłanami, gdyż swym działaniem przyczynia się do czyjejs śmierci, poniesionej na wzór złożonej ofiary.

6. Pasterz oddaje swoje życie w sposób suwerenny. Lektura perykopy J 10,1–18 nie pozostawia złudzeń co do tego, iż Jezus – troszcząc się o owce – działa w sposób wolny i nie jest przez kogokolwiek do czegokolwiek przymuszony. Szczególnie zależy mu na owcach, gdyż łączy Go z nimi ścisła więź: On zna je po imieniu, one stanowią jego własność, idą za Jego głosem. Zupełnie inaczej zachowuje się najemnik, opuszczający owce w chwili wymagającej podjęcia ryzykownego działania (J 10,12–13). Pasterz, stając oko w oko ze zbliżającym się niebezpieczeństwem, wykazuje się dużą odwagą. Jest też gotów uchronić owce od śmierci, nawet za cenę własnego życia.

Jednak dopiero ostatnie słowa przypowieści o Dobrym Pasterzu dobitnie wyrażają ideę suwerennego działania Jezusa: „Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17b–18b). Myśl ta stanowi jednocześnie swoiste *novum*: trudno jest znaleźć w Starym Testamencie przykład pasterza, który gotów byłby umrzeć za owce⁴⁶. Ponadto, wprawdzie Janowy obraz Jezusa-Pasterza koresponduje z danymi niektórych Synoptyków – Mk 14,27 i Mt 26,31 zestawiają obok siebie kwestię opieki nad owcami i ciosu (także śmiertelnego), jaki może być wymierzony w pasterza⁴⁷ – to jednak tradycja Janowa kontynuuje tę myśl z dużo większą predylekcją. Czyni to rozwijając ideę „Baranka”, i nie tylko w Ewangelii⁴⁸, ale także zwłaszcza w Apokalipsie. Baranek Boży, choć zabity, jednak „stoi” przed tronem (Ap 5,6.12) – jest więc żywy / zmartwychwstały, i choć złożył swoje życie

z Qumran (por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 393). C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 804–805 cytuje Józefa Flawiusza (*Antiquitates Judaicae* 4,138), który terminem ληστής („rozbójnik”) określa przywódców wszczynanych przez siebie rewolucji.

⁴⁴ R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 393, 398: „the Pharisees and Sadducees remain the most probable targets of Jesus’ remarks. (...) Pharisees (...) are thieves who rob the sheep”; C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 804: „that Jesus would apply the image to Israel’s leaders would not commend him to their sympathies”.

⁴⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 386.

⁴⁶ Tamże, s. 398.

⁴⁷ „Uderzę (πατάξω) pasterza, a rozproszą się owce”. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon*, s. 1347: „πατάσσω – strike, smite (...) [also] of a deadly blow (...) slaughter”; J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „πατάσσω” § 4089]: „3. by a use solely biblical, to smite down, cut down, to kill, slay”.

⁴⁸ Jedną z inkluzji Czwartej Ewangelii są następujące, uzupełniające się elementy narracji: na początku dzieła – określenie Jezusa mianem „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29.36), a pod jego koniec – ukazanie Jezusa jako umierającego dokładnie w czasie, gdy w świątyni jerozolimskiej zabijane były baranki na wieczerzę paschalną oraz przywołanie motywu „hizopu” i „nie łamania kości baranka” (J 19,14.28–30.36; por. Wj 12,22.46; Lb 9,12; Ps 51,9).

na ofiarę, uczestniczy potem w Bożej chwale i z mocą kieruje losami świata⁴⁹. Barankowi, który jednocześnie pełni funkcję pasterza (por. Ap 14,4) – dzięki czemu śmiało może być identyfikowany z Dobrym Pasterzem z J 10 – nie przeszkadza zatem fakt ofiarniczej śmierci: jako suwerenny „Pan panów i Król królów” (Ap 17,14) działa według swych zamysłów i zwycięża.

7. **Pelen miłości nakaz Ojca.** Przywołane wizje apokaliptyczne nie przemilczają jednak faktu, że Baranek przejawia swą aktywność w połączeniu z działaniem Boga, Zasiadającego na tronie. Również analizowana przez nas perykopa J 10,1–18 ukazuje dzieło Dobrego Pasterza w kontekście woli Ojca: owo dobitne stwierdzenie, iż Jezus dobrowolnie i sam z siebie oddaje życie za owce oraz ma moc je odzyskać (J 10,17b–18b) poprzedzone jest – i następnie dopowiedziane – słowami mówiącymi wyraźnie o Bogu, który kierując się miłością, przekazuje swą wolę Synowi w formie przykazania: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec (...) Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,17a; 18c). Powstaje paradoksalna sytuacja: Syn Boży, działający suwerennie w świecie, wypełnia „jednak” wolę swego Niebieskiego Ojca. Relacja ta nie posiada bynajmniej jakichkolwiek znamion „niewoli” czy nawet „uzależnienia / podporządkowania”; determinowana jest bowiem nieskończoną miłością osób Bożych, przeżywaną i okazywaną zarówno wobec siebie nawzajem, jak i względem ludzi, do których Jezus został posłany, by ich zbawić.

Nowy Testament często mówi, że „Bóg wskrzesił Jezusa z martwych”; Chrystus ma jednak prawo jednocześnie powiedzieć: „mam moc znów odzyskać moje życie” (por. J 10,17), gdyż nieco później stwierdzi uroczyście: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Działanie osób Bożych dokonuje się w pełnej ich jedności i wynika z relacji opartej na doskonałej miłości.

Intrygującą jest partykuła *iva*, inicjująca zdanie podrzędne w J 10,17b („ja życie moje oddaję, *aby [iva] je potem odzyskać*”), interpretowane zazwyczaj jako *celowe*. Wprawdzie istnieje możliwość postrzegania jej wyjątkowo jako partykuły o charakterze *rezultatywnym* – wówczas zmartwychwstanie byłoby jedynie *skutkiem* śmierci Jezusa – ale należy podtrzymać tezę o jej funkcji *finalis*: zmartwychwstanie Jezusa jest wręcz *celem* Jego śmierci, a krzyż jest koniecznym i zamierzonym prekursorem definitywnego zwycięstwa nad dziełem szatana⁵⁰.

Misja zbawienia wpisuje się natomiast w posłuszną relację Jezusa ze swym Ojcem i jest „jednym z motywów miłości Ojca ku Jezusowi (...) Jest to ofiara dobrowolna, wynikająca z własnej decyzji Jezusa, która [paradoksalnie] jest jednocześnie decyzją Ojca”⁵¹. Przykazanie to bowiem ma sens nie tyle jurydyczny, ile jest objawieniowym darem Boga⁵².

⁴⁹ Por. Ap 5,8–14; 6,1–17; 7,9–17; 13,8; 14,10; 21,22–23.27; 22,1.3.

⁵⁰ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, s. 399; C.S. Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, s. 819–820.

⁵¹ L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 265.

⁵² Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 764.

II. POJMANIE JEZUSA W OGRÓJCU (J 18,1–14)

Druga część opracowania przenosi nas w okolice Ogrójca, gdzie miały miejsce wydarzenia inicjujące Mękę Pańską. Choć w perykopie J 18,1–14 nie padają żadne słowa mówiące wprost o pasterzu / owcach / bramie / pastwisku / owczarni itp., to jednak nawiązania do przypowieści opisanej w J 10,1–18 wydają się być dość liczne. Czasem będzie to skojarzenie jedynie podobnie brzmiących idei, czasem zaś nawet konkretne terminy upoważniające do traktowania sceny pojmania Jezusa jako relektury przypowieści o Dobrym Pasterzu. Świadomość, że w okresie, gdy powstawał Nowy Testament, wśród żydowskich zasad interpretacji tekstu stosowana była *g^ezēra^h šāwa^h*, polegająca na łączeniu ze sobą i wzajemnym komentowaniu się fragmentów nawet znacząco oddalonych od siebie, a powiązanych być może tylko jednym, podobnie brzmiącym wyrażeniem⁵³ oraz pewność, że ich liczba w omawianych przez nas perykopach jest pokaźna pozwalają, bez ryzyka błędu, potwierdzić zasadność tytułu niniejszego studium: „Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom”⁵⁴.

1. **Ogród.** Pierwszym nawiązaniem do J 10,1–18, stanowiącym jednocześnie osobliwość Ewangelii Janowej, jest lokalizacja epizodów związanych z pojmaniem Jezusa w „Ogrójcu” i jego pobliżu. Synoptycy mówią o pójściu Jezusa wraz z uczniami „w kierunku Góry Oliwnej” (Mt 26,30; Mk 14,26; Łk 22,39), zaś Mt–Mk dopre-

⁵³ Por. F. Manns, *Leggere la Mišnah*, Studi Biblici 78, Brescia 1987, s. 57: „*Gezerah šawah* (decisione identica). L’analogia delle espressioni in due testi diversi fa sì che si applichi ad entrambi lo stesso ragionamento”; W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 545: „*gezera shawa* (...) jest rozumowaniem przez analogię. W dwóch różnych tekstach (...) musi występować przynajmniej jedno wspólne słowo. W ten sposób jeden cytat jest wyjaśniany za pomocą drugiego”; Tenże, *Faryzeusze. Historia – Ewangelia*, Jak rozumieć Pismo Święte 13, Lublin 2005, s. 81–82 (jw.); S. Bazyliński, *Guida alla ricerca biblica*, Subsidia Biblica 35, Roma 2009, s. 196: „la *gezera shawa* è il ragionamento per analogia (o identità). Esso può essere utilizzato quando compaiono due espressioni uguali o simili nel testo biblico, anche lontane tra loro, attraverso una delle quali si spiega il contesto e l’applicazione dell’altra”. Wywodzący się od rdzeni *g^zr* (“decydować”) i *šwh* („być / stawać się takim samym / podobnym”), zwrot *g^ezēra^h šāwa^h* oznacza dosłownie „decyzję podobną”, „decyzję (o czymś, co jest) takie samo / podobne”.

⁵⁴ Faktem jest, że terminy *αὐλή*, *ἀκολουθία*, *θυρωρός*, *εἰσέρχομαι*, *ἐξέρχομαι* i inne, obecne w J 10,1–18, występują także w perykopie J 18,15–27, a więc bezpośrednio sąsiadującej z tekstem opisującym pojmanie Jezusa w Ogrójcu – co mogłoby sugerować postrzeganie większego tekstu J 18,1–27 (a być może także sceny odbywającej się przed Piłatem, gdzie ma miejsce nieustanne „wchodzenie” i „wychodzenie” prokuratora [por. J 18,28–19,15]) jako relektury przypowieści o Dobrym Pasterzu (realizują ten postulat m.in. M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Monograph Series. Society for New Testament Studies 73; Cambridge 1992, s. 102–104 oraz J.L. Resseguie, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, Biblical Interpretation 56, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 63–75). Nie odrzucając tej możliwości oraz nie zgadzając się ze zbyt radykalną opinią Keenera, wypowiedzianą w komentarzu do J 10 (*The Gospel of John*, Vol. I, s. 801: „In the Fourth Gospel [the term *αὐλή*] is also used of the high priest’s courtyard (...) (18:15) – but that commonality simply testifies to a general need to guard one’s property from intruders, not to an intentional parallel on John’s part”), pozostawiamy przeprowadzenie dalszych tego typu analiz ewentualnemu, osobnemu studium.

cyzowują to „miejsce / teren / okolicę / przestrzeń” (χωρίον)⁵⁵, podając jego nazwę: Γεθσημανί⁵⁶. Św. Jan, mówiąc o przekroczeniu doliny Cedron (J 18,1a), potwierdza fakt, iż pojmanie Jezusa dokonało się na wschód od Jeruzolimy. Istotniejszym jednak szczegółem, interesującym z punktu widzenia skojarzenia z przypowieścią o Dobrym Pasterzu, jest κήπος, czyli „ogród / plantacja / sad”, do którego Jezus wszedł wraz ze swymi uczniami (J 18,1b). Chociaż nie występuje tu termin αὐλή, to jednak definicja tego słowa nawiązuje do najbardziej podstawowych cech charakteryzujących „owczarnię”. „Ogród [bowiem był to] obszar ziemi uprawnej, *ogrodzony murem z kamieni, cegły lub żywopłotem. Wejście do ogrodu najczęściej stanowiła brama, która mogła być zamykana*”⁵⁷. Wprawdzie κήπος stanowił miejsce uprawy warzyw, kwiatów, ziół czy drzew owocowych⁵⁸ – czego nie można powiedzieć o αὐλή – to jednak istnienie ogrodzenia posiadającego bramę, przez którą Jezus – aby wejść do ogrodu – niewątpliwie musiał przejść (por. J 18,1b) oraz fakt, iż było to miejsce niezadaszone⁵⁹, czyniły „ogród” podobnym do „owczarni” i tym samym przywołują w umyśle czytelnika Ewangelii pierwsze skojarzenie z przypowieścią o Dobrym Pasterzu.

Nie brakowało – w starożytności i współcześnie – egzegetów, którzy Janowy „ogród” interpretowali symbolicznie i postrzegali w nim świadome nawiązanie

⁵⁵ Por. Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom IV (P–Ω)*, Warszawa 1965, s. 655. Warto zauważyć, że jeszcze czwarte wydanie *Biblii Tysiąclecia* termin χωρίον nieprecyzyjnie oddało słowem „ogród”.

⁵⁶ Getsemani, z aramejskiego „tłocznia oliwy” (Mt 26,36; Mk 14,32). Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, Anchor Bible 29a; Garden City NY 1970, s. 806–807; Tenże, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 2, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994, s. 148–149.

⁵⁷ W.E. Lemke, „Ogród”, w: *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), Prymasowska Seria Biblijna, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1999, s. 866 (emfaza nasza). Zob. Pnp 4,12 (LXX): „Ogrodem (κήπος) zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem (κήπος) zamkniętym”. Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. II, Peabody Ma 2003, s. 1077: „gardens often were walled enclosures”; Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom II (H–K)*, Warszawa 1960, s. 657: „ogród, sad, plantacja (...) miejsce ogrodzone do ćwiczeń sportowych w Olimpii”; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004, s. 1145: „giardino, orto, frutteto, piantagione, recinto”.

⁵⁸ Por. B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids 2000 [BibleWorks 10: „κήπος” § 16006: „garden, as a place planted with trees and herbs”]; J.P. Louw, E.A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains*, New York NY 31989 [BibleWorks 10: „κήπος” § 1. 97: „a field used for the cultivation of herbs, fruits, flowers, or vegetables – garden, orchard”]; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford NY 1996, s. 947: „garden, orchard, or plantation (of any rich, highly cultivated region (...) also of heaven (...) of the eastern sky (...) of the country round Panormus); the enclosure for the Olympic games”].

⁵⁹ Celem odkrycia przestrzeni nad ogrodem było choćby umożliwienie dostępu jak największej ilości światła słonecznego dla obecnych w nim roślin, żeby nie wspomnieć o zapotrzebowaniu na wodę pochodzącą z opadów atmosferycznych. Echem prawdy o tym, że ogród – podobnie jak αὐλή – znajdował się „na wolnym powietrzu”, jest Pnp 4,16 (LXX): „wietrze z południa, wiew poprzez ogród mój (κήπόν μου), niech popłyną jego wonności!”.

Ewangelisty do biblijnego ogrodu (w) Eden⁶⁰. Uzasadniali oni swój pogląd m.in. brakiem opisu agonii Jezusa (co korespondowałoby z niecierpielnością pierwszych rodziców, zanim zgrzeszyli zrywając owoc); Jezusowym boskim „Ja jestem” (J 18,5.6.8, nawiązującym do obecności Pana Boga, przechadzającego się po ogrodzie – por. Rdz 3,8); zwycięstwem Syna Człowieczego nad mocami ciemności, przybyłymi do Ogrójca (na zasadzie antytezy dla porażki pierwszego człowieka, „Adama”, zwiedzonego ku nieposłuszeństwu Bogu); itd. Nie stoi na przeszkodzie tej interpretacji nieprecyzyjny dobór terminów: wprawdzie oczekiwano by się rzeczownika παράδεισος (por. Rdz 2,8.9.10.15.16; 3,1.2.3... LXX) zamiast κήπος w J 18,1, jednak fakt, iż są to synonimy oraz prawda o tym, że w niektórych wersjach greckich Starego Testamentu pojawia się κήπος⁶¹, potwierdzają taką możliwość interpretacyjną. Biblijny „raj” natomiast, co warto zaznaczyć, oznacza sytuację człowieka przed grzechem, nie potrzebującego jeszcze wyzwolenia od zła, żyjącego w stanie zapowiadającym wieczne zbawienie.

Także sam w sobie „ogród” symbolizuje „życie” i „płodność”⁶². „[J]est miejscem, w którym życie jest zasilane i otaczane opieką; jednocześnie jest źródłem radości dla właścicieli lub mieszkańców. Ogród jawi się jako symbol zaopatrzenia, piękna, obfitości i zaspokojenia potrzeb. Jest też najważniejszym po niebie obiektem ludzkiej tęsknoty”⁶³. Stąd też wejście Jezusa do ogrodu wraz uczniami – gdzie czują się oni bezpieczni przy swoim Mistrzu – oznacza symbolicznie znalezienie się w przestrzeni życia i z pewnością może być uznane za nawiązanie do J 10,9bc: „Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę”. Zostało już wyżej powiedziane, że akcent pada tu na „wejście”, a „znalezienie paszy” odzwierciedla rzeczywistość zbawienia⁶⁴, dlatego także wejście Jezusa z uczniami do ogrodu ma prawo nieść ze sobą w pierwszym rzędzie pozytywne konotacje, związane z pełnią życia i stanem zbawienia.

2. Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili. Św. Łukasz, relacjonując wędrówkę uczniów wraz z Mistrzem, mówi, że po zakończeniu Ostatniej Wieczerzy udali się oni w kierunku Góry Oliwnej „według zwyczaju” (Łk 22,39; por. 21,37). Także św. Jan wyraża tę myśl, podkreślając, że ogród był miejscem częstych spotkań Jezusa ze swoimi uczniami (J 18,2b). Tak oto κήπος, który zwykle kojarzony jest z agonią Chrystusa⁶⁵, stał się przede wszystkim miejscem formacji uczniów,

⁶⁰ Np. Cyryl Jerozolimski, Cyryl Aleksandryjski, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Manns, Boismard, Robinson, Wyatt, Schanz, Stanley, Zimmermann, Rosik, Oniszczuk.

⁶¹ Akwila w Rdz 2,8; 3,2 oraz Teodocjon w Rdz 3,2 tłumacząc hebrajski termin *gan* („ogród”) za pomocą słowa κήπος. Por. F. Manns, „Le symbole du jardin dans le récit de la Passion selon saint Jean”, w: Tenże, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 33, Jerusalem 1991, s. 410.

⁶² J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, tłum. T. Tosatti, Assisi 2000, s. 658: „l'orto (...) è un luogo di vita e fecondità”.

⁶³ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, przekład Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 638.

⁶⁴ Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, s. 759.

⁶⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, s. 807: „we may note that the customary title «Jesus' agony in the garden» is a *mélanche*: the «agony» is described in the Synoptics (...) only John mentions the «garden»”.

przestrzenią, w której kształtowała się i pogłębiała więź łącząca Mistrza z Nazaretu z tymi, którzy poszli za Nim⁶⁶. Przypomina to J 10,3–5, gdzie jest mowa o wzajemnej znajomości, a więc także bliskości Pasterza i owiec: On je woła po imieniu, a one znają Jego głos. Nicią łączącą obie strony jest głos Chrystusa, Jego słowa, Jego nauka. On je wprowadza, a one idą za Nim.

Więź łącząca Jezusa z uczniami objawiła się także w chwili, gdy – przejawiając troskę o swoich podopiecznych – zabrał On głos w ich sprawie, kierując swe słowa do przybyłych do ogrodu uzbrojonych strażników. Drugie pytanie, które Jezus postawił kohorcie i wysłannikom od arcykapłanów i faryzeuszy (J 18,3a), brzmiące identycznie jak pierwsze („kogo szukacie?” – J 18,4.7), nie miało na celu uzyskania odpowiedzi na jakiś nurtujący Jezusa problem⁶⁷. Zamierzało ono przypomnieć żołnierzom rzymskim i strażnikom żydowskiemu (J 18,12a) cel ich nocnej akcji oraz w konsekwencji uświadomić ich o tym, że obiektem ich działań powinna być tylko i wyłącznie osoba Jezusa. Uczniom przysługuje prawo zachowania nietykalności fizycznej i bezpieczeństwa, w związku z czym powinni być puszczeni wolno. Przypomina to działanie Dobrego Pasterza, który dba o życie swoich owiec oraz podkreśla istnienie łączącej ich ściśle więzi.

3. Jezus wszedł z uczniami (...) wszedł On i jego uczniowie (...) Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili. Skutkiem wezwania owiec w J 10 było ich „pójście za” pasterzem (por. ἀκολουθέω w J 10,4). Perykopa ukazująca scenę pojmowania rozpoczyna się opisem wędrówki Jezusa z Wieczernika⁶⁸ w kierunku doliny / potoku Cedron⁶⁹, by przekroczyć go, wejść do ogrodu. Choć narracja obecna w J 18,1–2 stanowi bardzo lakoniczne streszczenie wydarzeń – samo przejście tego

⁶⁶ C.H. Giblin, „Confrontations in John 18,1–27”, Bib. 65 (1984), s. 213; J.P. Heil, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18–21*, Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 27, Washington DC 1995, s. 17.

⁶⁷ Oznacza to, że miało ono charakter retoryczny. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (przełożył, opracował i wstępem poprzedził A. Gorzkowski), Bydgoszcz 2002, § 766: „Pytanie użyte zostaje jako figura, gdy odrzuca ono właściwą sobie funkcję dialogową i zostaje włączone do wypowiedzi jako zabieg patosu albo środek dla wyraźnego zakreślenia myśli”. Jako że w wersji angielskiej brzmi ono „*whom* are you looking for?”, bez trudu można je zakwalifikować do kategorii *quaesitum* / πύσμα. Pisze na ten temat A. Rijksbaron, *A Question of Questions: Peusis, Erôtêsis and [Longinus] περί ὕψους* 18.1, Mnemosyne, Fourth Series 56 (2003) s. 733: „While ἐρωτήματα can indeed be answered by yes or no, πύσματα do not just need longer explanations, they denote a wholly different type of question, and correspond exactly to what in grammars of English are called wh-questions”.

⁶⁸ Miała tam miejsce mowa Jezusa (J 13–17), „streszczona i podsumowana” w J 18,1a wyrażeniem ταῦτα εἰπὼν (dosłownie: „te [rzeczy / słowa] powiedziałwszy”). Występuje tu imiesłów czynny, przybierający formę aorystu, oznaczającego zazwyczaj czynność punktową, kompletną i dokonaną, a w naszym przypadku dodatkowo pełniącego funkcję *complexivum*: jednym terminem wyraża on liczne słowa, wypowiedziane przez Jezusa w dłuższym wywodzie. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, s. 272 (§ 332,1–2): „Der komplexe Aorist. 1. Anfangs- und Endpunkt als Ganzes werden durch den Aorist ausgedrückt (oft durch eine Zeitbestimmung verdeutlicht). 2. Auch wiederholte Handlungen stehen im Aorist, wenn die Wiederholung summiert und begrenzt ist”.

⁶⁹ Niejednoznaczność w określeniu „potok / dolina” wynika z różnej interpretacji greckiego wyrażenia πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών (dosłownie: „za płynący-zimą Cedron”). Chociaż

dystansu mogło trwać kilkanaście / kilkadziesiąt minut⁷⁰, a lektura dwóch wersetów wymaga zaledwie kilku (nastu) sekund – mimo to Ewangelista nie szczędzi słów mówiących o uczniowskiej postawie tych, którzy wiernie poszli za Jezusem. Aż trzykrotnie występuje tutaj podobne wyrażenie: „Jezus wyszedł z uczniami (...) wszedł On i jego uczniowie (...) Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili”. Jako że podczas pisania jakiegokolwiek tekstu – dla przybrania bardziej wyrafinowanego stylu, celem np. uniknięcia efektu „znużenia” spowodowanego powtarzaniem tych samych terminów – stosuje się zastępczo zaimki osobowe lub czasownik konstruuje się w zróżnicowanej formie gramatycznej⁷¹, fakt trzykrotnego powtórzenia przytoczonych wyżej słów – a zwłaszcza rzeczownika μαθητής („uczeń”) – staje się argumentem przekonującym o istnieniu w umyśle św. Jana intencji podkreślenia autorytetu Jezusa jako Mistrza, wyraźnie odróżnionego od obecnych przy Nim osób, i ukazania towarzyszących Mu Apostołów jako „uczniów”, posłusznie idących Jego śladem⁷². Choć nie pojawia się w tym kontekście wymowny czasownik ἀκολουθεῖω, obecny w paralelnym wersecie Łk 22,39, to jednak trzykrotne zaznaczenie, że Jezus przewodzi wędrownie, a uczniowie wiernie idą za Nim, przywołuje na myśl Przepowiednię o Dobrym Pasterzu i owcach, postępujących za Jego głosem. Krocząc za Jezusem, docierają do miejsca symbolizującego życie („ogród” w J 18,1; „będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” w J 10,9cb); są bezpieczni przy swym Mistrzu (J 10,10–13.15b; 18,7–9); słuchają Jego głosu / słowa / nauki (J 10,3–5.8.14.16; 18,2). Uczniowie Jezusa stają się zatem w scenie pojmania „ucieleśnieniem” obrazu owiec, które ze swej strony symbolicznie zapowiadają w przepowiedni o Dobrym Pasterzu postawę ludzkich towarzyszy Jezusa.

4. Judasz, który Go wydał, znał to miejsce (...) [dlatego] przybył tam z la-tarniami, pochodniami i bronią. Jest w opisie dotarcia Jezusa do ogrodu pewien element, który „zgrzyta” ze swym kontekstem. Judasz, który również przybywa do Ogrójca – choć czyni to inną drogą i w gronie innych osób – to on wywołuje niepokój w umyśle i sercu czytelnika Ewangelii. Z jednej strony, bardzo dobrze zna on miejsce tradycyjnych spotkań Jezusa ze swoimi uczniami (co sugerowałoby, że i on jest uczniem Pana), z drugiej zaś – fakt, iż nie dociera on tam razem z pozostałymi uczniami, a zamiary ludzi, z którymi przyjdzie on do ogrodu nie były zgoła przyjazne (J 18,3), suponuje, że nie ma on już nic wspólnego z gronem tych, którzy całym

Cedron był i jest przede wszystkim „doliną” (a konkretnie wadi), to jednak z racji stanowienia koryta dla wód płynących w nim okresowo (zimowe deszcze), przybrał on w wielu przekładach biblijnych miano „potok” (spośród polskich tłumaczeń, por. *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Paulistów*, *Biblia Poznańska*, *Biblia Warszawsko-Praska*, *Biblia Ekumeniczna*, *Biblia Gdańska*, *Biblia Gedeonitów* itd.).

⁷⁰ W jej trakcie mogły toczyć się ważne rozmowy, jak np. opisane w Mt 26,31–35 czy Mk 14,27–31.

⁷¹ Por. Mt 26,30.36a: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku Górze Oliwnej (...) Wtedy przyszedł Jezus z nimi do ogrodu, zwanego Getsemani”; Łk 22,39–40: „Potem wyszedł i udał się, według zwyczaju, na Górę Oliwną: towarzyszyli Mu także uczniowie. Gdy przyszedł na miejsce, rzekł do nich: «Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie»”.

⁷² Por. A. Charbonneau, „L’interrogatoire de Jésus, d’après la facture interne de Jn 18. 12–27”, *Science et Esprit* 35 (1983) s. 204; H. Mardaga, „Note sur la triple mention des disciples en Jn 18,1–2”, *Filologia Neotestamentaria* 16 (2003), s. 117–131.

swym życiem poszli za Chrystusem. Judasz jawi się w J 18,2–3 jako „eks-uczeń” Jezusa, zachowujący ze swej wcześniejszej tożsamości jedynie *pamięć* o miejscu spotkań Apostołów z Mistrzem, ale w tym momencie wykluczający się z tego grona z racji działania na szkodę Nauczyciela i swoich dawnych kompanów⁷³.

Znamiennym jest ponadto fakt, iż Judasz jest jedyną konkretną osobą, wymienioną z imienia – biorąc pod uwagę zarówno *LXX*, jak i cały *NT*! – która w J 12,6 określona została mianem κλέπτης („złodziej”)⁷⁴, co czyni ją realizatorem *sui generis* zapowiedzi z przypowieści o Dobrym Pasterzu: „Kto (...) wdzierają się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem (...) Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć” (J 10,1b.10a). Jego przybycie do Ogrójca „inną drogą” oraz cel przyprowadzenia ze sobą kohorty i strażników żydowskich – uzbrojonych jak „rozbójnicy”, gotowych walczyć z kimś równym sobie⁷⁵ – tylko potwierdza określenie, jakie nadał mu Ewangelista w J 12,6 i bez cienia wątpliwości łączy ze sobą obie perykopy (J 10,1–18 i 18,1–14). Naprzeciw Jezusa i Jego uczniów staje „Judasz-złodziej, przybyły aby zabijać i niszczyć”. Także uwypuklone znaczenie jednego z czasowników, obecnych w J 10,10a (θύω, „składać na ofiarę”) wpisuje się w powyższą interpretację: działanie tego tragicznego „byłego ucznia” doprowadzi ostatecznie do śmierci Jezusa, poniesionej na krzyżu, przybierającej charakter ofiarniczy na wzór zabicia baranka paschalnego. W końcu Jezus rzeczywiście jest „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (J 1,29.36), oddanym w Ogrójcu w ręce ludzi wysłanych przez faryzeuszy i arcykapłanów (J 18,3.12). Ich dotarcie na miejsce spotkań Jezusa z uczniami dokonało się natomiast za przyczyną Judasza⁷⁶.

5. Jezus Panem sytuacji. Zaznaczono już wyżej, iż Chrystus miał duży autorytet w oczach swoich uczniów i takim Go ukazał Ewangelista. Oni nie przybyli do Ogrójca jako jednolita grupa osób, lecz zgodnie z prezentacją św. Jana (J 18,1–2) uczniowie dotarli do ogrodu wędrując posłusznie śladem Jezusa, idącego na czele. To Mistrz wyznaczał kierunek marszu; to On jako pierwszy wyszedł z Wieczernika

⁷³ Dostrzegamy zastosowaną w J 18,2 figurę zwaną ἐνθύμημα. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, § 371 definiuje ją następująco: „Enthymemat jest niepełnym syllogizmem: przede wszystkim nie jest konieczna konstrukcja najpierw opowiedzenia, potem argumentacji, w końcu zaś konkluzji. Opowiedzenie, które jest pierwsze, można pominąć (...) Enthymemat (...) zawiera pojęcie, którym oznacza jakąś pewną konkluzję dowodową (...) [P]osiada odpowiednie dla auditorium retoryczne przymioty zwięzłości (*brevitas*) i wiarygodności (*credibile*)”. Ze zdania „Także i Judasz, który Go wydał, znał to miejsce [= konkluzja], bo Jezus i uczniowie Jego często się tam gromadzili [= jeden z argumentów]” (J 18,2) wynika, że „był on uczniem Jezusa” (jest to ów drugi, brakujący argument dowodowy). Użycie tej figury służy zdefiniowaniu jego osoby jako „eks-ucznia”: *treść* brakującego, choć z łatwością identyfikowalnego elementu wniosku podkreśla w Judaszu fakt bycia „ucznieniem”, natomiast *brak* tego elementu uwypukla prawdę, że rzeczywistość ta jest już nieobecna; że jest ona już (za)przeszła („eks”).

⁷⁴ Por. J 12,6: „Powiedział zaś to nie dlatego, jakoby dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem, i mając trzos wykradał to, co składano”.

⁷⁵ Por. Mt 26,55: „W owej chwili Jezus rzekł do tłumów: «Wysłżcie z mieczami i kijami jak na zbójcę, żeby Mnie pojmać. Codziennie zasiadałem w świątyni i nauczałem, a nie pochwyciliście Mnie»” i podobnie brzmiące Mk 14,48 i Łk 22,52.

⁷⁶ Por. wnioski wyrażone w I. 5: „złodziej” z przypowieści o Dobrym Pasterzu – podobnie jak Judasz w scenie pojmania Jezusa – ma coś wspólnego z faryzeuszami i czynnością kapłanów. Treść J 12,6 dodatkowo łączy ze sobą obie te postaci, abstrakcyjną w J 10 i konkretną w J 18.

i nie uprzedzony przez nikogo wszedł do ogrodu; On też gromadził wokół siebie uczniów podczas regularnych tam spotkań⁷⁷.

Wobec swych uczniów okazał On troskę, upominając się o prawo do nietykalności fizycznej (J 18,8). Ten również wspomniany już fakt zawiera w sobie ciekawy niuans: okazuje się, że nawet ucieczka z ogrodu dokonała się nie tyle za przyczyną i z woli uczniów, co z inicjatywy samego Jezusa: to On uprzedził ich swoją decyzją o zapewnieniu im bezpieczeństwa. On niejako „zwolnił” ich z bezwzględного obowiązku bycia przy Nim i, wstawiając się u oprawców, pozwolił im odejść. Pośrednio zaprosił On tym samym swych przeciwników, aby zaarrestowali właśnie Jego⁷⁸.

Gdy mowa o uczniach, to jeszcze przy okazji gestu Piotra pojawiają się słowa Jezusa, ukazujące Jego niezawisłość i fakt bycia nieprzymuszonym do jakiegokolwiek działania. Gdy uczeń uderza mieczem sługę arcykapłana (J 18,10), Mistrz reaguje ostrą reprimendą, uzasadniając swoje postępowanie emocjonalnym stwierdzeniem: „Czyż nie mam pić kielicha, który podał mi Ojciec?” (J 18,11b)⁷⁹. Echo agonii Jezusa, przedstawionej eksplicytnie przez Synoptyków, wybrzmiewa w Czwartej Ewangelii w motywne kielicha⁸⁰. Jednak, podczas gdy Mt–Mk–Łk ukazują wewnętrzną walkę Chrystusa, toczącą się wobec konieczności przyjęcia kielicha męki

⁷⁷ O inicjatywie Jezusa względem uczniów mówią m.in. M. Sabbe, „The Arrest of Jesus in Jn 18,1–11 and its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer’s Hypothesis”, w: M. de Jonge (red.), *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44, Gembloux – Leuven 1977, s. 207 oraz H. Mardaga, „Note sur la triple mention des disciples en Jn 18,1–2”, s. 125. Wiodąca rola osoby Jezusa podkreślona jest dzięki użyciu obu podmiotów (Jezus / On i uczniowie) jako występujących po czasowniku, który przyjmuje formę liczby pojedynczej, podczas gdy pierwszy z podmiotów też ma formę liczby pojedynczej. Ponadto zaimek osobowy αὐτός („on”) posiada tutaj walor emfaticzny, zwłaszcza że zastępuje on imię własne Ἰησοῦς (tzw. αὐτός chrystologiczny). Por. H.W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge 1984, § 966a. 968; F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik*, s. 112, 228 (§ 135,1b; 277,3); L. Cignelli, R. Pierri, *Sintassi di greco biblico (LXX e NT). Quaderno I. A: Le concordanze*, Studii Biblici Franciscani Analecta 61, Jerusalem 2003, s. 23–24, 51–53 (§ 4 i 4,2; 17; 18,2).

⁷⁸ Por. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco, traduzione e commento. Parte terza*, Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/3, Brescia 1981, s. 355.

⁷⁹ Pytanie retoryczne – tym razem kategorii *interrogatio* / ἐρώτημα – miało na celu stwierdzenie faktu, któremu nie można zaprzeczyć. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, § 768: „interrogamus etiam quo negari non possit”. Zostało ono wypowiedziane z należytą mocą i śmfażą: „figuratum autem, quotiens non sciscitandi gratia assumitur, sed instandi” = „[Zapytanie] jest figurą, kiedy podejmowane jest nie po to, by się czegoś dowiedzieć, ale aby zaatakować” (tamże, § 767).

⁸⁰ Godnym podkreślenia jest zatem fakt całkowitego braku opisu agonii Jezusa w J 18. Ewangelista zdaje się przemilczać epizod, ukazujący – w pewnym sensie – moment „słabości” Zbawiciela. Ποτήριον („kielich”), który często oznaczał los człowieka, dobry lub zły, przygotowany mu przez Boga / bóstwo (por. J.H. Thayer, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ποτήριον” § 4364]; W. Bauer, F.W. Danker, W.F. Arndt, F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon* [BibleWorks 10: „ποτήριον” § 857.b]), Boży gniew i Jego sąd (zwłaszcza w ST i Ap), ale również komunii z Bogiem (por. Ps 15,5; 22,5 LXX), staje się w J 18,11 – także dzięki swojemu wyrażeniu eliptycznemu „gorzki kielich / kielich cierpienia” (por. J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni*, s. 694: „è ellissi di «coppa amara / di dolore»”) – metaforą bólu i śmierci, choć także całej misji zbawczej, która została powierzona Jezusowi przez Ojca, znajdującej swój punkt kulminacyjny w męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Por. H.N. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI 1997, s. 578; O. Battaglia, *La teologia del Dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel Vangelo e nella I Lettera di Giovanni*,

od Ojca⁸¹, św. Jan prezentuje Jezusa jako kogoś, kto zgodził się już na czekające Go zdarzenia. Kielich męki jest przez Niego w pełni zaakceptowany. Co więcej, Piotrowa próba obrony Mistrza przed zagrożeniem ze strony strażników staje się dla Jezusa przeszkodą w realizacji planu zbawienia: uczeń nie pomaga Chrystusowi swą (nad)gorliwością, lecz wręcz przeciwnie, staje Mistrzowi na drodze prowadzącej ku Kalwarii.

Jezus przejawiał swoją suwerenność także wobec przybyłych do ogrodu przeciwników. Właściwie prawie w każdym szczególe, obecnym w perykopie J 18,1–14, objawia się On jako „Pan sytuacji” i niemal w każdym opisanym tam epizodzie działa w sposób autonomiczny. Fakt ten koresponduje ze słowami wieńczącymi przypowieść o Dobrym Pasterzu (J 10,17b–18a), dlatego nie można powiedzieć, że ktokolwiek odbiera Jezusowi życie, czy nawet (tylko) wolność. On świadomie i dobrowolnie oddaje się w ręce oprawców i ma moc swoje życie potem odzyskać⁸².

Żadna sytuacja nie zaskoczyła Go w jakimkolwiek szczególe: „On wiedział o wszystkim, co miało na Niego przyjść” (J 18,4a)⁸³. Przewidywał zatem m.in. także zdradę Judasza. Oznacza to, że decyzja o udaniu się do ogrodu, a więc do miejsca tradycyjnych spotkań z uczniami może być interpretowana jako intencja „wystawienia się na cel” swoim oprawcom: niewątpliwie bowiem także Jezus wiedział, że „Judasz znał to miejsce” (J 18,2) i że w pierwszej kolejności najprawdopodobniej uda się on właśnie tam z kohortą i strażnikami żydowskimi⁸⁴. Gdyby Chrystus w dal-

Collectio Assisiensis 7, Assisi 1971, s. 60; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 690–691.

⁸¹ Por. Mt 26,39b.42b.44b: „Ojcie mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty (...) Ojcie mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja! (...) Modlił się po raz trzeci, powtarzając te same słowa” i podobnie brzmiące Mk 14,36.39 i Łk 22,42.

⁸² Potwierdzi tę prawdę swoim zmartwychwstaniem. Chociaż J 18,12–14 sugeruje inną konkluzję – Jezus jawi się w tych wersetach jako bierny więzień w rękach uzbrojonej zgrai – jednak treść poprzedzającego go kontekstu (J 18,1–11) nie pozostawia złudzeń, że dokonało się to za Jego wewnętrzną zgodą na to, aby być aresztowanym. Jezus nie tyle „został pojmany”, ile „dał się zaaresztować”, gdyż stanowiło to jeden z etapów planu zbawienia.

⁸³ Por. J.S. Schlichting, *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Irenopoli 1656, s. 128: „*Jesus (...) sciens omnia (...) Divino scilicet spiritu et ex Dei revelatione*”; H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin – New York NY 2004, s. 246: „das göttliche (*All-*)Wissen Jesu in 18,4” (emfaza oryginalna).

⁸⁴ Zakończył się zatem okres ukrywania się przed światem, rozpoczęty w J 11,54.57: „Otdąd Jezus już nie występował wśród Żydów publicznie, tylko odszedł stamtąd do krainy w pobliżu pustyni, do miasteczka, zwanego Efraim, i tam przebywał ze swymi uczniami (...) Arcykapłani zaś i faryzeusze wydali polecenie, aby każdy, ktokolwiek będzie wiedział o miejscu Jego pobytu, doniósł o tym, aby Go można było pojmać”. Por. B. Aretius, *In Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernensis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti*, Genevae 1618, s. 1003: „*Cur in hortum*. Duas hic videtur afferre rationes: prior est à notitia Iudae, qui sciebat hunc locum (...) Prior eo facit, ut sciamus Christum se ultro offerre, quia Christus novit hunc locum Iudae notum” (druga emfaza nasza); J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, s. 583; M. Sabbe, „The Arrest of Jesus”, s. 208; J.C. Fenton, *The Passion According to John*, London 1961, s. 31.

szym ciągu chciał się ukrywać, to poszedłby z uczniami w jakimkolwiek innym kierunku, ale już na pewno nie do znanego im wszystkim ogrodu.

Czwarty Ewangelista nie opisał agonii Jezusa. Ale w J 18 na próżno byłoby szukać także epizodu pocałunku Judasza⁸⁵. W analizowanej przez nas perykopie to do Jezusa należy uczynienie pierwszego kroku i rozpoczęcie dialogu z przybyłą do ogrodu kohortą i strażnikami żydowskimi. To także Jezus z własnej inicjatywy porusza kwestię swojej tożsamości i bez jakiegokolwiek obawy potwierdza ją, okazując, że nie zamierza ratować się ucieczką: „wyszedł i rzekł: „Kogo szukacie”? Odpowiedzieli Mu: „Jezusa z Nazaretu”. Rzekł do nich Jezus: «Ja jestem»” (J 18,4b–5ab).

Dodatkowym argumentem za tym, że „Jezus jest Panem” w tym epizodzie jest reakcja przybyłych na Jego słowa: „Skoro więc rzekł do nich: «Ja jestem», cofnęli się i upadli na ziemię” (J 18,6). Okazuje się, że jest to typowe zachowanie człowieka wobec teofanii⁸⁶. Jezus swoim pytaniem chciał zatem sprowokować ich do wypowiedzenia Jego imienia, tak aby On sam mógł wypowiedzieć swoje boskie „Ja jestem” (por. Wj 3,14)⁸⁷. Tak oto zmilitaryzowane, choć jednocześnie sparalizowane siły kohorty i strażników żydowskich padły przed majestatem Jezusa (J 18,6), potwierdzając Jego bycie „Panem sytuacji”.

W upadku uzbrojonej zgrai na ziemię należy zauważyć pewien szczegół: „Również i Judasz, który Go wydał, stał między nimi” (J 18,5c). Tym, który oddał pokłon Jezusowi był zatem także Jego eks-uczeń. Patrząc jednak nieco wstecz na Janową narrację można powiedzieć, że również sam Książę Ciemności upadł przez Chrystusem, „Światłością świata” (J 8,12; 9,5; 12,46). Judasz bowiem był w jego mocy⁸⁸, działał w czasie, gdy nad światem panowała ciemność⁸⁹, a do Ogrójca przybył z ko-

⁸⁵ Św. Jan chciał zapewne uniknąć wrażenia, jakoby od tego dramatycznego ucznia zależało zidentyfikowanie osoby Jezusa.

⁸⁶ Por. 2 Krl 1,9–14; Jr 46,6; Psalmy (wg LXX): 26,2; 34,4; 39,15; 55,10; 69,3–4; 70,13; Dn 2,46; Wj 34,8; Joz 5,13–15; Ez 1,28; 43,3; 44,4; Dn 8,18; 10,9; Hi 1,20; Dz 9,4; 22,7; 26,14; Ap 1,17; 19,10; 22,8. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, s. 434; D.J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, s. 246–247; R. Fabris, *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 1992, s. 915; E. Haenchen, *History of Interpretation in the Johannine Passion Narrative*, *Interp.* 24 (1970) s. 201; F. Manns, *The Passion of Jesus According to St. John*, w: L. Goh, T. Chan (red.), *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50 Anniversary. The Open Lectures*, Hong Kong 1996, s. 50.

⁸⁷ Skoro Jezus wiedział w jakim celu ci ludzie przybyli do Ogrójca (por. J 18,4a), nie pytał ich celem uzyskania jakiegokolwiek informacji. Także zatem w tym pierwszym przypadku Jezus wypowiedział pytanie retoryczne z kategorii *quaesitum* / πῶσµα, podobnie jak w J 18,7. Tym razem jego celem było objawienie swojej boskiej natury i chwały.

⁸⁸ Por. J 13,27a: „A po spożyciu kawałka *chleba* wszedł w niego szatan”.

⁸⁹ Por. J 13,30: „A on po spożyciu kawałka *chleba* zaraz wyszedł. A była noc”.

hortą i strażnikami zaopatrzonymi w pochodnie i latarnie (J 18,3), gdyż jako symboliczni reprezentanci mocy ciemności nie potrafiliby się poruszać⁹⁰.

Kolejnym momentem potwierdzającym suwerenność Jezusa jest komentarz narratora ukazujący wielki autorytet słów Jezusa⁹¹. Zanim św. Jan przytoczył wypowiedź Chrystusa, nawiązującą do Jego wcześniejszych słów⁹², celem ich wprowadzenia użył formułę stosowaną przez siebie do cytowania słów zaczerpniętych ze Starego Testamentu: „(Stało się tak,) aby się wypełniło (ἵνα πληρωθῆ) słowo, które wypowiedział...” (J 18,9a)⁹³. W ten sposób pokazał, że słowa Jezusa mają tę samą rangę, co objawione w *ST* słowo Boga, wypowiedziane i spisane za pośrednictwem natchnionych hagiografów⁹⁴.

Ostatnim motywem, nie zauważanym przez egzegetów, potwierdzającym suwerenność Jezusa – a konkretnie Jego wyższość nad arcykapłanami – jest termin εἰμί („jestem”), użyty kilkakrotnie w pewnej charakterystycznej formie gramatycznej i skumulowany w J 18,13–14. Mianowicie trzykrotnie występuje tu czasownik ἦν („był”), za każdym razem charakteryzujący kogoś z arcykapłanów⁹⁵. Wydaje się, że zabieg zastosowany przez Ewangelistę nie jest przypadkowy. Wyraźnie kontrastuje on z trzykrotnym Jezusowym ἐγώ εἰμι („Ja jestem” – J 18,5.6.8), wybrzmiałym w perykopie nieco wcześniej. Widać zatem, że nawet w epizodzie przetransportowania Jezusa z ogrodu do domu arcykapłana, a więc w momencie, gdy przyjmuje On postawę bierną, św. Jan wypukla prawdę o Jego „aktualności / autonomii / niezawisłości” poprzez porównanie Jego statusu z sytuacją, w której znajdują się

⁹⁰ Por. J.C. Fenton, *The Passion*, s. 31; C.H. Giblin, „Confrontations in John 18,1–27”, *Bib.* 65 (1984) s. 217–218; P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN 1984, s. 251–252; W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One*, New Testament Commentaries 4, Grand Rapids MI²⁰⁰⁷, s. 378; A. Gagné, „Caractérisation des figures de satan et de Judas dans le IV^e Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflit”, *ScEs* 55 (2003) s. 277: „Par cette double mention d’instruments de lumière, l’auteur signale le contraste entre la condition spirituelle des adversaires et celle de Jésus”.

⁹¹ Przypomina on w pewnym sensie orzeczenie o Jego boskiej wszechwiedzy z J 18,4a: „A Jezus wiedząc o wszystkim, co miało na Niego przyjść”.

⁹² „Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś” (J 18,9b) przywołuje na myśl J 6,39; 10,28–29; 17,12.

⁹³ Por. „aby się spełniło Pismo” (J 13,18; 17,12; 19,24.36); „aby się spełniło słowo proroka Izajasza” (J 12,38); „aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie” (J 15,25).

⁹⁴ Obok powyższych sześciu przykładów, nawiązujących do słów ze *ST*, stają dwa, dotyczące wypowiedzi Jezusa: J 18,9.32. Za każdym razem pojawia się zwrot ἵνα πληρωθῆ. Por. J. Beutler, *The Use „of Scripture” in the Gospel of John*, w: R.A. Culpepper, C.C. Black (red.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville KY 1996, s. 154; G. Van Belle, *L’accomplissement de la parole de Jésus. La parenthèse de Jn 18,9*, w: C.M. Tuckett (red.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131, Leuven 1997, s. 619. 627; D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville MN 1991, s. 53; A.T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, Black’s New Testament Commentaries 4, Peabody MA 2006², s. 445; C. Mariano, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37*, Quaderni della Rivista di scienze religiose 14, Monopoli 2010, s. 53.

⁹⁵ Por. J 18,13–14: „i zaprowadzili najpierw do Annasza. Był (ἦν) on bowiem teściem Kajfasza, który owego roku był (ἦν) arcykapłanem. Był (ἦν) właśnie Kajfasz tym, który poradził Żydom, że warto, aby jeden człowiek zginął za naród”.

Annasz i Kajfasz. Oni już tylko „byli”; oni stracili swój autorytet, przechodząc do przeszłości, podczas gdy Jezus nieustannie „jest”.

6. Wszedł On i jego uczniowie (...) Wyszedł i rzekł (...) „Pozwólcie im odejść”. Przypowieść o Dobrym Pasterzu mówiła o dwóch kierunkach ruchu, gwarantujących życie wieczne: „będzie zbawiony: wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,9bc). Najważniejszym jest tu postępowanie owiec za Pasterzem, czyli działaniem w jedności z Jego osobą, Jego słowem, Jego wołą.

Także w perykopie inicjującej Mękę Pańską obecny jest ruch w obu wspomnianych wyżej kierunkach. Najpierw widać wspólną wędrówkę Jezusa z uczniami drogą prowadzącą do ogrodu (J 18,1a) i ich „wejście” w jego przestrzeń (J 18,1b). Po pewnym czasie Jezus „wyszedł” (J 18,4b) – domyślnie: „z ogrodu” – co oznacza, że część wydarzeń opisanych w J 18,1–14 miała miejsce poza jego demarkacją, w jego pobliżu. Na zewnątrz ogrodu nastąpiła zatem wymiana zdań pomiędzy Jezusem a przybyłymi tam Rzymianami i strażnikami żydowskimi⁹⁶. Uczniowie natomiast pozostali w tym czasie wewnątrz Ogrójca. Byli tam bezpieczni, „osłonięci” osobą Jezusa. Czwarty Ewangelista nie mówi wprost o ich „wyjściu” z ogrodu; dopełniają tę lukę narracyjną niektórzy Synoptycy: „Wtedy wszyscy [uczniowie] opuścili Go i uciekli” (Mt 26,56b; Mk 14,50). U św. Jana natomiast zniknięcie uczniów ze sceny ma charakter implicytny. Godnym podkreślenia jest jednak fakt – co zauważono wyżej – iż decyzja o opuszczeniu przez nich ogrodu w rzeczywistości należała do Jezusa. Jego drugie pytanie „kogo szukacie?” miało przecież na celu wypowiedzenie przez rozmówców imienia Jezusa, dzięki czemu mógł On się upomnieć o bezpieczeństwo dla swoich uczniów (J 18,7–8).

Ucieczka od Mistrza (nie opisana *explicitie* przez Jana!) na pierwszy rzut oka nie wydaje się być aktem pozytywnym. Jednak Czwarty Ewangelista, paradoksalnie, niekoniecznie ukazuje to wydarzenie w złym świetle. Choć niewątpliwie lepszym wyborem byłoby towarzyszenie Jezusowi także wtedy, gdy jest aresztowany⁹⁷, to jednak fakt, iż On sam przewidział bieg zdarzeń i zapewnił uczniom możliwość ucieczki (J 18,7–8) – litując się zapewne nad ludzką słabością i paraliżującym strachem – czyni uzasadnionym zinterpretowanie zniknięcia uczniów ze sceny ewangelicznej jako zapowiedź daru nowego życia, zagwarantowanego przez Jezusa, ukazanego symbolicznie w chwilowym uratowaniu się od niebezpieczeństwa pojmania i stanięcia przed sądem arcykapłańskim. Uprawnia do takiego odczytania perykopy wspomniany już wcześniej komentarz Ewangelisty, który przenosi czytelnika na

⁹⁶ Nie zgadza się z taką interpretacją zdarzeń J.E. Taylor, „The Garden of Gethsemane: Not the Place of Jesus' Arrest”, *Biblical Archaeology Review* 21 (1995) s. 26–35. Według autorki J 18,4a opisuje wyjście Jezusa z groty, znajdującej się prawdopodobnie w Ogrójcu, ale nie z samego ogrodu. Swą opinię opiera ona na słowach krewnego Malchusa, skierowane do św. Piotra: „czyż nie Ciebie widziałem z Nim w ogrodzie (ἐν τῷ κήπῳ)?” (J 18,26). Sugerują one wejście w jego przestrzeń także zgrai przybyłej z Judaszem i spotkanie się obu grup wewnątrz ogrodu. Niekoniecznie jednak nasza interpretacja, podzielana przez większość egzegétów, musi być sprzeczna z narracją Janową, gdyż człowiek ten miał prawo zobaczyć Piotra obecnego wraz z Jezusem w ogrodzie jeszcze z daleka, zanim sam zbliżył się do grodu. Jezus natomiast na widok kohorty i strażników żydowskich wyszedł z Ogrójca i rozpoczął z nimi dialog. Także Piotr, celem uderzenia mieczem sługę arcykapłana, wybiegł zapewne po chwili z ogrodu, by dopaść swoją ofiarę.

⁹⁷ Por. J 18,15a: Piotr i pewien uczeń idą jednak dalej za swym Mistrzem.

poziom głębszy niż tylko ten wizualny / fizyczny, bezpośrednio obecny w scenie pojmania. W J 18,9 czytamy bowiem: „(stało się tak,) aby się wypełniło słowo, które wypowiedział: «Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś»”. Nietrudno jest odkryć w tych słowach nawiązanie do wypowiedzi Jezusa, mających miejsce we wcześniejszych partiach Czwartej Ewangelii. Stają przed oczami zwłaszcza następujące teksty: J 6,39; 10,28–29; 17,12. W każdym z nich jest mowa nie tylko o „nie utraceniu nikogo z tych, których Ojciec powierzył Jezusowi”, ale wręcz o darze „życia wiecznego” / „wskrzeszenia w dniu ostatecznym” (J 6,39; 10,28), czyli o wiecznym zbawieniu. Nieprzypadkowo w J 10,27 na nowo przywołany jest motyw owiec, które słuchają głosu Jezusa. Dzięki łączności lingwistycznej istniejącej między J 6,39; 10,1–18; 10,27–29; 17,12 i 18,7–9 upoważnionym jest stwierdzenie, że Jezus, gwarantując w Ogrójcu swym uczniom nietykalność fizyczną i chwilowe bezpieczeństwo, w sposób symboliczny zapowiada dar życia wiecznego⁹⁸, zdobyty męczeńską śmiercią na krzyżu i ofiarowany swym owcom / uczniom. Wśród warunków koniecznych do spełnienia jest wierne pójście za Pasterzem-Barankiem oraz posłuszeństwo Jego słowu. Choć skutkiem działania Jezusa w J 18,7–9 będzie chwilowe odejście uczniów od swego Mistrza, to jednak ostatecznie dokona się to na Jego słowo („pozwólcie im odejść!” – J 18,8c), w związku z czym uczniowie, w pewnym sensie, wykażą posłuszeństwo poleceniu Jezusa, wypowiedzianemu wobec oprawców. Słowa Chrystusa przybierają w J 18,8 postać rozkazu, który obliuguje kohortę i strażników żydowskich do puszczenia uczniów wolno, ale także im samym daje możliwość odejścia w bezpieczne miejsce⁹⁹.

7. **Dar od Ojca.** Przywołane przed chwilą słowa Jezusa ukazują uczniów jako dar ofiarowany Mu przez Boga: „Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś” (J 18,9b). Ci, którzy poszli za Mistrzem zostali Mu zatem powierzeni, aby – otoczeni opieką Nauczyciela – nie zginęli na wieki. Zbawienie, które dla człowieka oznacza, iż nie został on „utracony”, staje się udziałem ludzi dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Takie też było pragnienie Boga Ojca.

Nasza perykopa mówi jednak o jeszcze jednym darze Ojca: także kielich męki jest Mu powierzony od Boga: „Czyż nie mam pić kielicha, który Mi podał Ojciec?” (J 18,11b). Słowa te bardzo przypominają wypowiedź Jezusa z przypowieści o Dobrym Pasterzu, odnoszące się zarówno do kwestii Jego śmierci, jak i jej życiodajnej mocy względem owiec: „Życie moje oddaję za owce (...) Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję (...) mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10,15b. 17a. 18c). Paradoks zauważony w pierwszej części

⁹⁸ Por. B. Lindars, *The Gospel of John*, NCBC, Grand Rapids MI – London 1981, s. 542.

⁹⁹ Por. B. Aretius, *In Novum Testamentum*, s. 1004: „*Sinite hos abire. Imperat enim hostibus (...) Imperium Christi virtutem commendat*”; J.S. Schlichting, *Commentaria posthuma*, s. 129: „*Non rogat, sed jubet. Ita etiam tum cum caperetur imperatore agebat*”; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1956, s. 495: „*Jesus gibt (...) die Weisung (...) seine Jünger frei gehen zu lassen*”; B. Maggioni, *I racconti evangelici della passion*, Assisi 1994, s. 106: „*Dopo l'ordine di rilasciare i discepoli*”; H. Witczyk, *Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Biblioteka „Verbum Vitae” 2, Kielce 2011, s. 230: „*«zleca» swe aresztowanie i odprawia uczniów (w. 8). Ten sam, dominujący w tej scenie autorytet Jezusa, sprawia, że uczniowie nie uciekają, ale zostają odesłani przez Jezusa, który się o nich dalej troszczy*”.

opracowania powraca w niniejszym punkcie: kielich symbolizujący Mękę Jezusa, jak i uczniowie, za których trzeba będzie umrzeć na krzyżu, są z jednej strony wyrazem woli Ojca i Jego darem, z drugiej zaś nie stanowią dla Jezusa „nakazu” odbierającego Mu suwerenne działanie. Chrystus dobrowolnie oddaje swe życie za owce / uczniów, gdyż z miłości do Ojca i do nich samych nie chce, aby ktokolwiek z nich zginął / został utracony, lecz aby mieli życie w obfitości. Kielich Męki nie jest więc zatrważającym symbolem cierpienia, lecz darem od Ojca, który Jezus chętnie podejmuje. A czyni to ze względu na swoich uczniów, którym ofiaruje dar nowego życia. „Z tej śmierci życie tryska”.

ZAKOŃCZENIE

Choć tekstem źródłowym dla niniejszego studium są dwie perykopy, znacznie oddalone od siebie na przestrzeni Czwartej Ewangelii (J 10,1–18; 18,1–14), a w drugiej z nich nie pojawiają się słowa typu „pasterz”, „owca”, „brama”, „pastwisko”, „owczarnia” itp., to jednak bez cienia wątpliwości można powiedzieć, że scena pojmania Jezusa stanowi releksję przypowieści z J 10, a Jezus objawia się w Ogrójcu i jego pobliżu jako Dobry Pasterz¹⁰⁰. Uprawnionym jest zatem także stwierdzenie, że uczniowie Jezusa, w momencie aresztowania ich Mistrza, otrzymują dar nowego życia, obiecany uprzednio parabolicznym owcom, a w Ogrójcu symbolicznie zapowiadający zbawienie. Mowa tu o życiu wiecznym, pomimo że moment pojmania Zbawiciela zaprowadził Go wpierw na śmierć, a większość uczniów znikła ze sceny ewangelicznej, uciekając wobec zbliżającego się niebezpieczeństwa. Wprawdzie nie wytrwali oni przy swym Nauczycielu, ale św. Jan nie ukazuje ich w negatywnym świetle. Skoro sam Jezus przewidział możliwość opuszczenia Go przez uczniów (J 18,7–8), a narrator interpretuje ten fakt w świetle wcześniejszych wypowiedzi Chrystusa o życiu wiecznym dla tych, których dał Mu Ojciec (J 18,9; por. J 6,39; 10,1–18; 10,27–29; 17,12), to tym bardziej liczne pozytywne elementy obecne w obu perykopach podkreślają zbawcze działanie Jezusa wobec osób, które posłusznie poszły za Jego głosem. Łączy ich głęboka więź wyrażająca się we

¹⁰⁰ Por. M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae, seu de sermone Sacrarum Literarum. Vol. II*, Basilea 1628, s. 447; C.H. Williams, *I am He. The Interpretation of 'ānī hū' in Jewish and Early Christian Literature*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 113, Tübingen 2000, s. 297; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 76; R. Fabris, *Giovanni*, s. 916; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean, tome IV: L'heure de la glorification (chapitres 18–21)*, Paris 1996, s. 37; G. Van Belle, *L'accomplissement de la parole de Jésus. La parenthèse de Jn 18,9*, w: C.M. Tuckett (red.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 131, Leuven 1997, s. 621; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, s. 355; H.N. Ridderbos, *The Gospel of John*, s. 577; L. Morris, *The Gospel According to John. Revised Edition*, New International Comemntary on the New Testament, Grand Rapids MI 1995, s. 659; G.M. Burge, *John. From Biblical Text (...) to Contemporary Life*, The NIV Application Commentary 4, Grand Rapids MI 2000, s. 492; A.J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4, Grand Rapids MI 2004, s. 508; J.P. Heil, *Blood and Water*, s. 22–25; J.H. Neyrey, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, s. 290; J. Oniszczyk, *La Passione del Signore secondo Giovanni*, Retorica biblica 15, Bologna 2011, s. 31–32.

wzajemnej znajomości, zaufaniu i wierności. Dobry Pasterz pojmany w Ogrójcu, w momencie bezpośrednio prowadzącym Go do męki, śmierci i zmartwychwstania, zapewniając swym uczniom nietykalność fizyczną i chwilowe bezpieczeństwo (J 18,7–8), w sposób symboliczny zapowiada dar „życia w obfitości” (J 10,10b), czyli wieczne „zbawienie” obiecane tym, którzy z Nim „wejdą i wyjdą, i znajdą paszę” (J 10,9bc).

**THE GOOD SHEPHERD, ARRESTED IN THE GARDEN,
GIVES A NEW LIFE TO HIS DISCIPLES (JN 10:1–18; 18:1–14)**

SUMMARY

The pericope Jn 18:1–14, speaking of „The arrest of Jesus in the garden” – even though its location in the Fourth Gospel is rather far from Jn 10:1–18 and there are no terms like „shepherd”, „sheep”, „pasture”, „gate” ecc. in it – constitutes a rereading of „The parable of the Good Shepherd”. The article presents seven elements (motives, ideas, words) common to both texts which are strong *links* connecting them and showing that what is foretold by Jesus in Jn 10:1–18, in the beginning of His Passion (Jn 18:1–14) is perfectly fulfilled. This is why it is legitimate to say that „The Good Shepherd, arrested in the garden, gives a new life to His disciples”.

**DER GUTE HIRTE, DER IM GARTEN GETHSEMANE GEFANGEN WIRD,
GIBT SEINEN JÜNGERN DAS LEBEN (JOH 10, 1–18; 18,1–14)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Perikope Joh 18,1–14, die sich auf die „Gefangennahme Jesu in Gethsemane” bezieht – auch wenn sie im vierten Evangelium ziemlich weit von Joh 10,1–18 entfernt ist und auch wenn es an der genannten Bibelstelle keine Ausdrücke wie „Hirte”, „Schafe”, „Tor”, „Gottes Herde” usw. gibt – ist sie eine Relektüre des „Gleichnisses vom Guten Hirten”. Der vorliegende Artikel präsentiert sieben Elemente (Motive, Ideen, Worte), die beiden Texten gemeinsam sind, was ein Bindeglied zwischen ihnen ist. Das parallele Lesen beider Perikopen überzeugt, dass das, was Jesus in Joh 10,1–18 vorhergesagt hatte, erfüllte sich vollkommen zu Beginn Seiner Passion (Joh 18,1–14). Demzufolge ist die Feststellung gerechtfertigt, dass „der Gute Hirte, der im Garten Gethsemane gefangen wird, seinen Jüngern das Leben gibt”.

**DOBRY PASTERZ, POJMANY W OGRÓJCU,
DAJE ŻYCIE SWOIM UCZNIOM (J 10,1–18; 18,1–14)**

STRESZCZENIE

Perykopa J 18,1–14, mówiąca o „Pojmaniu Jezusa w Ogrójcu” – nawet jeśli położona jest w Czwartej Ewangelii w dość dużej odległości w stosunku do J 10,1–18 i nie występują w niej takie terminy, jak „pasterz”, „owce”, „brama”, „owczarnia”, itp. – stanowi relikcję „Przypowieści o Dobrym Pasterzu”. Niniejszy artykuł prezentuje siedem elementów (motywów, idei, słów) wspólnych obu tekstom, co stanowi mocny link łączący je ze sobą. Paralelna lektura obu perykop przekonuje, że to, co Jezus zapowiedział w J 10,1–18, doskonale zrealizowało się na początku Jego Męki (J 18,1–14). Dlatego uzasadnionym jest stwierdzenie, że „Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom”.

BIBLIOGRAFIA

- Bauer W., Danker F.W., Arndt W.F., Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London ³2000.
- Brown R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 2, New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994.
- Cignelli L., Pierri R., *Sintassi di greco biblico (Lxx e NT). Quaderno I. A: Le concordanze*, Studii Biblici Franciscani Analecta 61, Jerusalem 2003.
- Dalman G., *Arbeit und Sitte in Palästina, Band VI: Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang*, Veröffentlichungen der Ideogora für Religionsgeschichte, Altertumswissenschaften und Theologie (red. F. Lippke), Jerusalem – Tübingen 2013.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One*, New Testament Commentary 4, Grand Rapids MI ²⁰2007.
- Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, Vol. I and II, Peabody Ma 2003.
- Köstenberger A.J., *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4, Grand Rapids MI 2004.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (przełożył, opracował i wstępem poprzedził Albert Gorzkowski), Bydgoszcz 2002.
- Manns F., „Encore une fois «Jésus et le disciple»”, *Didaskalia*. Lisboa 41 (2011), s. 29–52.
- Mariano C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b–37*, Quaderni della Rivista di scienze religiose 14, Monopoli 2010.
- Mateos J., Barreto J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, tłum. T. Tosatti, Assisi 2000.
- Mędala S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, Tom IV / część 1, Częstochowa 2010.
- Montanari F., *Vocabolario della lingua greca*, Torino ²2004.
- Neyrey J.H., *The Gospel of John*, Cambridge 2007.
- Oniszczyk J., *La Passione del Signore secondo Giovanni*, Retorica biblica 15, Bologna 2011.

- Resseguie J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, Biblical Interpretation 56, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Romizi R., *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2007.
- Weidemann H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 122, Berlin – New York NY 2004.
- Witczyk H., „Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa”, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Biblioteka „Verbum Vitae” 2, Kielce 2011, s. 225-288.

RADOŚĆ Z UPADKU BABILONU W Ap 19,1–10

Słowa kluczowe: Wielki Babilon, zniszczenie, sąd, radość, zwycięstwo Boga nad złem, dym

Key words: Babylon the Great, the destruction, the court, the joy, the victory of God over evil, smoke

Schlüsselworte: Babylon, die Große, die Zerstörung, das Gericht, die Freude, die Sieg Gottes über das Böse, Rauch

WSTĘP

Co dzisiaj stanowi największe zagrożenie dla współczesnego Kościoła? Materializm, obojętność na Boga, konsumpcjonizm, duchowa pustynia, czy coś jeszcze innego? Zmieniają się czasy, ludzie, obyczaje, ale zagrożenia zdają się być podobne. Nie sposób nie zauważyć, że zmaganie dwóch rodzajów mentalności – chrześcijańskiej i materialistycznej, wrogiej wobec Boga i Kościoła nasila się. Wskazuje się niekiedy na podobieństwa do sytuacji Kościoła w czasach wczesnochrześcijańskich. Istotnym źródłem wiedzy na ten temat jest *Apokalipsa św. Jana*. Zagrożenia wiary stanowią ogromne wyzwanie duszpasterskie i mobilizują do poszukiwania środków zaradczych. Nie powinny one jednak wywoływać nadmiernego poczucia lęku o przyszłość wiary, ponieważ nad wszystkim należy dostrzec działanie Bożej Opatrzności. *Apokalipsa św. Jana* zaprasza wszystkich chrześcijan, aby mądrze odczytywać znaki czasu, umacniać oraz chronić w świecie wiarę, która stanowi dla ludzi podstawowe źródło sensu życia. W odwiecznym konflikcie zwycięzca jest tylko jeden. Nawet najpotężniejsza struktura antyboska i antychrześcijańska upadnie. Paradoksalnie, także w momencie kryzysu czy prześladowań, chrześcijanin nie powinien tracić nadziei.

* Ks. Łukasz Garbacki – kapłan diecezji elbląskiej, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu oraz Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Doktor teologii biblijnej (2017), wykładowca Elbląskiej Szkoły Biblijnej, członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Zainteresowania badawcze: symbolika i teologia *Apokalipsy św. Jana* oraz *Księgi Jeremiasza*.

Prezentowany artykuł nosi tytuł: *Radość z upadku Babilonu w Ap 19,1–10*. Tekst Ap 19,1–10 nie tylko zapowiada definitywną klęskę struktur zła i zwycięstwo dobra, ale stanowi swoistą celebrację wielkiej radości z nim związanej. Jej sprawcą jest zwycięzca nad złem – Baranek Jezus Chrystus. Analiza tekstu biblijnego zawartego we wskazanym tekście ma głównie charakter teologiczny. Z tego powodu korzystano przede wszystkim z metody synchronicznej, uwzględniającej ostateczny etap redakcji tekstu oraz znaczenie oryginalniejszego kontekstu literackiego. Ważną rolę, choć w ograniczonym zakresie, odgrywają także metody diachroniczne, zwłaszcza historyczno-krytyczna i historyczno-religijna. Konsultacja efektów badań diachronicznych jest nieodzowna dla ustalenia należytego ukierunkowania badań teologicznych¹.

Całość omawianego zagadnienia zawarta jest w dwóch paragrafach. W paragrafie pierwszym omówiono tekst Ap 19,1–10 w kontekście literackim Ap. Wskazano na znaczenie kontekstu bezpośredniego oraz na możliwy wewnętrzny układ tekstu. W paragrafie drugim scharakteryzowano motyw radości z upadku Wielkiego Babilonu w świetle tekstu Ap 19,1–10 w perspektywie teologicznej. Upadek ten stanowi motyw przewodni omawianego tekstu. Wskazano również na niektóre aspekty aktualnego przesłania teologicznego, związanego z tematem opracowania.

I. Ap 19,1–10 W STRUKTURZE LITERACKIEJ Ap

Kontekst literacki omawianego tekstu biblijnego odgrywa istotną rolę w procesie definiowania oryginalnych treści teologicznych. W przypadku Ap 19,1–10, szczególną rolę odgrywają dwa faktory: relacja do Ap 17–18 oraz do wizji odnowionej Jerozolimy w Ap 21–22. Jednocześnie wewnętrzny układ Ap 19,1–10 jest zróżnicowany i nawiązuje do innych tekstów Ap o charakterze liturgicznym.

1. Ap 19,1–10 w kontekście

Apokalipsa św. Jana posiada skomplikowaną strukturę literacką. Jej interpretacja nie jest łatwa i do dzisiaj stanowi obiekt dyskusji naukowej².

Wstęp do całej księgi Ap znajduje się w Ap 1,4–20. Autonomicznymi jednostkami są: *Listy do siedmiu Kościołów* (Ap 2–3) i końcowy dialog liturgiczny (Ap 22,6–21)³. Główną część księgi stanowi tekst Ap 4,1–22,5, posiadający skomplikowaną strukturę literacką, w której szczególną rolę odgrywają układy siódemek (pieczęci, trąb, czas). Pomijając całą złożoną kwestię różnych możliwości strukturyzacji Ap można przyjąć, że składa się ona z pięciu podstawowych sekcji: wprowadzenia (Ap 4,1–5,11), wizji pieczęci (Ap 6,1–7,17), trąb (Ap 8,1–11,14), trzech

¹ Por. A. Yarbro Collins, *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, red. W. von Haase, Berlin – New York 1984, s. 1221–1287.

² A. Kiejza, *Hermeneutyka Apokalipsy*, *CTh* 69 (1999) 4, s. 28.

³ U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980, s. 173–174.

znaków (Ap 11,15–16,16) oraz części końcowej (Ap 16,17–22,5)⁴. Propozycja podziału bazuje na literackich elementach formalnych i na powtarzalności elementów kompozycji⁵.

Tekst Ap 19,1–10 należy do ostatniej części wizji Ap, których tematem nadrzędnym jest definitywna rozprawa ze strukturami zła. Kontekst bliższy tworzą jednostki literackie zawarte w Ap 17,1–22,5⁶. Tekst Ap 17,1–18 zawiera wizję Wielkiej Nierządniczy. Natomiast Ap 18,1–23 to pełne żalu i trwogi opłakiwanie zupełnego zniszczenia Wielkiego Babilonu. Elegia z Ap 18 poprzedza bezpośrednio eksplozję radości w tekście z Ap 19,1–10. Jednocześnie tekst Ap 19,1–10 stanowi zapowiedź pełnej destrukcji sił ciemności, której skutki widoczne są w Ap 21,1–22,5⁷. Poprzedzają ją wizje ostatecznej rozprawy z elementami zła (Ap 19,11–21), wizja tysiącletniego królestwa (Ap 20,1–7), ostatnia walka szatana (Ap 20,8–10) oraz wizja sądu ostatecznego (Ap 20,11–15). Następują wizje całkowitej odnowy w formie nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21,1–8). Następnie zostaje ukazany definitywny triumf, małżonki Baranka, nowej Jerozolimy (Ap 21,9–27)⁸ i związana z nią wizja odnowionego, zwielokrotnionego raju (Ap 22,1–5)⁹. Ap 19,1–10 może być postrzegana jako bezpośrednie wprowadzenie do konkretyzacji zapowiedzi zawartych w Ap 18 i realizowanych w wizjach w Ap 19,11–20,15¹⁰.

Treść Ap 19,1–10 pozostaje w ścisłej relacji do zapowiedzi upadku Wielkiego Babilonu zawartych w Ap 18. Radość wyrażona w omawianym tekście jest niejako uszczegółowiona w wizjach, zarówno ostatecznego unicestwienia struktur zła, które w perspektywie teologicznej pozostawały w ścisłej relacji z apokaliptycznym Babilonem, jak i wizjach świata wolnego od zła¹¹.

2. Struktura wewnętrzna Ap 19,1–10

Struktura wewnętrzna Ap 19,1–10 zawiera liczne zwroty i mniejsze jednostki literackie. Obfituje w dużą ilość aklamacji, z których najczęstszym jest „Alleluja”. Wewnętrzny układ Ap 19,1–10 jest następujący¹²:

⁴ D. Kotecki, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym s światle Apokalipsy św. Jana*, „Rozprawy i Studia Biblijne” 26, Warszawa 2006, s. 322.

⁵ W. Linke, *Księga Ezechiela w Apokalipsie św. Jana*, CTh 77 (2007) 4, s. 86–87.

⁶ G. Biguzzi, *L'Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005, s. 26.

⁷ M. Karczewski, *Wyjście Babilonu w światle Ap 18,4b–5*, w: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85 rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, B. Strzałkowska, Warszawa 2012, s. 240. P. Podeszwa, *Doksologie Apokalipsy jako model modlitwy uwielbienia*, „Verbum Vitae” 22 (2012), s. 175–176.

⁸ Z. Żywica, *Z badań nad strukturą literacką księgi Apokalipsy*, FTeol 2 (2001), s. 51–52.

⁹ W. Popielewski, *Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę godów Baranka” (Ap 19,9). Kościół w Księdze Apokalipsy*, „Verbum Vitae” 6 (2004), s. 179.

¹⁰ D. Aune, *Revelation 17–22*, Nashville 1998, s. 1019.

¹¹ M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010, s. 131.

¹² J. Kobyłka, *Hymny Apokalipsy św. Jana*, „Quaestiones Selectae” 16 (2009) 23, s. 77–78.

A) Ap 19,1–2.

Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων· ἀλληλουϊά· ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ὅτι ἀληθινὰ καὶ δίκαιαί κρίσεις αὐτοῦ· ὅτι ἔκριεν τὴν πόρινην τὴν μεγάλην ἣτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνεΐᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκχειρὸς αὐτῆς.

„Potem usłyszałem jakby wielki głos liczego tłumu w niebie mówiących: „Alleluja”! Zbawienie i chwała i moc Boga naszego, ponieważ prawdziwe i sprawiedliwe są jego sądy, ponieważ osądził Wielką Nierządnicę, która znieprawia ziemię jej nierządem i zażądał sprawiedliwości za krew sług swoich”.

Autor słyszy jakby głos wielkiego tłumu, który proklamuje radość. Tekst proklamacji jest określany jako hymn zwycięstwa¹³. Aklamacja *Alleluja* jest typowa dla omawianego tekstu (zob. Ap 19,3.4.5.6). Dwukrotnie podkreśla się powód radości, która wybuchą w niebie. Są to sprawiedliwość Boga oraz sąd nad Nierządnicą (zob. Ap 18). Pod względem formalnym odróżnić należy wstęp autora (Ap 19,1a) oraz treść proklamacji (Ap 19,1b–2).

B) Ap 19,3–5.

Καὶ δεύτερον εἶρηκαν· ἀλληλουϊά· καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροιοὶ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθήμενῷ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλουϊά, Καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ [καὶ] οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι.

„I ponownie rzekli: *Alleluja*! A dym jej wznosi się na wieki wieków.

I upadło dwudziestu czterech Starszych oraz czworo istot żyjących i oddali pokłon Bogu siedzącemu na tronie mówiąc: *Amen, alleluja!*

I głos wyszedł od tronu mówiący: Chwalcie Boga naszego wszyscy słudzy Jego, bojący się Go, mali i wielcy”.

Tekst zawiera potrójne wezwanie do oddania chwały Bogu¹⁴. Jako pierwsza pojawia się aklamacja *Alleluja*. Ponownie wskazuje się na upadek i karę Babilonu. Pokłony Starszych i istot żyjących nawiązują do podobnych wizji liturgii w niebie (zob. Ap 4–5, 7,11–17; por. Ap 18,20). Wypowiadają oni aklamację *Alleluja* połączoną z *Amen*. Trzecia aklamacja pochodzi od głosu wychodzącego z tronu¹⁵. Wszystkie trzy wezwania są radosne i skierowane bezpośrednio ku Bogu. Pozostają jednak w ścisłym związku z treścią z Ap 19,1–2.

¹³ Tamże.

¹⁴ M. Wojciechowski, *Apokalipsa św. Jana*, Częstochowa 2012, s. 347.

¹⁵ Tamże.

C) Ap 19,6–8.

Καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν λεγόντων· ἀλληλουϊά, ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ. χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοίμασεν ἑαυτὴν καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλῃται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

„I usłyszałem jakby głos liczne gołoty i jakby głos licznych wód i jakby głos potężnych gromów mówiących: *Alleluja*, ponieważ zakrólował Pan Bóg nasz, Wszeczmogący, weselmy się i radujmy i oddajmy Mu chwałę, bo nadeszły gody Baranka i małżonka Jego się przygotowała i dano jej oblec bisior lśniący, czysty, bowiem bisiozem są sprawiedliwe czyny świętych”.

Podobnie jak w Ap19, autor ponownie relacjonuje to, co usłyszał. Tym razem jednak głos jest jeszcze bardziej intensywny, co podkreśla przywołanie oddźwięku grzmotów. Ponownie jak w Ap 19,3.4.5 pojawia się aklamacja *Alleluja*, która otwiera radosny hymn¹⁶. Królowanie Boga jest związane z zaślubinami między Barankiem i Jego małżonką. Motyw wesela intensyfikuje i ukierunkowuje dodatkowo radość, którą wyraża *Alleluja*. Radość, do którego zaprasza Ap 19,7 posiada podwójne znaczenie: oznacza panowanie Boga i nadejście godów Baranka oraz zachętę do oddania hołdu i czci Bogu¹⁷.

D) Ap 19,9–10.

Καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.

Καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν.

καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ.

Καὶ λέγει μοι· ὄρα μή· σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστίν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

„I mówi mi: napisz – błogosławieni, wezwani na ucztę zaślubin Baranka.

I mówi mi: to prawdziwie są słowa Boże.

I upadłem przed stopami jego, aby oddać mu pokłon.

I mówi: patrz, abyś tego nie czynił, bo jestem współsługą twoim i braci twoich, którzy mają świadectwo Jezusa. Bogu oddaj pokłon. Świadectwem Jezusa jest duch prorocstwa”.

¹⁶ S. Mojsiejewicz, *Hymny Apokalipsy św. Jana*, SSc 6 (2002) 6, s. 193.

¹⁷ Tamże.

Tekst stanowi ukoronowanie Ap 19,1–8. Anonimowy autor wypowiedzi to prawdopodobnie *angelus interpretes*. Odniesienie do wesela Baranka wskazuje na związek 19,9–10 z kontekstem poprzednim, jednak równocześnie wprowadza nowe wątki tematyczne¹⁸. Trzy wypowiedzi anioła zawierają istotne treści teologiczne. Wypowiedź pierwsza posiada charakter makaryzmu (od greckiego słowa: *μακάριος* – oznaczającego szczęśliwy). Wzmiankuje ona o prawdziwości treści objawienia oraz zawiera wskazówki dotyczące natchnienia tekstu Ap. Natomiast wypowiedź trzecia jest rozbudowana i dotyka dwóch linii tematycznych: teocentryzmu Ap oraz relacji świadectwa i proroctwa w kontekście wspólnoty chrześcijańskiej.

Wprawdzie bezpośrednio temat Babilonu pojawia się jedynie w Ap 19,2, jednak nie ma wątpliwości, że właśnie eliminacja zła ukrytego w tym symbolu stanowi dla wizjonera moment przełomowy. Upadająca Wielka Nierządnicza pozostaje w skrajnym kontraście wobec odświętnie przystrojonej Małżonki Baranka.

II. TEOLOGICZNA WIZJA UPADKU WIELKIEGO BABILONU W Ap 19,1–10

Tekst Ap 19,1–10 jest niezwykle bogaty pod względem zawartych treści teologicznych. Zapowiadany upadek Wielkiego Babilonu jest głównym motywem wielkiej radości, która emanuje z omawianego tekstu, w szczególności zaś z Ap 19,1–8.

1. Komentarz teologiczny do Ap 19,1–10

Motyw upadku Babilonu wiąże się z atmosferą niezwyklej radości, która ogarnia mieszkańców transcendencji, wyrażającej się przez udział w radosnej, niebiańskiej liturgii¹⁹. W Ap 19,1 następuje potężny i donośny śpiew mieszkańców nieba, wychwalający sprawiedliwy wyrok Boga, wydany na Wielką Nierządnicę. Wyśpiewuje go chór świętych i aniołów²⁰. Jednocześnie śpiewa go także Kościół triumfujący, rzesze męczenników, ofiary krwawej działalności symbolicznego Babilonu. Jako „wielki tłum” wszyscy razem oddają pokłon i cześć Bogu²¹.

Wyśpiewują oni radosne *Alleluja*, które stanowi aklamację pochodzącą ze Starego Testamentu. Izraelici wychwalali Boga Jahwe za wielkie znaki i cuda pośród Narodu Wybranego. W Nowym Testamencie tylko w *Apokalipsie św. Jana* Bóg zostaje wychwalany słowami *Alleluja*, czyli „chwalcie Boga”.

¹⁸ G.R. Osborne, *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2002, s. 670.

¹⁹ W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie św. Jana*, „Rozprawy i Studia Biblijne” 18, Warszawa 2005, s. 226.

²⁰ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Kraków 1999, s. 661.

²¹ P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2005, s. 306.

Hymn w Ap 19,2 wysławia sprawiedliwość Boga²², który wydaje wyrok potępiający Wielką Nierządnicę, czyli Wielki Babilon²³. Jest to skutek bałwochwalstwa wraz z zepsuciem i wszelkimi obrzydliwościami. Upadek Babilonu jest oczywisty, ponieważ jedynym i prawdziwym Panem dziejów jest Bóg. Tak, jak upadł starotestamentowy Babilon, symboliczne centrum bałwochwalstwa, tak upadnie wrogi Bogu Rzym i każda cywilizacja postępująca jego śladami. Elementy fałszu zostaną usunięte. Motyw wyroku przywołuje tekst z Ap 2,20. Kościół ziemski powinien jednoznacznie podążać za Jezusem Chrystusem, unikając choćby pozorów zła²⁴. Przykładem jest fałszywa prorokini Jezabel²⁵, na którą Bóg również wydał wyrok. Zło nie ma przyszłości i ostatecznie ponosi sromotną klęskę (por. Ap 12,12b).

Tekst Ap 19,3 ukazuje upadek Wielkiego Babilonu przy pomocy obrazu tłących się gruzów i dymu, który wydobywa się prawdopodobnie z czeluści piekieł²⁶. W tej scenie Ap dwudziestu czterech Starszych stoi przed tronem Boga oraz czworgiem istot żyjących. Ich działanie polega na uwielbianiu Boga i oddawaniu Mu wszelkiej czci²⁷. Razem wypowiadają słowa potwierdzenia i uwielbienia: *Amen* i *Alleluja* (Ap 19,4–5). Owe *Alleluja* jest podobne do pieśni stu czterdziestu czterech tysięcy wybranych (Ap 14,2)²⁸. Śpiew chóru anielskiego dobiega od tronu Boga i Baranka.

Panowanie Boga ma charakter niepodważalny i powszechny. Bóg jest Pantokratozem (Ap 19,6)²⁹. Królestwo Boga posiada zasięg powszechny poprzez dzieło odkupienia Jezusa Chrystusa – Baranka Zmartwychwstałego. Plan Boga w Ap 19,6 polega więc na ustanowieniu nowego porządku i nowego królestwa, które będzie miało charakter mesjański. Porządek ten, a jednocześnie niezwykła bliskość Boga i Jego ludu symbolizują zaślubiny Baranka – Jezusa Chrystusa z Jego Małżonką – Nową Jerozolimą (Ap 19,7–8). Obraz ów nawiązuje do licznych starotestamen-

²² A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 256.

²³ M. Karczewski, *Błogosławieni wezwani na ucztę godów Baranka (Ap 19,9a). Liturgiczne zaproszenie do komunii świętej i jej tło eschatologiczno-biblijne*, w: Scio, cuicredidi. *Księga Pamiątkowa ku czci ks. bpa Józefa Wysockiego w 50 rocznicę święceń kapłańskich*, red. S. Ewertowski, Elbląg – Olsztyn 2015, s. 155.

²⁴ Zob. Ł. Garbacki, *Aktualność terminu πλανών na tle teologii Apokalipsy św. Jana*, SE 15 (2014), s. 291–299. Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, s. 256.

²⁵ P.Cz. Bosak, *Jezabel*, w: *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, s. 723–724.

²⁶ Piekiło oznacza wieczne oddalenie się od Boga (potępienie). Ap nazywa ten stan śmiercią drugą, zob. D. Nowak, *Los potępionych w Apokalipsie św. Jana*, CzST 17/18 (1989–1990), s. 23–42. M. Karczewski, *Jezioro siarki i ognia w Księdze Apokalipsy św. Jana*, BPTH 5 (2002), s. 110–112.

²⁷ A. Tronina, *Apokalipsa orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, s. 317.

²⁸ Liczba sto czterdzieści cztery tysiące symbolizuje stworzenie, które w Bogu dostąpi odnowy i zbawienia, zob. Ł. Garbacki, *Liczba jako nośnik treści symbolicznej w Apokalipsie św. Jana*, 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. 247–248. Por. A. Kubiś, *Liczba dwunastu plemion w Ap 7,5–8*, BPTH 5 (2012), s. 51. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 171.

²⁹ M. Rosik, M.S. Wróbel, H.H. Langkammer, *Komentarz teologiczno-praktyczny do Biblii Tysiąclecia*, T. 5, Poznań 2015, s. 272.

towych porównań, w których Bóg jest małżonkiem Izraela lub Jerozolimy³⁰. Małżonka Baranka otrzymuje bisior (Ap 19,8)³¹, symbolizujący nagrodę za wierność, czystość i sprawiedliwość. Ponadto jest to szata godowa Oblubienicy Baranka, czyli Kościoła, której biel stanowi kontrast do wielobarwnego przepychu Wielkiego Babilonu, będącego ucieleśnieniem ogromnego luksusu i jego pychy (Ap 18,12–13)³².

W Ap 19,9 anioł ogłasza wielką ucztę, zwana ucztą weselną Baranka. Przyszłość mieszkańców nieba jest pełna radości i szczęścia. Dzięki prawemu postępowaniu osiągają osobistą doskonałość. Dlatego podobnie jak Chrystus są na „białych koniach i odziani są w białe szaty” – czysty bisior (Ap 19,8–9 – por. 19,11–14)³³. W Ap 19,10 św. Jan upada na kolana przed aniołem, za co zostaje srogo upomniany. Prawdopodobnie chodzi tutaj o potępienie herezji³⁴, ponieważ aniołów Boga postrzegano na równi z Chrystusem, który według ówczesnego myślenia miał być archaniołem. Owa scena ma także pozytywny oddźwięk. Mówi ona o chrześcijanach, którzy całym swoim życiem dają świadectwo wiary w Jezusa i przez co stają się wielcy w oczach samego Boga³⁵. Posiadają Ducha proroctwa, który jest darem samego Ducha Świętego³⁶. Jest tutaj mowa o charyzmatkach, które otrzymuje Kościół Chrystusa dla dawania świadectwa, również poprzez męczeństwo swoich wyznawców³⁷.

Należy pamiętać, że zaprezentowany krótki rys teologiczno-biblijny dotyczy jedynie kwestii motywu radości, wyrażonej w Ap 19,1–10. Osobny problem stanowi szczegółowe omówienie kwestii zastosowanych elementów liturgicznych oraz wielopoziomowe przesłanie teologiczne, szczególnie zawartew tekście chrystologia.

2. Oryginalność przesłania teologicznego

Pierwsi chrześcijanie zmagali się z bezbożnymi działaniami Imperium Rzymskiego. Były nimi: prześladowanie chrześcijan, bałwochwalstwo, pycha, zbrodnie i handel niewolnikami, składanie ofiar bożkom w pogańskich świątyniach cesarstwa. Stolicę imperium uważano za bóstwo, oddawano jej cześć jako żeńskiej bogini Romy³⁸. Widoczny był również kult cesarzy, a cześć oddawana władcom była religią państwową. Np. w Efezie wzniesiono świątynię ku czci żyjącego jeszcze cesarza Domicjana.

³⁰ G. Ravasi, *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Kielce 2002, s. 163.

³¹ S. Witkowski, *Wielki Babilon w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*, Kraków 2012, s. 167–171.

³² A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 258.

³³ D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, „Series Biblica Paulina” 6, Częstochowa 2008, s. 250–252.

³⁴ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 349.

³⁵ G. Ravasi, *Apokalipsa*, s. 164.

³⁶ D.E. Johnson, *Triumph of the Lamb. A commentary on Revelation*, Phillipsburg 2001, s. 264–265.

³⁷ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 350.

³⁸ D.E. Aune, *Revelation 17–22*, s. 936–937.

Ówczesny Rzym zmuszał do czci i służby bożkom, również w wymiarze ekonomicznym. Cesarstwo rzymskie swoim wasalom gwarantowało bezpieczeństwo i stabilność ekonomiczną. Chrześcijanie, którzy nie oddawali boskiej czci cesarzowi byli mordowani, sprzedawani jako niewolnicy, pozbawiani urzędów państwowych lub konfiskowano ich dobra materialne. Stąd starożytny Rzym jest utożsamiany jako Wielki Babilon z Ap 17–18³⁹.

Ap 19,1–10 to wielki hymn śpiewany przez tłum zbawionych w niebie, ogłaszający eschatologiczne działanie Boga w świecie. Jego skutkiem jest definitywne zwycięstwo nad szatanem i powiązaniem z nim złem – Wielkim Babilonem, również w wymiarze historycznym z imperialnym Rzymem⁴⁰. Zwycięstwo Boga i Baranka nad wszystkimi strukturami zła podkreśla aklamacja *alleluja* (Ap 19,1). *Alleluja* w Starym Testamencie symbolizuje radość religijną Narodu Izraelskiego jako ludu Bożego⁴¹. W Nowym Testamencie termin *alleluja* występuje tylko w Ap 19,1–6⁴². Motywem wyśpiewania *alleluja* jest królowanie Boga, nadejście godów Baranka oraz ukaranie Wielkiej Nierządnicy – Babilonu. Gody Baranka są zaślubinami Miasta Świętego – Nowego Jeruzalem (Ap 21,2.0). Małżonka Baranka jest ukazywana jako ta, która jest gotowa na przyjęcie Oblubieńca i Jego daru. Jest nim wieczne zbawienie⁴³. Zbawcze czyny Jezusa Chrystusa dają zbawienie członkom Kościoła pielgrzymującego na ziemi. Wspólnota Kościoła żyje realizmem nieba i oczekuje na końcowe złączenie z Jezusem – Oblubieńcem – Barankiem⁴⁴.

Aktywne działanie Boga i Baranka ma swój początek w dziele stworzenia. Bóg stwarza świat i wkracza w jego historię. To On panuje nad światem i człowiekiem. Skutkiem Jego panowania jest dzieło nowego stworzenia, które swój początek zawiera w dzisiejszym świecie⁴⁵. Nowe stworzenie to także wspólnota Kościoła Chrystusa, która gromadzi się na Eucharystii. Zacerpnięte z Ap 19,9 wezwanie na ucztę Baranka realizuje się w każdej Eucharystii. Dzień Pański jest dniem uprzywilejowanym, w którym Kościół celebrować zmartwychwstanie Chrystusa⁴⁶. Ważnymi elementami tworzącymi jedną całość są również: słuchanie Słowa Bożego, pokuta i modlitwa.

Poprzez rozważanie Słowa Bożego Kościół może zobaczyć swoją aktualną sytuację i drogę, którą podąża obecnie i w przyszłości⁴⁷. Pokuta jest zawsze wezwaniem do nawrócenia. Natomiast Eucharystia daje możliwość spożywania z drzewa

³⁹ S. Witkowski, *Wielki Babilon*, s. 354.

⁴⁰ J. Kobyłka, *Hymny*, s. 81.

⁴¹ Podkreślają to psalmy zawierające *alleluja*, które posiadają charakter hymnu lub dziękczynienia.

⁴² A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 256.

⁴³ D. Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana, STTh 27*, Toruń 2013, s. 410.

⁴⁴ Baranek jest jednym z wielu zwierząt występujących w Ap św. Jana, zob. Ł. Garbacki, *Symbolika orla w Apokalipsie św. Jana*, w: *Christo et Ecclesiae Patriae et Scientiae*, 15-lecie Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, red. J. Guzowski, Olsztyn 2015, s. 70–72.

⁴⁵ T. Siemieniec, *Bóg jako Pan historii świata i ludzi w świetle Apokalipsy Janowej*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 19 (2012) 2, s. 154.

⁴⁶ W. Popielewski, *Obecność Chrystusa Baranka w liturgicznym zgromadzeniu wspólnoty*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001), s. 57–58.

⁴⁷ D. Kotecki, *Duch Święty*, s. 477.

życia, które jest w raju Boga (Ap 2,7), w obrazie manny ukrytej (Ap 2,17), w zaproszeniu na wspólną ucztę (Ap 3,20; por. 19,9), a także w zaproszeniu, aby kto jest spragniony, za darmo czerpał wody życia (Ap 22,17).

Dlatego też Kościół Apokalipsy jest wezwany, aby oddawać część Bogu i Barankowi dziś, i w wieczności⁴⁸. Gromadzi się On na modlitwie liturgicznej, aby wsłuchiwać się w orędzie Jezusa skierowane do swoich wyznawców. Jednakże potrzebuje także oczyszczenia i nawrócenia, aby wsłuchiwać się w aktualne orędzie Boga. Jest prowadzony na pustynię, gdzie podlega atakom przez różnego rodzaju siły zła. Jednak dzięki pomocy i opiece Baranka, pozostaje wierny swojemu Panu i Zbawcy⁴⁹.

Zatem autor *Apokalipsy* zaprasza w Ap 19,1–8 Kościół ziemski, aby Jego wielbienie Boga i Baranka było połączone z niebiańską liturgią. W ten sposób płynnie jeden hymn wdzięczności i chwały jedynego Boga. Należy go kontemplować i przeżywać poprzez liturgię jako akt adoracji i uwielbienia Boga⁵⁰.

Kościół jest wspólnotą, która zmierza na ucztę weselną Baranka w niebie⁵¹. Przyczyną Jego żywotności i witalności jest Bóg, który jest źródłem życia. To On odnowi cały świat i całkowicie uwolni go od zła i jego skutków⁵². Obecne działanie zła jest wynikiem chwały zmartwychwstałego Chrystusa i odpowiedzią szatana na zwycięstwo Jego i Kościoła (Ap 12,9; 20,2.7)⁵³.

ZAKOŃCZENIE

Całkowita klęska Wielkiego Babilonu wyzwala wielką radość, wynikającą ze zwycięstwa Boga i Baranka. W kontekście Ap 19,1–10 jest oczywiste, że elegia zawarta w Ap 18 jest realna i stanie się faktem. Imperium zła, którego symbolem jest społeczeństwo stawiające w centrum swojego życia konsumpcjonizm, nie ma przyszłości, bowiem Bóg zostaje wyeliminowany z życia społecznego, a ludzie zamykają się w swojej samowystarczalności⁵⁴. Kościół, stojąc po stronie Chrystusa jest zaproszony, aby aktywnie działać na rzecz Jego zwycięstwa w historii świata i ludzkości. Ma On nieustannie budować królestwo Boże na ziemi, aby zwyciężać zło dobrem⁵⁵.

Każdy chrześcijanin jest zaproszony, aby siły do walki ze złem czerpać z liturgii i osobistego kontaktu z Jezusem Chrystusem. Siły zła zostały pokonane przez Chrystusa. Jednak wierzący w Boga muszą czuć i być przygotowani do odpierania

⁴⁸ W. Popielewski, *Błogosławieni*, s. 173–174.

⁴⁹ M. Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 85.

⁵⁰ P. Podeszwa, *Doksologie*, s. 179.

⁵¹ M. Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013, s. 104.

⁵² M. Karczewski, *Któż jest podobny do Bestii...? (Ap 13,4). Struktury władzy między historią a prorocstwem w Ap 13.*, *ŚSHT* 41/1 (2008), s. 19.

⁵³ H. Langkammer, *Główne tematy teologiczne Apokalipsy św. Jana*, *RTK* 31/1 (1984), s. 98.

⁵⁴ D. Kotecki, *Wielka Nierządnica w Kościele*, „*Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyń – Łomża*” 26 (2008), s. 532–534.

⁵⁵ M. Karczewski, *Midrasz apokaliptyczny (Ap 12,10–12)*, *SE* 3 (2001), s. 216.

ataków szatańskich. Najpewniejszym sposobem na ich przezwyciężenie jest mocna więź z Jezusem – triumfatorzem nad wszelkim złem i grzechem⁵⁶. Wsłuchiwanie się w radosne *Alleluja* mieszkańców nie pozostawia złudzeń, kto tak naprawdę jest Panem świata i historii.

THE JOY AT BABYLON'S FALL IN THE APOCALYPSE 19,1–10

SUMMARY

The article is an attempt to describe the main theological assumption of the well-known text of the Apocalypse of St. John 19,1–10. According to researchers of the Bible, the fall of Babylon can be interpreted as the fall of Roman Empire – the most high powered one at the beginning of the 2nd century. Eschatologically, the above-mentioned text can bear the implications of the fall of Babylonian empires of all time. When it comes to this fall, the Catholic Church remains peaceful and shares the joy of Christ the lamb of God.

DIE FREUDE ÜBER DEN FALL VON BABYLON IN OFFB 19, 1–10

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel geht dem Versuch nach, die wichtigste theologische Linie des bekannten Textes der Apokalypse [19,1–10] zu beschreiben. Nach Meinung der Bibelforscher kann man im Fall von Babylon den symbolischen Fall von Rom sehen, das das mächtigste Imperium der Welt zu Beginn des zweiten Jahrhunderts war. In der eschatologischen Perspektive kann der analysierte Text auch auf den Fall der babylonischen Imperien aller Zeiten hinweisen. Angesichts dieses Falls bewahrt die Kirche Ruhe und nimmt an der Freude des Lamms Gottes teil.

⁵⁶ M. Karczewski, *Teologiczna wizja szatana w Apokalipsie w 12,3–17, SW 41/42 (2004–2005)*, s. 245–246.

RADOŚĆ Z UPADKU BABILONU W AP 19,1–10**STRESZCZENIE**

Przedłożony artykuł stanowi próbę opisu głównej linii teologicznej dobrze znanego tekstu Apokalipsy św. Jana [19, 1–10]. Według badaczy Pisma Świętego, w upadku Babilonu można symbolicznie widzieć upadek Rzymu, który jest najpotężniejszym światowym imperium na początku II wieku. W perspektywie eschatologicznej, analizowany tekst wskazywać też może na upadek Babilonów [imperiiów] wszystkich czasów. Wobec tego upadku, Kościół zachowuje jednak spokój i uczestniczy w radości Chrystusa Baranka.

BIBLIOGRAFIA

- Garbacki Ł., *Aktualność terminu πλανήτων na tle teologii Apokalipsy św. Jana*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 291–299.
- Gądecki S., *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1996,
- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959.
- Karczewski M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010.
- Karczewski M., *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2013.
- Kobyłka J., *Hymny Apokalipsy św. Jana*, „Quaestiones Selectae” 16 (2009) 23, s. 63–84.
- Kotecki D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, „Scripta Theologica Thoruniensia” 27, Toruń 2013.
- Linke W., *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie św. Jana*, „Rozprawy i Studia Biblijne” 18, Warszawa 2005.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2005.
- Ravasi G., *Apokalipsa*, tłum. K. Stopa, Kielce 2002.
- Witkowski S., *Wielki Babilon w Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogięgo Bogu świata*, Kraków 2012.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa św. Jana*, Częstochowa 2012.

WIZJA STWORZENIA ŚWIATA I CZŁOWIEKA W KATECHETYCZNYM PRZEPOWIADANIU JANA PAWŁA II – UJĘCIE BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE

Słowa kluczowe: stworzenie, świat, obraz, podobieństwo, katechezy Jana Pawła II

Key words: Creation, World, Image, Likeness, John Paul's II Catechesis

Schlüsselworte: Schöpfung, Welt, Bild, Ähnlichkeit, Katechesen von Johannes Paul II

Prawda o stworzeniu wszechświata i człowieka to temat, który dość często pojawia się w teologicznych rozważaniach i jest wciąż aktualny. Przypomniał o tym niedawno swoją encykliką *Laudato si'* Ojciec Święty Franciszek¹. Pytania o stworzenie są okazją do refleksji nad objawionymi przekazami stanowiącymi *verba et gesta Dei* aktu stwórczego. Prawda ta, zastanawia nie tylko osoby żywo związane z życiem religijnym, ale także poszukujące i wątpiące.

Środowe katechezy Jana Pawła II stanowiły bardzo ważny element papieskiego nauczania, a zarazem stały rodzaj przepowiadania kościelnej nauki w różnych jej aspektach. Były systematycznie wygłaszane do wiernych od 25 października 1978 roku, aż do środy 30 marca 2005 roku, kiedy Papież nie mogąc już mówić, katechizował zebrane rzesze swoim wymownym milczeniem². To właśnie pomiędzy tymi datami zawiera się 27-letnie katechetyczne posługiwanie Jana Pawła II, realizowane w czasie środowych audiencji generalnych. Stanowiło ono potwierdzenie słów z papieskiej adhortacji *Catechesi tradendae*, poświęconej katechizacji w naszych czasach³.

* Marzanna Klepacka – mgr lic. teologii, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela, ukończona specjalizacja rodziny z przygotowaniem w zakresie edukacji rodzinnej i wychowania seksualnego, poradnictwo rodzinne, absolwentka teologicznych studiów podyplomowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, seminarium naukowe – Historia Kościoła starożytna i średniowieczna, doktorantka na Wydziale Historii Kościoła i Patrologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Treści przełożonego artykułu w większości zaczerpnięto z pracy magisterskiej: M. Klepacka, *Stwórczy akt Boga w świetle katechez Jana Pawła II*, napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. W. Hanca, prof. UKSW, Warszawa 2009.

¹ Por. Ojciec Święty Franciszek, Encyklika *Laudato si'*: *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.

² T. Panuś, *Wstęp do Katechez*, w: Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 9.

³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *O katechizacji w naszych czasach Catechesi tradendae*, 1, w: *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 2006, s. 9: „Dziełu

Tematyka papieskich katechez była różna. I tak np. w roku 1978 Papież rozpoczął cykl katechez zawierających refleksje zatytułowane: „Horyzonty aksjologiczne życia chrześcijańskiego”, w których podejmował tematykę cnót teologicznych. W latach 1979–1984 Jan Paweł II odnosił się do zagadnień ciała, czyniąc to w kontekście sakramentu małżeństwa. Przez kolejne lata tj. 1984–1995 tematem katechez były poszczególne artykuły *Credo*, zaś ich owocem stało się nauczanie poświęcone wierze w Boga Ojca, Syna Bożego, Ducha Świętego oraz w Kościół. To nauczanie znalazło swoje miejsce także w wielu publikacjach mających formę wywiadów z Papieżem, przedstawiało ono indywidualny pogląd Papieża na kluczowe pytania religijne nurtujące współczesnego człowieka. „Było to mówienie Papieża (od siebie) do współczesnego człowieka, które stało się niejako ostatnim szczeblem nauczania wiary, zawartego w konstytucjach i encyklikach, adhortacjach i listach apostołskich, głoszonego podczas papieskich pielgrzymek i środowych audiencji. Według kard. Stanisława Nagy’ego całe to nauczanie ukazało, że splątane drogi ludzkiej egzystencji można rozplątać, ale tylko przez uczciwe traktowanie sumienia i przyjęcie Ewangelii żyjącej w Kościele i pod opieką Ducha Świętego, w ramach misji niezawodnego nauczania tegoż Kościoła”⁴.

W powyższym kontekście należy także postrzegać katechezy Jana Pawła II dotyczące stworzenia. To właśnie akt stwórczy stał się dla Papieża kluczem do teologicznych refleksji, w których wyjaśniał chrześcijanom relacje zachodzące pomiędzy człowiekiem i Stwórcą, Słowem Bożym zawartym na kartach Biblii a nauką. Poprzez wykładnię tych podstawowych prawd wskazywał on, że katecheza o stworzeniu ma pierwszorzędne znaczenie, gdyż odnosi się do podstaw chrześcijańskiego życia ludzkiego, precyzując odpowiedź wiary na podstawowe pytania, stawiane przez ludzi od zarania dziejów: „Skąd pochodzimy? Dokąd zmierzamy? Jaki jest nasz początek? Jaki jest nasz cel? Skąd pochodzi i dokąd zmierza wszystko, co istnieje? [...] Przy czym dwa pytania: pytanie o początek i pytanie o cel, są nierozdzielne. Obydwa decydują o sensie i ukierunkowaniu ludzkiego życia i ludzkiego działania”⁵. Katechezy te, stanowią swoiste antropologiczne implikacje.

Dość często w nauczaniu katechetycznym Jana Pawła II pojawia się także temat człowieka z jego duszą i cielesnością. Dla podkreślenia jego godności i wolności, Jan Paweł II rozwijał tematykę stworzenia na „obraz i podobieństwo Boże”, jako wyraz tego, że Bóg poprzez swoją stwórczą moc panuje nad światem, a człowiek z Bożego przeznaczenia ma panować nad innymi stworzeniami. Biblia upatruje w tym fakcie szczyt stworzenia, a papieskie nauczanie o sferze cielesności i duchowości człowieka wprost do tego zmierza. To właśnie katechezy papieża oparte o biblijne prawdy, dotyczące stworzenia wszechświata, odnoszą nas do początków Objawienia, gdzie Bóg (*Elohim*) stwarza człowieka na swój *obraz i podobieństwo* (Rdz 1,26–27). Au-

katechizacji Kościół zawsze poświęcał wiele wysiłków, jako jednemu ze swych najważniejszych zadań, gdyż Zmartwychwstały Chrystus, przed powrotem do Ojca, dał Apostołom ostatnie polecenie, aby czynili uczniów ze wszystkich narodów i nauczali je zachowywać wszystko, cokolwiek im przykazał [...]”.

⁴ S. Nagy, *Znaczenie Magisterium Verbi Jana Pawła II dla Kościoła, teologii i chrześcijaństwa*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TT/jp2_magisterium.html [dostęp: 24.03.2017].

⁵ *KKK* 282, Poznań 1994, s. 75.

tor natchniony ukazuje zamysł i zamiary Stwórcy: *A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1,26). Według interpretacji Jana Pawła II, Bóg Stwórca w akcie stwarzania jak gdyby wchodzi „w siebie”, a stworzenie rozumie papież, jako dzieło Trójjedynego Boga. Jest ono przynależne Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, bowiem cała Trójca Święta jest jednym i wspólnym (niepodzielnym) *principium* stworzenia⁶. W Boże plany wpisuje się także powołanie i godność stworzonego przez Boga człowieka. Według Jana Pawła II: „Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”⁷.

Katechezy papieskie przypominają w sposób bezpośredni lub pośredni o fundamentalnej prawdzie wiary na temat stworzenia wszechświata i człowieka przez Trójjedynego Boga. W wielu miejscach wskazują na istotę stwórczego aktu, z równoczesnym uwydatnieniem różnych zagrożeń kierowanych w stronę kreacjonistycznego poglądu w ogóle, a w szczególności w stronę zagrożeń dotyczących się człowieka. W istocie, tajemnica Stworzenia, Bożego Narodzenia, czy też tajemnica Boga Wcielonego, pozwalają najlepiej zrozumieć relację, jaka powinna istnieć pomiędzy *sacrum* a *profanum*, między tym, co boskie, a tym, co ludzkie⁸.

BIBLIJNE UJĘCIE STWÓRCZEGO AKTU BOGA

Pierwsze rozdziały Biblii opisują historię początków świata i życia na ziemi. Według biblistów można wyodrębnić tu dwa opisy: kapłański i jahwistyczny. Mimo, że opowiadanie jahwistyczne zostało zamieszczone w *Księdze Rodzaju* na drugim miejscu (po opisie kapłańskim), jest ono jednak pod względem historycznym opowiadaniem starszym. Jahwistyczna relacja znakomicie oddaje także przewodnią myśl całej Biblii na temat dialogu Boga z człowiekiem. Opowiadanie to, zostało spisane prawdopodobnie około X w. przed Chrystusem⁹. W centrum uwagi Jahwista stawia w ścisłej relacji wobec siebie: Boga i człowieka. Chociaż opis ten nie zawiera określenia „obraz Boży”, jednak można dostrzec w nim istotne jego elementy: zdolność poznania samego siebie, doświadczenie własnego bytu w świecie, potrzebę wypełnienia człowieczej samotności, zależność od Boga. Relacja jahwistyczna zawiera to, czym zainteresowane są pozostałe księgi Biblii, a mianowicie niekończącą się „rozmowę” Stwórcy ze stworzeniem. Stąd stałym tematem zainteresowań autora natchnionego są Bóg i człowiek, których dialog dotyczy całej historii świata i żyjącego w nim człowieka.

W swoich katechezach Jan Paweł II wskazuje, że „biblijny opis stworzenia świata ma charakter ontologiczny, gdyż mówi o bycie i zarazem aksjologiczny: daje

⁶ Por. Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny* (05.03.1986), w: Tenże, *Dzieła Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 138.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, n. 2, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 842.

⁸ Por. W. Słomka, *Państwo świeckie nie znaczy państwo ateistyczne*, „Tygodnik Katolicki Niedziela”, <http://niedziela.pl/arttykul/84543/nd> [dostęp: 27.03.2017].

⁹ Por. J.St. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 29.

świadectwo wartości”¹⁰. Opowiadanie jahwistyczne zawiera elementy mityczne, co pozwala przypuszczać, że jego anonimowy autor czerpał je z opowiadań ludów ościennych. Nawiązując do tego, Jan Paweł II wskazuje, iż prawda o stworzeniu świata i człowieka przez Boga, jest prawdą objawioną. Według autora katechez, tekst biblijny wyraża całkowitą zależność świata widzialnego od Boga Stwórcy, posiadającego pełną władzę nad wszelkim stworzeniem (*dominum altum*). Równocześnie przekaz biblijny podkreśla wartość wszystkich stworzeń w oczach Boga, który stwarzając świat, stworzył go dobrym¹¹.

W katechezach Jana Pawła II dotyczących dzieła stworzenia odnajdujemy podstawowe prawdy dogmatyczne:

- 1) Jedynie Bóg jest stwórcą świata, zaś potęga i stwórcza moc Boga jest nieprzekazywalna (*incommunicabilis*).
- 2) Bóg stworzył świat z własnej woli, bez żadnego zewnętrznego, ani też wewnętrznego zobowiązania; mógł stworzyć, albo nie stworzyć. Mógł stworzyć świat taki, a nie inny.
- 3) Świat został stworzony przez Boga w czasie, a więc nie jest odwieczny, po prostu ma początek w czasie.
- 4) Świat stworzony przez Boga jest nieustannie podtrzymywany przez Stwórcę w istnieniu. Owo podtrzymywanie, jest jakby ciągłym stwarzaniem (*conservatio est continua creatio*)¹².

Komentując opis stworzenia człowieka według Jahwisty Jan Paweł II zauważa, iż nie ma ono w sobie znamion przypadkowości, a ziemia nie jest wrogiem, lecz przyjacielem człowieka. Został on związany z materią ziemi, przez co ze względu na swe ciało jest pokrewny zwierzętom. Nie oznacza to jednak, że jest on równy ziemi, bowiem przez sam szczególnie sposób, w jaki został stworzony, pod każdym względem ją przerasta. Chociaż we wskazanym opisie nie ma mowy o duszy, to jednak można bez trudu wnioskować, że życie, jakim człowiek został obdarzony w akcie stworzenia, posiada naturę przerastającą zwykły wymiar cielesny (właściwy zwierzętom). Jest ono obdarzone ponadmaterialnym wymiarem duchowym, w którym zawiera się istotna podstawa obrazu Bożego, czyli człowiek – według opisu z *Księgi Rodzaju* (1,27)¹³.

W swoich katechezach Jan Paweł II nawiązuje także do drugiego z opowiadań o stworzeniu człowieka, zawartego w *Księdze Rodzaju* i przynależnego do źródła nazywanego tradycją kapłańską (Rdz 1,1–2,4). Bibliści datują to źródło na V w. przed Chrystusem¹⁴. Według papieża, opis ten ma charakter kosmologiczny, gdyż stworzenie człowieka zostało jak gdyby wkomponowane w rytm siedmiu dni stwo-

¹⁰ Jan Paweł II, *Stworzenie: Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka* (29.01.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 236.

¹¹ Tamże.

¹² Por. tamże, s. 237.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cielesną* (16.04.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 263-264.

¹⁴ Por. J.St. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 39.

zenia świata¹⁵. Autor katechez zwraca też uwagę na charakterystyczną dla tego opisu wypowiedź Stwórcy: *Uczyńmy człowieka* (Rdz 1,26). Jan Paweł II rozumie ją, jako: wyjątkowy zamysł, w którym Bóg wypowiada się w liczbie mnogiej, co podkreślają słowa: *podobnego nam* (zgodnie z formą czasownika „uczynmy”). Według papieża, użyta w zwrotach liczba mnoga wskazywać może na Boskie „My” jednego Stwórcy, potwierdzając być może prawdę o Bogu Trójjedynym¹⁶. Jan Paweł zwraca też uwagę swoich słuchaczy na trzykrotne użycie w tym tekście czasownika „stworzył” (*bará*) Według niego, na taki charakter wskazuje również powracający w opisie stworzenia refren: Bóg wiedział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (Rdz 1,31)¹⁷.

W swoim nauczaniu, opierającym się o tekst źródła kapłańskiego, Jan Paweł II powraca też do słów autora *Księgi Rodzaju: stworzył męczyznę i niewiastę* (Rdz 1,27). Papież przypomina, że mężczyzna i kobieta różnią się w swej psychologicznej strukturze. Podkreśla wyraźnie, że człowiek od początku naznaczony jest znamiem męskości i kobiecości¹⁸. Z naznaczenia tego, wypływa błogosławieństwo płodności, nakaz rozmnażania się, zaludniania ziemi i czynienia jej sobie poddaną (Rdz 1,28). Człowiek jednak, jak zauważa papież, powołany został do panowania nad ziemią, ale nie do jej niszczenia¹⁹. Według o. prof. Zdzisława Kijasa z nakazu i błogosławieństwa człowiek ma stać się ogrodnikiem Bożego dzieła, czyli tym, który oddaną mu ziemię weźmie „pokojowo w posiadanie”. Jest to postawa gorliwego i roztropnego gospodarza²⁰.

W katechetycznym przekazie Jana Pawła II stworzenie człowieka jest tematem, który nie został zawężony tylko do *Księgi Rodzaju*. Papież sięga także po inne, choćby księgi mądrościowe Pisma Świętego. W katechezie: *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny* wskazuje na przedstawiony w *Księdze Mądrości* obraz Boga, jako tego, który stwarzając obdarowuje, czyli miłuje wszystkie stworzenia, oszczędza wszystko, bo jest miłośnikiem życia (por. Mdr 11,26)²¹. Mówiąc zaś o człowieku stworzonym na obraz Boga, papież Polak przypomina, że *dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, czyniąc go obrazem swej własnej wieczności* (2,23). Przytacza przy tym jeszcze tekst *Księgi Mądrości* Syracha: *Pan stworzył człowieka z ziemi i znów jej go zwróci (...). Przyodział ich w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz*” (17,1.3). Według Jana Pawła II określenie „dla nieśmiertelności” dotyczy prawdy, że człowiek nie przestaje być obrazem Boga nawet po grzechu, a także w tym, że jest poddany śmierci. Nosi bowiem w sobie odblask Bożej mocy, związanej z wła-

¹⁵ Jan Paweł II, *Stworzenie: Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka* (29.01.1986), s. 235; Tenże, *Człowiek stworzony na obraz Boga* (09.04.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 257.

¹⁶ Tamże, s. 258.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży, jako podmiot poznania i wolności* (23.04.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 269.

¹⁹ Tamże, s. 270.

²⁰ Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 96-97.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny* (5.03.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 241.

dążą poznawania i wolną wolą. Jest też autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, ale nie przestaje nosić w sobie istotnych cech zależności od Boga, swojego Stwórcy (przygodność ontologiczna)²².

W swych katechezach Jan Paweł II odnosi się też do *Księgi Hioba*, wskazując tym samym na panowanie Boga nad światem, Jego wszechwiedzę i opatrność (por. Hi 38–41). Rozmowę Hioba z Bogiem przypomina papież już w pierwszej z całego cyklu katechez dotyczących aktu stworzenia (katecheza: Tajemnica stworzenia). Prawdę o Bogu objawia wyznanie Hioba: *Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamýślasz, potrafisz uczynić (...). Dotąd Cię znalazłem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem* (Hi 42,2.5). Według autora katechez, prowadzone rozważania mają dopomóc słuchaczom ujrzeć, że w akcie stworzenia świata i człowieka Bóg zawarł pierwsze powszechne świadectwo swej miłości i pierwsze proroctwo w dziejach zbawienia²³. Przywołanie obrazu matki siedmiu synów z Księgi Machabejskiej oraz jej słów: *spójrzj na niebo i ziemię (...) z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób* (2 Mch 7,28), stanowi papieskie wezwanie byśmy z wiarą podziwiali dzieło Stwórcy i wysławiali Jego wielkość, bo ziemia jest pełna Jego stworzeń²⁴.

W katechezie pt. *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia*, Jan Paweł II przypomina wersety psalmów wskazujące na dzieło stwórcze Boga: *do Pana należy ziemia i to, co ją napelnia, świat i jego mieszkańcy, albowiem On go na morzach osadził* (Ps 24[23],1–2), albo: *Twoje jest niebo i Twoja jest ziemia; Ty założyłaś świat, wraz z tym, co go napelnia* (Ps 89[88],12). W Psalmie 95 mówi się o morzu, które jest własnością Boga, a także o stałym lądzie, który ukształtowały Jego ręce (por. Ps 95[94],5). Cytując fragmenty Psalmu 33, papież przypomina, że *ziemia jest pełna łaskowości Pańskiej, a przez słowo Pana powstały niebiosa [...]. Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, a zaczęło istnieć* (Ps 33[32],5–6.9)²⁵. Nawiązując do Psalmu 19: *Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza*, Jan Paweł II wskazuje, że wewnętrzna chwała Boża zostaje niejako przeniesiona „na zewnątrz”, w wymiar stworzeń świata widzialnego i niewidzialnego²⁶.

Dopełnieniem starotestamentalnych tekstów opisujących akt stworzenia są w katechetycznym nauczania Jana Pawła II, teksty Nowego Testamentu. Mówiąc o stwórczym słowie Boga, papież przypomina Prolog z Ewangelii św. Jana: *Na początku było Słowo (...) Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało* (J 1,1)²⁷. Prawdę o tym, że słowem Boga wszechświat został stwo-

²² Por. Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 259; Tenże, *Człowiek – obraz Boży, jako podmiot poznania i wolności*, s. 271.

²³ Jan Paweł II, *Tajemnica stworzenia* (8.01.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 228.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia* (15.01.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 232.

²⁵ Tamże, s. 231; por. Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, s. 242.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Stworzenie: objawienie chwały Bożej* (12.03.1986), w: Tenże, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 248.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia*, s. 231; Tenże, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, s. 242.

rzony, potwierdza cytowany przez autora katechez *List do Hebrajczyków* (11,3)²⁸. Według Jana Pawła II, Słowo które było nie tylko „u Boga”, ale „było Bogiem”, to Słowo właśnie w jedności z Ojcem stworzyło świat, a świat stał się przez Nie (J 1,10). Stworzyło zaś świat w sposób odpowiadający osobie (hipostazie) Słowa. Jako „obraz Boga niewidzialnego” (por. Kol 1,15) to Słowo, które jest Przedwiecznym Synem, odbłaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego istoty (por. Hbr 1,3) – było zarazem Pierworodnym wobec każdego stworzenia (Kol 1,15) w tym znaczeniu, że wszystko zostało „stworzone w Słowie – Synu”, aby w czasie stać się – „poza Bogiem” – powołanym z nicości do istnienia światem stworzeń²⁹.

PATRYSTYCZNA WIZJA STWORZENIA ŚWIATA I CZŁOWIEKA

Doktryna o Bogu Stwórcy znalazła swoje miejsce w przekazach patrystycznych, bowiem tematyką tą zajęli się już Ojcowie apostołscy³⁰. Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Patres Ecclesiae* podał definicję wczesnochrześcijańskich autorów mówiąc, że „Ojcami Kościoła słusznie nazywa się tych świętych, którzy w ciągu pierwszych wieków potęgą swej wiary, wzniosłością i bogactwem swej nauki wnieśli do niego nowe siły żywotne i sprawili, że się wspaniale rozwijał (por. Ga 4,19)³¹. Są rzeczywiście „ojcami” Kościoła, ponieważ od nich poprzez Ewangelię Kościół otrzymał życie (por. 1 Kor 4,15). Są również jego budowniczymi, ponieważ na jednym fundamencie, położonym przez Apostołów, którym jest Chrystus (por. 1 Kor 3,11), budowali Kościół Boży w jego zasadniczych strukturach³². Z kolei w encyklice *Fides et ratio* przedstawia Ojców Kościoła, jako „mistrzów mądrości”³³.

Źródła patrystyczne stanowiły dla papieża bardzo ważną rolę także w katechezach środowych, gdzie odnajdujemy bardzo często odwołania do Ojców Kościoła. Przyczyniał się do tego charakter papieskich wystąpień, które były dość długie i odnosiły się niejednokrotnie do trudnych zagadnień doktryny katolickiej. Dla papieża

²⁸ Jan Paweł II, *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia*, s. 231.

²⁹ Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, s. 242.

³⁰ Ojcowie apostołscy, nazwa ta odnosi się do najstarszych niebiblijnych, ale ortodoksyjnych pisarzy, odnosi się także do pism chrześcijańskich. Autorzy ich starają się w prostych słowach ukazać wierzącym znaczenie zbawienia, które objawiło się w Chrystusie i umocnić ich w nadziei na powtórne przyjście Pana. Domagają się posłuszeństwa wobec pasterzy gmin i przestrzegają przed herezjami i schizmami. [...] Patrolog J.B. Cotelier w dziele *Patres aevi apostolici* zaliczył do Ojców czasów apostołskich Barnabę, Klemensa Rzymskiego, Ignacego, Polikarpa i Hermasa. Później do grona tego, dodawano Papiasza i *List do Diogeneta*. W najnowszych czasach, w niektórych wydaniach uwzględniano też *Didache*. Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 105.

³¹ Św. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* I, 3, w: PL 50, 641.

³² Jan Paweł II, *List Apostolski Patres Ecclesiae na 1600 lecie śmierci Św. Bazylego*, w: Tenże, *Dziela Zebrane*, t. III, *Listy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 626.

³³ Zob. Jan Paweł II, Encyklika, *Fides et ratio* 74, w: Tenże, *Dziela Zebrane*, t. I, *Encykliki*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 719.

była to przestrzeń, by odwołać się do dziedzictwa patrystycznego i skorzystać z myśli przechowanych do naszych, współczesnych czasów³⁴.

W jednej z pierwszych katechez omawianego cyklu („Katecheza systematyczna rodzi się z wiary i służy wierze”) Jan Paweł II podkreślał, że katecheza nazywana była przez Ojców Kościoła „nauczaniem religijnym”. Nie chodziło im jednak o zdobywanie wiedzy „o religii” (w tym wypadku chrześcijańskiej), ale o możliwie wszechstronne zgłębienie treści wiary. Tych treści, które zawierają się w Słowie Boga objawiającego, a bywają systematycznie nauczane przez Kościół (magisterium i życie)³⁵. W nauce o stworzeniu świadkowie najstarszej tradycji powtarzali w formie cytatów prawdy biblijne, natomiast ich dzieła miały najczęściej charakter praktyczno-etycznych wskazań, w których przypominali wyznawcom Chrystusa, jak należy żyć, by podobać się Stwórcy. W tym kontekście, papież przytacza dość często nauczanie św. Ireneusza, biskupa Lyonu [†ok. 202]. Autor ten, w dziele *Adversus haereses* wskazywał na człowieka, jako najwyższe dzieło Stwórcy, zasługujące na szczególną chwałę: *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*³⁶. Zdaniem Jana Pawła II potwierdza się tutaj prawdę, że człowiek jest chwałą Stwórcy przez sam fakt stworzenia na Jego obraz, a zwłaszcza przez to, że ma dostęp do prawdziwego poznania żywego Boga³⁷. Sięgając bezpośrednio do *Adversus haereses*, papież przypomniał swoim słuchaczom o trynitarnym wymiarze aktu stwórczego³⁸. Należy podkreślić, że Ireneusz³⁹, na którego wielokrotnie powołuje się papież, używał w przytoczonym wyżej dziele dość obrazowego stwierdzenia o „dwóch rękach” Boga, gdzie w oparciu o Pismo Święte podkreśla, że Słowo i Duch współpracowali w dziele stworzenia, będąc jakby „rękami Boga”. Te „ręce” stanowią jedno z Bogiem, przy jednoczesnym podziale funkcji: Ojciec kieruje wszystkim, Słowo jest Tym, kto ustawia rzeczy tj. daje im ciało i obdarza je bytem realnym, a Duch jest Tym, kto porządkuje i kształtuje. O wspólnym zaś działaniu Trójcy Świętej świadczą słowa biblijne „uczynimy” (Rdz 1,26)⁴⁰.

Konkludując powyższe myśli autor śródowych katechez, powołuje się na biskupa Lyonu twierdząc, że akt stworzenia to niewątpliwe dzieło Trójcy Świętej, przez fakt, że Syn sam „stał się ciałem”, a Duch Święty nieustannie ożywia to, co zostało stworzone⁴¹. Podkreśla również, że dla św. Ireneusza życie człowieka, to nieustanna

³⁴ Zob. N. Widok, *Ojcowie Kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Vox Patrum” 27(2007), t. 50-51, s. 214.

³⁵ Jan Paweł II, *Katecheza systematyczna rodzi się z wiary i w służbie wierze* (18.12.1984), w: Tenże, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dżidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 462.

³⁶ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20,7, w: *PG* 7,1037.

³⁷ Jan Paweł II, *Człowiek Stworzony na Obraz Boga*, s. 623.

³⁸ Passus o tajemnicy trynitarniej znajdujemy chociażby w katechezie: *Więć Jezusa z Ojcem – Objawienie tajemnicy trynitarniej* (10.03.1998), w: Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dżidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 643.

³⁹ Interesujące wydaje się wskazanie w tym miejscu artykułu J. Królikowskiego, *Teologia Boga i Człowieka, Św. Ireneusz z Lyonu w interpretacji Jana Pawła II*, w: „Vox Patrum” 27 (2007), t. 50-51, s. 189-203.

⁴⁰ Więcej na ten temat w: A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 38.

⁴¹ Jan Paweł II, *Człowiek Stworzony na Obraz Boga*, s. 624.

chwała Boga. W tym miejscu warto wskazać na papieską katechezę, wygłoszoną w 1986 r. na Uniwersytecie w Lyonie. Jan Paweł II zacytował w niej autentyczny tekst Ireneusza: „Chwałą Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga (...). Skoro ukazanie się Boga w świecie daje życie wszystkim na ziemi, to o ileż bardziej objawienie Ojca przez Słowo daje życie tym, którzy widzą Boga”⁴². Zatem, człowiek, by istnieć i działać musi poznać Boga Stwórcę, a także musi być przez Niego znany. Stąd, w swoim nauczaniu w Lyonie papież nazwał Ireneusza „równocześnie teologiem Boga i człowieka”⁴³.

W katechetycznym nauczaniu Jana Pawła II o akcie stworzenia znajdują miejsce także inni Ojcowie Kościoła, a wśród nich Grzegorz z Nyssy [† między 394–395]. To jeden z trzech wielkich Ojców kapadockich, filozof, teolog, poeta i mistyk, który nauczał, że „Bóg uczynił człowieka w taki sposób, aby mógł on sprawować swą funkcję króla ziemi (...). Człowiek został stworzony na podobieństwo Tego, który rządzi wszechświatem. Wszystko to wskazuje, że od samego początku jego natura nosi znamie królewskości (...). Jest on żywym obrazem, który przez swoją godność uczestniczy w doskonałości Boskiego wzoru”⁴⁴. Należy podkreślić, iż wspomniany Ojciec kapadocki nauczał, że człowiek jest zdolny do poznania Boga, ponieważ jest obrazem Bożym. Dzięki otrzymanemu podobieństwu (rozum, wolna wola, łaska) może zbliżyć się do swego Stwórcy⁴⁵. Papież z uznaniem odnosił się do nauki Nysseńczyka. Posługując się słowami jego nauczania wyjaśniał istotę szczególnego doświadczenia człowieka, jakim jest poznanie Stworzyciela świata: „Jest to poznanie pozwalające spotkać Boga przez uczestnictwo w procesie, który wschodnia tradycja nazywa przeobstwowieniem, i które dokonuje się dzięki wewnętrznemu i przemieniającemu działaniu Bożego Ducha”⁴⁶. Jan Paweł II posłużył się także słowami Kapadoczczyka w katechezie wygłoszonej w grudniu 2001 r. rozważając pieśń z *Księgi Daniela*, której to myślą przewodnią jest chwalenie Pana przez każde stworzenie (Dn 3,52–57). Natomiast w katechezie na temat pieśni z *Księgi Izajasza* papież zaznaczył, że uwielbienie dla Stwórcy powinno mieć miejsce na początku każdego dnia. Głębię tego uwielbienia papież wyraził właśnie słowami Grzegorza z Nyssy, pozostawiając taki komentarz: „Kiedy słyszymy słowo wszechmocny, myślimy o tym, że Bóg podtrzymuje w istnieniu wszystkie rzeczy, zarówno te, które są wytworem myśli, jak i te, które należą do stworzenia materialnego. Z tego bowiem powodu On zamyka okrąg ziemski, dlatego ma w swoim ręku krańce ziemi, dlatego w Jego dłoni mieści się niebo, dlatego mierzy wodę ręką, dlatego zawiera w sobie

⁴² Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* IV 20, 7, w: *PG* 7,1037.

⁴³ Jan Paweł II, *Rozmyślanie nad dziełem św. Ireneusza* 2, w: *OsRomPol* 7 (1986), n. 11–12, s. 28.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, s. 620. Papież przywołuje w swych rozważaniach następujący passus zaczerpnięty z Grzegorza z Nyssy: *De hominis opificio*, 4, w: *PG* 44,136, wyd. J.P. Migne. Paris 1857–1866; przekład polski tekstu: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 58.

⁴⁵ A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁶ Jan Paweł II, katecheza *Poznać Ojca I* (17.03.1999), w: *OsRomPol* 20 (1999) n. 7, s. 46–47; zob. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 37, w: *PG* 45, 98B.

całe myślące stworzenie: aby wszystkie rzeczy trwały w istnieniu, utrzymywane z mocą przez moc, która je scala”⁴⁷.

Powołując się na patrystyczne dziedzictwo Kościoła, Jan Paweł II zwraca także uwagę na postać i dzieła św. Augustyna z Hippony (†430), którego nauka dotycząca stworzenia zainteresowała i zainspirowała wielu późniejszych teologów. W katechezie pt. *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny* papież przypomina, że Augustyn dzieło stworzenia przypisywał nade wszystko Ojcu, co jest zgodne z prawdą wiary, że Ojciec, Syn i Duch Święty są jedną i wspólną zasadą stworzenia⁴⁸. W świetle takiego rozumowania, Jan Paweł II niejednokrotnie uwydatniając myśl św. Augustyna, podkreślał w swoim nauczaniu, że właśnie człowiek, będący szczytem stworzenia stanowi odbicie Trójjedynego⁴⁹, gdyż, „Stwórca objawia się nam poprzez dzieła zrozumiałe dla umysłu, byśmy umysłem wznieśli się ku Trójcy, której ślady dostrzegamy w stworzeniu”⁵⁰.

W środowiskach katechez Jana Pawła II, dotyczących stworzenia świata i człowieka wspominani są także: św. Klemens Aleksandryjski (†ok. 202)⁵¹ i Orygenes (†254)⁵². Wymienieni Ojcowie interesowali się nie tyle stworzeniem, co przede wszystkim Stwórcą. Ciekawiło ich nie to, z czego Bóg stworzył wszechświat, lecz kto go stworzył i jak to uczynił⁵³. Myśli Ojców i pisarzy Kościoła przeniknęły do teologii średniowiecznej. Przykładem może być tutaj św. Tomasz z Akwinu, którego Jan Paweł II postawił w szeregu najwybitniejszych osobowości Kościoła i zdecydowanie uznał go za „mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”⁵⁴. Podążając za autorem *Sumy teologicznej*, w katechezie o Opatrzności Bożej papież przytoczył słowa tego wielkiego Ojca Kościoła *ratio ordinis rerum in finem* (rozumne uporządkowanie rzeczy według ich celu)⁵⁵, aby podkreślić, że

⁴⁷ Jan Paweł II, *Katecheza Pieśń Iz 40,10–17 – dobroć i wielkość Boga* 5 (20.11.2002), w: *OsRomPol* 24 (2003) n. 3, s. 32. Zob. Gregorius Nysenus, *Teologia Trynitarna*, Milano 1994, s. 625.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny*, s. 608.

⁴⁹ Jan Paweł II, *List apostolski Augustinum Hipponensem*, w: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 229–233.

⁵⁰ Św. Augustyn, *De Trinitate*, VI, 10, 12, w: *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 42, 932; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 233. Zob. J. Pałucki, *Bóg Jeden w Trójcy Osób genezę i wzorem Kościoła*, Lublin 2007, s. 53.

⁵¹ Klemensa znamy przede wszystkim, jako autora czterech dzieł: *Zachęty do Greków*, *Pedagogia*, *Kobierców* znanych też, jako *Stromata*, oraz rozprawy przypominającej homilię: *Czy bogaty może być zbawiony?* Więcej na temat Klemensa w: A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, s. 41.

⁵² Orygenes, zwany też Adamatinos (człowiek ze stali), jeden z najwybitniejszych autorów chrześcijańskich epoki patrystycznej, większość jego twórczości poświęcona jest Pismu Świętemu, często nazywany „twórcą wiedzy biblijnej” (Quasten). Zob. Tamże, s. 46–55. O Orygenesie więcej w artykule H. Pietrasa, *Orygenes w Pismach i Wystąpieniach Jana Pawła II*, „Vox Patrum” 27(2007), t. 5–51, s. 205–211.

⁵³ Z. Kijas, *Początki świata i człowieka*, s. 108.

⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* 43, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996, s. 863–864.

⁵⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 22, a 1.

wszystko, co Bóg stwarza jest Jemu podporządkowane, a w człowieku, jako obrazie Bożym całe stworzenie widzialne ma przybliżyć się do Boga⁵⁶.

Konkludując powyższe myśli należy powiedzieć, że Jan Paweł II analizując naukę Ojców Kościoła, utwierdza w przekonaniu odbiorców swoich katechez, że istnienie Boga Trójjedynego, któremu zawdzięczamy stwórczy akt świata pełnego stworzeń, ma dla wierzących szczególny wymiar, bo człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest Jego odbłaskiem. Poznanie tego rodzaju, oparte o starochrześcijańską Tradycję jest szczególnie wartościowe, bowiem doskonali i zbliża do Boga Zbawcy. Także czasy współczesne dzięki katechetycznemu nauczaniu Jana Pawła II dowartościowały przekazy historyczne poprzez powrót do nauki Ojców Kościoła, którzy w oparciu o Biblię nauczali o Bogu Stwórcy.

PODSUMOWANIE

Według Jana Pawła II prawda o stworzeniu, jako przedmiot i treść wiary chrześcijańskiej jest najwyraźniej ukazana jedynie w Objawieniu, czyli na kartach Pisma Świętego. Papież przypomina, że nie znajdujemy tej prawdy ani w żadnej pozabiblijnej kosmologii mitologicznej, ani też w spekulacjach największych teologów starożytności. Dlatego też jego katechezy są przeniknięte odniesieniami do Biblii, a także pogłębioną refleksją biblijną na temat stworzenia świata i człowieka.

Szczególnie żywą interpretację tekstów biblijnych odnoszących się do tematu stworzenia odnajduje papież w pismach wczesnochrześcijańskich autorów. Szacunek papieża dla ich autorytetu, wyrażony w liście *Patres Ecclesiae*, odzwierciedlony zostaje w częstym przytaczaniu dzieł największych autorytetów Kościoła pierwszych wieków, takich jak Ireneusz z Lyonu, Augustyn z Hippony, czy Grzegorz z Nyssy. Potwierdza to w sposób szczególny biblijność ich nauczania i szczególne umiłowanie Pisma Świętego.

THE VISION OF CREATION OF THE WORLD AND MAN IN CATECHETIC PREDICATIONS BY JOHN PAUL II – THE BIBLICAL AND PATRISTIC APPROACH

SUMMARY

According to John Paul II, the truth about Creation, as the object and content of the Christian faith, is presented in the most explicit manner only in the Revelation, that is in the Holy Bible. The Pope is reminding that we do not find this truth either in any mythological cosmology outside the Bible or in speculations of the greatest ancient theologians. That is the

⁵⁶ Jan Paweł II, *Opatrzność Boża a wolność człowieka* (21.05.1986), w: Tenże, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 661.

reason why his catecheses are full of biblical references and a deep biblical reflection on the creation of the world and a man.

A particularly vivid interpretation of biblical texts referring to the subject of Creation the Pope finds in the writings of early Christian writers. The Pope's respect for their authority, expressed in the *Patres Ecclesiae* Letter, is reflected by frequent quoting of works by the greatest Church authorities of the first centuries, such as St. Irenaeus of Lyons, St. Augustine of Hippo, or Gregory of Nyssa. This confirms in a special way the biblical character of their teachings and a special affection for the Holy Bible.

DIE VISION DER WELT- UND MENSCHENSCHÖPFUNG IN DER KATECHETISCHEN VERKÜNDIGUNG VON JOHANNES PAULS II. – BIBLISCHER UND PATRISTISCHER ANSATZ

ZUSAMMENFASSUNG

Nach Johannes Paul II. wird die Wahrheit über die Schöpfung als Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens nur in der Offenbarung – d.h. auf den Seiten der Heiligen Schrift am deutlichsten dargestellt. Der Papst erinnert uns daran, dass wir diese Wahrheit weder in einer außerbiblischen mythologischen Kosmologie noch in den Spekulationen der größten Theologen des Altertums finden. Deshalb sind seine Katechesen von Verweisen auf die Bibel sowie von einer vertieften biblischen Reflexion über die Welt- und Menschenschöpfung durchdrungen. Eine besonders lebendige Interpretation der biblischen Texte, die sich auf das Thema der Schöpfung beziehen, findet der Papst in den Schriften frühchristlicher Autoren. Sein Respekt vor ihnen wurde im Brief *Patres Ecclesiae* zum Ausdruck gebracht und spiegelt sich im häufigen Zitieren der größten Kirchenautoritäten der ersten Jahrhunderte wider wie Irenäus von Lyon, Augustinus von Hippo und Gregor von Nyssa. Das bestätigt insbesondere die biblische Natur ihrer Lehren und ihre besondere Liebe zur Heiligen Schrift.

WIZJA STWORZENIA ŚWIATA I CZŁOWIEKA W KATECHETYCZNYM PRZEPOWIADANIU JANA PAWŁA II – – UJĘCIE BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE

STRESZCZENIE

Według Jana Pawła II prawda o stworzeniu, jako przedmiot i treść wiary chrześcijańskiej jest najwyraźniej ukazana jedynie w Objawieniu, czyli na kartach Pisma Świętego. Papież przypomina, że nie znajdujemy tej prawdy ani w żadnej pozabiblijnej kosmologii mitologicznej, ani też w spekulacjach największych teologów starożytności. Dlatego też jego katechezy są przeniknięte odniesieniami do Biblii, a także pogłębioną refleksją biblijną na temat stworzenia świata i człowieka.

Szczególnie żywą interpretację tekstów biblijnych odnoszących się do tematu stworzenia odnajduje papież w pismach wczesnochrześcijańskich autorów. Szacunek papieża dla ich autorytetu, wyrażony w liście *Patres Ecclesiae*, odzwierciedlony zostaje w częstym przytaczaniu dzieł największych autorytetów Kościoła pierwszych wieków, takich jak Ireneusz z Lyonu, Augustyn z Hippony, czy Grzegorz z Nyssy. Potwierdza to w sposób szczególny biblijność ich nauczania i szczególne umiłowanie Pisma Świętego.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – istotą duchowo-cieleśną* (16.04.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 263–268.
- Jan Paweł II, *Stworzenie: Bóg powołuje z nicości do istnienia świat i człowieka* (29.01.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 235–240.
- Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży, jako podmiot poznania i wolności* (23.04.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 269–274.
- Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga* (09.4.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 257.
- Jan Paweł II, *Stworzenie: objawienie chwały Bożej* (12.03.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 247–251.
- Jan Paweł II, *Stworzyciel: Bóg Trójjedyny* (5.03.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 241–246.
- Jan Paweł II, *Tajemnica stworzenia* (8.01.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 225–229.
- Jan Paweł II, *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia* (15.01.1986), w: Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Stworzyciela*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987, s. 230–234.
- Jan Paweł II, *Katecheza systematyczna rodzi się z wiary i w służbie wierze* (18.12.1984), w: Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 462
- Jan Paweł II, *Więź Jezusa z Ojcem – Objawienie tajemnicy trynitarnej* (10.03.1998), w: Jan Paweł II, *Dziela Zebrane*, t. VI: *Katechezy*, red. P. Ptasznik, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski i inni, Kraków 2007, s. 643.
- Ojciec Święty Franciszek, Encyklika *Laudato si'*: *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015
- Altaner B, Stuiber A., *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Kijas Z., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- Synowiec J. St., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.

TEOLOGIA I SYMBOLIKA GESTÓW W ODNOWIONYM OBRZĘDACH ŚWIĘCEŃ PREZBITERATU

Słowa kluczowe: prezbiter, kapłaństwo, liturgia święceń, gest, sakrament

Key words: presbyter, priesthood, rite of the ordinations, gesture, sacrament

Schlüsselwörter: Presbyter, Priesterwürde, Liturgie der Weihe, Geste, Sakrament

WSTĘP

Kapłaństwo prezbiterów otrzymane w sakramencie święceń pochodzi od Chrystusa i jest szczególnym uczestnictwem oraz kontynuacją samego Chrystusa, Najwyższego i jedynego Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza (por. PDV 12). Udział prezbiterów w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa jest niezgłębianą tajemnicą, której ludzkie słowa nie są w stanie całkowicie wyrazić. Z tego względu liturgia sakramentu święceń prezbiteratu, nie tylko poprzez modlitewne słowa, ale także poprzez gesty, stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: czym jest właściwe kapłaństwo prezbiterów? Nie da się bowiem w pełni zrozumieć istoty ich kapłańskiej posługi odwołując się wyłącznie do rozumu i serca, lecz trzeba także próbować pojąć ją zmysłami. Dlatego w wielu momentach liturgii święceń milkną słowa, a przemawiają gesty¹. Celem poniższego artykułu jest przedstawienie teologii i symboliki najważniejszych gestów obrzędu święceń prezbiterów, w których liturgia sakramentu odsłania tajemnicę ich partycypacji w Chrystusowym kapłaństwie².

* Ks. Marek Chodor – kapłan diecezji elbląskiej, doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Przedłożony artykuł jest poprawionym i uzupełnionym fragmentem pracy magisterskiej autora pt. „Teologia i symbolika święceń prezbiteratu w świetle *Obrzędów święceń biskupa, prezbiterów i diakonów z 1999 roku*”, obronionej w 2012 r. w Wydziale Teologii UWM Olsztyn [promotor: ks. dr Piotr Towarek].

¹ J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (*Opera Omnia*, t. 12), Lublin 2012, s. 538–539.

² Tematykę teologii i symboliki gestów w liturgii sakramentu święceń prezbiterów odnajdujemy w opracowaniach: D. Kwiatkowski, *Struktura i teologia obrzędu święceń prezbiteratu w posoborowych pontyfikalach*, *PzST* 11 (2001), s. 163–205; Tenże, *Pneumatologiczny wymiar znaków i modlitw w liturgii sakramentu święceń prezbiterów*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 6 (2007), s. 201–217; D. Kwiatkowski, *Posługa kapłańska i prorocka prezbitera w obrzędach sakramentu święceń prezbiteratu*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), s. 95–107; K. Konecki, *Nalożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, *SW* 4 (2001), s. 190–197.

GEST WŁOŻENIA RĄK W DŁONIE BISKUPA

Gest włożenia rąk stanowi integralny element składanego przez kandydata do święceń przyrzeczenia czci i posłuszeństwa własnemu biskupowi i jego następcom. Ryt przyrzeczenia posłuszeństwa w czasie święceń prezbiterów wszedł do liturgii rzymskiej w X w. za sprawą *Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego*. Według tego źródła podczas dialogu między biskupem a mającym przyjąć święcenia, kandydat zobowiązywał się, aby w pełnionej przez siebie posłudze być wobec biskupa posłusznym i zgodnym (*obediens et consentiens*), odpowiednio do zasad sprawiedliwości (*secundum iustitiam*). Swoje przyrzeczenie składał w obecności Boga i świętych oraz potwierdzał gotowość do wypełnienia tego zobowiązania. *Pontyfikał* nic nie mówi na temat gestu towarzyszącego wypowiedzianiu tych słów, jednak przypuszcza się, że zgodnie z ówczesnymi zwyczajami kandydat do święceń, klęcząc przed biskupem, wkładał złożone ręce w jego dłonie. Jednoznaczna rubryka dotycząca włożenia rąk (*immixtio manuum*) w dłonie biskupa pojawia się po raz pierwszy w *Pontyfikale Duranda* pod koniec XIII wieku³.

Gest ten wywodzi się prawdopodobnie z systemu lennego. Podczas uroczystego aktu nadania lenna wasal klęczając przed siedzącym seniorem, składał ręce i wkładał je w dłonie seniora⁴. W ten sposób wyrażano złożenie przysięgi wierności i oddania się lennika w ręce i opiekę pana⁵. Ten germański zwyczaj, istniejący od IX wieku w feudalnym społeczeństwie, został wprowadzony do liturgii, w celu właściwego wyrażenia relacji między biskupem a prezbiterem⁶. W pojmowanym zgodnie z ówczesną eklezjologią posłuszeństwie oznaczało to pozostawanie do dyspozycji biskupa i wykonywanie kapłańskich obowiązków zasadniczo na terenie diecezji. Przy tym akt ten nie czynił wyświęconego sługą biskupa, lecz jego współpracownikiem w zakresie duszpasterskiej troski⁷.

W odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii święceń przy przyrzeczeniu posłuszeństwa zachowano powyższy zwyczaj. Jednak w teologicznej refleksji nad obrzędem święceń prezbiterów pojawia się pytanie o odpowiednią formę gestu, który towarzyszy przyrzeczeniu posłuszeństwa. Sugeruje się, że pochodzący ze średniowiecza obrzęd jest nieczytelny i niezrozumiały dla współczesnego człowieka oraz nie odzwierciedla we właściwy sposób relacji między biskupem a prezbiterem⁸. Z tego też względu *Wprowadzenie ogólne do Pontyfikatu Rzymskiego* przewiduje możliwość adaptacji tego gestu przez poszczególne Konferencje Biskupów⁹.

Ten wywodzący się z systemu lennego gest, został utrzymany w sakramencie święceń prezbiterów, ze względu na swoją doniosłą symbolikę. Misja kapłańska to

³ P. Cieślak, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów w liturgii rzymskiej w świetle Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego z X wieku*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 5 (2009), s. 164.

⁴ B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, Warszawa 2002, s. 165.

⁵ W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl 1995, s. 138.

⁶ P. Cieślak, *Prezbiter jako sługa w świetle odnowionego po Soborze Watykańskim II „Pontyfikatu Rzymskiego”*, Sandomierz 2011, s. 63.

⁷ Tenże, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów*, s. 165.

⁸ P. Cieślak, *Prezbiter jako sługa*, s. 211.

⁹ *OŚBPD* 11.

niejako lenno, które otrzymuje wyświęcany. Nie staje się on kapłanem sam z siebie, mocą własnych umiejętności i zdolności, lecz dzięki Bożemu darowi, który zawsze pozostaje darem i nigdy nie stanie się po prostu jego własnością. Neoprezbiter przyjmuje dar i polecenie sprawowania posługi kapłańskiej jako dar od Chrystusa, który czyni go odtąd *szafarzem tajemnic Bożych* (1 Kor 4,1) i *szafarzem różnorodnej łaski Bożej* (1 P 4,10). Dla zrealizowania tego zadania wyświęcony musi poświęcić całą swoją egzystencję. Proces ten odbywa się w Kościele, w którym biskup w zastępstwie Chrystusa przyjmuje pojedynczą osobę do kapłaństwa, czyli do osobistej relacji z Chrystusem opartej na wierności. Gdy kandydat do przyjęcia święceń wkłada swoje dłonie w dłonie biskupa oraz przyrzeka mu cześć i posłuszeństwo, to w ten sposób ofiaruje on swoją osobę na służbę Kościołowi jako żywemu Ciału Chrystusa. Ostatecznie w tym geście kładzie on swoje dłonie w dłonie Chrystusa. Ufając Jego wierności „własnoręcznie” powierza swoje życie i posługę Jego dłoniom, a obiecując Panu swoją wierność oddaje własne dłonie, aby stały się Jego dłońmi w świecie. W ten sposób ten wywodzący się z systemu lennego gest swój prawdziwy sens zyskuje w relacji prezbitera do Chrystusa Pana. W najgłębszej swej wymowie jest wyrazem zaufania i wierności okazywanej Chrystusowi¹⁰.

Gest przyrzeczenia posłuszeństwa wyraża także prawdę, iż wszyscy prezbiterzy wraz ze swoimi biskupami, uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie oraz posłudze Chrystusa, co ze swej istoty domaga się z ich strony hierarchicznej łączności ze stanem biskupim (por. DP 7)¹¹. Prezbiterzy przez przyjęcie sakramentu święceń oraz udzieloną misję kanoniczną uczestniczą w kapłaństwie i posłannictwie biskupa jako posługujący drugiego stopnia (*secundi ordinis*). Mogą wykonywać swoją posługę tylko w zależności od własnego biskupa i w komunii z nim. Stąd też ze swej strony powinni okazywać mu miłość i posłuszeństwo, natomiast biskup ma uważać prezbiterów za swoich współpracowników, synów, braci i przyjaciół (por. KKK 1567).

SAKRAMENTALNY GEST NAŁOŻENIA RĄK

Od pradawna gest nałożenia rąk jako dotknięcie jednej osoby przez drugą oznacza wejście w relację oraz utożsamienie się z kimś innym w następstwie przekazania mu błogosławieństwa i władzy¹². W tym geście dana osoba przekazuje innej coś z siebie samego, czegoś z tego, co sama posiada lub czym jest¹³. Stosowanie tego gestu poświadczane jest w obu Testamentach.

W Starym Testamencie zazwyczaj posługiwano się tym gestem, aby przekazać jakąś specjalną misję o treści religijnej z zakresu kultu lub kierownictwa¹⁴. W przypadku lewitów nałożenie rąk było znakiem ich odłączenia od innych ludzi i poświęcenia dla Boga w celu sprawowania kultu Starego Przymierza (por. Lb 8,9–11).

¹⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 181.

¹¹ Por. T. Paszkowska, *Posłuszeństwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 681.

¹² M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 182.

¹³ J.-B. Brunon, *Włożenie rąk*, STB 1052.

¹⁴ P. Goyret, *Powołani, konsekrowani, posłani. Sakrament kapłaństwa*, Warszawa 2004, s. 146.

Natomiast w przypadku Jozuego gest ten wiązał się z przekazaniem specjalnej władzy wraz z Duchem mądrości potrzebnym do jej wypełnienia (por. Lb 27,18–23; Pwt 34,9)¹⁵.

W Nowym Testamencie gest nałożenia rąk również pojawia się często i jest wieloznaczny: jest wyrazem błogosławieństwa (por. Mk 10,16), znakiem uwolnienia i uzdrowienia (por. Mt 9,18; Mk 6,5; 8,23 nn; Łk 4,40; 13,13; Dz 9,12.17; 28,8), jak również epikletycznym gestem przekazania Ducha Świętego (por. Dz 8,14–18; 19,6)¹⁶. Gest nałożenia rąk wraz z towarzyszącą modlitwą jest także centralnym elementem udzielania święceń¹⁷. W *Dziejach Apostolskich* czytamy, że członkowie gminy chrześcijańskiej po wyborze diakonów *przedstawili ich Apostołom, którzy modląc się, położyli na nich ręce* (Dz 6,6). Św. Paweł zaś umacniając Tymoteusza w biskupim posługiwaniu, pisze m.in.: *przypominam ci, abyś rozpalił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie od nałożenia moich rąk* (2 Tm 1,6; por. 1 Tm 4,14). Ten charyzmat otrzymany przez nałożenie rąk i modlitwę oznacza przekazanie wewnętrznego nadprzyrodzonego skutku, czyli duchowego daru, dzięki któremu ludzie powołani do głoszenia Ewangelii mogli korzystać z mocy Bożej, która w nich tkwiła¹⁸. Ta moc płynie z trwałego daru Ducha Świętego, przekazanego wraz z nałożeniem rąk¹⁹. Z powyższych tekstów Nowego Testamentu jasno wynika, iż święta władza (*sacra potestas*) właściwa sakramentowi święceń przekazywana jest zawsze przez nałożenie rąk i modlitwę.

Starożytne świadectwa liturgiczne ukazują obrzęd nałożenia rąk (*impositio manuum*), któremu towarzyszy modlitwa, jako szczególny znak sakramentu święceń. Najstarsza forma ceremoniału rzymskiego wszystkich trzech stopni święceń (diakona, prezbitera i biskupa) opisana w *Tradycji Apostolskiej* (ok. 215 r.) św. Hipolita rzymskiego († 235), polegała także na nałożeniu rąk przez biskupa i odmówieniu modlitwy o zstąpienie Ducha Świętego. Gest nałożenia rąk wykonywali również wszyscy uczestniczący w obrzędzie prezbiterzy²⁰. Chociaż biskup i prezbiterzy wykonywali ten sam gest to jednak posiadał on różne znaczenie. Należy tu rozróżnić dwa pojęcia: *hierotonia* – gest oznaczający władzę ordynacji oraz przekazania łaski, które należą do kompetencji biskupa i *hierotesia* – określenie gestu, przez który prezbiter nie przekazuje łaski, ale aprobejuje włączenie nowego członka w kolegium prezbiterów. Tak więc w przypadku prezbiterów *impositio manuum* jest znakiem uczestnictwa w tej samej łasce i w tej samej posłudze²¹. Wyraża kolegialny charakter posługi prezbitera, który w Kościele pełni swój urząd w łączności ze wszystkimi

¹⁵ S. Haręzga, *Nakładanie rąk w Biblii*, EK XIII 678; por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 279.

¹⁶ *Włożenie rąk*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 269; J.-B. Brunon, *Włożenie rąk*, s. 1053.

¹⁷ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 471.

¹⁸ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991, s. 169–170; Tenże, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 242–245; P. Goyret, *Powołani, konsekrowani, posłani*, s. 147.

¹⁹ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 292.

²⁰ H. Paprocki, *Hipolita rzymskiego Tradycja apostolska: wstęp, przekład, komentarz*, STV 14 (1976) nr 1, s. 153.

²¹ D. Kwiatkowski, *Struktura i teologia obrzędu święceń*, s. 167.

prezbiterami²². Jak podkreśla Hipolit, gest ten wynika z faktu, że wyświęcany na kapłana otrzymuje wspólnego dla prezbiterium Ducha (*communis presbyterii spiritus*), którego prezbiterzy stają się uczestnikami. Wyraźnie przy tym zaznacza, że prezbiterzy wprawdzie posiadają Ducha Świętego, ale nie mają władzy udzielania Go. Taką władzę posiada tylko biskup²³.

W liturgii rzymskiej do X w., czyli do przejścia przez Rzym powstałego w Mouguncji w 950 r. *Pontificale Romano-Germanicum*, liturgia święceń prezbiterów była bardzo prosta, a jej istotnymi czynnościami był obrzęd nałożenia rąk i modlitwa święceń. Wspomniane powyżej *Pontificale* wzbogaciło ryt rzymski nowymi elementami pochodzącymi z różnych liturgii Zachodu, takimi jak: namaszczenie, przekazanie liturgicznych szat (stuły i ornatu) oraz insygniów urzędowych (*traditio instrumentorum*), czyli wręczenie pateny z chlebem i kielicha z winem. Ponieważ w średniowieczu istotna czynność obrzędu święceń stała się na pozór za mało wymowna, stąd te nowe symboliczne elementy, jako nośnik treści teologicznych, miały ją nieco wzmocnić²⁴. Poprzez dodanie powyższych czynności symbolicznych starano się ukazać, że wraz ze święceniami prezbiter otrzymuje określoną władzę i funkcję. Podkreślona została zwłaszcza kapłańska funkcja prezbitera i władza sprawowania Eucharystii²⁵. Jednakże wprowadzenie nowych symboli doprowadziło wyraźnie do zepchnięcia gestu nałożenia rąk na margines. Ponadto nieuporządkowane i mało organiczne zestawienie różnych czynności obrzędowych, doprowadziło do tego, że obrzęd święceń, a wraz z nim gest nałożenia rąk, stał się mało czytelny. Wskutek tego najprostsze i najbardziej zasadnicze czynności: *impositio manuum* i modlitwa święceń, nie były już rozpoznawane w swym właściwym, pierwotnym znaczeniu i zostały zmarginalizowane w całości obrzędu święceń²⁶.

O tym jak dalece zostały zepchnięte na margines istotne czynności – nałożenie rąk (w milczeniu) i następująca tuż po nim modlitwa święceń, ukazuje wymownie potraktowanie przekazania kielicha z winem i pateny z chlebem jako istotnego elementu (*forma sacramenti*) obrzędu święceń²⁷. Takie rozumienie powyższego gestu zostało podane jako obowiązujące przez Sobór Florencki (1439 r.) w *Dekrecie dla Ormian*: „Szóstym sakramentem są święcenia. Materią jego jest to, co się [kandydatowi] podaje, aby mu udzielić święceń. Prezbiterat jest przekazany przez dotknięcie kielicha z winem i pateny z chlebem”²⁸.

²² P. Cieślík, *Obrzędy święceń prezbiterów w dawnej liturgii rzymskiej*, RT 61 (2014) nr 8, s. 8.

²³ H. Paprocki, *Hipolita rzymskiego Tradycja apostołska*, s. 154.

²⁴ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 474; K. Konecki, *Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, s. 192–193; P. Cieślík, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów*, s. 170; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 2, Lublin 1964, s. 94–95.

²⁵ D. Kwiatkowski, *Struktura i teologia obrzędu święceń*, s. 170.

²⁶ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 474; K. Konecki, *Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, s. 192–193.

²⁷ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 475; K. Konecki, *Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, s. 192–193; D. Kwiatkowski, *Struktura i teologia obrzędu święceń*, s. 170–171; W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, s. 181.

²⁸ BF VII, 540.

Problematyczne orzeczenie Soboru Florenckiego stało się okazją do dyskusji nad istotnymi elementami sakramentu kapłaństwa²⁹. Trzeba tu podkreślić, że nigdy nie odrzuca się, ani nie neguje *impositio manuum*. Teologiczna dyskusja skupia się na tym, czy *treditio instrumentorum* należy czy też nie należy do istoty znaku sakramentalnego, i jakkolwiek niektórzy potwierdzając to ostatnie, odrzucali jednocześnie *impositio manuum*, to jednak nie ma świadectw obrzędów liturgicznych Kościoła katolickiego, które go nie zawierają. Z drugiej strony zawsze uważano za ważne święcenia obrzędów wschodnich, dokonywane przez nałożenie rąk i bez wręczania instrumentów, praktykowane w średniowieczu także w Rzymie, jak to pokazują dokumenty papieża Klemensa VIII, Benedykta XIV i Leona XIII. Również w teologii zachodniej odnajdujemy świadectwa dotyczące ważności obrzędu udzielania święceń przez *impositio manuum* bez *treditio instrumentorum*³⁰.

Pomimo dyskusji, stan rzeczy ustanowiony przez Sobór Florencki, przetrwał faktycznie w Kościele zachodnim aż do wprowadzenia istotnej korekty przez Piusa XII. Papież, chcąc nawiązać do tradycji sięgającej Pisma św. oraz podkreślić w sposób bardziej adekwatny charakter i łaskę, przekazywane w święceniach, w Konstytucji *Sacramentum ordinis* (30 XI 1947 r.) orzekł: „Nie płynie to z woli Pana naszego Jezusa Chrystusa, by wręczenie instrumentów było wymagane do istoty i ważności tego sakramentu”. Poza tym postanowił, że jedyną materią wyższych święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa jest wkładanie rąk, a jedyną formą są słowa modlitwy konsekuracyjnej, które wyrażają skutki sakramentalne – mianowicie władzę święceń i łaskę Ducha Świętego³¹.

Rozstrzygnięcie Piusa XII ma wielkie znaczenie dla sakramentu święceń. Gest nałożenia rąk wprowadza w inny kontekst Tradycji niż gest przekazania instrumentów i tym samym w inny symbolizm, bogatszy niż ten wynikający z gestu germańskiego. Średniowieczny rytuał był odwzorowaniem aktu inwestytury w świeckich urzędach. Jego główny motyw stanowiło pojęcie władzy. Ten kto posiadał władzę przekazywał ją komuś innemu. Natomiast Pius XII powrócił do pneumatologicznie określonej formy pochodzącej z Kościoła starożytnego. Ma ona wymiar pneumatologiczny zarówno z powodu gestu nałożenia rąk, który oznacza przekazanie Ducha, jak również towarzyszącej mu modlitwie, będącej prośbą o Ducha Świętego. Tak dokonało się przesunięcie akcentów, gdyż słowo kluczowe stanowi teraz pojęcie daru. W zestawieniu z obrzędem średniowiecznym, wyraźnie ukształtowanym na wzór świecki, forma dawnego Kościoła jest obrzędem typowo sakramentalnym. Wyraża prawdę, że Kościół nie udziela władzy mocą własnego prawa, tak jak świecka instytucja, lecz że on sam jest dziełem Ducha Świętego i żyje nieustannie dzięki Jego darowi. Tylko Duch Święty może udzielić ludziom władzy do wykonania posługi kapłańskiej, dlatego Kościół musi prosić Go o ten dar. W ten sposób kapłaństwo jako dar udzielany przez Ducha Świętego staje się sakramentem. Kościół bowiem nie jest twórcą tego sakramentalnego gestu, ale czerpie go z apostołskiej formy, z przekazanej przez Apostołów Tradycji. Ten fakt stanowi o istocie sakra-

²⁹ K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejzobawczych. Zarys sakramentologii katolickiej*. Część II, 4: *Kapłaństwo*, Kraków 1986, s. 49–52.

³⁰ P. Goyret, *Powołani, konsekrowani, posłani*, s. 150.

³¹ BF VII, 583–586.

mentu, gdyż nie chodzi tu o coś co zostało przez Kościół samodzielnie wymyślone, ale o dar, który właśnie dlatego, że jest darem, stanowi najpewniejsze miejsce działania Ducha Świętego przez moc pochodzącą od Pana. Dlatego nałożenie rąk nie jest w pierwszej kolejności symbolem przekazywania władzy przez Kościół, lecz symbolem tego, że duchowa władza w chrześcijaństwie pochodzi nie od dołu i z jego wnętrza, lecz z góry i z zewnątrz. Jest symbolem działania samego Ducha Świętego. Oznacza to, że szafarzem władzy udzielanej w sakramencie święceń jest Duch Święty, którego przywołuje epliketyczny gest nałożenia rąk i modlitwa konsekracyjna, a nie ludzki konsekратор³².

W tej perspektywie można stwierdzić iż, łaska sakramentu święceń streszcza się ostatecznie w Darze jakim jest sam Duch Święty. Stanowi On szczytowy Dar przekazany prezbiterowi w święceniach przez apostołski gest nałożenia rąk. To właśnie Duch Święty, zstępując w kulminacyjnym momencie obrzędu święceń, dokonuje dzieła uświęcenia prezbitera i uzdolnia go do wypełnienia kapłańskiego posłannictwa³³. Prezbiter zostaje naznaczony przez Ducha szczególnym sakramentalnym znamieniem. Ten nieusuwalny znak wyciśnięty na duszy w sakramencie święceń jest swego rodzaju pieczęcią, określaną mianem „niezatartego charakteru”.

W późnej starożytności terminem „charakter” określano nieusuwalny znak własności, który był wyciskany na przedmiocie, zwierzęciu a nawet osobie. Takie opieczętowanie czyniło własność nieodwołalną i wskazywało na jej właściciela. W tym sensie charakter oznacza relacyjność, czyli odniesienie do drugiej osoby. Wyraża przynależność wyciśniętą na egzystencji prezbitera. Jest to przynależność, którą nie można dysponować, ponieważ inicjatywa należy do właściciela, czyli do Chrystusa. To On dokonuje wyboru uznając kogoś za swojego. Powołany może tylko wejść w ten stan przyjęcia, zaakceptować go i starać się dostosować do niego swoje życie. W tym znaczeniu charakter w sakramencie święceń wskazuje na ontologiczny wymiar służenia Chrystusowi. Przynależność prezbitera do Chrystusa, który sam stał się sługą (Flp 2,5–11), jest przynależnością na rzecz tych, którzy należą do Jego Kościoła. Oznacza to, że Chrystus udziela prezbiterowi możliwości udzielania w sakramentach tego, czego nigdy nie mógłby on dać na podstawie swojej własnej mocy. Otrzymuje wszystkie prawa zastrzeżone Bogu, których nikt nie może nabyć samodzielnie ani żadna wspólnota nie może delegować. Dlatego prezbiter, obdarzony duchową władzą, może dokonywać czynności zarezerwowane samemu Bogu, np. odpuszczać grzechy, uobecniać Ofiarę Chrystusa, udzielać Ducha Świętego. Tak rozumiany charakter ukazuje, że w eklezjalnej wspólnocie zawsze działa sam Chrystus. Jednak Jego działanie w widzialnym Kościele dokonuje się za pośrednictwem ludzi, którzy przez sakramentalny gest nałożenia rąk zostają uzdolnieni do działania *in persona Christi*. W ten sposób prawda o charakterze wyciskany na duszy

³² J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa*, s. 68–70, 362–363; por. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010, s. 116–117.

³³ M. Pyc, *Znaki Trynitarnej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007, s. 200.

prezbitera jest gwarancją ważności sprawowanego sakramentu także w przypadku niegodnego szafarza³⁴.

Sakramentalny charakter jest również znakiem specyficznego uczestnictwa w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa. U źródeł tej potrójnej misji prezbiterów, którzy przez sakrament święceń uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, jest obecny i działa Duch Święty. Tak jak namaszczenie Jezusa znajduje się u źródeł Jego misji, tak też podobnie namaszczenie Duchem Świętym w sakramencie święceń jest również dla misji. Dlatego wymiar ontologiczny kapłaństwa jest ukierunkowany na jego rzeczywistość funkcjonalną³⁵. W sakramencie święceń, na drogę realizacji misji prorockiej prezbiter zostaje obdarowany Duchem Prawdy, który napędza go dla „prorockiego zadania głoszenia i autorytatywnego wyjaśniania Słowa Bożego”. W wykonywaniu misji kapłańskiej pozostaje zawsze w ścisłej „komunii z Duchem Świętym w celebracji liturgii, przede wszystkim Eucharystii i innych sakramentów”. Dla realizacji królewskiej misji Chrystusa, Duch Święty udziela prezbiterowi „mocy do prowadzenia powierzony mu wspólnoty i utwierdzenia jej w jedności”³⁶. To pozwala stwierdzić, że otrzymany w sakramencie święceń Duch Święty, wprowadza prezbitera w kapłańską posługę, nadając jej rangę sakramentalną. Jego stała obecność i skuteczna moc uzdalnia prezbitera do wypełnienia zleconego mu posłannictwa³⁷.

GEST NAŁOŻENIA STUŁY I ORNATU

Podstawy liturgicznego nałożenia szat odnajdujemy w Piśmie Świętym, gdzie przywdzianie nowej szaty oznacza otrzymanie Bożej łaski (por. Ga 3,27; Kol 3,12) i stanie się nowym człowiekiem (por. Za 3,4; Ap 7,9.14)³⁸. Biblia mówi także o wręczeniu atrybutu szaty w rozumieniu przekazania inwestytury, władzy i godności (por. Lb 20,24–29; Pwt 10,6; Wj 39,27; Kpł 21,10; 1 Krl 19,19)³⁹. Obydwa powyższe znaczenia znajdują swój wyraz w rycie nałożenia szat w liturgii święceń.

Świadczenia liturgiczne z okresu dawnej liturgii rzymskiej (sakramentarze i zbiory *Ordines Romani*) nie wspominają nic o nałożeniu szat w obrzędzie święceń⁴⁰. Do liturgii rzymskiej ryt przekazania szat podczas sakramentu święceń wszedł w X w.

³⁴ J. Ratzinger, *Posługa i życie prezbiterów*, <http://th-www.if.uj.edu.pl/~gierula/Parafia/ratzinger/ratzinpl.htm> (dostęp 28.08.2017); por. M. J. Kempys, *Josepha kard. Ratzingera teologia kapłaństwa*, Kraków 2002, s. 56–57; D. Zielonka, *Character sacerdotalis w ujęciu Josepha Ratzingera*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2 (2008), s. 128–129.

³⁵ T. Siudy, *Namaszczeni Duchem Świętym. Duch Święty u źródeł tożsamości kapłańskiej*, CzST 26 (1998), s. 82–84.

³⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Libreria Editrice Vaticano 1994, nr 9–11.

³⁷ M. Pyc, *Znaki Trynitarnej bliskości*, s. 200.

³⁸ Por. E. Kapellari, *Święte znaki*, Warszawa 1994, s. 82.

³⁹ B. Nadolski, *Szaty liturgiczne*, w: *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*, (red.) Tenże, Kraków 2010, s. 294; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 1990, s. 443.

⁴⁰ P. Cieślak, *Kształtowanie się obrzędów sakramentu święceń w liturgii rzymskiej*, „*Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*” 7 (2011), s. 216–219; B. Nadolski, *Sakrament święceń (Sacramentum ordinis)*, w: *Leksykon liturgii*, (red.) Tenże, Poznań 2006, s. 1413–1414.

przez *Pontyfikał Rzymsko-Germański*, a został zaczerpnięty z Hiszpanii, gdzie lokalne synody już w VI w. określały szaty przysługujące odpowiedniemu stopniowi święceń. Według *Pontyfikału* biskup po modlitwie święceń zakładał nowo wyświęconemu stulę, wypowiadając przy tym odpowiednie słowa określające jej znaczenie: „Przyjmij jarzmo Pana, Jego bowiem jarzmo jest słodkie a brzemień lekkie”. Bezpośrednio po tym biskup wręczał ornat wskazując jednocześnie na symbolikę tej szaty: „Niech Pan przyoblecze cię szatą niewinności” oraz: „Przyjmij szatę kapłańską, która oznacza miłość, zdolny jest bowiem Bóg, aby umocnić w tobie miłość i dzieło doskonałe”. Począwszy od tego okresu wręczenie szat podczas obrzędu święceń interpretowano jako akt otrzymania władzy i sakramentalnej mocy, co usuwało poniekąd na margines istotne dla pierwotnej liturgii rzymskiej czynności, jakimi były nałożenie rąk i słowa modlitwy konsekuracyjnej⁴¹. Dopiero po Soborze Watykańskim II nadano wyraźne drugorzędne znaczenie obrzędowi nałożenia szat.

Według odnowionego *Obrzędu święceń* nałożenie szat odbywa się w ten sposób, iż kilku ze zgromadzonych na liturgii prezbiterów nakłada nowo wyświęconym stulę na sposób właściwy prezbiterom oraz ornat⁴². Warto podkreślić, że jest to jedyny obrzęd wśród wszystkich obrzędów wyjaśniających podczas święceń, któremu nie przewodniczy biskup, a jest on czyniony przez obecnych prezbiterów pomagających nowo wyświęconym nałożyć szaty⁴³. Ich pomoc jest znakiem włączenia w kolegium prezbiterów⁴⁴. Ponadto w przeciwieństwie do średniowiecznych pontyfikałów temu obrzędowi nie towarzyszą żadne formuły ani słowa wyjaśniające, które nadawałyby wspomnianym szatom alegoryzującej i ściśle wtórnej symboliki⁴⁵. W tym czasie śpiewa się antyfonę: *Jesteś kapłanem tak jak Melchizedek* wraz z *Psalmem 110* lub inną pieśń, odpowiadającą treścią antyfonie⁴⁶. Zrezygnowano z wiekowych formuł na rzecz śpiewu, gdyż to lepiej podkreśla znaczenie tego, co się dokonuje. Śpiew nadaje więcej życia akcji nałożenia szat liturgicznych niż formuła, nieraz bardzo oschła czy prawna⁴⁷.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do święceń prezbiterów wyjaśnia ten obrzęd, wskazując na szaty liturgiczne jako zewnętrzny znak posługi, którą nowo wyświęceni prezbiterzy będą pełnić w liturgii⁴⁸. Odtąd ich posługa będzie polegała na wypełnianiu zadania przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego⁴⁹. Jednak pełniąc posługę przewodniczenia, prezbiter nie jest jedynie reprezentantem czy de-

⁴¹ P. Cieślak, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów*, s. 166.

⁴² *OŚBPD* 132.

⁴³ J. Superson, *Historia stuly*, Kraków 2011, s. 72.

⁴⁴ D. Kwiatkowski, *Struktura i teologia obrzędu święceń*, s. 175.

⁴⁵ P. Cieślak, *Prezbiter jako sługa*, s. 159; B. Nadolski, *Liturgika I: Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 140.

⁴⁶ *OŚBPD* 134.

⁴⁷ J. Superson, *Historia stuly*, s. 72.

⁴⁸ *OŚBPD* 113.

⁴⁹ Por. W. Głowa, *Posługi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, (red.) B. Nadolski, Poznań 1989, s. 315.

legatem wspólnoty, lecz dzięki „świętej władzy” udzielonej w czasie święceń reprezentuje Chrystusa działając *in persona Christi* (por. KK 10)⁵⁰.

Na powyższą prawdę wskazują teksty Soboru Watykańskiego II, które pomimo istniejącej w tradycji tendencji zawężania zakresu działania kapłana *in persona Christi* do konsekracji Eucharystii, mówią o obecności Chrystusa we wszystkich przejawach działania kapłana w Kościele (por. KL 7 i 33; KK 10 i 28)⁵¹. Prezbiter pełniąc posługę przewodniczenia liturgii, a szczególnie Eucharystii, uobecnia więc przez swoją osobę Chrystusa – Najwyższego Kapłana. Ta obecność Chrystusa zaznaczona zostaje również przez odpowiednie szaty kapłańskie, które prezbiter przywdziewa po raz pierwszy w czasie liturgii święceń⁵².

Znakowość szat polega jednak nie tylko na objawianiu, lecz także na „zakrywaniu”. Można powiedzieć, że „zakrywają” prywatną osobę sprawującego liturgię, by podkreślić działanie *in persona Christi*⁵³. Przez gest nałożenia szat liturgicznych, nowo wyświęcony prezbiter ma sobie uświadomić, że w jego posłudze sakramentalnej, a szczególnie w celebracji Eucharystii, zniknąć powinno to, co czysto prywatne i indywidualne, aby w ten sposób można było stworzyć przestrzeń Chrystusowi, zgodnie ze słowami św. Pawła: *Teraz zaś już nie ja żyje, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). To bowiem nie prezbiter jest tu ważny, lecz Chrystus. To nie siebie on udziela ludziom, lecz Jego. Sam jest tylko narzędziem Chrystusa i nie działa własną mocą, lecz w Jego mocy⁵⁴. Dlatego w świętych tajemnicach nie reprezentuj on samego siebie i nie mówi we własnym imieniu, ale w imieniu Chrystusa⁵⁵.

Moment włożenia szaty oznacza swoistą Paschę – „przejście”, przekroczenie progu między moim prywatnym, osobistym życiem a życiem oraz działaniem mocą i w imieniu Chrystusa. To „przejście” dokonuje się przez święcenia i zawsze trwa. Prezbiter jest sobą, ale zarazem „kimś Innym”. Włożenie szaty ma mu dopomagać, aby zawsze miał świadomość swojej „inności”, czyli swojej sakramentalnej więzi z Chrystusem⁵⁶.

Nowa więź prezbitera z Chrystusem zapoczątkowana przez sakrament święceń ma swe korzenie w sakramencie chrztu, co znajduje wyraz w łacińskiej sentencji: *christianus alter Christus; sacerdos alter Christus*⁵⁷. Nałożenie szat kapłańskich podczas obrzędu święceń, podobnie jak podczas chrztu nałożenie białej szaty, jest symbolem przyobleczenia się w Chrystusa (por. Ga 3,27). Wyraża proces duchowej

⁵⁰ Cz. Krakowiak, *Kapłaństwo wspólne i kapłaństwo służebne w świetle ksiąg liturgicznych*, RBL 36 (1987), s. 299; Tenże, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42 (1989), s. 172.

⁵¹ S. Czerwik, *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii – sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym i Kościele*, RBL 42 (1989), s. 179–181.

⁵² Por. S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, RBL 42 (1989), s. 192; W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, s. 101.

⁵³ B. Nadolski, *Liturgika I*, s. 140.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 191.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek. Prośmy Boga, aby przyoblekł nas w szatę miłości*, *OsRomPol* 28 (2007) nr 5, s. 21.

⁵⁶ S. Czerwik, *Symbolika szat liturgicznych. Wymowa kolorów*, „Anamnesis” 13 (1997/1998), s. 76.

⁵⁷ W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 39.

przemiany, która ma na celu odnowienie wyświęconego od środka i jego rzeczywiste upodobnienie się do Chrystusa. Dlatego jest wezwanie dla prezbitera, aby nie zamykał się w sobie, lecz dzięki Chrystusowi i dla Niego mógł doświadczyć metanoi⁵⁸. Ma ona polegać na odtworzeniu w sobie ducha ofiarowania Ojcu i służby braciom, którego dostrzegamy w Chrystusie. Tylko w ten sposób prezbiter staje się prawdziwie *sacerdos alter Christus*⁵⁹.

GEST NAMASZCZENIA RĄK

Namaszczenie ma swoje źródło w Piśmie Świętym i liturgicznej tradycji Kościoła⁶⁰. W Biblii namaszczenie olejem symbolizowało poświęcenie osoby do sprawowania świętych funkcji⁶¹. Poprzez ten gest wskazywano, że dana osoba została wybrana jako miejsce udzielania się Boga, aby mogła wypełnić zadanie, które zostało jej przez Niego wyznaczone⁶². W tym kontekście Stary Testament podaje trzy rodzaje namaszczeń: kapłańskie (por. Wj 28,41; 29,7; 40,12–15; Kpł 8,12; 16,32; Lb 3,3), królewskie (por. 1 Sm 10,1; 16,13; 1 Krl 1,39; 2 Krl 11,12) oraz prorockie (1 Krl 19,16; Iz 61,6)⁶³. To namaszczenie rozumiane w Biblii jako zewnętrzny znak wybrania Bożego jest połączone z wylaniem Ducha Świętego, który bierze wybranego niejako w swe posiadanie (por. 1 Sm 10,1–6; 16,13). Dlatego też prorok Izajasz pragnąc wyjaśnić naturę swego posłannictwa napisze: *Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim* (Iz 61,1).

W Nowym Testamencie, powyższe słowa prorocтва Izajasza, Jezus Chrystus odniósł do samego siebie, po tym jak podczas chrztu w Jordanie otrzymał od Ojca namaszczenie mesjańskie. W mocy otrzymanego wówczas Ducha Jezus wypełnił powierzone Mu przez Ojca dzieło. Dlatego po Jego zmartwychwstaniu Piotr Apostoł zaświadczył, że *Bóg namaścił Go Duchem Świętym i mocą* (Dz 10,38). Tylko Jezus otrzymał w pełni namaszczenie Duchem Świętym i z tego właśnie tytułu przekazuje Go ludziom. Duch nie tylko spoczął na Jezusie Chrystusie z całą pełnią swoich darów, ale z osoby Mesjasza rozlewa się także na tych, którzy wzywają Jego imienia, aby byli zbawieni (por. Dz 2,38; 3,16; 4,12)⁶⁴.

W liturgii święceń prezbiterów, zawartej w najstarszych sakramentarzach rzymskich, nie wspomina się o namaszczeniu rąk⁶⁵. Gest ten podczas święceń prezb-

⁵⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 192.

⁵⁹ W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów*, s. 110–112.

⁶⁰ Por. Cz. Krakowiak, *Oleje święte*, EK XIV 500–501; B. Nadolski, *Oleje święte*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1090–1093.

⁶¹ T. Jelonek, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 77–78; Z. Pawłowski, *Namaszczenie*, EK XIII 687.

⁶² A. Donghi, *Gesty i słowa. Wprowadzenie do języka symbolicznego*, Kraków 1999, s. 66.

⁶³ Por. I. de la Potterie, *Namaszczenie*, STB 516–517; Y. de Andia, *Namaszczenie*, w: *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 250–253; T. Jelonek, *Biblijna teologia kapłaństwa*, s. 143–144.

⁶⁴ Y. de Andia, *Namaszczenie*, s. 254.

⁶⁵ K. Lijka, *Zastosowanie krzyżma w liturgii rzymskiej*, „Liturgia Sacra” 17 (2011) nr 1, s. 73.

terów pojawił się w VI lub VII w. w liturgii wizygockiej i celtycko-irlandzkiej⁶⁶. Poprzez *Pontyfikał Rzymsko-Germański* obrzęd namaszczenia rąk wszedł do liturgii rzymskiej⁶⁷. Wskazany dokument podaje, że biskup po wręczeniu szat namaszczał obie dłonie każdego z kandydatów, czyniąc na nich olejem znak krzyża i wypowiadając jednocześnie słowa odpowiedniej modlitwy, w której prosił Boga, aby konsekrował i uświęcił dłonie kapłana przez to namaszczenie i błogosławieństwo, aby wszystko to, co nowo wyświęcony będzie konsekrował i błogosławił, stało się konsekrowane i pobłogosławione w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa⁶⁸. Do namaszczenia rąk dołączono śpiew *Veni Sancte Spiritus*, zastąpiony później przez *Veni Creator Spiritus* w *Pontyfikale Rzymskim* wydanym po Soborze Trydenckim⁶⁹. Natomiast *Pontyfikał Kurii Rzymskiej* z XIII w. wprowadził istotną zmianę, jeśli chodzi o olej, którym namaszczano dłonie wyświęcanych prezbiterów. Krzyżmo zostało zastąpione olejem katechumenów i jego zastosowanie przetrwało do 1968 roku⁷⁰.

Według odnowionego po *Vaticanum II* obrzędu święceń biskup namaszcza dłonie nowo wyświęconych przy użyciu oleju krzyżma, wypowiadając słowa modlitwy: *Nasz Pan, Jezus Chrystus, którego Ojciec namaścił Duchem Świętym i mocą, niech Cię strzeże, abyś uświęcał lud chrześcijański i składał Bogu Ofiarę*⁷¹. Obrzęd ten oznacza szczególne uczestnictwo prezbiterów w kapłaństwie Chrystusa, które dokonało się przez wewnętrzne namaszczenie Duchem Świętym⁷². Prezbiterzy uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa są powołani do sprawowania kultu Bożego i uświęcania ludu (Kan. 885 § 2) w hierarchicznie zróżnicowanej wspólnotie Kościoła⁷³. Wybrani przez Boga Ojca i namaszczeni Duchem Świętym, są konsekrowani i upodobnieni do Chrystusa Wiecznego Kapłana, aby być żywymi narzędziami w kontynuacji Jego przedziwnego dzieła. Realizują to zadanie przede wszystkim uobecniając Jego ofiarę krzyża w sakramencie Eucharystii. Także sprawując pozostałe sakramenty sprawiają, że zbawcze działanie Jezusa rozciąga się na wszystkie czasy i wszystkich ludzi w sposób widzialny⁷⁴. Dlatego gest namaszczenia jest przypomnieniem i postulatem wysuniętym pod adresem prezbitera, aby jego życie, które zostało włączone w posługiwanie Chrystusowi, scaliło się z Nim tak dalece, by z Chrystusem-Kapłanem stanowił jedno. I dzięki temu działał w takim zjednoczeniu osobowym z Chrystusem, by sam również objawił swoją dojrzałą osobowość kapłańską, a w niej objawiła się Jego świętość⁷⁵.

⁶⁶ B. Nadolski, *Oleje święte*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1092.

⁶⁷ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 474.

⁶⁸ P. Cieślak, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów*, s. 168; Tenże, *Kształtowanie się obrzędów sakramentu święceń*, s. 221.

⁶⁹ B. Nadolski, *Sakrament święceń (Sacramentum ordinis)*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1417.

⁷⁰ K. Lijka, *Zastosowanie krzyżma*, s. 74–75.

⁷¹ *OŚBPD* 133.

⁷² Tamże 113.

⁷³ Por. S. Czerwik, *Krzyżmo w Kościele zachodnim, EK X* 72; B. Zubert, *Prezbiter w prawie kanonicznym, EK XVI* 388.

⁷⁴ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, s. 316–317.

⁷⁵ W. Świerżawski, *Nazwałem was przyjaciółmi moimi. Sakrament kapłaństwa i obrzęd profesji zakonnej*, Wrocław 1984, s. 101.

Namaszczenia jest znakiem mocy Ducha Świętego, który przemienił prezbitera ze zwykłego człowieka w służbę zbawczego dzieła Chrystusa. Duch Święty udziela mu władzy sprawowania kapłańskiego urzędu, do którego go Chrystus powołał i daje mu moc do uświęcania siebie oraz powierzonego ludu⁷⁶. Na mocy otrzymanego w sakramencie święceń daru Ducha Świętego, prezbiter staje się szafarzem epiklez, a zwłaszcza szafarzem odpuszczania grzechów i sprawowania Eucharystii. Otrzymuje duchową władzę dla pełnienia potrójnej misji Chrystusa: Kapłana, Proroka i Króla⁷⁷. Namaszczenie krzyżem świętym o tym przypomina i zobowiązuje prezbitera, aby był zawsze narzędziem Chrystusa i działał Jego mocą oraz mocą Ducha Świętego. Całe zatem posługiwanie prezbiterów: głoszenie słowa, sprawowanie liturgii i kierowanie ludem Bożym, ma dokonywać się w mocy Ducha Świętego, gdyż każda z tych funkcji ma na celu uświęcanie ludzi i oddawanie chwały Bogu⁷⁸.

Namaszczenie rąk ukazuje także prawdę, że Duch Święty udziela swych darów za pomocą pustych rąk kapłana, stąd jego ręce muszą być otwarte na Bożą łaskę, aby mógł przez nie działać Duch Święty, a także sam Jezus Chrystus mógł za pośrednictwem rąk kapłana zwracać się do wiernych⁷⁹. Ręce prezbitera mają stać się w świecie rękami samego Chrystusa. Nie mogą być one narzędziami służącymi do zawłaszczania sobie rzeczy, ludzi i świata, lecz mają przekazywać Boski dotyk, oddając się na służbę Jego miłości. Namaszczone dłonie prezbitera mają być narzędziami służby i wyrazem posłannictwa całej jego osoby, stającej się poręczycielem Chrystusa i niosącej Go ludziom. Powinny być także znakiem jego zdolności obdarowywania i udzielanego przez Ducha Świętego twórczego zmysłu w kształtowaniu świata z miłością⁸⁰.

GEST WRĘCZENIA PATENY Z CHLEBEM I KIELICHA Z WINEM

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus wziął chleb i odmówił błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: *Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje. Następnie wziął kielich i odmówił dziękczynienie, dał im, mówiąc: Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,26–28). Apostołowie posłuszni poleceniu swego Mistra: *to czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19), gromadzili się, aby sprawując Eucharystię, spotykać się z Chrystusem, uobecniając Jego Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie, czyli Misterium Paschalne⁸¹. Także prezbiterzy, którzy w sobie właściwym zakresie uczestniczą w zadaniu Apostołów, na mocy święceń posiadają w Kościele świętą

⁷⁶ Por. Tenże, *Różne rodzaje posługiwania ale jeden Pan*, Kraków 1985, s. 94; D. Kwiatkowski, *Pneumatologiczny wymiar znaków*, s. 214.

⁷⁷ W. Świerzawski, *Rola Ducha Świętego wobec misterium Chrystusa w sprawowaniu liturgii*, „Anamnesis” 15 (1997/1998), s. 31.

⁷⁸ Cz. Krakowiak, *Święcenia prezbiterów w Pontyfikale rzymskim z 1990 roku*, w: *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, (red.) W. Słomka i J. Misiurek, Lublin 1993, s. 95.

⁷⁹ A. Grün, *Kapłaństwo. Obrzęd święceń*, Kraków 2004, s. 40.

⁸⁰ Benedykt XVI, *Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek. Nasze ręce niech się staną rękami Chrystusa*, *OsRomPol* 27 (2006) nr 5, s. 11.

⁸¹ W. Głowa, *Znaki i symbole w liturgii*, s. 105.

władzę składania Ofiary w osobie Chrystusa⁸². Zewnętrzny wyraz tej prawdy stanowi przekazanie w czasie święceń tzw. insygniów urzędowych (*traditio instrumentorum*), czyli kielicha z winem i wodą oraz pateny z hostią.

Świadectwa liturgiczne z okresu dawnej liturgii rzymskiej (sakramentarze i zbiory *Ordines Romani*) nie wspominają nic o *traditio instrumentorum*⁸³. Praktyka przekazywania insygniów urzędowych pojawiła się poza Rzymem. Wydaje się, iż początek *traditio instrumentorum* dał synod w Toledo z 663 roku w kan. 28. W IX w. zwyczaj ten był stosowany we Frankonii, a poprzez *Pontyfikał Rzymsko-Germański* z 2. połowy X w. został przyjęty do liturgii rzymskiej⁸⁴. Według powyższego źródła po namaszczeniu dłoni biskup przekazywał nowo wyświęconym kielich i patenę z przygotowanymi darami ofiarnymi wypowiadając jednocześnie słowa wyjaśniające ten obrzęd: „Przyjmij władzę składania Bogu ofiary i celebrowania Mszy tak za żywych, jak i za umarłych w imię Pana”. Ta charakterystyczna formuła, oznaczająca ściśle kapłański przywilej składania eucharystycznej Ofiary, zgodnie z pojmowaną wówczas teologią Mszy świętej i teologią kapłaństwa, określała najważniejsze zadania, jakie poprzez święcenia przyjmował prezbiter. Co więcej, w dobie średniowiecznych sporów o materię i formę sakramentu święceń, uznano, że to nie nałożenie rąk i modlitwa konsekuracyjna, ale właśnie wręczenie naczyń liturgicznych oznacza udzielenie sakramentalnej łaski kapłaństwa⁸⁵. Jak wyżej wspomnieliśmy, takie rozumienie podane przez Sobór Florencki (1439 r.) obowiązywało w Kościele katolickim aż do wprowadzenia korekty przez papieża Piusa XII, który w Konstytucji *Sacramentum ordinis* orzekł, że tylko nałożenie rąk i modlitwa święceń stanowią istotę obrzędu święceń, natomiast *traditio instrumentorum* należy do rytów wyjaśniających. Nie posiada więc waloru ustanowienia, ale ma znaczenie objawiające i manifestujące to, co się dokonało w czynnościach sakramentalnych⁸⁶. Zgodnie z tą decyzją zrehabilitowane zostały posoborowe obrzędy liturgii święceń.

Według odnowionego *Obrzędu święceń*, po geście namaszczenia wierni przynoszą chleb na patenie oraz wino z wodą w kielichu, przeznaczone do Mszy świętej. Diakon przyjmuje te dary i przynosi biskupowi, który je wręcza każdemu z wyświęconych, klęczącemu przed nim, mówiąc: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladowaj to, czego będziesz dokonywał, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”⁸⁷. Powyższe słowa zastąpiły starą formułę, która sprawiała wrażenie, jakoby dopiero w tym momencie prezbiterzy (już przecież wyświęceni poprzez uprzednie nałożenie rąk i modlitwę święceń) otrzymywali moc sprawowania Eucharystii. Jednak w tym momencie jest to jedynie znak wyjaśniający, a więc drugorzędny. Dlatego wprowadzono nowy

⁸² Por. *OWMR* 93.

⁸³ P. Cieślík, *Kształtowanie się obrzędów sakramentu święceń prezbiteratów*, s. 216–219.

⁸⁴ B. Nadolski, *Traditio instrumentorum (Porrectio instrumentorum)*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1598.

⁸⁵ P. Cieślík, *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów*, s. 169.

⁸⁶ B. Nadolski, *Traditio instrumentorum (Porrectio instrumentorum)*, w: *Leksykon liturgii*, s. 1598.

⁸⁷ *OŚBPD* 135.

tekst, który lepiej wyraża i objaśnia dokonującą się w tym momencie czynność liturgiczną⁸⁸.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne stwierdza, iż liturgiczny obrzęd wręczenia nowo wyświęconym chleba i wina wskazuje na ich funkcję przewodniczenia w sprawowaniu Eucharystii oraz na obowiązek naśladowania Chrystusa Ukrzyżowanego⁸⁹. Jest zewnętrznym wyrażeniem prawdy, przypomnianej przez ostatni Sobór, że funkcja kapłańska prezbiterów w całej pełni widoczna jest wtedy, gdy przewodniczą Eucharystii, „w której działając w osobie Chrystusa (*in persona*) i głosząc Jego misterium, łączą modlitwy wiernych z ofiarą Tego, który jest ich Głową, i uobecniają w ofierze Mszy świętej aż do przyjścia Pana (por. 1 Kor 11,26) jedyną ofiarę Nowego Testamentu, mianowicie Chrystusa ofiarującego siebie raz jeden Ojcu jako ofiarę nieskalaną (por. Hbr 9,11–28), oraz rozdzielają owoce tej ofiary” (KK 28). Kult eucharystyczny jest realizacją zasadniczego posłannictwa kapłanów, ponieważ Msza święta jest odnowieniem na ołtarzu ofiary krzyża, centralnego momentu dzieła Odkupienia⁹⁰. Z tej jedynej ofiary czerpie moc cała posługa kapłańska prezbiterów (KKK 1566).

Obrzęd ten ukazuje również nierozwalny związek jaki istnieje między sakramentami Eucharystii i Kapłaństwa. Eucharystia jest główną i centralną racją bytu sakramentu Kapłaństwa, który definitywnie począł się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią⁹¹. Wewnętrzny związek pomiędzy Eucharystią a sakramentem Świeceń wynika z samych słów Jezusa wypowiedzianych w Wieczerniku: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22,19). Jezus bowiem, w wigilię swej śmierci ustanowił Eucharystię oraz równocześnie kapłaństwo Nowego Przymierza⁹². Eucharystia jest więc początkiem, ośrodkiem i celem posługi kapłańskiej⁹³. Kapłan istnieje po to, aby sprawować Eucharystię. W Eucharystii odnajduje sen wszystkich innych swoich czynności⁹⁴.

Prezbiter, stając się na mocy święceń szafarzem sakramentu Eucharystii, jest tym samym powołany do życia eucharystycznego, czyli do naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego, który siebie samego złożył w ofierze Ojcu za zbawienie wszystkich ludzi⁹⁵. W tym świetle wyłania się istotny aspekt kapłańskiego życia: kapłan jest człowiekiem ofiary. Na mocy święceń otrzymuje misję sprawowania ofiary Chrystusa, aby czynić Go mistycznie obecnym w rzeczywistości Jego Ciała i Krwi. Sam

⁸⁸ J. Stefański, *Pontyfikat Rzymski De ordinatione z roku 1968 i 1990. Konspekt historyczno-liturgiczny*, PzST 10 (2001), s. 211.

⁸⁹ OŚBPD 113.

⁹⁰ C. Smuniewski, *Kapłan, ołtarz, nadzieja*, Warszawa 2010, s. 52.

⁹¹ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1980 roku. Tajemnica i kult Eucharystii*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1997)*, Kraków 1998, s. 37.

⁹² Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007, nr 23.

⁹³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 48.

⁹⁴ Jan Paweł II, *Spotkanie z klerem w Toronto (14 września 1984). Ofiarujemy się Chrystusowi na drodze krzyża*, OsRomPol 5 (1984) nr 9, s. 24.

⁹⁵ J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 143; Cz. Krakowiak, *Święcenia prezbiterów*, s. 95.

fakt bycia kapłanem łączy prezbitera z odkupieńczą ofiarą Chrystusa i zobowiązuje do pójścia drogą ofiary⁹⁶. Dla prezbitera Eucharystia jest czymś więcej niż ceremonią i liturgią: jest formą kapłańskiego życia⁹⁷. Kongregacja do spraw Duchowieństwa pogłębia ten temat stwierdzając: „Jeśli kapłan oddaje Chrystusowi, Najwyższemu i Wiecznemu Kapłanowi, rozum, wolę i całego siebie, by przez jego posługę mógł ofiarować Ojcu sakramentalną ofiarę odkupienia, powinien przyjąć za swoje usposobienie Nauczyciela i jak On żyć jako dar dla swoich braci. Powinien więc nauczyć się jednoczyć wewnętrznie z żertwą, składając na ołtarzu ofiarnym całe życie jako widzialny znak darmowej i uprzedzającej miłości Boga”⁹⁸. Gdy prezbiter przez posługę daje swoje życie za tych, którzy zostali mu powierzeni, sam staje się chlebem dzielonym wśród potrzebujących⁹⁹. W ten sposób sam staje się tym, co sprawuje¹⁰⁰.

Natomiast przez aktywny udział wiernych w tym obrzędzie, którzy przynoszą chleb na patenie i wino z wodą w kielichu oraz przez słowa biskupa wypowiedziane przy ich wręczaniu prezbiterom: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu”, uwidoczniony zostaje związek pomiędzy kapłaństwem służebnym prezbiterów i powszechnym kapłaństwem wiernych. Dobrze korespondują z tym słowa z *Dekretu o posłudze i życiu kapłanów*: „Przez posługę prezbiterów dokonuje się duchowa ofiara wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, jedynego Pośrednika, która w sposób bezkrwawy i sakramentalny składana jest przez ich ręce w Eucharystii w imieniu całego Kościoła” (DK 2).

ZAKOŃCZENIE

Gesty liturgii sakramentu święceń ukazują, że kapłaństwo nie stanowi własności prezbitera, lecz jest darem Chrystusa. Wyświęcony staje się uczestnikiem kapłaństwa Chrystusowego za sprawą otrzymanego Ducha Świętego, który wyciska na nim niezatarte znamię i upodabnia do Chrystusa Kapłana tak, iż może działać *in persona Christi*. Duch Święty wprowadza prezbitera w nową egzystencjalną komunie z Chrystusem i czyni uczestnikiem Jego prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji. Dla jej skutecznej realizacji wyświęcony jest wezwany do rzeczywistego upodobnienia się do Chrystusa Ukrzyżowanego, przez odtworzenie w sobie ducha ofiarowania Ojcu i służby braciom.

⁹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie z 16 września 1990 r.*, *OsRomPol* 11 (1990) nr 9, s. 19; por. F. Małaczyński, *Duchowość diakona, prezbitera i biskupa w świetle obrzędów święceń*, *RBL* 36(1983), s. 318.

⁹⁷ J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa*, s. 475.

⁹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 48.

⁹⁹ P. Cieślak, *Prezbiter jako sługa*, s. 207.

¹⁰⁰ J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska*, s. 143.

**THEOLOGY AND SYMBOLISM OF GESTURES
IN RENOVATED RITES OF PRIESTHOOD ORDINATIONS**

SUMMARY

This article presents the theological and symbolic significance of the most important gestures in rite of priesthood ordination renewed after the Second Vatican Council. The author presents the following gestures: the vow of obedience, the imposition of hands, the imposition of stoles and chasuble, the anointing of hands, handing out bread and wine.

**THEOLOGIE UND SYMBOLIK VON GESTEN IN ERNEUERTEN
RITEN DER PRIESTERWEIHE**

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel stellt man die theologische und symbolische Bedeutung der wichtigsten Gesten in der Liturgie der Priesterweihe dar, deren Riten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuert wurden. Der Autor bespricht die folgenden Gesten: Gehorsamsversprechen, Handauflegung, Einkleidung mit priesterlichen Gewändern, Salbung der Hände, Übertragung der Opfergewalt.

**TEOLOGIA I SYMBOLIKA GESTÓW W ODNOWIONYM
OBRZĘDACH ŚWIECEN PREZBITERATU**

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono teologiczne i symboliczne znaczenie najważniejszych gestów odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii święceń prezbiteratu. Autor omawia następujące gesty: przyrzeczenia posłuszeństwa, nałożenia rąk, włożenia stuli i ornatu, namaszczenia rąk, przekazania chleba i wina.

BIBLIOGRAFIA

- Cieślak P., *Prezbiter jako służa w świetle odnowionego po Soborze Watykańskim II Pontyfikatu Rzymskiego*, Sandomierz 2011.
- Cieślak P., *Kształtowanie się obrzędów święceń prezbiterów w liturgii rzymskiej w świetle Pontyfikatu Rzymsko-Germańskiego z X wieku*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 5 (2009), s. 155–174.
- Głowa W., *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl 1995.
- Goyret P., *Powołani, konsekrowani, posłani. Sakrament kapłaństwa*, Warszawa 2004.
- Konecki K., *Nalożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, „Studia Włocławskie” 4 (2001), s. 190–197.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- Kwiatkowski D., *Struktura i teologia obrzędu święceń prezbiteratu w posoborowych pontyfikalach*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11 (2001), s. 163–205.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Pyc M., *Znaki Trynitarnej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i służa Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń (Opera Omnia, t. 12)*, Lublin 2012.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

REZUREKCYJNA TEOLOGIA OLEJU KATECHUMENÓW

Słowa kluczowe: katechumen, namaszczenie, olej katechumenów, olej egzorcyzmu, olej zbawienia, pascha, Zmartwychwstanie

Key words: catechumen, unction, Oil of Catechumens, Oil of Exorcism, oil of salvation, Passover, Resurrection

Schlüsselwörter: Neuling, die Ölung, Katechumenenöl, Öl des Exorzismus, Heilöl, das Passah, die Auferstehung

Od czasów starożytnych w życiu codziennym, w kuchni, medycynie, sporcie, a także w zabiegach kosmetycznych i higienicznych używa się oleju¹. Właściwości konserwujące, lecznicze i terapeutyczne, a ponadto sam sposób wydobywania oliwy wskazują jednak na głębsze jej znaczenie. Mistyczną wręcz wizję użytkowania tego daru natury posiadali starożytni Izraelici. Wonny olej sporządzany według nakazów Pańskich (zob. Wj 30,22–33)² obecny był w momentach dedykacji, ofiarowania Bogu na własność przedmiotu czy osoby (Wj 40,9–11; Ps 89,21–22.34). Namaszczenie oliwą było dla Żydów oznaką prawdziwej radości (Iz 61,3; Ps 45,8) i podkreślało nastrój wesela (Koh 9,7–8). Na kartach Pisma Świętego zapisany został również inny jeszcze sens namaszczenia: przekazanie Ducha Bożego, przypiętowanie godności prorockiej oraz mandat i skuteczność misyjną. Ostatni znajduje doskonałe odbicie w Osobie Jezusa Chrystusa, który sam został namaszczony Duchem Świętym (por. Łk 4,18), stając się żywym fundamentem wszelkich namaszczeń w życiu, liturgii i posłannictwie Kościoła³.

* Ks. Jarosław Łukaszewski – kapłan diecezji elbląskiej, wikariusz parafii katedralnej św. Mikołaja w Elblągu; artykuł jest poprawionym i uzupełnionym fragmentem pracy magisterskiej autora, obronionej w 2015 r. w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie [promotor: ks. dr Piotr Towarek].

¹ Por. H. A. Schlögl, *Starożytny Egipt. Historia i kultura od czasów najdawniejszych do Kleopatry*, Warszawa 2012, s. 131; W. M. Stabryła, *Zdrowie i choroba w starożytnym Izraelu, w: Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. 3, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, s. 1313–1334.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2007.

³ Por. Z. Pawłowski, *Namaszczenie*, w: *EK*, t. XIII, Lublin 2009, k. 687–688.

Liturgia Kościoła rzymskokatolickiego zna trzy rodzaje olejów: olej Krzyżma (gr. *chrisma*), olej chorych (*oleum infirmorum*) oraz olej katechumenów (*oleum catechumenorum*)⁴. Ich poświęcenia dokonuje biskup w Wielki Czwartek podczas Mszy Krzyżma⁵. Decyzja o błogosławieniu i użytkowaniu oleju katechumenów, służącego do przedchrzcielnych namaszczeń⁶, leży jednak w gestii lokalnych Konferencji Episkopatu⁷. Artykuł niniejszy nawiązuje do obrzędu błogosławienia oleju katechumenów, którego dokonał w Wielki Czwartek 2017 r. ks. biskup elbląski Jacek Jezierski⁸. Stanowi też próbę przypomnienia historii stosowania oleju katechumenów w dziejach Kościoła i współcześnie, a w końcu podejmuje także refleksję teologiczno-symboliczną.

GENEZA I HISTORIA

Według J. Polloka źródeł przedchrzcielnego namaszczenia należy doszukiwać się w zwyczajach pogańskich. Jeden wynikał z antycznego rozumienia istoty choroby, która (zwłaszcza epilepsja i obłąkanie) była uważana w starożytności za dzieło złych duchów. Dlatego też katechumeni jako „etycznie chorzy” potrzebowali wyzwolenia od mocy, które powodowały ten stan⁹. Drugi wiązał się ze zwyczajem namaszczenia ciała przed kąpielą. W świecie greckim zabieg ten traktowano jako kultyczny akt pojednania¹⁰.

W starożytności chrześcijańskiej namaszczenia przedchrzcielne rozumiane były zatem jako pewna forma egzorcyzmu¹¹. Praktykę namaszczenia przed chrztem potwierdza *Traditio Apostolica* św. Hipolita z 215 roku. Kandydata do chrztu namaszczano tu olejem egzorcyzmu. Obrzędu dokonywał prezbiter w asyście dwóch diakonów, wypowiadający formułę: *Niech odejdzie od ciebie wszelki zły duch*¹². Różnice namaszczeń generuje jednak etiopska wersja *Tradycji Apostolskiej* i zawarte w niej trzy rytuały chrzcielne. Według K. Lijki, każdy z tych rytuałów posiadał bowiem

⁴ Por. Cz. Krakowiak, *Oleje święte*, XIV 500.

⁵ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 117 (dalej *MRP*).

⁶ „W odniesieniu do tego oleju używa się określenia: błogosławienie, a nie poświęcenie” (B. Nadolski, *Oleje święte*, w: *Leksykon liturgii*, red. Tenże, Poznań 2006, s. 1091; dalej *LekLit*).

⁷ „Ad placitum illarum Conferentiarum haec statui possunt decernere omissionem unctionis catechumenorum (n. 218)” (*Rituale Romanum* [...] *Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, n. 65 & 7; dalej *OICA*); „Unctio Olei catechumenorum, si de iudicio Conferentiae Episcopalis servanda sit...” (tamże, n. 206); „Unctio haec omitti potest de iudicio Conferentiae Episcopalis” (tamże, n. 218). Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 326.

⁸ Katedra św. Mikołaja w Elblągu, 13 kwietnia 2017. Zob. <http://elblag.gosc.pl/doc/3816827>. Znak-ktory-przenika (wrzesień 2017).

⁹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, *Studia Antiquitatis Christianae* 10, Warszawa 1992, s. 27.

¹⁰ Tamże.

¹¹ P. Towarek, *Egzorcyzm – historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 49–50.

¹² Hipolit, *Tradycja Apostolska*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 2, Warszawa 1969, s. 93.

własną modlitwę błogosławieństwa oleju, po której celebrans dokonywał trzykrotnego *exsufflatio*, czyli tchnięcia na olej¹³. Olejem namaszczano serce i pierś, plecy i wreszcie całe ciało tuż przed wyrzeczeniem się szatana, wieńcząc obrzęd formułą: *Czyń dobro*, na co wybrany odpowiadał: *Amen*¹⁴.

Na Wschodzie, obok *Traditio Apostolica*, o przedchrzcielny namaszczeniu zaświadcza też *Kanony Hipolita*. Zadania tego podejmował się biskup (w niedzielę rano)¹⁵. W bardzo wyraźny sposób o rytach namaszczenia przed chrztem mówią *Konstytucje Apostolskie* z IV wieku¹⁶. Miały miejsce po wyrzeczeniu się szatana i zawarciu przymierza z Chrystusem, a do obrzędu miało posłużyć *χρισματος του μυστικου ελαιου* – *krzyżmo mistycznej oliwy*¹⁷. Dokument pokazuje również, że olej ten błogosławiony był przez biskupa, a w przypadku jego nieobecności przez prezbitera, któremu towarzyszył diakon¹⁸. *Konstytucje* mówią również nie tylko o jednym, lecz o dwóch namaszczeniach przedchrzcielnych: pierwszego dokonywał diakon lub diakonisa, a drugiego sam biskup¹⁹.

Obok wskazanych źródeł, na szczególną uwagę zasługują także katechyzm św. Cyryla Jerozolimskiego († 386). Autor potwierdza tu zwyczaj jednego namaszczenia całego ciała kandydatów przeznaczonych do chrztu, gdzie służyć miał pobło-

¹³ Liturgia Kościoła na owo „tchnięcie” zarezerwowała jeszcze inne miejsca i nazwę: *Exsufflatio-Insufflatio*. Gest ten wykonywany jest w liturgii chrzcielnej, podczas błogosławienia wody chrzcielnej w Wigilię Paschalną (fakultatywnie), a także w egzorcyzmach. Zob. *Exsufflatio-Insufflatio, LekLit* 463. *Ordo XXI*, podobnie jak *Pontyfikał rzymsko-germański* (X w.), mówi o trzykrotnym cichym tchnięciu dokonywanym także nad ampułką, w której znajdował się jeszcze niebłogosławiony olej, inny niż Krzyżmo. *Pontyfikał Kurii Rzymskiej* (XIII w.) wspomina natomiast o tchnięciu na ampułkę z olejem katechumenów najpierw przez papieża, dalej przez biskupów i prezbiterów kardynałów. Durand z koleji – o tchnięciu przez biskupa i dwunastu prezbiterów. We wskazanych dokumentach tchnięcie występuje zawsze przed egzorcyzmem czy modlitwą błogosławieństwa oleju katechumenów. Por. K. Lijka, *Utracone walory oleju katechumenów?*, „Liturgia Sacra” 18(2012), s. 58–60.

¹⁴ Tamże, s. 52–53.

¹⁵ Por. *Kanony Hipolita* 19, w: *Kanony Ojców Greckich Atanazego i Hipolita*, ukł. i opr. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* (dalej *ŻMT*) 49 (*Synody i Kolekcje Praw*, t. III), Kraków 2009, s. 188*. Kościół w Galii natomiast olej egzorcyzmu błogosławił w Niedzielę Palmową, a używał w trakcie obrzędów katechumenatu (pocz. V w.). *Sakramentarz gregoriański* z kolei odmawianie modlitwy nad olejem katechumenów zaplanował na czas sprawowanej przez papieża Mszy Wieczerzy Pańskiej, zaraz po modlitwie odmawianej nad Krzyżmem. Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 56.58; J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 45–54.

¹⁶ *Konstytucje Apostolskie* VII: 42,1, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, ukł. i opr. A. Baron, H. Pietras, *ŻMT* 42 (*Synody i Kolekcje Praw*, t. II), Kraków 2007, s. 208*, przypis B.

¹⁷ *Konstytucje Apostolskie* VII: 41,1–3; 42,2–3, w: tamże, s. 207*–208*.

¹⁸ Zob. *Konstytucje Apostolskie* VIII: 29, w: tamże, s. 257*–258*. Choć modlitwa celebransa nie wyjaśnia z jakim rodzajem oleju mamy tu do czynienia, K. Lijka zalicza go jednak do rodziny olejów wykorzystywanych w katechumenacie. Zob. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 53.

¹⁹ Zob. *Konstytucje Apostolskie* III: 16,3–4, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 93*. W rozdziale VII mowa jest już tylko o jednym namaszczeniu przedchrzcielny: „Kandydata najpierw namaścisz świętym olejem, potem ochrzczisz go wodą, a na koniec opieczętujesz wonnym olejkiem” (*Konstytucje Apostolskie* VII: 20,2, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 185*–186*).

głosławiony olej nazywany *elaion éporkistón*²⁰. Jak zauważa P. Towarek katecheta nie podaje formuł, lecz skupia się bardziej na teologii i owocach egzorcyzmowania oleju i namaszczenia²¹. Uzupełnieniem może być tu *Euchologion Serapiona* z IV wieku, który podaje modlitwę nad olejem oraz modlitwę wstawieniową za kandydatów do chrztu. Układ i kompozycja porządku obrzędu, jak również sam tytuł modlitwy: *περι των προσφερομενων ελαιων και υδατων* – *za przynoszone oleje i wodę*, wskazują na użycie oleju przed chrztem, choć brak jest konkretnej wzmianki o jego nazwie²². Również druga ze wspomnianych modlitw, a zwłaszcza jej tytuł: *εις το αλειμμα των βαπτιζομενων* – *na namaszczenie przystępujących do chrztu*, potwierdzają użycie oleju tuż przed obmyciem chrzcielnym²³.

O namaszczeniu przedchrzcielnym w kręgach antiocheńskich świadczą również katechezy św. Jana Chryzostoma († 407), patriarchy Konstantynopola. W przeciwieństwie do Cyryla wymienia on nie tylko jedno, lecz dwa namaszczenia (egzorcyzmujące)²⁴. Chryzostom nie wypowiada się jednak wprost ani o oleju katechumenów ani o oleju egzorcyzmu²⁵. Opisując przebieg pierwszego namaszczenia, mówi o znaczeniu czoła kandydata *duchowym olejem (to myro to pneumatiko)*, czyli chryzmą (*chrisma*) zrobiaoną z oleju z oliwek (*elaion homon*) i specjalnego pachnącego oleju zwanego *myron*. Obrzędu tego dokonywał biskup, posługując się znakiem krzyża i wypowiadając formułę: *Taki i taki jest namaszczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*²⁶.

²⁰ „Rozebranych z szat namaszczono was poświęconym olejem od głowy aż do stóp (...) Następnie zaprowadzono was do świętej sadzawki boskiego chrztu, jak Chrystusa złożono z krzyża w pobliskim grobie. Zapytano każdego, czy wierzy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie” (Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 20,3, w: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, *Biblioteka Ojców Kościoła* 14, Kraków 2000, s. 325–326). Zwyczaj wypełniania dłoni oliwą i namaszczenia nią głowy narodził się już w Starym Testamencie. Zaświadczają o tym Ojcowie Kościoła. Por. K. Frąszczak, *Mistagogia miejscem kształtowania doktryny sakramentów i formacji chrześcijańskiego życia na przykładzie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, w: „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 23, przypis 50; Y. de Andia, *Namaszczenie* w: „Kolekcja Communio” 12: *Duch Odnowiciel*, s. 267.

²¹ P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 56.

²² *Euchologion Serapiona* 17, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 310*. Choć modlitwa ta wzmiankuje o chorobach ciała i odzyskiwaniu zdrowia, to błogosławionego nią oleju nie należy utożsamiać z olejem chorych, gdyż na uzyskanie tego rodzaju oleju przeznaczona jest osobna formuła. Również Krzyżmo posiada swoją własną formułę. Por. *Euchologion Serapiona* 25; 29, w: tamże, s. 314*; 316*–317*.

²³ „(...) namaszczamy tym namaszczeniem tych, którzy lub te, które przystępują do tego boskiego odrodzenia, błagając, aby Pan nasz Jezus Chrystus dał mu uzdrawiającą i umacniającą siłę (...) aby potrafili na przyszłość pokonać czyhające na nas nieprzyjemne siły i pułapki tego życia i w ten sposób mogli się złączyć i zjednoczyć z owczarnią «Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa» i wraz ze świętymi «stać się dziedzicami obietnic»” (*Euchologion Serapiona* 22, w: tamże, s. 312*–313*).

²⁴ Podwójne przedchrzcielne namaszczenie w Kościele Antiocheńskim potwierdza także Prokulus, biskup Konstantynopola w latach 434–446. Por. P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 61, przypis 307; L. Ligier, *Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i Liturgii*, „Concilium” 1–10(1966–67), s. 51.

²⁵ Św. Jan Chryzostom, *Katecheza druga* 22, w: *Katechezy chrzcielne*, przekł. W. Kania, opr. M. Starowieyski, „U źródeł katechumenatu” 1, Lublin 1993, s. 48–50.

²⁶ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 51. Osoba celebransa jest kwestią sporną wśród tłumaczy i przekładow. Stanowisko J. Polloka mówiące, że obrzędu tego dokonywał biskup,

Wskazany obrzęd namaszczenia celebrowano w Antiochii zaraz po wyrzeczeniu się szatana w Wielki Piątek albo w Wielką Sobotę bezpośrednio przed chrztem. Drugie namaszczenie miało miejsce tuż przed samym wejściem do wody i obejmowało całe ciało proszącego o chrzest²⁷. Według J. Polloka rozbiorem kandydatów zajmował się kapłan, a samo namaszczenie leżało w gestii specjalnie wyznaczonych do tego osób (diakonise i diakoni)²⁸. Gdy chodzi o rodzaj oleju, którym posługiwano się przy drugim namaszczeniu, nie mówi się w tym miejscu o *duchowym oleju* (τω μυρω τω πνευματικω) jak poprzednio²⁹, lecz wspomina się τω ελαιω τω πνευματικω – *to elaiō to pneumatiko*. Dlatego też na podstawie badań J. Polloka można myśleć, że olej użyty do drugiego namaszczenia był zwykłym olejem z oliwek (ελαιον ομου), ponieważ olej μυρον nie jest teraz wymieniony³⁰.

Do tradycji wschodniej należy także świadectwo Teodora, biskupa Mopsuestii († 428), który potwierdza praktykę pierwszego namaszczenia zaraz po wyrzeczeniu się szatana i wyznaniu wiary w Chrystusa, a także opisuje strój liturgiczny celebriera. Była nim lśniąca i miękka w dotyku szata zapowiadająca promiennosc przyszłego życia oraz radość i łatwość poruszania się w przyszłym świecie³¹. Pierwsze namaszczenie dotyczyło czoła kandydata, a towarzyszyły mu słowa: *N zostaje opieczętowany w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*. W tym czasie świadek rozkładał nad głową katechumena lnianą stułę (*orarium*), symbol przyszłej wolności, zwycięstwa nad złem i wybrania do niebiańskiej służby, pomagając mu również powstać z kolan na znak wyzwolenia³².

O namaszczeniu przedchrzcielnym mówi również Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI wiek). W *Hierarchii kościelnej* wylicza on zarówno *tò élaion* – olej, jak i *tò púron* – olej pachnący (służący do namaszczenia pochrzcielnego). Ten pierwszy wykorzystywany był jednak nie tylko w katechumenacie. Dionizy wspomina o nim również wtedy, kiedy omawia obrzędy pogrzebowe i związane z tym obrzędem namaszczenie zmarłych³³.

potwierdza A. Żurek. Odmienne zdanie ma natomiast W. Kania, który nie wspomina o biskupie, lecz o kapłanie. Por. A. Żurek, *Katechumenat i chrzest w Kościele starożytnym – na przykładzie Antiochii w IV wieku*, w: *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tarnów 2005, s. 123.

²⁷ „Potem z nadejściem nocy zdejmuję z was [kapłan] szaty i jakby przez spełnienie tego miał was wprowadzić do nieba, namaszcza całe ciało ową duchową oliwą, by wzmocnić wasze członki i zabezpieczyć je przed strzałami wroga” (Św. Jan Chryzostom, *Katecheza druga* 22, dz. cyt., s. 49).

²⁸ „W liturgii Cyryla Jerozolimskiego i Teodora z Mopsuestii kandydaci sami zdejmowali swoje ubrania” (J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 53). Por. A. Żurek, *Katechumenat i chrzest w Kościele starożytnym*, s. 125–126.

²⁹ Wg K. Lijki Chryzostom nie dokonuje podziału na dwa rodzaje oleju, ale mówi tylko o duchowej oliwie. Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 55.

³⁰ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 56.

³¹ Tamże, s. 83.

³² W drugim namaszczeniu celebrowanym bezpośrednio przed chrztem, pomocnicy biskupa namaszczyli całe ciało nagiego kandydata, powtarzając wcześniejszą formułę. Zob. W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych” Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 17; P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 60.

³³ Y. de Andia, *Namaszczenie*, s. 269–270.

Zwyczaj namaszczenia olejem katechumenów potwierdzają także pisarze Kościoła Zachodniego. Święty Ambroży, biskup Mediolanu († 397), łączy omawiany obrzęd z ostatnim egzorcyzmem, który wraz z nałożeniem na ciała wybranych świętego oleju, ma prowadzić ich jako zapaśników Chrystusa do podjęcia walki ze światem³⁴. Zasadnicza różnica w zestawieniu ze świadectwami Wschodu polega na tym, że namaszczenie w Mediolanie miało miejsce jeszcze przed wyrzeczeniem się szatana³⁵. Na dany temat wypowiada się także Jan Diakon w swoich listach z Senariuszem z Rawenny z 492 roku³⁶. Według K. Lijki olejem tym dotykano uszu, nozdrzy i klatki piersiowej katechumena³⁷, przy czym P. Towarek uważa, że opisany w *Liście do Senariusza* obrzęd ma ścisły związek z ambrożyjskim rytym *Effeta*, któremu hiszpańskie *Liber ordinum* z czasów liturgii Ildefonsa z Toledo († 667) przypisuje stosowanie oleju egzorcyzmu³⁸.

Obok świadectw pisarzy kościelnych, istotne w omawianym temacie okazują się również pierwsze księgi liturgiczne, w tym najstarszy mszał Kościoła (VII–VIII w.) – *Sakramentarz Gelazjański*³⁹. W dokumencie tym, ukazującym liturgię rzymską V–VI wieku odnajdujemy obok pierwszych spisanych formuł egzorcyzmów, również modlitwę błogosławieństwa i egzorcyzmu nad olejem katechumenów: *Exorcizo te, creatura olei*⁴⁰. Rubryki *Gelazjanum* nie potwierdzają jednak namaszczenia całego ciała katechumena, lecz tylko dotykanie olejem piersi i barków kandydatów do chrztu, ponieważ obrzęd nie był sprawowany nad dorosłymi, ale nad niemowlętami⁴¹. Natomiast *Pontyfikał rzymsko-germański* (X w.) ubogaca omawianą liturgię zapisem niespotykanej dotąd formuły towarzyszącej namaszczeniu: *Et ego te linio oleo salutis(!) in Christo Iesu domino(!) nostro in vitam aeternam. Amen. Pax domini – I ja namaszczę cię olejem zbawienia w Chrystusie Jezusie Panu naszym*

³⁴ Biskup Mediolanu nie wymienia jednak nazwy używanego oleju. O stosowaniu oleju w katechumenacie w ogóle zaświadcza także papież Syrycjusz († 399). Mówi on jednak o namaszczeniu tylko głowy katechumena. Por. P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 63, przypis 320; Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* I, 4–5, w: Tenże, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przekł. L. Gładyszewski, *ŻMT* 31, Kraków 2004, s. 68.

³⁵ „Przybyliśmy do źródła chrześcijańskiego. Wszedłeś do niego i zostałeś namaszczony (...) Co odpowiedziałeś, gdy cię zapytano: «Czy Wyrzekasz się diabła i jego uczynków?» «Wyrzekam». «Czy Wyrzekasz się świata i jego przyjemności?» – Co odpowiedziałeś? «Wyrzekam»” (Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* I, 4–5, dz. cyt., s. 68); K. Lijka, *Utracone walory*, s. 55.

³⁶ Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 177.

³⁷ K. Lijka, *Utracone walory*, s. 56.

³⁸ P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 66; 74. Ryt *Effeta* (gr. *effata* – otwórz się; por. Mk 7,31–37) ryt w obrzędach inicjacji chrześcijańskiej, kiedy to znakiem krzyża, bądź olejem (olejem katechumenów) lub śliną znaczą uszy oraz nos, usta (Jan Diakon i Kościół w Mediolanie), czoło kandydatów do chrztu. Namaszczenie olejem zachowała po dziś dzień jedynie liturgia mozarabska. W liturgii posoborowej ryt *Effeta* odbywa się bez użycia oleju czy śliny i jest on zachowany w obrzędach bezpośrednio przygotowujących do chrztu. Zob. *Effeta*, *LekLit* 367–368; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I: *Initiatio christiana – Chrzt, Bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962, s. 36–37.

³⁹ J.J. Janicki, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis latinus 316) – zarys roli i znaczenie najstarszego mszału Kościoła*, „Folia Historica Cracoviensia” 4–5 (1997–1998), s. 140–141.

⁴⁰ Por. P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 71–73.

⁴¹ Tamże, s. 75. O większej ilości namaszczeń w tradycji rzymskiej, bo aż trzech, zaświadcza *Ordo XV* (VIII w.). Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 58.

na życie wieczne. Amen. Pokój z tobą⁴². Dokument z Moguncji potwierdza zwyczaj łączenia oleju katechumenów oraz Krzyżma z wodą podczas obrzędów chrzcielnych⁴³, a także używanie welonu, którym okrywano ampułkę z olejem katechumenów podczas poświęcenia w Wielki Czwartek (egzorcyzm, modlitwa błogosławieństwa, pozdrowienie przez biskupa i pozostałych, przeniesienie do zakrystii)⁴⁴.

Zdaniem K. Lijki w *Pontyfikale rzymskim* z XII wieku rozszerzono wskazany wyżej obrzęd do trzech błogosławieństw, sprawowanych w Wielki Czwartek. Pierwsze z nich, stanowiło odbicie opisu *Pontyfykału rzymsko-germańskiego*, drugie sprawowano w południe, zaś w trzecim przekazano ryt pozdrowienia ampułki z olejem katechumenów przez biskupa, prezbiterów, diakonów i innych⁴⁵. Łączyło się ono z trzykrotnym skłonieniem głowy np. przez papieża, pozdrowieniu oleju katechumenów słowami: *Ave sanctum oleum* i ucałowaniu ampułki o czym zaświadcza *Pontyfykał Kurii Rzymskiej* z XIII wieku⁴⁶. W *Pontyfikale* Wilhelma Duranda wspomina się natomiast uroczystą procesję wniesienia olejów z zakrystii, której w przypadku oleju katechumenów towarzyszyło trzykrotnie wołanie archidiakona: *Oleum cathecuminorum* (podobnie przy Krzyżmie)⁴⁷.

Rytuał Rzymski wydany w 1614 r. po Soborze Trydenckim potwierdził używanie oleju katechumenów w liturgii chrztu świętego⁴⁸. W przypadku dzieci kapłan znałczył olejem piersi i plecy na znak krzyża, posługując się formułą, która przeniknęła tu z *Pontyfykału rzymsko-germańskiego*⁴⁹. W przypadku dorosłych, po namaszczeniu i słowach: *Ego te linio*, celebrujący wypowiadał pozdrowienie *Pax tibi* oraz całkowicie nową formułę rozkazu wobec szatana: *Exi, immunde spiritus – Wyjdź, duchu nieczysty*, której towarzyszyło wytarcie wataj miejsc namaszczonych olejem⁵⁰.

⁴² P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 77–78.

⁴³ Ten zwyczaj praktykowano od X w. do 1970 r., nie licząc pewnej przerwy w średniowieczu. Zob. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 61.

⁴⁴ Wprawdzie *Ordo XXIV* mówi o owiniętych białym jedwabnym welonem ampułkach, w których mieściły się święte oleje, to jednak *Pontyfykał* wspomina o welonie tylko w przypadku oleju katechumenów. Por. tamże, s. 58–59.

⁴⁵ Por. tamże, s. 60.

⁴⁶ *Pontyfykał* mówi także o namaszczeniu olejem katechumenów (nie krzyżmem) dłoni nowo poświęconych kapłanów. Zwyczaj ten miał utrzymać się do roku 1968. Olejem katechumenów namaszczano również ołtarz i mensę (VIII w.), patenę (VII–IX w.) i kielich (IX w.), dzwony (XIII w.), a także prawe ramię i plecy koronowanego władcy (dosł. olej egzorcyzmu, XII w.), króla i królowej (*Pontyfykał rzymski* z 1596 r.) jako znak otrzymania błogosławieństwa Ducha Parakleta oraz darów potrzebnych do sprawowania władzy, tj. siły, sprawiedliwości, wierności, zapobiegliwości, wytrwałości, zdolności do wynagradzania zasług i karania win oraz do obrony Kościoła i wiary. Zob. tamże, s. 62.

⁴⁷ Podobieństwo w opisie uroczystego wyniesienia olejów z zakrystii wykazuje *Pontyfykał* z 1485 r. Dokument ten wspomina także o formułach egzorcyzmu i trzykrotnym wówczas czynieniu przez biskupa znaku krzyża nad ampułką, a także o jednym znaku krzyża podczas odmawiania przez biskupa modlitwy błogosławieństwa. Por. tamże, s. 60–61.

⁴⁸ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 194–195.

⁴⁹ Po tym obrzędzie należało zmienić stułę z fioletowej na białą, co miało symbolizować przejście ze stanu grzechu do życia w łasce, radość z narodzin nowego dziecka Bożego i odrodzenia z wody i Ducha Świętego. Por. *Rituale Romani* [...] Katoviciis 1927 (dalej RR 1927) Tit. II, Cap. 2, n. 15–16; W. Schenk, *Liturgia sakramentów*, s. 52.

⁵⁰ RR 1927 Tit. II, Cap. 4, n. 36.

Jak zauważa P. Towarek, związane ją z trzema krótkimi nakazami odejścia duchowi nieczystemu: *exi* – wyjdź, *fuge* – uciekaj, *recede* – odstęp, aby jego miejsce mógł zająć Duch Święty Poczyciel⁵¹.

Ukształtowane i spetryfikowane obrzędy namaszczenia olejem katechumenów odnajdujemy w potrydenckich agendach i rytuałach, czego przykładem mogą być źródła warmińskie np. rytuał biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku, czy też rytuał biskupa Filipa Krementza z 1873 roku⁵².

WSPÓŁCZESNE ZASTOSOWANIE W LITURGII

Sobór Watykański II (1962–1965) wskazując na potrzebę reformy liturgicznej zalecał, aby ustanowić praktyczne normy odnowy i rozwoju liturgii. Nowe obrzędy miały być bardziej zwięzłe i zrozumiałe, aby pociągać lud chrześcijański do pełnego, czynnego i wspólnotowego udziału w przeżywanych misteriach (por. KL 3.21.23.66–68). Na tę szlachetną uwagę zasługiwały obrzędy błogosławieństwa olejów oraz chrztu, a także – sama instytucja katechumenatu⁵³.

W 1971 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego wydała *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*⁵⁴, według którego błogosławienia oleju katechumenów ma dokonywać biskup w Wielki Czwartek na Mszy Krzyżma w jedność z kapłanami⁵⁵. Olej katechumenów (podobnie jak balsam, służący do przyrządzenia krzyżma, olej chorych i olej na krzyżmo) przynoszą do ołtarza diakoni, albo gdy brakuje diakonów – kapłani lub posługujący, w czasie procesji z darami, której towarzyszy hymn *Przyjmij pieśń, Odkupicielu* lub inna odpowiednia pieśń. Przyniesione do prezbiterium lub katedry naczynia z olejem katechumenów

⁵¹ P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 90.

⁵² Por. Tenże, *Śłużba Boża w świetle rytuału biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku, w: Agendy i rytuały diecezji warmińskiej 1574–1939*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 229; 272; M. Klimkowski, *Śłużba Boża według rytuału warmińskiego biskupa Filipa Krementza z 1873 roku, w: Agendy i rytuały*, dz. cyt., s. 308; 346.

⁵³ Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 195. Sanktuarium w Aparecidzie na przykład w okresie od 5 lutego 1966 r. do czasu ukazania się nowego obrzędu w przypadku wielkiej liczby kandydatów do chrztu mogło korzystać z tzw. „obrzędu skróconego”, gdzie obrzędy namaszczenia (przed i po obmyciu) miały zostać sprowadzone do poziomu samych tylko formuł. Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 64.

⁵⁴ *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniami Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Wydanie wzorcowe, Kraków 2013 (dalej CB), nr 274, przypis 144; Tekst polski por. MRP 117–125; *Oleje święte*, LektLit 1091.

⁵⁵ Wypada bowiem, aby przy sprawowaniu sakramentów wtajemniczenia w noc paschalną używać nowego Krzyżma i oleju katechumenów. Zob. Kongregacja Kultu Bożego, *List okólny o przygotowaniu i obchodzeniu świąt paschalnych* 35, tł. S. Czerwik, „Anamnesis” 26(3/2001), s. 9–27. „W tym dniu w czasie specjalnej Mszy odprawianej w godzinach porannych biskup błogosławi olej chorych, olej katechumenów i konsekruje krzyżmo (...) Jeżeli w tym dniu trudno jest zgromadzić duchowieństwo i lud wokół biskupa, można to błogosławieństwo odprawić w jednym z poprzednich dni, lecz blisko Wielkanocy” (MRP 117).

okazywane są biskupowi, wraz z formułą: *Olej katechumenów*. Usługujący ustawiają naczynia z olejami na przygotowanym stole⁵⁶.

Obrzęd błogosławienia odbywa się zgodnie ze zwyczajem liturgii rzymskiej po modlitwie po Komunii, przed konsekracją Krzyżma⁵⁷. Biskup wypowiada nad olejem modlitwę: *Boże, mocy i obrono Twego ludu, * Ty stworzyłeś olej, symbol siły, * racz pobłogosławić ten olej, * udziel męstwa katechumenom, * którzy będą nim namaszczeni, * aby przyjmując mądrość i moc od Ciebie * rozumieli głębiej Ewangelię Chrystusa, * śmiało podejmowali trudy chrześcijańskiego życia * i stawszy się godnymi przybrania za synów, * radowali się z odrodzenia i życia w twoim Kościele. Przez Chrystusa, Pana naszego*⁵⁸.

Według K. Lijki odnowiony obrzęd błogosławienia oleju katechumenów został znacznie skrócony, brakuje w nim między innymi modlitwy egzorcyzmu, a sama modlitwa błogosławienia została całkowicie zmieniona. Pominięto również dawny ryt tchnięcia, a także bardziej czynny udział duchowieństwa, w tym pozdrowienia oleju, ucałowania brzegu ampułki i okrycia jej welonem⁵⁹.

Pobłogosławiony olej katechumenów znajduje swoje zastosowanie w obrzędach chrztu niemowląt (*Ordo Baptismi parvulorum* z 1969 roku). Namaszczenie, określane w rytuale jako *unctio praebaptismalis*, odbywa się zarówno w przypadku chrztu wielu dzieci, jak i jednego dziecka, pod koniec liturgii słowa Bożego, po modlitwie egzorcyzmu⁶⁰. Złączono je z formułą wypowiedzianą głośno przez celebransa: *Muniat vos/te virtus Christi Salvatoris, in cuius signum vos/te oleo linimus salutis, in eodem Christo Domino nostro, qui vivit et regnat in saecula saeculorum*

⁵⁶ Por. tamże, 119–121; *CB* nr 283.

⁵⁷ „Ze względów duszpasterskich wolno cały obrzęd błogosławieństwa odprawić po liturgii słowa” (*MRP* 117).

⁵⁸ Naczynia z olejami do poświęcenia powinny zostać umieszczone na stole w środku prezbiterium. Biskup, któremu towarzyszą ustawieni na kształt wieńca koncelebransi i za którym znajduje się reszta posługujących, stojąc bez mitry, odmawia modlitwę, będąc zwróconym do ludu i mając ręce rozłożone. Dalej następuje konsekracja krzyżma. Por. *MRP* 122; *CB* nr 288. Po rozesłaniu przez diakona (*Idźcie w pokój Chrystusa*) poświęcone oleje przynosi się w procesji do zakrystii. Diakoni niosący naczynia z olejami idą zaraz za krzyżem (akolita lub ministrant; obok krzyża dwóch usługujących niesie zapalone świece), a na czele procesji (podczas której schola i lud śpiewają niektóre wersety hymnu *Przyjmij pieśń, Odkupicielu* lub inną odpowiednią pieśń) podąża ministrant kadzidła. Za diakonami kroczą koncelebransi, biskup, diakoni asystujący i usługujący do księgi, mitry i pastorału. W zakrystii biskup może przypomnieć kapłanom, jak należy się obchodzić z olejami świętymi, jak je otaczać czcياً i starannie przechowywać. Por. *MRP* 125; *CB* nr 292.293. Na potrzeby parafii rozlewa się tylko oleje chorzych i krzyżma. Czynności tej dokonują diakoni, którzy nieśli oleje. Por. *Kompendium ceremoniarza. Wielki Tydzień*, red. D. Kwiatkowski, Częstochowa 2011, s. 48.

⁵⁹ „Modlitwa błogosławieństwa oleju katechumenów w *Mszale* Pawła VI jest całkowicie nowa” (Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*, s. 332). Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 58–59; 66.

⁶⁰ Por. *Rituale Romanum* [...] *Ordo Baptismi parvulorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969 (dalej *OBP*) n. 49.86. Liturgia sakramentu odbywa się już przy chrzcielnicy albo w kaplicy chrzcielnej albo w innym dogodnym miejscu (w przypadku jednego dziecka może być to np. prezbiterium, jeśli to właśnie tam udziela się chrztu) dokąd wszyscy udają się w procesji, chyba że zgromadzeni widzą chrzcielnicę udają się tam tylko: celebrans, rodzice i chrzestni z dziećmi. Por. *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010 (dalej *OChD*) nr 52.89.

– *Niech was/cię broni moc Chrystusa Zbawiciela, w znaku którego namaszczone was/cię olejem zbawienia w tymże Chrystusie naszym Panu, który żyje i króluje na wieki wieków (Amen)*, po wypowiedzeniu której celebrujący znaczą piersi każdego z niemowląt⁶¹. Różnica w stosunku do edycji trydenckiej polega na rozbudowaniu i przerezegowaniu wskazanej już formuły, a także na wprowadzeniu milczenia w sam moment celebrowania namaszczenia oraz na ilości samych namaszczeń, które zredukowano z dwóch do jednego⁶².

Zgodnie z przyjętym zwyczajem reformy liturgicznej *Vaticanum II* praktykowanie niektórych obrzędów uzależnione jest od decyzji lokalnych Konferencji Episkopatu. W przypadku namaszczenia olejem katechumenów dzieci, na mocy wydanej przez biskupów uchwały, może być ono nawet opuszczone (*omitti potest*)⁶³. Na wypadek takiej okoliczności rubryki zalecają celebrującemu zaraz po *modlitwie z egzorcyzmem*, wypowiedzieć słowa: *Muniat vos/te virtus Christi Salvatoris, qui vivit et regnat in saecula saeculorum – Niech was/cię broni moc Chrystusa Zbawiciela, który żyje i króluje na wieki wieków (Amen)* i w milczeniu nałożyć rękę na dziecko⁶⁴. Taką formę przyjęła również Konferencja Episkopatu Polski, o czym czytamy we *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym*, zawartym w *Obrzędach dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich*⁶⁵.

O użyciu oleju katechumenów zaświadcza również odnowione po *Vaticanum II*: *Ordo initiationis christianae adultorum* z 1972 roku (edycja polska *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* z 1988)⁶⁶. Według nowego *Rytuału* liturgia namaszczenia przedchrzcielnego może być sprawowana w okresie całego katechumenatu wielokrotnie, a zdaniem ks. prof. Cz. Krakowiaka, nie przywiązuje się do niej – w odnowionej księdze – zbytnej wagi, gdyż jej zastosowanie pozostawiono decyzjom Konferencji Biskupów, które mogą ją całkowicie pominąć⁶⁷.

⁶¹ *OBP* n. 50.87; *OChD* nr 50.87; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 208.

⁶² Por. P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 110.

⁶³ *OBP* n. 24.

⁶⁴ Tamże, nr 51.88; *OChD* nr 51.88. Zob. *KKK*, Poznań 2002, nr 1237.

⁶⁵ *OChD* nr 24. Wg M. Kunzlera w Polsce zrezygnowano z namaszczenia katechumenalnego z powodu niesprzyjających ku temu warunków: zimne kościoły, konieczność częściowego rozebrania dziecka itp. Por. Tenże, *Liturgia Kościoła*, tłum. z niem. L. Balter, Poznań 1999, s. 420, przypis 29.

⁶⁶ Już w 1962 r. wydany przez Świętą Kongregację Obrzędów dekret *Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur, per quos catechumeni, progrediente instructione, usque ad Baptismum perducuntur* ukazywał potrzebę starannego i wytrwałego wyjaśniania katechumenom znaczenia tego obrzędu, a w przypadku gdyby nie pozwalały na to rodzinne i stare zwyczaje danych krajów biskupi aż do czasu przeprowadzenia odpowiedniej katechezy mogli od niego udzielać dyspensy. Rytem zastępującym namaszczenie miało być kapłańskie błogosławieństwo udzielane nawet wszystkim wybranym naraz. Wiążącą tutaj formułą były wypowiedziane na głos słowa: „Ja ciebie umacniam znakiem krzyża w Chrystusie Jezusie, Panu naszym, na życie wieczne. Pokój tobie” oraz egzorcyzm *Exi, immundi spiritus...* W innym miejscu zalecano jednak, aby pomimo trudu namaszczenie to było stosowane regularnie. Zob. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 63–64, przypisy 74; 75.

⁶⁷ Por. *OICA* n. 128; Cz. Krakowiak, *Liturgia chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, w: *CTh* 60(1990), f. 3, s. 129.

Przedłożona wyżej celebracja namaszczenia olejem katechumenów złożona została z trzech elementów. Najpierw kapłan (lub diakon) odmawia jedną z modlitw egzorcyzmu mniejszego, następnie wypowiada znaną już formułę *Muniat vos virtus Christi Salvatoris*, po czym dokonuje namaszczenia piersi lub rąk katechumena, albo też innej części ciała (*si opportunum esse videtur*)⁶⁸. Zgodnie z zapisami rubryk, wskazany obrzęd może dokonywać się wielokrotnie, wedle uznania w ramach pierwszego, drugiego i trzeciego stopniu wtajemniczenia⁶⁹. Opisana liturgia w zestawieniu z edycją trydencką wykazuje pewne różnice. Namaszczenia nie łączy się już z rytmem *Effeta*⁷⁰, a także z formułą *Pax tibi* oraz egzorcyzmem *Exi immunde spiritus*. Zmieniono też miejsca namaszczeń z pleców i piersi, na piersi lub ręce lub inne części ciała kandydata, które są raczej dotykane olejem, aniżeli namaszczone w całkowitym milczeniu⁷¹. W przypadku braku oleju pobłogosławionego przez biskupa, rubryki nowego *Ordo* pozwalają na możliwość dokonania tej benedykcji przez prezbitera przeznaczając na tę okazję cytowaną już wyżej modlitwę: *Deus plebis tuae Vitus – Boże mocy i obrono*⁷².

Zgodnie z zaleceniami *Ordo initiationis*, przedchrzcielne namaszczenie olejem katechumenów traktować należy jako obrzęd sprawowany według własnego uznania (*ad placitum illarum*) Konferencji Biskupów⁷³. Na wypadek całkowitego pominięcia tej czynności *Rytuał* nie podaje żadnych zastępczych formuł. Liturgię sprawuje się wtedy według ustalonego schematu, opuszczając punkty, mówiące o namaszczeniu tym olejem. Z możliwości rezygnacji ze wskazanego rytu skorzystała Konferencja Episkopatu Polski⁷⁴.

TEOLOGIA I SYMBOLIKA

Udział oleju katechumenów w liturgii Kościoła wprowadza wiernych w całkowicie nowy wymiar nie tylko życia duchowego, ale człowieczeństwa w ogóle. Staje się bowiem kamieniem węgielnym pod budowę tego fundamentalnego dla chrześcijan doświadczenia, jakim jest *pascha*, czyli pewien akt wyrzeczenia się siebie i ofiary

⁶⁸ *OICA* n. 130.207.218. Zapisany w *OICA* pod numerem 218. czasownik *inungere* – ‘namaszczać’ ma swoje dopełnienia w określeniach: namaszczać (lekami), wcierać (leki), co jeszcze bardziej uwydatnia uzdrowieńczy charakter tej czynności, a przez to rezurekcyjny wymiar całego obrzędu. Por. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2004, s. 361.

⁶⁹ Wtajemniczenie katechumenów dokonuje się stopniowo (...) Na tej drodze, oprócz okresów poszukiwania i dojrzewania, istnieją „stopnie”, czyli etapy (...) Stopnie zaś prowadzą do kolejnych „okresów” poszukiwania i dojrzewania [prekatechumenat, katechumenat, okres oczyszczenia i oświecenia, okres mistagogii] lub są przez nie poprzedzane. Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2011 (dalej *OChWD*) nr 4.6.7; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 197.

⁷⁰ *OChWD* nr 126.200–202.

⁷¹ Por. *RR* 1927 Tit. II, Cap. 4, n. 75; Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*, s. 333.

⁷² *OICA* n. 131. Por. P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 138.

⁷³ „Ad placitum illarum Conferentiarum haec statui possunt decernere omissionem unctionis catechumenorum (n. 218)” (*OICA* n. 65 & 7); „Unctio Olei catechumenorum, si de iudicio Conferentiae Episcopalis servanda sit...” (tamże, n. 206); „Unctio haec omitti potest de iudicio Conferentiae Episcopalis” (tamże, n. 218). Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*, s. 326.

⁷⁴ Por. *OChWD* nr 127–132.206–207; *Oleje święte*, *LekLit* 1091.

na rzecz ubogacenia i odrodzenia. Wpisany zwłaszcza w okres katechumenatu czas zmagania z tym wszystkim, co zniewala, kaleczy, zniekształca i degraduje człowieczeństwo rodzi pragnienie odtworzenia w sobie pierwotnego obrazu i podobieństwa Bożego, które człowiek utracił wskutek grzechu pierworodnego. Wymownym znakiem takiego przekierowania staje się właśnie przedchrzcielne namaszczenie, a tłem dla takiej rezurekcyjnej teologii oleju katechumenów, jak i olejów świętych w ogóle, jest sam fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (por. Mt 28,1–8; Mk 16,1–8; Łk 24,1–11; J 20,1–10), który dał ludzkości ogromną szansę odnowienia i przemiany⁷⁵.

Zgłębiając tajemnicę Zmartwychwstania Pańskiego można jednak niefortunnie zatrzymać się tylko na samym powstaniu z martwych Syna Bożego. Według papieża Benedykta XVI to, co dokonano się w Grobie Pańskim, sięga jednak o wiele dalej niż sam *cud reanimacji zwłok*, po którym wraca się do swego dotychczasowego życia, czekając na definitywną śmierć⁷⁶. Zmartwychwstanie Jezusa było przejściem do całkowicie nowego rodzaju życia, do życia niepodlegającego już prawu śmierci i stawania się, lecz znajdującego się poza jego granicą, życia, które zainicjowało nowy wymiar człowieczeństwa (por. Iz 65,17n). W Zmartwychwstaniu zostały zrealizowane nowe możliwości bycia człowiekiem, które mają znaczenie dla wszystkich i otwierają przed ludźmi przyszłość, nowy rodzaj przyszłości⁷⁷. Podobnie rzecz ma się ze świętymi olejami – z olejem katechumenów włącznie. Zetknięcie się z uświęconą oliwą czy to w sakramencie, czy w innych jeszcze obrzędach, jest bowiem zapowiedzią nowego wymiaru człowieczeństwa, nowych możliwości bycia człowiekiem i nowego rodzaju przyszłości⁷⁸.

Na zmartwychwstańczy, rezurekcyjny charakter oleju katechumenów wskazują wspomniane już wyżej katechezy św. Cyryla. Autor wymienia trzy główne motywy, dla których dokonuje się znaczenia katechumenów pobłogosławionym olejem: dla uzdrowienia i egzorcyzmu, dla zaprawienia katechumena w duchowej walce, jaką toczy on z siłami ciemności oraz dla jeszcze ściślejszego zjednoczenia kandydata do chrztu z Chrystusem⁷⁹.

Elementy wskrzeszenia i powstania z martwych widzi biskup Jerozolimy w charakterze i naturze, jakimi został obdarzony olej namaszczenia przedchrzcielnego, który *po wezwaniu Boga i po modlitwie otrzymuje tak wielką siłę, że nie tylko wypala ślady grzechów, lecz nawet wszelkie niewidzialne złe moce zmusza do ucieczki*⁸⁰. Jak zauważa J. Pollok oczyszczenie i uzdrowienie następuje tutaj nie na skutek jakiejś antycznej magii, ale jest wynikiem „inwokacji” skierowanej do Boga (του ονοματος

⁷⁵ J. Fijałkowski, *Pascha i człowiek w teologii księdza W. Hryniewicza*, Łódzkie Studia Teologiczne 4(1995), s. 176–178.

⁷⁶ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przekł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 259.

⁷⁷ Tamże, s. 260; J. Radermakers, P. Grelot, *Zmartwychwstanie*, w: *STB*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, nr 1140.

⁷⁸ Uwagę przykuwa w tym miejscu symbolika oleju katechumenów ukazana przez Duranda w jego *Rationale*. Według autora olej ten, oznacza bowiem „człowieczeństwo Chrystusa pełne Ducha Świętego” (K. Lijka, *Utracone walory*, s. 60).

⁷⁹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 28–29; *Oleje święte*, EK XIV 500–501.

⁸⁰ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 20,3, dz. cyt., s. 326.

του Θεου), epiklezy, wraz z modlitwą⁸¹. Na taką rolę opisywanego oleju wskazuje także św. Grzegorz z Nyssy († 394/395) mówiąc: *Ten, kto ma nawiązać kontakt z Chrystusem przez wiarę, powinien najpierw mieć kontakt z olejem (piron)*⁸². Apokryf *Dzieje Tomasza* przypisuje mu natomiast zwycięską moc Jezusa, dzięki której pokonał On swoich wrogów, a która pierwotnie spoczęła w Jego krzyżu. Zdaniem autora, olej staje się przez to „krewnym” belki Chrystusowej⁸³.

Omawiana teologia rezurekcyjna ma swoje odzwierciedlenie także w znanej już *Traditio Apostolica* św. Hipolita, gdzie namaszczenie olejem katechumenów rozumie się jako egzorcyzm, zmuszający złego ducha do ucieczki i wskrzeszający kandydata do chrztu do *czynienia dobrze*⁸⁴. W podobny sposób proces zmartwychwstania katechumena zdążającego do źródła chrzcielnego opisują cytowane już *Konstytucje Apostolskie*, według których omawiane namaszczenie *wyzwala od wszelkiej bezbożności* i czyni człowieka *godnym wtajemniczenia*. Autor dzieła wskazuje też wprost na rezurekcyjne cechy samego oleju: napełnia on ludzkie oblicze radością i weselem, przywraca zdrowie, usuwa choroby, wypędza złe duchy, oddala wszelki podstęp, a także *stoi na straży domu*⁸⁵, do czego nawiązują również modlitwy zawarte w *Euchologionie Serapiona*⁸⁶.

Wskazane motywy powracają również w tekstach *Sakramentarza Gelazjańskiego*, który w oleju katechumenów widzi z kolei znak odpuszczenia grzechów oraz środek uświęcający ciała i uzdalniający do przyjęcia wszelkiej duchowej łaski⁸⁷. W modlitwie błogosławieństwa *Deus incrementorum* mówi się także o skutkach namaszczenia, które mają wyraźnie rezurekcyjny charakter: oczyszczenie duszy i ciała *od ewentualnych plam pochodzących od złych duchów*, a także uwolnienie od szkodliwego działania demonów, co *służyć ma ku zbawieniu*⁸⁸. Stąd używana w *Pontyfikale rzymsko-germańskim*, czy *Rytuale św. Floriana*, nazwa oliwy do przedchrzcielnych namaszczeń: *olej zbawienia*⁸⁹.

Inny ważny temat wskazujący na rezurekcyjną teologię oleju katechumenów wiąże się z symboliką sportową i związaną z obrazem atlety, którego ciało musi być namaszczone przed walką i wejściem na arenę. Takie ujęcie potwierdzają kateche-

⁸¹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 28. Na obecność modlitwy w trakcie namaszczenia oliwą wskazuje także A. Unterman, omawiając rytuały starożytnych egzorcyzmów żydowskich. Na ich przebieg nakładało się wówczas dęcie w szofar, odmawianie modlitw i namaszczenie osoby opętanej oliwą i wodą, przy jednoczesnym recytowaniu psalmów. Zob. *Egzorcyzmy* w: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa ³2003, s. 82.

⁸² Y. de Andia, *Namaszczenie*, s. 266–267; „gotowość do wyznania chrzcielnego” (*Konstytucje Apostolskie* VII: 42,3, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 208*).

⁸³ Por. *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, przeł. L. Rzymowska, *Księgi Osobliwe* 2, Wrocław 2002, s. 160–161.

⁸⁴ Hipolit, *Tradycja Apostolska*, s. 93; K. Lijka, *Utracone walory*, s. 53.

⁸⁵ *Konstytucje Apostolskie* VII: 42,3, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 208* i 257*.

⁸⁶ Księga wspomina o leczniczej mocy oleju katechumenów, o jego uzdrawiającej i umacniającej sile, mocą której Pan nasz Jezus Chrystus wyrwa z duszy katechumena „wszelkie zamię grzechu i nieprawości lub szatańskiej pobudki”. Por. *Euchologion Serapiona* 17; 22, w: tamże, s. 310*; 312*-313*.

⁸⁷ Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 57.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 77–78.

zy św. Jana Chryzostoma, który w katechumenach widzi zapasników, a w przedchrzcielnym namaszczeniu moc do walki z szatanem: *Ponieważ odtąd będzie się z nim toczyć walka, dlatego przez to namaszczenie prowadzi was do niej kapłan jako szermierzy Chrystusa*⁹⁰. Zwycięstwo i zmartwychwstanie człowieka związane jest tu również ze znakiem krzyża, którym znaczy się wybranych, a który odczytany jest przez Chryzostoma jako pieczęć (*sphragis*)⁹¹. Znak ten sprawia, że szatan uskakuje na bok, *jak gdyby ujrzał promienie słońca*, i w końcu odchodzi⁹², a blask bijący z namaszczonego czoła powoduje, że odwraca on od kandydata swoje oczy⁹³.

Obok obrazu atlety, patriarcha Konstantynopola posługuje się także symboliką „żołnierza”, ponieważ olej nakładany w czasie drugiego z przedchrzcielnych namaszczeń określa jako zbroję, mającą umocnić całe ciało katechumena i zabezpieczyć je przed strzałami wroga⁹⁴. To sam Chrystus namaszcza wszystkie jego członki olejem, posługując się ręką kapłana⁹⁵. Tego typu oręż ma wyraźne znamiona rezyrekcyjne: gwarantuje wybranemu bezpieczeństwo, udziela siły, chroni go od krzywdy, a mięśnie „atlety” obdarza mocą i sprężystością, konserwując je i zabezpieczając przed zepsuciem⁹⁶. Potwierdzają to także pisma Dionizego Areopagity, który przedchrzcielne namaszczenia rozumie jako rodzaj walki katechumena ze światem na śmierć i życie⁹⁷. „Żołnierz i zapasnik” Chrystusa naznaczony świętym olejem rusza do walki i przechodzi w niej przez śmierć, aby zrodzić się do nowego życia w wodach chrzcielnych, co z kolei wyraźnie nawiązuje do antycznych namaszczeń zmarłych⁹⁸. Owa duchowa śmierć „zapasnika” jest zatem symbolicznym aktem, celebrowanym na dowód tego, że bój o zwycięstwo w Chrystusie już się zakończył⁹⁹.

⁹⁰ Św. Jan Chryzostom, *Katecheza druga* 23, dz. cyt., s. 49; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 52.

⁹¹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 51.

⁹² Tamże, s. 52.

⁹³ Św. Jan Chryzostom, *Katecheza druga* 23, dz. cyt., s. 49.

⁹⁴ Prośba skierowana do Boga, aby olej stał się „zbroją wiary” (ochrona przed demonem, prawdziwa pobożność, poznanie Syna Bożego) została zapisana już w trzech starożytnych rytuałach chrzcielnych, opublikowanych przez A. Sallesa w 1958 r., stanowiących fragment etiopskiej wersji *Tradycji Apostolskiej*. W każdym z tych rytuałów zanotowano odmienną modlitwę błogosławieństwa oleju. Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 52.

⁹⁵ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 57–58.

⁹⁶ Św. Jan Chryzostom, *Katecheza druga* 24, dz. cyt., s. 49; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 57–58; P. Towarek, *Egzorcyzm*, s. 61.

⁹⁷ Y. de Andia, *Namaszczenie*, s. 270. O walce „zapasników” ze „światem” wspomniął już wcześniej św. Ambroży, wyliczając przy tym przeszkody, jakie staną na drodze chrzczonego – grzech, szatan, pokusy. Por. Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* I, 4–5, dz. cyt., s. 68.

⁹⁸ Już w starożytnej Grecji (kultura mykeńska – 1600–1100 r. przed Chr.) obecny był zwyczaj namaszczenia umytych zwłok wonnymi olejkami. Obrzędu tego dokonywały kobiety. Namaszczone zwłoki ubierano w całun i wystawiano na widok publiczny. Por. P. Waleńdzik, *Kremacja i inhumacja w kulturach świata*, *CTh* 83(2013), f. 3, s. 111; por. 2 Krn 16,14. O namaszczeniu wonnościami ciała Jezusa (zwyczaj żydowski) zaświadcza Ewangelista: namaszczenie *na pogrzeb* – Mt 26,7.12 i Mk 14,3.8; J 12,3.7 (*olejek nardowy*) oraz po śmierci – Mk 16,1; Łk 23,56; 24,1 i 19,39–40 (*mieszanka mirry i aloesu*).

⁹⁹ Y. de Andia, *Namaszczenie*, s. 270. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przekł. i opr. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 172.

Wspomniany już Teodor z Mopsuestii opisując olej katechumenów zauważa, że w przeciwieństwie do zwykłych ubrań i strojów, ma on moc okryć wewnętrzne członki, dlatego namaszczenie przedchrzcielne staje się *okryciem nieśmiertelności i niezniszczalną szatą* dla zdążających do źródła chrzcielnego¹⁰⁰. W ten sposób rezurekcyjna teologia świętego oleju w interpretacji biskupa Mopsuestii, styka się z liniami eschatologii, rysując odbiorcom katechez i homilii obraz innej i przyszłej rzeczywistości: *Namaszczenie całego ciała jest znakiem, iż cała nasza istota będzie okryta nieśmiertelnością w czasie zmartwychwstania i wszystko, co posiadamy, czy to wewnętrzne czy zewnętrzne, będzie z całą pewnością przemienione w nieskazitelne, zgodnie z dziełem Ducha Świętego, który będzie wtedy z nami* (por. 1 Kor 15,12)¹⁰¹.

Obrazy te powracają także w pismach Jan Diakona, Amalarego z Metz († 850) i św. Tomasza z Akwinu¹⁰². Według ostatniego, przedchrzcielne naznaczenie olejem pleców symbolizuje okrycie łaską Ducha Świętego, wyzbycie się niedbalstwa i martwoty oraz zaprawianie do ćwiczeń w dobrym postępowaniu, *aby na skutek sakramentu wiary, w piersi zagościła czystość myśli, a w ramionach męstwo znoszenia trudów*¹⁰³. Z kolei według *Rationale* Duranda, namaszcza się katechumena przed chrztem, aby zrzucił on z siebie niedbałość i odrętwienie i *ćwiczył się w praktykowaniu dobrych czynów, by jego myśli coraz bardziej się oczyszczały, oraz aby miał siłę do znoszenia trudów codziennego życia*¹⁰⁴.

Jak jeszcze można opisać rezurekcyjną teologię oleju katechumenów? Interesującą propozycją wydaje się być w tym przypadku obraz „drzewa oliwnego” symbolu odwiecznej Mądrości (por. Syr 24,1), którym posługuje się w swych pismach cytowany już św. Cyryl¹⁰⁵. Otóż, zdaniem autora katechez jerozolimskich ci wszyscy, którzy zdjęli już z siebie starego człowieka, zostali jakby odcięci od dzikiego drzewa oliwnego, a poprzez akt wiary, wszczępieni w *szlachetną oliwkę*¹⁰⁶. Dzięki namaszczeniu mogą oni teraz *uczestniczyć w tustości prawdziwej oliwki*, gdyż jak pisze św. Cyryl: *poświęcony olej oznacza łączność z tustością Chrystusa, który usunął wszelki ślad wrogiej mocy* (por. Rz 11,17–18)¹⁰⁷.

Zanurzenie w misterium Zmartwychwstałego Chrystusa wyrażać będzie również odcisnięta na czole „pieczęć” (*sphragis*), o której poucza nie tylko biskup Mopsuestii, ale też św. Jan Chryzostom. Oprócz tego, że onieśmiela ona i oślepia złego ducha, jest także znakiem przynależności do Tego, który zwyciężył śmierć i to właś-

¹⁰⁰ Por. W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu*, s. 17.

¹⁰¹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 86; J. Radermakers, P. Grelot, *Zmartwychwstanie*, STB 1141.

¹⁰² Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 56–59.

¹⁰³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. XXVII, tłum. P. Belch, Londyn 1984, 3, qu. 66–10/2/2.

¹⁰⁴ K. Lijka, *Utracone walory*, s. 60–61.

¹⁰⁵ Por. D. Forstner, *Świat symboliki*, s. 173.

¹⁰⁶ Warunkiem osiągnięcia uczestnictwa w życiu Bożym jest wszczępienie w Chrystusa. Zob. J. Fijałkowski, *Pascha i człowiek*, s. 178.

¹⁰⁷ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 20,2–3, dz. cyt., s. 325–326.

nie dzięki tej więzi, kandydat do chrztu może stanąć do walki z siłami ciemności¹⁰⁸. Dla Teodora *sphragis* jest ponadto symbolem piętna, jakie właściciel stada wyciska na swojej owcy, albo też tatuażu, jakim przy zaciągnięciu do wojska naznaczani są rekruci. Obydwa obrazy wpisują się mocno w rezurekcyjną teologię przedchrzcielnego namaszczenia i towarzyszących mu obrzędów, które oznaczać będą swoiste przejście do nowej rzeczywistości, do innego wymiaru oraz powstanie do całkowicie odmiennej jakości życia¹⁰⁹.

Według biskupa Teodora poprzez akt namaszczenia, katechumeni nie są już *obcymi i przychodniemi*, lecz *współobywatelami świętych i domownikami Boga* (Ef 2,19), co jest jednocześnie znakiem przynależności do Bożej rodziny¹¹⁰. Znak krzyża kreślony na czole przy użyciu błogosławionej oliwy oddziela *od reszty* i pozwala stać się *żołnierzem prawdziwego króla i obywatelem nieba*¹¹¹. Wejście w tą nową rzeczywistość rezurekcyjną podkreśla jeszcze bardziej użyte przez biskupa Mopsuestii określenie „poufałość” z Chrystusem (παρησία). Powstaje ona w wyniku deklaracji wiary, a potwierdza się poprzez namaszczenie czoła świętym olejem. To właśnie „poufałość”, będąca pierwszym owocem Ducha, sprawia, że kandydat do chrztu może *patrzeć na Boga z odsłoniętą twarzą*, mieć swobodny dostęp do Niego i kontaktować się z Bogiem¹¹².

ZAKOŃCZENIE

Teologia i symbolika przedchrzcielnych namaszczeń opisywana i interpretowana w Kościele na przestrzeni wieków oscylowała zawsze wokół tego samego: nowej rzeczywistości i nowego wymiaru, w które wchodzi zdążający do źródeł chrzcielnych. Olej jest tutaj narzędziem sprawiającym kontynuację życia w duszach Chrystusa zmartwychwstałego¹¹³. Dusza kandydata do chrztu na skutek zetknięcia się z olejem katechumenów poddawana jest bowiem nie tylko – jak powiedziałyby kard. Ratzinger – samej reanimacji, ale otwiera się przed nią perspektywa zupełnie nowego życia: życia wolnego od choroby i grzechu, życia przepełnionego wiarą i pełnego mocy Bożej, życia w jedności z Chrystusem i Jego owczarnią, życia wolnego od lęku przed śmiercią, a także perspektywa życia z nadzieją na zmartwychwstanie. Poruszająca geneza i przebogata historia oleju katechumenów pokazuje ponadto sens i piękno samej liturgii Kościoła na przestrzeni wieków. Wcześniejsze skrupulatne opisy przedchrzcielnych namaszczeń, a nawet same formy błogosławienia, aż po cklive wręcz pozdrowienia i zdobienia ampułek z olejem ustępują dziś miejsca lokalnym zwy-

¹⁰⁸ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 58.

¹⁰⁹ J. W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu*, s. 16–17.

¹¹⁰ Według J. Polloka, Teodor zestawia w tym miejscu „pieczęć” ze „znakiem własności”, który „można pokazać”. Być może nawiązuje tu do zwyczaju wieszania na szyi tabliczki z nazwiskiem. Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 83, przypis 76. Znaku synowskiego przybrania w oleju dopatruje się także *Sakramentarz Gelazjański*. Por. K. Lijka, *Utracone walory*, s. 53.

¹¹¹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*, s. 83.

¹¹² Tamże, s. 85.

¹¹³ K. Lijka, *Utracone walory*, s. 65.

czajom, które – jak zauważa K. Lijka – zdolne są nawet do „dewaluacji” oleju katechumenów. Pociuszającym jest jednak fakt, że *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (Poznań 1986) posiada modlitwę błogosławieństwa, a w wielu zakrystiach są jeszcze naczynia na ten olej¹¹⁴.

RESURRECTIONAL THEOLOGY OF OIL OF CATECHUMENS

SUMMARY

The oil of catechumens (*oleum catechumenorum*) is used in the mysteries of the preparation of catechumens for the reception of baptism. The result of study of the time-honored liturgical books (*Sacramentarium gelasianum*, *Pontificale Romano-germanicum*) and the writings of Christian writers is resurrectional theology of oil of catechumens (Cyril of Jerusalem, John Chrysostom). As a consequence of contact with the oil of the catechumens, the soul of the catechumen is subjected not only to the resuscitation itself. Here is the prospect of a new life: a life free from trouble and sin, a life full of faith and power of God, a life in oneness (*παρρησία*) with Christ and His sheepfold, a life free from fear of death, a life with hope for the resurrection (cf. card. J. Ratzinger). In catechesis of the Church Fathers the anointing with oil of the catechumens is the forecast of the Passover, forecast of the healthy and free from evil (oil of exorcism, oil of salvation). This anointing gives back a gladness and firms for soul's faith. It is a symbol of belong to Christ, affiliation and duty for Him (*sphragis*).

AUFERSTEHUNGSTHEOLOGIE DES KATECHUMENENÖLS

ZUSAMMENFASSUNG

Das Katechumenenöl (*oleum catechumenorum*) wird bei den Mysterien verwendet, die die Taufbewerber auf die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vorbereiten. Die in dem Artikel dargestellte Analyse der alten Rubriken von liturgischen Büchern (*Sacramentarium gelasianum*, *Pontificale Romano-germanicum*) und Schriften der Kirchenschriftsteller lässt über die Auferstehungstheologie des Katechumenenöls (Kyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomos) sprechen. Die Seele des Taufbewerbers wird infolge der Berührung mit dem Katechumenenöl nicht nur einer Wiederbelebung unterzogen, sondern sie gewinnt auch die Aussicht auf ein ganz neues Leben: ein Leben frei von Krankheit und Sünde, ein Leben erfüllt vom Glauben und voller Kraft Gottes, ein Leben in Einheit (*παρρησία*) mit Christus und Seiner Herde, ein Leben frei von der Angst vor dem Tod. Der Täufling bekommt die Aussicht auf das Leben in der Hoffnung auf die Auferstehung (vgl. Kard. J. Ratzinger). In den Schriften der Kirchenväter ist die Salbung mit dem Katechumenenöl als eine Andeutung auf Pessach zu verstehen. Die Zeremonie der Salbung bedeutet Heilung

¹¹⁴ Tamže, s. 69.

und Befreiung, stellt die Freude wiederher, ist eine Verstärkung im geistlichen Kampf (Öl des Exorzismus und Heilöl), sowie ein Symbol der Zugehörigkeit zu Christus, ein Zeichen dafür, dass man Gott wählte und Ihm dient (*sphragis*).

REZUREKCYJNA TEOLOGIA OLEJU KATECHUMENÓW

STRESZCZENIE

Olej katechumenów (*oleum catechumenorum*) stosuje się w misteriach przygotowujących katechumenów do przyjęcia chrztu. Przedłożona w artykule analiza rubryk dawnych ksiąg liturgicznych (*Sacramentarium gelasianum*, *Pontificale Romano-germanicum*) oraz pism pisarzy kościelnych pozwala mówić o rezurekcyjnej teologii oleju katechumenów (Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom). Dusza kandydata do chrztu na skutek zetknięcia się z olejem katechumenów poddawana jest bowiem nie tylko samej reanimacji, ale otwiera się przed nią perspektywa zupełnie nowego życia: życia wolnego od choroby i grzechu, życia przepełnionego wiarą i pełnego mocy Bożej, życia w jedności (*παρησία*) z Chrystusem i Jego owczarnią, życia wolnego od lęku przed śmiercią, a także perspektywa życia z nadzieją na zmartwychwstanie (por. kard. J. Ratzinger). W pismach Ojców Kościoła namaszczenie olejem katechumenów jest zapowiedzią paschy, uzdrowienia i uwolnienia, przywraca radość, jest umocnieniem w walce duchowej (olej egzorcyzmu, olej zbawienia), a także symbolem przynależności do Chrystusa, oznaką wybrania i służby dla Niego (*sphragis*).

BIBLIOGRAFIA

- Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przekł. L. Gładyszewski, *Źródła Myśli Teologicznej* 31, Kraków 2004.
- Andia de Y., *Namaszczenie*, „Kolekcja Communio” 12: *Duch Odnowiciel*, s. 250–281.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przekł. W. Szymona, Kielce 2011.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, *Biblioteka Ojców Kościoła* 14, Kraków 2000.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, przekł. i opr. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001.
- Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, przekł. W. Kania, opr. M. Starowieyski, „U źródle katechumenatu” 1, Lublin 1993.
- Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, ukł. i opr. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 42 (Synody i Kolekcje Praw, t. II), Kraków 2007.
- Ligier L., *Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i Liturgii*, „Concilium” 1–10(1966–67), s. 47–56.

- Lijka K., *Utracone walory oleju katechumenów?*, „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 51–70.
- Myszor W., *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych” Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 11–24.
- Pollok J., *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, *Studia Antiquitatis Christianae* 10, Warszawa 1992.
- Towarek P., *Egzorcyzm – historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008.
- Żurek A., *Katechumenat i chrzest w Kościele starożytnym – na przykładzie Antiochii w IV wieku*, w: *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tarnów 2005, s. 117–128.

DAR WOLNOŚCI W ŻYCIU WIARĄ

Słowa kluczowe: wolność, wybór, wiara, prawda, człowiek, Bóg

Key words: freedom, choice, faith, truth, man, God

Schlüsselwörter: Freiheit, Auswahl, Glaube, Wahrheit, Mensch, Gott

„Wolność”, „Freiheit”, „Liberté”, „Libertà”, „Freedom”, „Liberty”. W etymologii tego słowa kryje się zakodowane odwieczne zmaganie się ludzkości z pytaniem: Czy człowiek jest wolny?, Czy człowiek jest wolny na mocy natury samego swego człowieczeństwa ciesząc się wolnością niezbywalną? Człowiek jako istota wolna jest osobą, co potwierdza odmienność ludzkiego życia opartego na wolności, której to nie posiadają inne stworzenia¹. To sprawia, że w konfrontacji z wiarą i nadzieją wolność jest czynnikiem decydującym o istocie więzi człowieka z Bogiem – Stwórcą. Bez wolności postawa wiary byłaby efektem przymusu i wymogiem nakazu, nieświadoma, zdominowana przez rygorizm „ślepej wiary”. Jednak, gdy ma miejsce w ludzkiej świadomości fakt wolności, wówczas to dla człowieka istnieje możliwość akceptacji lub negacji wiary w duchu wolności. Jeżeli zakłada się, że człowiek jest wolny, to musi mieć w swojej naturze jakieś wskaźniki wolności². Są nimi wiara, nadzieja i miłość. One są prawdziwymi kryteriami wolności, weryfikują ją, identyfikują się z nią lub stanowią alternatywne sposoby życia, które trzeba wybrać³. Wiara, nadzieja i miłość także mają naturę wolności. Trzeba je wybrać. Narzucić ich nie można. Bo stałyby się wtedy tylko innymi rodzajami niewoli. Może nawet szlachetnymi, ale jednak niedającymi człowiekowi szansy na wybór własnej drogi życia.

* Ks. Jacek Neuman – prof. dr hab. nauk teologicznych, doktor nauk humanistycznych. Wybrane monografie: *Chryzologiczny charakter życia chrześcijańskiego w świetle pism św. Klary z Asyżu*, Częstochowa 2002; *Kościół trzeciego tysiąclecia w literaturze teologicznej*, Warszawa 2006.

¹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 267–270.

² Por. K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 51n.

³ Por. F. Blachnicki, *Uwierzyliśmy miłości i o niej świadczymy*, Kraków 2008, s. 37n.

WOLNOŚĆ W SŁUŻBIE PRAWDY

Wolność w nauczaniu Jezusa cechuje się wymogiem wielkiej czujności myśli w rozeznawaniu każdej sytuacji życiowej. Poprzez fakt pełnego zaangażowania się człowieka w rzeczywistość ludzkiej egzystencji stawia go jednocześnie w konfrontacji z wymogami życia ukierunkowanymi na świadomy wybór tych możliwości, za które ponosi się odpowiedzialność⁴. Wolność nie jest mitem, ale gdy podda się ją zmitologizowaniu, wówczas kryje w sobie tajemniczo skonfigurowane usprawiedliwienie osobistej anarchii z równoczesnym narzuceniem innym dyktatorskich praw. Znamiennym odzwierciedleniem tego były czasy II wojny światowej, gdy dla przykładu hitlerowski koncentracyjny obóz zagłady w Auschwitz, spowity kolczastymi drutami afiszował się widniejącym nad wejściem do obozu napisem: „Arbeit macht frei” („Praca czyni wolnym”). Dla wchodzących było to olbrzymie zderzenie z nową rzeczywistością dotychczas sobie niewyobrażalną pod każdym względem. Być może coś o tym wiedzieli, słyszeli, ale sobie tego nie wyobrażali! Przechodząc pod tym napisem stawali się nie tylko naoczni świadkami, ale i bezpośrednimi ofiarami w tym strasznym procesie, w którym najpierw ich sponiewierano, żeby później zadawać więźniom cierpienia i śmierć. Dla zrozumienia tej prawdy nie potrzeba być koniecznie ubranym w pasiaki i drzeć z zimna w czasie przeciągającego się apelu. Już Korneliusz Tacyt mawiał, że wolność oraz inne wspaniałe wyrażenia służą za pretekst. Potwierdza to także dzisiejsze wypowiedzianie wielkich haseł, za którymi kryje się „dar” niejednokrotnie cierpienia i życia, a bez należnej czci i szacunku staje się to dla współczesnego świata reklamą pozyskania władzy czy bogactwa. Gdzieś zagubił się świat w sobie samym, gdy bez Boga starał się i nadal usilnie zabiega stworzyć to, co bez Boga w rzeczywistości i tak nie zaistnieje. „Nie da się zrozumieć człowieka bez Chrystusa” – wołał św. Jan Paweł II na Placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 roku, w miejscu, gdzie plac nazwany Placem Zwycięstwa stał się areopagiem ogłoszenia w tymże miejscu, 20 lat później, również przez św. Jana Pawła II, 108 błogosławionych Polskich męczenników II wojny światowej. W perspektywie minionego pontyfikatu św. Jana Pawła II nie sposób dostrzec tego, w czym nie dorównuje myśli Bożej ludzki zamysł. Odszedł do domu Ojca św. Jan Paweł II, odeszli i odchodzą do wieczności zastępy twórców polskiej kultury i patriotyzmu w służbie Bogu i Ojczyźnie. Ale i coraz więcej odchodzi z tego świata także i tych, którzy byli „mocni” i aktywni w strukturach dumnie zwanej politycznej służby bezpieczeństwa, a dzisiaj sami się nie przyznają i innym wmawiają, że nimi nie są. Tu kryje się zapewne ich dramat duchowej wolności, zdrady narodu, za który inni oddawali swe nawet młode życie. Chlubą jest dar wolności przekazany przez prawdziwych Polaków, ale i niestety, wielu dziedziczy zdradę wolności najczęściej swoich bliskich. Dlaczego człowiek zagubił się poddany próbie weryfikacji prawdy i wolności? Na to pytanie można szukać odpowiedzi w braku miłości do prawdy i wolności!

Wnikając w sferę prawdy o wolności, kreuje się zrozumienie istotnego elementu wchodzącego w strukturę osoby i zapewniającego jej nienaruszalną identyczność ze stworzeniem, przy którego powołaniu do istnienia padły słowa o „podobień-

⁴ Por. S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 42n.

stwie i obrazie Bożym” (por. Rdz 1,27)⁵. Pierwszym zatem stróżem tak rozumianej identyczności jest sam Bóg, który nie pozwala człowiekowi na rezygnację z prawa wyboru, nawet wtedy, kiedy człowiek jest skłonny proponować Bogu różnorakie propozycje zaprzeczenia. Bo Bóg nie chce mieć z człowieka niewolnika. A i każdy człowiek ze swej istoty unika wszystkiego, by nie być niewolnikiem. Jednak w rzeczywistości człowiek ulega zniewoleniu, a przede wszystkim temu, co początkowo wydaje mu się otwartą drogą do wolności. Nie bez znaczenia pozostaje wola człowieka doświadczana możliwościami wyboru⁶. Nadto trudnością dla ludzkości jest znalezienie odpowiedzi na nurtujące od początku świata pytanie, dlaczego Bóg ma zawsze rację? Najbardziej wymownym teologicznym traktatem o wolności człowieka, w sferze chrześcijańskiej – dziecka Bożego, jest Chrystusowa przypowieść o synu marnotrawnym czy raczej o miłosiernym ojcu⁷. Dla syna marnotrawnego decyzja powrotu była tak samo wolna jak decyzja wyjścia w szeroki świat z rodzinnego domu. Nikt mu tej drogi nie zagroził. Wracał wolny i bogatszy o głębsze prze-myślenie wizji szczęścia w domu swego ojca. W tym kontekście warto pamiętać, że autorem tego obrazowo przedstawionego traktatu o drogach wolności człowieka jest sam Chrystus, który jest Zbawicielem człowieka, który wplatał swoje życie w historię ludzkiego życia, który w dialogach z człowiekiem stawiał wyraźny warunek: „Jeśli chcesz...”. Nie zawsze jednak ten warunek był i jest przez słuchaczy właściwie zrozumiany.

Wolność w ujęciu Jezusa jest wolnością prawdziwą, a to jest sprawa niezwykle trudna w jej zrozumieniu, przyjęciu i życia w jej tonacji. Wymaga ona niezwyklej czujności myśli w rozeznawaniu każdej sytuacji życiowej. Podyktowane jest to faktem, że pełne zaangażowanie się w rzeczywistość jest jednocześnie świadomym wyborem jednej tylko z wielu możliwości, za którą wcześniej czy później bierze się odpowiedzialność. Od podejmowanych to takich decyzji zależy nadawanie sensu i kierunku wszystkim ludzkim poczynaniom. To przez tę niejako „prerażającą” tajemnicę tworzenia, – bo życie składa się z wyborów – dokonuje się kształtowanie życia własnego i społeczności, w której się egzystuje w „ramach” mijanego rytmicznie odmierzanego czasu.

Najbardziej bolesny dla człowieka jest czyn skrzywdzenia samego siebie. Choć może się to wydawać niepozornie błahe, ale w perspektywie czasu staje się to faktem konfigurującym naszą świadomość w strukturach woli i rozumu. Poprzez decyzje wyboru i jego konsekwencje człowiek potrafi skrzywdzić najbardziej samego siebie, gdy narzuca sobie sfalszowaną wizję rzeczywistości. Pierwszą i prawdziwą niewolą człowieka jest zawsze błędne myślenie. Dlatego też Chrystus mówił o wyzwalającej prawdzie⁸.

⁵ Por. J. Lemański, *Opis stworzenia jako conditio humana w Rdz 2, 7, ŚSFT 2006, t. XXXIX, nr 1, s. 5–24.*

⁶ Por. W. Galus, *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 4(2015), s. 129–168.

⁷ Por. P. Warchoł, *Miłosierny Bóg i miłosierny człowiek. Teologiczna interpretacja miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2007.

⁸ Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 37n; M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata, Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 96n.

Wolność jest duchową sprawnością, cnotą szukania prawdy i dobrowolnego jej wyboru. Jest to najtrudniejsza do osiągnięcia cnota moralna. Widniała ona na wielu sztandarach rewolucyjnych powstań w zawołaniu: „Wolność, równość i braterstwo” czy „Za wolność waszą i naszą”. Wartość wolności istnieje w pluralizmie wielu propozycji ratowania i ubogacania ludzkiej osobowości. A dzieje się to w niezwykle oszołamiającym tempie dzisiejszego pędzącego świata, gdy czas wyboru skraca się do minimum ze szkodą do namysłu. Dzisiejszy człowiek bardziej koncentruje się na wycuciu, przewidywaniu, przypuszczeniu, aniżeli na spokojnym analizowaniu skutków i konsekwencji z podjętych przedwcześnie lub pochopnie decyzji. Zgubny dla człowieka okazuje się „przymiot zastępczy spontaniczności” zamiast opowiedzenie się w pełni świadomości za mądrością serca, rozumu i wiary. Jeśli nie będzie wzajemnego przenikania się ludzkiej woli z wysiłkiem intelektualnym i współdziałaniem z Bogiem, wówczas człowiek utraci poczucie otrzymanego daru życia w łasce Bożej.

Na zagadnienie wolności pada obecnie cień niedokończony wieży Babel, kiedy to odbywa się dyskusja „jeszcze mądrych tego świata” w chaosie pomieszanych pojęć. Uporządkować ten chaos potrafi jedynie wspólne zwrócenie się do Boga, który jest najwyższym autorytetem oraz źródłem i stróżem nie zmitologizowanej wolności.

WIARA W PRAWDĘ

Współczesne przemiany kulturowo-polityczne i ekonomiczno-społeczne, fale migracji czy globalizacja negatywnie oddziałują na postawę akceptacji zasad prawdy. Nadto przenikający w różnorodne środowiska zaplanowany nurt dekompresji etyczno-moralnej ludzkich postaw z zamierzoną tendencją dezorientacji i dezaprobaty ludzkiego myślenia, sprawia dewaluację prawdy obiektywnej i prawdy objawionej⁹. Siła oddziaływania współczesnego relatywizmu podważa fundamenty prawdy i skłania do zaaprobowania poglądu, że nie istnieje nic definitywnego, a prawda wynika z ustalenia między ludźmi tego, co zechce się przyjąć jako słuszne i właściwe¹⁰. W tym względzie pojawia się zatem konieczność sprecyzowania prawdy! Czym jest prawda? Czy rzeczywiście ona ma rację bytu? Czy jest możliwość jej rozeznania i poznania? Dla chrześcijanina prawda jest wypisana w obliczu Chrystusa i w Jego życiu na drogach historii zbawienia ludzkości. On jest Prawdą, która w pełni czasów „stała się ciałem” (J 1,1.14), „przyszła do swojej własności”, aby świat ją mógł poznać. Jednak wielu stroni od blasku Bożej prawdy, unika z nią spotkania, neguje, a niejednokrotnie i walczy z nią. To przemawia za błędną postawą rozeznania, że prawdy się nie pojmuje jak jakiejś rzeczy, lecz że prawdę się spotyka! Nie jest to jakiś niesprecyzowany stan posiadania, lecz znaczące spotkanie z Osobą. Do tej myśli nawiązuje św. Paweł uzasadniając, że jedynie w duchu wiary możemy

⁹ Por. J. Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, Paris 2001, s. 185–188.

¹⁰ Por. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, w: *Człowiek istota (po)znana. Antropologia teologiczna wobec potrzeb i wyzwań współczesności*, red. A. Proniewski, *STD*, t. I, s. 266–269.

rozpoznać, iż Jezus jest Słowem Prawdy, Synem Jednorodzonym Boga Ojca. Nadto wskazuje, że „nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). To właśnie Duch Święty, dar Chrystusa Zmartwychwstałego sprawia, że człowiek ma sposobność rozpoznania Jezusa jako odwieczną Prawdę¹¹. Z tym wiąże się odkrycie świata prawdziwych wartości, które nadają ludzkiemu życiu właściwy sens i zbawczy cel. Słowa Jezusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) są wskazaniem na Niego samego jako na autentycznie istniejącą Prawdę, na możliwość poznania Go i komunikowania się z Nim w sferze wewnętrznej więzi i wzajemnego oddziaływania. Negacja zaś Go jako Prawdy obraca się niestety przeciw człowiekowi i z biegiem czasu prowadzi do destruktywnych ludzkich zachowań zarówno względem danej istoty ludzkiej, jak i niejednokrotnie wobec wielu całych społeczności. By przed tym ustrzec, sam Bóg staje niejako na ludzkiej drodze jak ewangeliczny miłosierny ojciec wypatrujący na horyzoncie dobrze sobie znanej postaci swego marnotrawnego syna, by nie zagasł w nim tłący się jeszcze w głębi jego duszy żar Prawdy¹².

Prawda była i jest niezwykle trudną „normą” w rozumieniu, przyjęciu i życiu w jej tonacji. Wymaga ona nadzwyczaj wielkiej czujności w rozeznawaniu każdej sytuacji życiowej, które wymagają pełnego zaangażowania się nie tylko w jej poznanie, ale wraz z jej aprobatą podjęcia wymagających zobowiązań do jej zachowania i przekazania jej innym w świadectwie swego życia¹³. Od heroicznosci w aplikacji takich decyzji, zależy nadawanie sensu i kierunku wszystkim ludzkim poczynaniom. Potrzebuje zatem człowiek przewodnika prawdy dla weryfikacji swego stanu trwania i działania, by na nowo odzyskać właściwy kierunek marszu według już azymutu prawdy¹⁴. Ona to staje się gwarantem właściwej weryfikacji zapatrywania na świat i ludzi, a nade wszystko koryguje w mniejszym lub większym obszarze właściwe racje, uzewnętrznia myśli i spostrzeżenia z uwzględnieniem panujących tradycji i uznawanych zachowań. Człowiek stając się świadkiem wielu dokonujących się w świecie relacji i wzajemnych zależności, rozeznaje katalog różnorodnie głoszonych i pisanych poglądów o prawdzie, dobru i skuteczności podejmowanych zmagania z pseudowartościami. To pomaga mu wejść w sferę ducha wiedzy i wiary umożliwiającą weryfikację i ocenę tego, co dotychczas on nabył, a tym, co mu społeczność o różnych tendencjach światopoglądowych oferuje¹⁵. Nie bez znaczenia jest więc dla niego przyswajalny świat Bożych wartości, przesłanie Ewangelii z duchem Dobrej Nowiny, jak i ideologia ateizmu czy sekularyzacja, które pozornie uszczęśliwiają ludzkość. W tej koniunkturze dwóch względem siebie odmiennych światów wartości – Bożego i laickiego, człowiek staje przed wyborem jednego lub drugiego modelu dominującego w jego postawie i uzasadnieniach przyjętej formy swej egzystencji. Uwzględniając taką sposobność konfrontacji i opowiedzenia się

¹¹ <http://papiez.wiara.pl/doc/1558211.Duch-Swiety-wprowadza-nas-w-Boza-Prawde.Katecheza-papieża Franciszka z 15 maja 2013 roku>.

¹² Por. Jan Paweł II, *W imię Przenajświętszej Trójcy*, Watykan 2002, s. 145–154.

¹³ Por. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013, s. 46n.

¹⁴ Por. J. Chyła, *Jezus Chrystus Jana Pawła II*, Pelplin 2007, s. 88–94.

¹⁵ Por. X. Walter, *La verite ne peut vaincre qu'avec la bonte*, „Liberte politique. La nouvelle revue d'idees chretienne” 30(2005), s. 237–250.

za swoim motywowaniem i podejmowaniem decyzji, koniecznym staje się aprobatą wysiłku i trudu odkrycia na nowo Boga w „Duchu i Prawdzie” (J 4,24) nie tylko w swoim życiu, ale i w społeczności, w której dane jest mu żyć. Poprzez urzeczywistnienie potrzeby religijnej i realizacji aspiracji wobec tajemnicy niezbadanych zamierzeń Boga, staje człowiek w swych duchowo-intelektualnych zapatrywaniach w okowach prawdy o sobie samym i swym przeznaczeniu. Nadto odnajdując Boże wartości w prawdzie objawionej, analizując posiadaną mądrość o tajemnicy swego powołania do świętości, doświadcza on znamiennego rozeznania swego miejsca i czasu w wydarzeniach historii zbawienia. Na drodze weryfikacji różnych propozycji świata spotyka człowiek prawdę – Boga jako drogowskaz na bezdrożach świata¹⁶. Poprzez ten dar spotkania z Nim na drodze sakramentalnej odnowy otwierają się człowiekowi oczy duszy, którymi jest on w stanie dostrzec sens dokonanego przez Chrystusa dzieła zbawienia. Tak jak Chrystus stoi na drogach świata z darem krzyża i zmartwychwstania, tak człowiek w cieniu krzyża i w blasku zmartwychwstania odzyskuje utraconą przez grzech godność dziecka Bożego i dziedzictwo królestwa niebieskiego. To uświadamia człowiekowi prawdę o jego przeznaczeniu, kim jest, dokąd zmierza i co go w wieczności czeka. By człowiek przekonał się do Boga i by przyjął to, co mu Bóg ofiaruje, Chrystus stał się człowiekiem¹⁷.

Przeobrażenia szybko dokonujących się asymilacji kultur, tradycji, wiedzy i techniki wyznaczają współczesności pewne aspekty wartościowania. To stawia ludzkość w konieczności rozeznania, weryfikacji i aprobaty bądź negacji konkretnych norm zachowań i obwarowujących je praw czy nakazów. Innowacje technologiczne stają się niejako nową kulturą, która rodzi się z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu, nowe terminologie, nowe techniki medialne. Możliwości komunikowania się wpływają na proces konfigurowania i kształtowania szerokich przestrzeni ludzkiego życia z uwzględnieniem nowych rzeczywistości socjalno-kulturowych oraz formacji egzystencjalnej życia chrześcijańskiego opartego na prawdzie, dobru i pięknie. Zarazem jest to okoliczność wyraźnego zaakcentowania pytania o fundament i sens ludzkiego życia w korelacji do nowo odkrywanych zdarzeń i przeżywanych doświadczeń. To stanowi dla człowieka wyzwanie, by w konfrontacji z prądami nowych poglądów opartych niejednokrotnie i na pseudowartościach, potrafił przeciwstawić się złu, negacji prawdy czy eliminowania dobra i piękna. Jednocześnie zauważa się brak wzrostu mądrości życia. W modyfikującym się świecie dostrzega się zanik przekazu historycznej pamięci, czego konsekwencją jest obumieranie tradycji i historii nawiązującej do wielkich dzieł ducha i ludzkich wartości. Tradycja religijna ulegając temu negatywnemu przeobrażeniu ubożeje o zdolności dostrzegania horyzontów własnej kultury i tradycji chrześcijańskiej. Dlatego tak ważnym staje się potrzeba dawania świadectwa kulturowych inicjatyw zachowania praw obowiązującej prawdy, docenianego zawsze dobra i formy wyrazu ludzkiej myśli w dziele etycznego piękna¹⁸.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Fede. Verita. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, s. 270–276.

¹⁷ Por. K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.

ISTOTA WOLNOŚCI

Wolność człowieka ze swej natury ukierunkowana jest w swym dążeniu ku realizacji, spełnienia i urzeczywistnienia dobra i prawdy. W analogii do zmysłu wzroku, który rozeznaje kolor i barwę, czy słuchu poznającego tonację dźwięku, wolność aplikuje obiektywne dobro i prawdę. To zarazem uzasadnia, że wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy człowiek potrafi świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem¹⁹. W tym dostrzega się rozeznanie właściwego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności, gdyż nie ma wolności w wyzwoleniu od wartości prawdy. Ale też żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą o człowieku, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność. To wskazuje na naturę wolności, która nie polega jedynie na wyborze pewnego określonego działania, lecz i na jego konsekwencje z tym związane. Stając za pewnym wyborem, człowiek decyduje zarazem o sobie samym, co wyraża w postawie opowiedzenia się swoim życiem za dobrem lub przeciw niemu, za prawdą lub przeciw niej²⁰. Dokonane wybory ze swej istoty jakby nadają kształt całemu życiu moralnemu człowieka i zarazem wyznaczają swoistą czasoprzestrzeń ludzkiej egzystencji, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory²¹.

O moralnej jakości dokonanych przez człowieka decyzji i samych już czynów, stanowi relacja między wolnością człowieka a prawdziwym dobrem. Dobro jako odwieczne prawo ustanowione przez Boga, naprowadza człowieka i wyznacza mu drogę do jej osiągnięcia. To odwieczne prawo jest możliwe do rozeznania poprzez rozumowe poznanie („prawo naturalne”), jak i poprzez nadprzyrodzone Objawienie Boże („prawo Boże”). Ludzkie czyny są zatem moralnie dobre, kiedy decyzje podejmowane w duchu wolności są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka i zarazem aprobują dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi jakim jest jedność z Bogiem, najwyższym dobrem, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście. To przekłada się na prawdę, że istnieje zapisana w naturze ludzkiej, stworzonej przez Boga, istotna więź między moralną wartością czynu a ostatecznym celem człowieka. Receptą na osiągnięcie tego stanu szczęścia jest racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra poznanego przez rozum. Niestety rozum i doświadczenie ludzkie wskazują nie tylko na słabości ludzkiej wolności, ale i na jej dramat. Człowiek odkrywa na kanwie swoich wielu podejmowanych decyzji prawdę, że w jego wolności bardzo tajemniczo wpisana jest i głęboko zakorzeniona skłonność do sprzeniewierzenia się owemu otwarciu na Prawdę i Dobro istniejące w Bogu. Poprzez decyzje opowiedzenia się za dobrem skończonym, ograniczonym czy pozornym, neguje człowiek niejednokrotnie Prawdę i Dobro, jakby stroniąc od ich źródła, które jest w Bogu. Taki stan zniewala człowieka i niejako przywdziewa go w szaty uczynienia siebie absolutną zasadą samego siebie, które wyrażają słowa Biblii: „Będziecie jak Bóg” (Rdz 3,5). Wolność potrzebuje zatem wyzwolenia, a jej wyzwolicielem jest Chry-

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 724–754.

²⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 267–284.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Veritatis...*, s. 772–780.

stus, który „wyswobodził nas ku wolności” (Gal 5,1)²². Chrystus objawia przede wszystkim, że warunkiem autentycznej wolności jest szczere i otwarte uznanie prawdy: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). To prawda pozwala zachować wolność względem zaistniałych trudności w podejmowaniu każdej decyzji, usposabia do opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Potwierdza to Jezus przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Zachowanie więzi jedności z prawdą oraz oddawanie czci Bogu objawia się zatem w Jezusie Chrystusie jako najgłębsze źródło wolności. Jezus objawia ponadto, że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie. Chrystus jest żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca²³. Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością i prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najważniejsze świadectwo zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie. Wolność w ujęciu Jezusa jest wolnością prawdziwą, której zrozumienie i przyjęcie wymaga ze strony człowieka niezwyklej czujności myśli w rozeznawaniu każdej życiowej sytuacji. Podyktowane jest to faktem, że pełne zaangażowanie się w jakąkolwiek rzeczywistość jest jednocześnie świadomym wyborem jednej tylko z tysiąca możliwości, za którą wcześniej czy później bierze się odpowiedzialność.

Dla wielu pseudonaukowych nurtów naszych czasów negacja prawdy stanowi przedmiot radykalnej krytyki mającej swe źródło w podważaniu moralnego nauczania Kościoła. Przejawia się to w mniej lub bardziej ukrytej inwencji dążenia do wyalienowania istoty i konstytutywnej więzi jaka istnieje między ludzką wolnością a prawdą. Stawia się pytania o to, czy Boże przykazania, wpisane w serce człowieka i stanowiące element Przymierza, mogą rzeczywiście być wiarygodnym wskazaniem dla decyzji podejmowanych przez poszczególnych ludzi i całe społeczności? Czy można być posłusznym Bogu nie przestrzegając tych przykazań w każdej sytuacji? Rozpowszechnia się w tym duchu opinie i wyimaginowane sugestie, która poddają w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością. Sugeruje się, że jakoby tylko wiara miałaby decydować o przynależności do Kościoła, co nie byłoby w sprzeczności z poglądem, że dozwolone byłoby przyjęcie pluralizmu opinii i sposobów postępowania opartego na indywidualnym osądzie subiektywnego sumienia bądź złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych. Odpowiedzią na te błędne koncepcje są słowa Jezusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Zerwanie więzów spajających wolność i prawdę to bezsprzecznie dylemat etyki. Ale nie tylko. Jest to również sprawa człowieka – myślenia o człowieku i świadomości jego tożsamości. Człowiek posiada rozum i wolę, rozum kieruje go ku prawdzie, wola ku dobru. Niwelując więź między prawdą a wolnością, dokonuje się niejako cięcia poprzez człowieka. Rozum wtedy już nie sugeruje woli, a wola nie może już niczego przyjąć od rozumu. Rozum staje się niejako bezwolny, a wola osłepiona. To wskazuje na wewnętrzną dysharmonię roz-

²² Por. Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, w: *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II – Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 154–157.

²³ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Watykan 1989, s. 451–485.

bitego wewnątrz człowieka w okowach realnej rzeczywistości wpisanej w sferę: prawda – wolność – prawda²⁴.

WOLNOŚĆ W SŁUŻBIE DOBRA I PRAWDY

Wolności urzeczywistnia się jedynie i najpełniej w akceptowanej prawdzie. Gdzie jest jej brak, bądź paraliżowana jest w sferze moralnej przez chaos i zamęt, wolność umiera, a człowiek z istoty wolnej staje się niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości. Współczesny człowiek głosi często orędzia i hasła o wolności przekonując innych, że jest w stanie kontrolować czas i przestrzeń, że potrafi zarządzać nimi według własnego upodobania. Staje więc przed ludzkością zasadniczy problem: Jak rozporządzać wolnością? Ku jakim wartościom się kierować, by podejmować nowe wyzwania? Im większa wolność, tym większe wyzwanie i większe możliwości wyboru dobra lub zła, a to jest zarazem podstawowy problem współczesnego człowieka²⁵.

Wolność, czyli zdolność do wyboru dobra, rozwija się wówczas, gdy człowiek wzrasta duchowo, gdy utrzymuje żywą więź z Bogiem poprzez wiarę, gdy podejmuje uczynki miłości, przez co stawia opór skłonnościom do zła. Wolność jest więc tam, gdzie człowiek świadomie, pod wpływem współdziałania rozumu i woli, wybiera dobro; rozum je rozpoznaje, a wola je akceptuje. Dlatego tak ważnym staje się zdecydowane opowiadanie się za wolnością oświeconą i otwartą na wyższe wartości etyczne i religijne, ugruntowaną przez trwałe i silne wspomaganie sprawiedliwości przez łaskę. Pomocą w tym procesie jest wnikanie w prawdę, do której poznania przynagla Chrystus: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Bez tego daru człowiek nie pozna siebie w całej pełni, nie będzie wiedział do końca dokąd zdąży, nie rozezna granic istniejących między dobrem a złem.

Poddając ocenie ludzkie dążenia na drodze poszukiwania zasad życia należy wskazać, że wielką pomocą w tym procesie jest otwartość ludzkiego umysłu i serca na prawdę inspirującą do odnalezienia źródeł istnienia harmonii w człowieku i świecie. Na drodze do jej odkrycia stają się czynione wszystkie wysiłki ludzkiej myśli uzasadnioną motywacją świadomego jej przyswajania i jej respektowania. W tym kontekście zrozumiałym staje się podjęcie wszelkich starań, by wymagania prawdy nie ustępowały prawom nieuczciwie rozreklamowanej podaży rynku. W przeciwnym razie może to „prowadzić do przemilczenia pewnych aspektów prawdy lub wręcz do manipulowania nią, tylko po to, aby mogła być zaakceptowana przez tak zwaną szeroką opinię publiczną”²⁶. Tak więc błędnym zabiegiem podaży staje się preferowanie fałszywej polityki prawdy, gdyż podważona zostaje idea wyrazu znaczących wartości prawdy, dobra, piękna.

Kryterium odnajdywania, czy też rozpoznawania właściwych i mądrych dróg szczęścia każdej istoty ludzkiej, jak i całej społeczności globalnej narodów, w założeniach preferowanej przez dzisiejszy świat liberalnej koncepcji wyzwolenia czło-

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Libertà e Verità*, „Communio” 144(1995), s. 9–28.

²⁵ Por. R. Minnerath, *La libertà dell'atto di fede*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Milano 2000, s. 631–637.

²⁶ Jan Paweł II, *Jan Paweł II o nauce*, Warszawa 2009, t. 4, s. 471.

wieka, mocno jest związane z wartościami jedynie immanentnego kreowania życia opartego zasadniczo na strukturach potrzeb sfery materialnej bytu. Ten zaistniały stan rzeczy wskazuje na zagubiony gdzieś w rozreklamowanej konsumpcji świata właściwy zmysł ludzkiej egzystencji, która w pełni jawi się i może urzeczywistnić w całym swym duchowym wymiarze tylko na drodze realizacji pragnień i zamierzeń transcendentnych²⁷. Dlatego zadaniem Kościoła jest przywrócenie światu na nowo czytelnych znaków i drogowskazów poszukiwań mądrości, która dopiero odpowiednio wkomponowana w struktury realnej egzystencji ludzkiej stanie się inspiratorem urzeczywistniania przyswojonej wiedzy. Chociaż znacząco dominuje dzisiaj w ludzkim myśleniu pęd poszukiwania szczęścia, przyjemności, realizacji doznań i zachwyty nawet za cenę uzależnienia się od psychosomatycznych i farmakologicznych ekstaz, to ostatecznie człowiek pozbawiony mądrości przewidywania i odrzucający ramy Bożych zasad i praw, gubi się ostatecznie na rozdrożach egoistycznych racji i mody świata. W konsekwencji zmęczony sobą oraz brakiem szlachetnych i autentycznie wartościowych celów, w paraliżu swawoli i marginalizacji ważnych spraw, traci człowiek nie tylko orientację czasu i miejsca swego przebywania, ale i całkowicie błędnie zdezorientowany, uwikłany w swe wady i uzależnienia, nie potrafi odczytywać na nowo azymutu marszu swego dalszego życia. Trzymając się niejednokrotnie pseudonaukowej mądrości kluczy po bezdrożach społecznych kalkulacji i błędnie kreśląc mapę topograficzną swego rejsu życia, oddala się od portu zbawienia. Znacząco doświadczony porażką życiowych zdarzeń nie czuje się on na siłach już dalej rozsądnie i mądrze kształtować swojej przyszłości. Bardziej jeszcze zacierają się horyzonty ludzkiej egzystencji, gdy człowiek świadomie nie dopuszcza do siebie myśli o istnieniu niezwykłości prawdziwej mądrości życia w zgodzie z sumieniem i Bogiem w strukturach uświęcającej łaski. W tym kontekście jakże potrzebna okazuje się chwila zatrzymania ludzkiej myśli na weryfikacji dotychczasowego stylu życia w okowach walki o to, co nie dało i dać nie może wymarzonego szczęścia. Potrzeba przeanalizowania przeszłości staje się obudzeniem uspiętej mądrości i refleksją nad tym, co dalej? Próba skorygowania dotychczasowego mechanizmu swego myślenia i postępowania jest okazją wyeliminowania dalszego błędzenia na niestabilnych drogach świata²⁸.

We współczesnej rzeczywistości świata zdominowanego przez wiedzę, technikę, konsumpcję, dostrzega się coraz bardziej upowszechniające się zjawisko zastępowania monoteistycznych, historycznych religii wiary przez religię wiedzy. Najbardziej niepokojące jest w tym procesie to, że tak wielką siłą wspólnotowej wiary i nadziei stara się zamienić i zastąpić coraz to na nowo odrestaurowywanymi doktrynami wymaginywanymi idei, które nie sprawdziły się w przeszłości i we współczesnej epoce nadal bardziej degradują ludzką sferę ducha, aniżeli ją odnawiają i wzmacniają. Zadziwiająca jest w tym koniunktura postaw ludzi wierzących, którzy deklarując się jako chrześcijanie w opiniowaniu i przyjmowaniu praw, kodeksów i zasad życia społeczności ludzkich głosują w sprawach życia społecznego najczęściej negując prawdę naukowego uzasadnienia, prawa Boże i *Dekalog*. Tak jak w chwilach za-

²⁷ Por. J. Neumann, *Tendencje sekularystyczne we współczesnej teologii*, w: *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst misji w XXI wieku*, red. P. Sokołowski, Pieniężno 2009, s. 31–41.

²⁸ Por. C. Dotolo, *La rivelazione cristiana*, Milano 2002, s. 115–149.

dumy nad zanikiem chrześcijańskiego ducha na przestrzeni historii, tak i dzisiaj należy wniknąć w głębię ludzkich motywacji, którymi kieruje się człowiek w swoich poczynaniach codziennego życia w separacji od Boga, z żalem do Niego, a niejednokrotnie w złości na Niego. Jednak nie da się oddzielić człowieka od Boga, a tym bardziej Boga od człowieka. W tajemnicy Wcielenia zaistniała nierozzerwalna więź jedności Bosko-ludzkiej urzeczywistniająca cel i sfery ludzkiego życia. To skłania do poznania antropologicznych podstaw w pracy formacyjnej nad człowiekiem dobrym, ale zagubionym w kosmosie różnorodnych reklam i niespełnionych obietnic.

Od strony merytorycznej człowiek jako fenomen osoby ludzkiej jest ze swej natury pierwszą i niezwykłą rzeczywistością. O jego stronie metodologicznej zaś decyduje rozum i myślenie. Tak więc zestawiając te dwie relacje należy uznać, że człowiek jest rzeczywistością rzeczywistości, światem świata. „Człowiek bowiem, mając naturę duchową, potrafi otworzyć się na rzeczywistości nadprzyrodzone i osiągnąć szczęście wieczne, bezinteresownie ofiarowane mu przez Boga”²⁹. Nie sposób i nie dostrzec ze sposobu ludzkiego bycia, że człowiek jest czymś danym bezpośrednio i zarazem dostępnym tylko pośrednio, czymś znanym i nieznanym, czymś widzialnym i czymś niewidzialnym, czymś ciągle doświadczanym i zarazem wykraczającym poza doświadczenia. Dlatego człowiek kontempluje, bada, myśli, doświadcza i tworzy nauki o sobie. I to go stawia w pierwszym szeregu stworzeń, kimś drugim po Bogu. A jako osoba jest podobny do Boga w miłowaniu, pracy, stwarzaniu, wolności wyrazu i działaniu, w administrowaniu światem.

Człowiek jest taki sam, ale jest inny. Ma inne życie, inny charakter, inny los, inny wygląd. W koniunkturze z innymi ma swoje życie, z innymi wspólnie żyje, wspólnie myśli, ma wspólne serce, wspólne działanie. Człowiek ma wymiar moralny, ma w sobie szkic swej przyszłości zakodowany w transcendencji. Jednak ze względu na fakt, że osoba ludzka nie jest Boską, odczuwa w sobie ból rozdarcia na wielkość i małość, na dobroć i złość, na niebo i piekło, na świętość i grzech. To skłania człowieka do realizacji swego jestestwa poprzez fundamentalne prawo walki wewnętrznej i zewnętrznej, między prawdą i fałszem, dobrem i złem. Nie bez znaczenia jest w tym procesie moc oddziaływania Kościoła w darze świętych sakramentów przywracających harmonię życia człowieka z Bogiem i bliźnim³⁰. Rozregulowanemu poprzez grzech życiu ludzkiemu nie jest nikt ze stworzeń w stanie ponownie przywrócić ład i porządek moralny w działaniu. Ten rozkodowany kod stwórczy nie jest nikt inny, poza samym Bogiem, w stanie rozeznaczyć i ponownie go aktywizować. Dlatego w Chrystusie Bóg dał światu nowy kod – kod zbawczy wpisany w Jezusa Chrystusa, który poprzez dzieło odkupienia, odnowę stworzenia i ofiarę swego życia daje człowiekowi prawdziwe życie.

²⁹ Jan Paweł II, *Jan Paweł II o nauce...*, s. 449.

³⁰ Por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka w kontekście encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13(2008), s. 265–293.

THE GIFT OF THE FREEDOM IN THE LIFE ON THE FAITH

SUMMARY

A man has a particular significance in the story of the world and of all creature. In this meaning he can have the various relations to other peoples and to the nature. This indicate both his dignity and his responsibility for your decisions. Therefore he is in every time and place on the way of freedom with the respect to really relation to the faith, to the right and to the truth. A man has the necessity to search the truth because he will know himself and him possibility to understand the existence of the world. In the unity with the other peoples lives a man in the structures of the community. The element of the human community is the person of God too. In this significance a man lives in the corporation of the human dignity, of the communal reality and of the grace divine, The gift of the freedom in the life of faith can help him to recognize the best way of the life in the dimension of right. A man have the reason and the will that help him to make a choice of the right and to know the difference between right and wrong. In light of this truth there is the human conception of the search of the good and the salvation. Therefore a man should live ever in the hope and in the grace divine that finds the true happiness.

DIE GABE DER FREIHEIT IM LEBEN NACH DEM GLAUBE

ZUSAMMENFASSUNG

Der Mensch hat die besondere Bedeutung in der Geschichte der ganzen Schöpfung. In diesem Sinn kann er verschiedene Beziehungen mit der Welt haben und auch die Bewusstsein der Beantwortung für jede Entscheidung. Dies stellt den Mensch im Licht des Suchens der Wahrheit um sich selbst und führt am Ende zur richtigen Verbundenheit mit den anderen Leuten und mit Gott. In diesem Bereich der Entwicklung der Gestalt des Glauben des Menschen in der grenzenlosen Hoffnung hat die Gabe der Freiheit einen großen Einfluss. Die Freiheit dient dem Kennenlernen der Wahrheit, hilft im Überblick den Umständen der menschlichen Tätigkeit, gibt dem Menschen die Möglichkeit sich zu verändern, besonders sich bekehren, um das neuen geistlichen Leben anzufangen. Die Freiheit ist die innerliche Begabung, die die menschlichen Gedanken und die verschiedenen Perspektiven der menschlichen Bestrebungen durchschauen kann. Sie zeigt den richtigen Weg zur Wahrheit und zum wahren Gute. In der Freiheit gibt es nicht nur die Entscheidung, sondern ist auch die Beantwortung verankert. Dies tut, dass die Freiheit die richtige Formen der Moralität beobachten soll. Der Mensch besitzt den Verstand und den Wille, die eine spezifische Harmonie bilden soll. Der Verstand führt zur Wahrheit und der Wille zum Gute. Deshalb ist die Notwendigkeit, um diese Einheit zu erhalten. In diesem Dimension kann sich die Freiheit wirklich realisiert.

DAR WOLNOŚCI W ŻYCIU WIARĄ

STRESZCZENIE

Człowiek w historii stworzenia naznaczony jest szczególnym znamieniem swego istnienia. Jako istota wolna jest osobą, co potwierdza odmiennność ludzkiego życia opartego na wolności, której to nie posiadają inne stworzenia. Wolność człowieka ze swej natury ukierunkowana jest w swym dążeniu ku realizacji, spełnienia i urzeczywistnienia dobra i prawdy. Człowiek stając się świadkiem wielu dokonujących się w świecie relacji i wzajemnych zależności, rozeznaje katalog różnorodnie głoszonych i pisanych poglądów o prawdzie, dobru i skuteczności podejmowanych zmagania z pseudowartościami. To pomaga mu wejść w sferę ducha wiedzy i wiary umożliwiającą weryfikację i ocenę tego, co dotychczas on nabył, co zamierza jeszcze osiągnąć i czym zamierza kształtować swe istnienie. Nadto odnajdując Boże wartości w prawdzie objawionej, analizując posiadaną mądrość o tajemnicy swego powołania do świętości, doświadcza on znamiennego rozeznania swego miejsca i czasu w wydarzeniach historii zbawienia. W tym dostrzega się poznanie właściwego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności, gdyż nie ma wolności w wyzwoleniu od wartości prawdy. Ale też żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą o człowieku, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność. To wskazuje na naturę wolności, która nie polega jedynie na wyborze pewnego określonego działania, lecz i na jego konsekwencje z tym związane. Stając za pewnym wyborem, człowiek decyduje zarazem o sobie samym, co wyraża w postawie opowiedzenia się swoim życiem za dobrem lub przeciw niemu, za prawdą lub przeciw niej. Dokonane wybory ze swej istoty nadają kształt całemu życiu moralnemu człowieka i zarazem wyznaczają swoistą czasoprzestrzeń ludzkiej egzystencji, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory.

BIBLIOGRAFIA

- Barth G., *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 2013.
- Chyła J., *Jezus Chrystus Jana Pawła II*, Pelplin 2007.
- Galus W., *Architektura świadomości*, „Roczniki Filozoficzne” 4(2015), s. 129–168.
- Gózdź K., *Teologia człowieka*, Lublin 2006.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata*, *Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.
- Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności*, w: *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II – Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 154–157.
- Jan Paweł II, *W imię Przenajświętszej Trójcy*, Watykan 2002.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Minnerath R., *La libertà dell'atto di fede*, w: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Milano 2000, s. 631–637.
- Neumann J., *Tendencje sekularystyczne we współczesnej teologii*, w: *Kontrchrześcijaństwo jako kontekst misji w XXI wieku*, red. P. Sokołowski, Pieniężno 2009, s. 31–41.
- Ratzinger J., *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Voici quel est notre Dieu*, Paris 2001.

- Sienkiewicz E., *Osoba ludzka w kontekście encykliki Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13(2008), s. 265–293.
- Walter X., *La verite ne peut vaincre qu’avec la bonte*, „Liberte politique. La nouvelle revue d’idees chretienne” 30(2005), s. 237–250.

INSTRUKCJA „PRZYJĘCIE CHRYSYUSA W UCHODŹCACH I PRZYMUSOWO PRZESIEDLONYCH”

Słowa kluczowe: Kościół, Stolica Apostolska, uchodźca, wypędzony, azyl polityczny

Key words: Church, The Holy See, refugee, exile, political asylum

Schlüsselworte: Kirche, Apostolischer Stuhl, Flüchtling, Vertriebene, politisches Asyl

Z perspektywy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 r.¹, duszpasterska sytuacja uchodźców i wypędzonych wymagała specjalnych analiz i zdefiniowania specyfiki ich obecności w Kościele Powszechnym, w Kościołach diecezjalnych oraz we wspólnocie parafialnej. Niepokoje polityczne i społeczne w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku były swoistym katalizatorem wypracowania przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących wspólnie z Papieską Radą *Cor Unum* instrukcji: *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo wypędzonych*².

* Ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Necel – wykładowca na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, kierownik Zakładu Historii Źródeł i Literatury Prawa Kanonicznego przy Katedrze Historii Prawa Kanonicznego. Współpracuje z Międzyinstytutowym Zakładem Badań nad Migracją Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Instytutem Statystyki Kościoła katolickiego w Warszawie. Wykładowca W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu prowadzi zajęcia z zakresu kanonicznej problematyki duszpasterstwa emigracyjnego. Jest członkiem polskich i zagranicznych zespołów redakcyjnych czasopism naukowych oraz członkiem rady naukowej Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego w Poznaniu. Ważniejsze publikacje: *Śladami współczesnego migranta w Niemczech*, Pelplin 2005; *Sentire cum Societate*, Poznań 2007; *Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła*, Poznań 2006; *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012; *Kryzys migracyjny w Europie* (opr. wspólnie z J. Balickim), Warszawa 2017.

¹ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (dalej EMCC), Lublin 2008.

² Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Papieska Rada *Cor Unum*, Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo wypędzonych* (dalej *Przyjęcie Chrystusa*), Watykan 2013.

MOTYW WYPRACOWANIA INSTRUKCJI *PRZYJĘCIE* *CHRYSTUSA*

W zamyśle autorów omawiany dokument ma charakter instrukcji³. Jest efektem ewolucji wskazań zawartych w wytycznych zatytułowanych: *Problem uchodźców. Wyzwanie do solidarności* z 1992 roku oraz „owocem teologicznych i pastoralnych przemyśleń, które stały się podstawą do uznania migracji jako pola misyjnego Kościoła, gdzie konieczne jest dawanie świadectwa Dobrej Nowiny o Chrystusie”⁴. Rzeczywistość uchodźców i wypędzonych jest szczególnym „obszarem, na którym zadaniem Kościoła jest ukazywać i głosić w Jezusie Chrystusie sens miłości Boga do każdego człowieka”⁵. Ostatecznie „Kościół nie może zaniedbać posługi miłości, tak jak nie może zaniedbać Sakramentów i Słowa”⁶.

Dla Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieskiej Rady *Cor Unum* w omawianej instrukcji kluczowym problemem jest poszukiwanie pragmatycznej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób „Kościół może autentycznie wyrażać swoją miłość, gościnne przyjęcie i duszpasterskie zaangażowanie wobec każdego z uchodźców i wypędzonego”⁷. W odpowiedzi trzeba zauważyć, że Kościół nie tylko w przeszłości pomagał różnym grupom tworzącym fenomen „ludzi w drodze”⁸, ale również dzisiaj wspiera konieczną i wieloraką pomocą poszczególne kategorie migrantów, w tym uchodźców i wysiedlonych. „Liczne interwencje Kościoła mają na celu stworzenie uchodźcom, wysiedleńcom i ofiarom handlu ludźmi odpowiednich możliwości do zachowania ludzkiej godności poprzez zapewnienie im pracy oraz pomocy w przyjęciu praw i obowiązków kraju udzielającego schronienia”⁹. „Wszystkim tym osobom należy zapewnić regularną pomoc, stworzyć rzetelne możliwości przejścia procesu migracji i zapewnić im korzystanie z podstawowych praw niezbędnych do życia wolnego, godnego i samodzielnego, tak by byli zdolni do budowania «na nowo» swojego życia w innym społeczeństwie”¹⁰.

Motywy wypracowania przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieską Radę *Cor Unum* nowego dokumentu dotyczącego wygnańców i przymusowo przesiedlonych jest potrzeba kształtowania świadomości wspólnoty Kościoła *ad quem* tak, by otworzyła się i przyjęła poszczególnych przybyśców oraz ich małżonków i dzieci. W procesie przyjmowania wygnańców i przesiedlonych konieczne jest wypracowanie pierwszych kroków skierowanych w stronę przybyłych. Zdaniem autorów omawianej instrukcji, na samym początku procesu przyjmowania uchodźców i przymusowo przesiedlonych chodzi przede wszystkim

³ KPK, kan. 34 par. 1.

⁴ *Przyjęcie Chrystusa, Prezentacja dokumentu*, s. 5.

⁵ Tamże.

⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (dalej DCE), nr 22.

⁷ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 106.

⁸ Por. Pius XII, Konstytucja *Exsul Familia*, cz. I; por. W. Necel, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, s. 25–73.

⁹ *Przyjęcie Chrystusa. Prezentacja dokumentu*, s. 5.

¹⁰ Tamże.

o „okazanie im współczucia i sprawiedliwe traktowanie, które dają tym osobom nadzieję na przyszłość”¹¹.

Kolejnym motywem wypracowania instrukcji *Przyjęcie Chrystusa* była niewątpliwie potrzeba wskazania na konieczność prowadzenia badań i poszukiwanie nowych rozwiązań apostołatu migracyjnego, „by bronić godności wszystkich, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich domów”¹² oraz łącząca się z tym dalsza specyfikacja migrujących. W dokumencie autorzy instrukcji wyróżnili *expressis verbis* nowe kategorie wewnątrz kategorii migrantów, jaką tworzą uchodźcy i przesiedleni. Wymienia się między innymi bezpaństwowców, przymusowo przesiedlonych i przymusowo przesiedlonych wewnątrz rodzimych wspólnot państwowych lub etnicznych, ofiary handlu ludźmi, w tym kobiety i dzieci, oraz osoby przemycane przez granice wbrew własnej woli. W dalszej części instrukcji wskazane są szczegółowo prawa „bezpaństwowców” w art. 70, prawa ofiar handlu ludźmi w art. 71–72, prawa ofiar wykorzystanych seksualnie z racji migracji kobiet i dzieci w art. 73, prawa ofiar pracy przymusowej w art. 74 oraz prawa „dzieci – żołnierzy” w art. 75.2.

STRUKTURA INSTRUKCJI I ZAWARTOŚĆ POSZCZEGÓLNYCH CZĘŚCI

Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo wypędzonych* dzieli się na cztery części. Całość poprzedzona jest *Prezentacją dokumentu* oraz *Wprowadzeniem*, składającym się z pierwszych siedmiu artykułów nieposiadających odrębnego tytułu. Artykuły od 8 do 14 są uszeregowane w części I pod tytułem: *Misja Kościoła względem uchodźców i innych przymusowo wysiedlonych*. Wskazane tu pryncypia¹³ prowadzą do sedna tajemnicy sakramentu przybysza – do Chrystusa obecnego w uchodźcach i innych przymusowo przesiedlonych (art. 13–14). Część ta kończy się apelem zaczerpniętym z nauczania Jana Pawła II, skierowanym do działaczy katolickich: „Chciałbym was zaprosić do pogłębienia świadomości Waszej misji: dostrzegać Chrystusa w każdym bracie i siostrze w potrzebie, głosić i bronić godności każdego migranta, każdego przesiedleńca i każdego uchodźcy. W ten sposób pomoc, którą otrzymują, nie będzie uważana za jałmużnę wypływającą z dobroci serca, ale za akt sprawiedliwości względem nich”¹⁴.

Kolejne cztery części konsekwentnie normują i aktywizują działania Kościoła Powszechnego, a także Kościoła diecezjalnego i wspólnoty parafialnej na rzecz *obcych*. Pierwsza z nich, zatytułowana: *Misja Kościoła na rzecz przymusowo przesiedlonych* (art. 15–37), wskazuje na Ewangelię jako na źródło podstawowej wieloaspektowej troski o przybyszów. Wśród zasad opieki Kościoła nad uchodźcami i przymusowymi przesiedleńcami omawiany dokument podkreśla kolejno: koniecz-

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Tamże.

¹³ Takie jak: znak miłości; ludzkość; rodzinność; tworzenie Mistycznego Ciała Chrystusa; jeden Chleb, jedno Ciało.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Międzynarodowej Katolickiej Komisji ds. Migracji* z 12.11.2001.

ność poszanowania ludzkiej i chrześcijańskiej godność przybysza, miłość jako podstawową zasadę działania duszpasterskiego, solidarność z przybyszem i wspieranie go w jego egzystencjalnych potrzebach, wezwanie do międzynarodowej koniecznej i wielostronnej współpracy na rzecz uchodźców i wypędzonych celem niesienia przybyszom należytej pomocy duchowej i materialnej.

Podstawowe problemy uchodźców i innych przymusowo przesiedlonych omówione są w drugiej części instrukcji (art. 38–56). Obie dykasterie Stolicy Apostolskiej na tle globalizującego się świata bardzo szczegółowo omawiają dynamizujący się co dzień ogólnoswiatowy problem uchodźstwa i przymusowych przesiedleń tak w skali międzykontynentalnej i międzypaństwowej, jak i wewnątrz poszczególnych wspólnot państwowych i etnicznych. Zwracają uwagę na sytuację egzystencjalną i prawną uchodźców oraz wynikającą stąd konieczność organizowania wydzielonych obozów dla uchodźców i azylantów, z dyscypliną zbliżoną do policyjnej, w których egzystują oni wraz ze swoimi rodzinami wiele lat, tracąc nadzieję na normalne życie oparte o rodzinę i zapracowany chleb. W tej części dokumentu omówione są również problemy, jakie obecność uchodźców niesie ze sobą dla społeczności ich przyjmującej, w tym szczególnie ważny problem podejmowania pracy i zajmowania miejsc pracy oraz problem integracji.

Wobec dokonanej specyfikacji grup tworzących współczesny fenomen uchodźstwa i przymusowego przesiedlenia, zapisy wybiegające w przyszłość znajdują się w trzeciej części instrukcji zatytułowanej: *Prawa i obowiązki – patrząc w przyszłość* (art. 57–81). Całość opiera się na zasadzie, że „w podejmowaniu problemów uchodźców i ubiegających się o azyl polityczny najważniejszym punktem odniesienia nie może być interes państwa czy bezpieczeństwo narodowe, lecz jedynie człowiek. Oznacza to pełne poszanowanie ludzkich praw, jak również zagwarantowanie tego, by została uszanowana potrzeba życia w społeczności, wynikająca z samej ludzkiej natury”¹⁵. Trzeba jednocześnie pamiętać, że kraje atrakcyjne dla ubiegających się o azyl winny podjąć „wspólną strategię, według której kraje pierwszego przybycia nie musiałyby ponosić całego ciężaru tego problemu”¹⁶.

Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa* wskazując na obowiązki przybyszów, podkreśla: „uchodźcy i ubiegający się o azyl mają obowiązki wobec państwa przyjmującego, których muszą przestrzegać”¹⁷. „Od uchodźców należy wymagać, by odnosili się w sposób otwarty i pozytywny do społeczeństwa, które ich przyjmuje, oraz by byli gotowi – gdy pojawi się taka możliwość – czynnie uczestniczyć w budowaniu razem zintegrowanej wspólnoty, która będzie wspólnym domem dla wszystkich”¹⁸.

Wśród praw uchodźców i przesiedlonych oraz ubiegających się o azyl omawiany dokument podkreśla prawo do ochrony i do niezawracania do kraju pochodzenia, oraz do takiego samego traktowania ich w kraju zatrzymania lub osiedlenia, jak obywateli tego kraju, który ich przyjmuje. Małżeństwo i rodzina winny „cieszyć się osobistą i rodzinną prywatnością oraz pracą zapewniającą godne utrzymanie i sprawiedliwe wynagrodzenie oraz miejscem zamieszkania godnym człowieka”, a także

¹⁵ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 58.

¹⁶ Tamże, art. 65.

¹⁷ Tamże, art. 59.

¹⁸ Benedykt XVI, *Oroędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 2007 roku*.

adekwatną opiekę medyczną¹⁹. Dzieci i młodzież już od pierwszych chwil pobytu na emigracji winny mieć zapewnione prawo do wykształcenia²⁰. Wśród praw przybyszów wymienionych w dokumencie i omówionych co do sposobu zachowania i przestrzegania, instrukcja *Przyjęcie Chrystusa* wskazała również na prawo do wolności religijnej²¹ oraz prawo do własnej duchowości i opieki duchowej zgodnej z wyznawaną religią²². W tej części instrukcja odwołuje się do zapisów *Karty Praw Rodziny* oraz do dokumentu opracowanego wspólnie przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia pt.: *Zdrowie reprodukcyjne uchodźców*²³. W art. 66 omawiana instrukcja przypomina, że „Stolica Apostolska (...) nie może powstrzymać się od wyrażenia swoich zastrzeżeń, gdy udzielana pomoc czy nawet środki stosowane mogą spowodować poważne szkody dla godności osoby ludzkiej i jej życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci, jak jest to uznawane przez rozum ludzki i wyrażana w moralności katolickiej”²⁴.

Część czwarta instrukcji podejmuje tematykę specyfiki duszpasterstwa poszczególnych grup uchodźców i przymusowo przesiedlonych (art. 82–117. Treść tej części zostanie syntetycznie przedstawiona w kolejnym paragrafie niniejszego opracowania. Całość zwieńczona jest *Zakończeniem* (art. 118–124), które w kontekście lektury poszczególnych części przybiera charakter apelu. Zdaniem autorów instrukcji, „problem uchodźców i przesiedleńców może być rozwiązany tylko na drodze prawdziwego pojednania”²⁵. Wobec narastającego problemu uchodźców każdy uczeń Jezusa Chrystusa „musi mieć odwagę”, by nie odwracać od nich oczu, „ale pozwolić, by ich twarze przeniknęły do (...) serc, i przyjąć ich w (...) życiu”²⁶. By zrozumieć ich uczucia, obawy i lęki konieczne jest wsłuchanie się w ich nadzieję, tęsknotę i rozpacz.

WSKAZANIA PASTORALNO–KANONICZNE INSTRUKCJI

Dla praktycznego zastosowania instrukcji *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych* w życiu Kościoła diecezjalnego i we wspólnotcie parafialnej oraz misji *cum cura animarum* ważny jest jej ostatni rozdział, zatytułowany: *Szczególne duszpasterstwo uchodźców i innych przymusowo przesiedlonych osób*.

¹⁹ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 61.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitas humanae*, nr 2.

²² *Przyjęcie Chrystusa*, art. 62.

²³ Papieska Rada ds. Służby Zdrowia, Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Zdrowie reprodukcyjne uchodźców*.

²⁴ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 66.

²⁵ Tamże, art. 122.

²⁶ Tamże, art. 120.

Otwartość na przybyłych warunkiem godnego przyjęcia

Przyjęcie uchodźców i wypędzonych oraz ofiar handlu ludźmi we wspólnocie Kościoła diecezjalnego poprzez wewnątrz diecezjalne struktury duszpasterskie, a zwłaszcza poprzez wspólnotę parafialną oraz misję *cum cura animarum* i gościnność wobec przybyłych jest „podstawowym elementem posługi duszpasterskiej. (...) Przyjęcie takich osób nie jest tylko samym zadaniem, czy obowiązkiem, ale sposobem życia”²⁷. Ofiarowana gościnność we wspólnocie parafialnej i w misji duszpasterskiej winna wynikać z troski o to, „by być wiernym Bogu, wsłuchiwać się w Jego głos w Piśmie Świętym i rozpoznawać go w ludziach, którzy nas otaczają”²⁸. Przyjęcie drugiego oznacza nie tylko oferowanie mu bezpiecznego miejsca, „w którym znajdzie on pokrzepienie, szacunek, akceptację i przyjazną przystań”, ale również „ważne słuchanie i wzajemne dzielenie się historią życia”²⁹.

Przyjazne przyjęcie uchodźców i wypędzonych szczególnie w pierwszym okresie wyraża się w wysiłku świadczenia nie tylko logistycznej i humanitarnej pomocy, ale na wsparciu moralnym i duchowym³⁰. „Kościół musi się starać być obecnym wśród społeczności uchodźców, towarzyszyć im w trakcie ich ucieczki, podczas okresu wygnania, powrotu do swojej wspólnoty lub wędrowki do kraju przesiedlenia”³¹. W procesie przyjmowania uchodźców należy uwzględnić specyfikę poszczególnych grup oraz ich przynależność religijną. Tak jak już wcześniej podkreślała instrukcja *Erga migrantes*³² należy zwracać uwagę nie tylko na wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, ale również na wiernych innych obrządków katolickich, na osoby należące do innych Kościołów lub wspólnot chrześcijańskich, a także na wyznawców islamu i innych religii. „Przyjęcie uchodźców (...) jest istotnym wyrazem Ewangelii. Nowi przesiedleńcy z niechrześcijańskiej albo areligijnej kultury są uprzywilejowanymi adresatami ewangelizacji, jako nowi ubodzy, do których jest skierowane świadectwo Ewangelii”³³. Wspólnota przyjmująca winna być świadoma, że przybyli przynieśli ze sobą wielki potencjał ewangelizacyjny, który w miejscu zatrzymania czy osiedlenia może wydać pożądane ewangelicznie owoce. Zadaniem przyjmujących jest dostrzec ten potencjał, uruchomić i wykorzystać go dla dobra tak przybyłych, jak i ich przyjmujących. Przyjmujący uchodźców i przesiedlonych powinni być „przygotowani i szczególnie wrażliwi pod tym względem”³⁴.

²⁷ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 82.

²⁸ Tamże, art. 83.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, art. 85.

³¹ Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżujących, *Duszpasterstwo uchodźców we wschodniej, centralnej i południowej Afryce*, art. 23.

³² EMCC nr 49–68.

³³ *PrzyjAWKcie Chrystusa*, art. 110.

³⁴ Tamże, art. 87.

Konieczność duszpasterskich rozwiązań

Wspólnocie parafialnej oraz istniejącej już misji *cum cura animarum* uchodźcy i przesiedleni dają możliwość przeżywania na nowo swojego wspólnotowego powołania, by jak nauczał Jan Paweł II, stawać się domem gościnie otwartym na przybyszów³⁵. Na terenie diecezji troska o ludzi w drodze „musi być widoczna zarówno w parafii personalnej, jak i terytorialnej” oraz w innych strukturach duszpasterskich³⁶. Winna być podejmowana przez wspólnoty życia konsekrowanego, organizacje charytatywne, ruchy kościelne oraz specjalne powstające wspólnoty wiernych, angażujące się na rzecz dobra uchodźców i przymusowo przesiedlanych³⁷. Pomimo płynności i tymczasowości właściwej migracjom człowieka, w tym uchodźców i przesiedleńców, szeroko definiowana troska o ich dobro winna opierać się o właściwe struktury. „Jeśli okaże się konieczne, powinny zostać powołane krajowe lub diecezjalne struktury duszpasterskie”³⁸. Wskazane jest również poszukiwanie i powoływanie rozwiązań parafialnych, służących dobru przybyłych, nawet wówczas, gdy nie są katolikami czy chrześcijanami.

Tam gdzie wydaje się to konieczne, dla dobra duchowego uchodźców i wypędzonych można erygować parafie personalne, misje *cum cura animarum* lub kapelanie³⁹. Jeśli przybyłych wiernych danej narodowości, obrządku lub języka jest zbyt mało na erygowanie wskazanych struktur duszpasterskich, „mogą być oni dołączeni do najbliższej parafii terytorialnej jako członkowie *pozaterytorialni* (*outstationis*) lub do misji duszpasterskiej”⁴⁰. W kontekście budowania struktur apostołatu uchodźców i wypędzonych ważne wciąż pozostaje wskazanie *Erga migrantes*: „w każdym przypadku, kiedy trudne lub niemożliwe okaże się kanoniczne erygowanie (...) stabilnych struktur duszpasterskich, to nienaruszony pozostaje obowiązek opieki duszpasterskiej nad imigrantami katolikami w taki sposób, jaki po uwzględnieniu cech charakterystycznych dla ich sytuacji zostanie uznany za najbardziej skuteczny, nawet bez specyficznych instytucji kanonicznych”. Postawa ta znajduje swoje uzasadnienie w dalszej części tego samego artykułu EMCC: „nieformalna, a może nawet spontanicznie krystalizująca się (struktura) zasługuje na to, by ją rozwijać i uznać, (...), pomijając liczebność tych, do których jest adresowana, także dlatego, aby nie pozostawić miejsca na improwizację i dla osamotnionych i nieodpowiedzialnych duszpasterzy, czy nawet sekt”⁴¹.

³⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 1999 r.* : „Misja właściwa każdej wspólnoty parafialnej oraz jej znaczenie w społeczeństwie wskazuje na doniosłą rolę, jaką odgrywa parafia w nawiązywaniu kontaktów z cudzoziemcami, w usuwaniu podziałów między ochrzczonymi, wychowywanymi w różnych kulturach, w dialogu z wyznawcami innych religii. Dla wspólnoty parafialnej nie jest to uboczna działalność, ale wpisana w jej instytucjonalne zadanie”.

³⁶ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 89.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, art. 91; por. EMCC 91.

⁴⁰ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 92.

⁴¹ EMCC 92.

Odpowiedzialność za duszpasterstwo uchodźców i wypędzonych

Zgodnie ze wskazaniem *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, biskup ordynariusz diecezji jest odpowiedzialny za przyjęcie i otoczenie właściwą oraz konieczną opieką uchodźców i przymusowo wysiedlonych, w tym za przyjęcie ofiar handlu ludźmi, wykorzystanych seksualnie, zmuszanych do pracy i za osoby przemycone⁴². „Strukturze episkopalnej Kościoła odpowiada fakt, że w kościołach partykularnych biskupi, jako następcy Apostołów, ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację, także dziś, programu wskazanego w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2,42-44). Kościół jest Rodziną Bożą, powinien być dziś jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy i równocześnie miejscem gotowości do służenia wszystkim potrzebującym, nawet tym, którzy pozostają poza nim”⁴³.

Szczególne role w duszpasterstwie uchodźców i przymusowo wypędzonych, którzy osadzeni są w specjalnych obozach, czy to poza miastami, czy w granicach miast, osiedli i wiosek, przypada współpracującym z biskupem diecezjalnym kapłanom – księżom diecezjalnym i zakonnym. Winni oni być wspierani przez siostry i braci zakonnych. Zadania duszpasterskie przed jakimi stają są trudne i wymagające. Wymagają specjalnego przygotowania⁴⁴, co powinno być brane pod uwagę w momencie doboru i nominacji poszczególnych osób do tak specyficznego apostołatu⁴⁵.

Instrukcja zauważa, że celem zarządzenia potrzebom przybyłych uchodźców i wypędzonych można wrócić do wskazanego przez Pawła VI w 1978 r. w liście apostolskim *Chiesa e mobilità umana* projektu „Duszpasterza bez granic”: „Opieka duszpasterska, której wymagają ludzie w drodze, jest duszpasterstwem, że tak powiem (...) bez granic. Odpowiednie środki można znaleźć tylko dzięki współpracy i solidarności pomiędzy zaangażowanymi Kościołami”⁴⁶.

Obecność wiernych świeckich w pastoralnej posłudze uchodźcom i przymusowo przesiedlonym

W trosce o dobro duchowe uchodźców i wypędzonych ważna rola przypada wiernym świeckim. Szybko zmieniająca się sytuacja społeczno-kulturalna, dynamika zjawiska wypędzeń i przesiedleń, powodowana często toczącymi się wojnami i wielką niesprawiedliwością społeczną, w sposób naturalny wymaga wieloaspektowej, natychmiastowej opieki nad poszczególnymi kategoriami uchodźców. Zadaniu temu mogą sprostać przygotowani wierni świeccy. Oni to w łączności z Kościołem i w jego imieniu służą przybyszom od pierwszych dniach pobytu na emigracji nie tylko wsparciem materialnym i organizacyjnym, ale również pomocą medyczną i prawną. Wierni świeccy „inspirowani Pismem Świętym, Tradycją i Magisterium Kościoła, będą wrażliwi na trudną sytuację (...) szczególnie osób znajdujących się

⁴² KPK, kan. 383 par. 1 – 4.

⁴³ DCE, nr 32.

⁴⁴ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 97 i 99.

⁴⁵ Tamże, art. 90.

⁴⁶ Paweł VI, List apostolski *Chiesa e mobilità umana*, art. 26.

w potrzebie, okazując im miłość i niosąc ulgę w cierpieniu”⁴⁷. Swoją postawę wynikającą ze sposobu świadectwa o Jezusie Chrystusie przybyłym winni wskazywać uchodźcom i wypędzonym ich prawa w nowym miejscu zatrzymania i osiedlenia, a także obowiązki wobec wspólnoty przyjmującej. Swoją działalnością będą reagowali na potrzeby przybyłych oraz przeciwdziałali dyskryminacji, ksenofobii i rasizmowi. Oni też mogą włączyć się w budowanie polityki bezpieczeństwa i ochrony praw uchodźców i wypędzonych⁴⁸.

W ramach kanonicznych możliwości wierni świeccy mogą również angażować się w pomoc duszpasterzom migrantów i uchodźców. Mogą włączać się w sprawowanie czynności liturgicznych, aktów pobożności ludowej oraz w katechezy, w których biorą udział przybysze, a także brać udział w przygotowaniu ich do podejmowania właściwych im czynności i liturgicznych i katechetycznych⁴⁹.

Konieczność współpracy z Kościołem *a quo* uchodźców i wypędzonych

Dla wieloaspektowej posługi i owocnego apostołatu uchodźców i wypędzonych, zgodnie ze wskazaniem *Erga migrantes*⁵⁰, konieczna jest współpraca ich Kościoła macierzystego z Kościołem przyjmującym. „Oba Kościoły lokalne są wezwane do tego, aby utrzymać swoją specyficzną odpowiedzialność duszpasterską w duchu aktywnej i praktycznie wyrażonej komunii”⁵¹. Kościół macierzysty w omawianej instrukcji przynaglany jest do tego, by pozostawać w kontakcie ze swoimi wiernymi, „którzy z jakiegokolwiek powodu przenieśli się gdzie indziej”. Natomiast Kościół przyjmujący powinien podjąć kanonicznie wyznaczone obowiązki duszpasterskie względem przybyłych i osiedlających się na jego terenie⁵².

Instrukcja *Przyjąć Chrystusa* nawiązuje do wskazań *Erga migrantes* i podkreśla konieczność powołania zarówno w Kościele macierzystym jak i w Kościele przyjmującym Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Migrantów, które we współpracy ze sobą otoczą migrujących właściwą opieką duszpasterską i będą troszczyły się o przestrzeganie praw zarówno uchodźców jak i ich przyjmujących oraz w duchu Ewangelii będą artykułowały ich wzajemne obowiązki. Tam, gdzie „na chwilę obecną nie można takiej Komisji ustanowić, zaleca się, aby został powołany delegat Episkopatu ds. tego szczególnego duszpasterstwa”⁵³

⁴⁷ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 107.

⁴⁸ Tamże, art. 108.

⁴⁹ Tamże, art. 109; por. W. Necel, dz. cyt., s. 219–222.

⁵⁰ EMCC art. 16.

⁵¹ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 93; por. EMCC art. 16; W. Necel, *Biskup a quo wobec emigrujących diecezjan*, Poznań 2015, s. 12–21.

⁵² *Przyjęcie Chrystusa*, art. 93; por. *KPK Kan.* 107 par. 1–3.

⁵³ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 94.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieskiej Rady *Cor Unum* wpisuje się w wielowiekową tradycję duszpasterskiej troski Kościoła o szczególną kategorię migrantów, jakimi są uchodźcy i przymusowo wysiedleni. Autorzy instrukcji obejmują tą kategorią także bezpieczeństwa, ubiegających się o azyl polityczny, ofiary handlu ludźmi, w tym szczególnie dzieci i kobiety, ofiary pracy przymusowej oraz dzieci-żołnierzy.

Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa* jest przede wszystkim świadectwem Kościoła, że wobec ogromu cierpienia wszystkich kategorii uchodźców i wypędzonych, jak w przeszłości tak i dzisiaj, nie może on milczeć. Każdy z przybyszów nosi w sobie „słuszne pragnienie szczęścia”⁵⁴. Dlatego też wobec współczesnego zjawiska wypędzeń i przesiedleń, Kościół powszechny, Kościoły lokalne oraz wspólnoty parafialne, a także poszczególni wierni, winni wsłuchiwać się w ich nadzieje i rozpacze i zrozumieć ich uczucia oraz włączyć się w wieloraką pomoc ustrukturyzowaną w instrukcji. Ponadto wszyscy wierni Kościoła rzymskokatolickiego przesłaniem instrukcji *Przyjęcie Chrystusa* „mogą czuć się zachęcani do niestrudzonego działania, aby ustały wszelkie podziały i niezgoda. Pomoże to zbudować cywilizację prawdy i miłości w duchu solidarności między narodami na całym świecie”⁵⁵.

Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa* przekazana wszystkim zatroskanym o dobro duchowe uchodźców i przymusowo przesiedlonych przypomina wreszcie, że wciąż aktualne jest przesłanie Jana XXIII: „każdy człowiek ma prawo do życia, nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostki”⁵⁶.

**INSTRUCTION ON „ADOPTION OF CHRIST IN REFUGEES
AND FORCIBLY EXILED”**

SUMMARY

From the perspective of *Erga migrantes caritas Christi* instruction from 2004, the pastoral situation of refugees and expellees required specific analyses and defining of the specificity of their presence in the Common Church, in the diocesan churches and in the parish community. Political and social unrests in the first two decades of the 21st century were a catalyst for the Apostolic See's instruction: *Accepting Christ in the refugees and forcibly exiled*. It is a part of the centuries-long tradition of the Church pastoral care for this special category of migrants who are refugees and forcibly exiled. The authors of this manual include in this

⁵⁴ Tamże, art. 119; por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 90.

⁵⁵ *Przyjęcie Chrystusa*, art. 121.

⁵⁶ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr I, 2.

category also stateless persons, political asylum seekers, victims of human trafficking, especially including children and women, as well as victims of forced labor and children soldiers.

DIE INSTRUKTION „CHRISTUS IN FLÜCHTLINGEN UND ZWANGSÜBERSIEDELTEN ANNEHMEN”

ZUSAMMENFASSUNG

Aus der Perspektive der Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* vom 2004 hatte die seelsorgerische Situation von Flüchtlingen und Vertriebenen eine spezielle Analyse und Definition der spezifischen Anwesenheit in der allgemeinen Kirche, auf der diözesan Ebene und in der kirchlichen Gemeinde von diesen Menschen notwendig gemacht. Politische und gesellschaftliche Unruhe am Anfang der XXI Jahrhundert waren Katalysatoren zum ausarbeiten durch den apostolischen Stuhl der Instruktion: „Christus in Flüchtlingen und Zwangsübersiedelten annehmen”. Die Instruktion gehört zu langjährigen Tradition der kirchlichen Seelsorge um diese besondere Kategorie von Migranten, wie Flüchtlinge und zwangsübersiedelte Menschen. Die Autoren der Instruktion nahmen auch Menschen die ohne eine Staatsangehörigkeit leben, diejenige, die sich um ein politisches Asyl bewerben, Opfer von Menschenhandel, insbesondere Kinder und Frauen, Opfer von Zwangsarbeit und Kindersoldaten in diese Kategorie auf.

INSTRUKCJA „PRZYJĘCIE CHRYSYTA W UCHODŹCACH I PRZYMUSOWO PRZESIEDLONYCH”

STRESZCZENIE

Z perspektywy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* z 2004 r., duszpasterska sytuacja uchodźców i wypędzonych wymagała specjalnych analiz i zdefiniowania specyfiki ich obecności w Kościele Powszechnym, w Kościołach diecezjalnych oraz we wspólnocie parafialnej. Niepokoje polityczne i społeczne w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku były swoistym katalizatorem wypracowania przez Stolicę Apostolską instrukcji: *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo wypędzonych*. Wpisuje się w wielowiekową tradycję duszpasterskiej troski Kościoła o szczególną kategorię migrantów, jakimi są uchodźcy i przymusowo wysiedleni. Autorzy instrukcji obejmują tą kategorią także bezpaństwowców, ubiegających się o azyl polityczny, ofiary handlu ludźmi, w tym szczególnie dzieci i kobiety, ofiary pracy przymusowej oraz dzieci-żołnierzy

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Poznań 2006.
- Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 2007 roku*: www.opoka.org.pl/papiez/benedykt_xvi/oredziea/php
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Międzynarodowej Katolickiej Komisji ds. Migracji* z 12.11.2001, WWW.opoka.org.pl/mauczanie/papiez/jan_pawelii/przemowienia.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Wrocław 1997.
- Necel W., *Biskup a quo wobec emigrujących diecezjan*, Poznań 2015.
- Necel W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Papieska Rada *Cor Unum*, Instrukcja *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo wypędzonych*, Watykan 2013.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, List apostolski *Chiesa e mobilità umana*, w: G. Tassello, L. Favero, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al. 1983*, Roma 1985, s. 725–747.

LA LEGGE DEL 25 GIUGNO 2015 SULLA CURA DELL'INFERTILITÀ IN POLONIA – VALUTAZIONE MORALE

Słowa kluczowe: embrion, życie przed urodzeniem, sztuczne zapłodnienie, prawo, niepłodność

Key words: embryo, pre-born life, In-vitro fertilization, law, infertility

Schlüsselwörter: Embryo, Leben vor der Geburt, künstliche Befruchtung, Recht, Unfruchtbarkeit

Parole chiave: embrione, vita prenatale, fecondazione artificiale, legge, infertilità

«Per quanto mi riguarda, io non temo gli abusi – scrive H. Jonas – dovuti a malvagi interessi di potere: temo invece coloro che amano l'umanità, e che sognano un grandioso miglioramento della specie»¹. La medicina ha fatto un enorme salto di sviluppo. Le invenzioni conosciute da libri di fantascienze vengono usate nelle cliniche per fecondare le cellule fuori dell'organismo femminile. Il desiderio di avere un figlio, che nasce dall'amore sponsale, diventa un motivo di creare un embrione. Una coppia che ha i problemi d'infertilità² spesso decide per la procreazione in vitro, che è legata ai dilemmi morali: la selezione, il congelamento, e la diagnosi degli embrioni. Anche la legislazione dello stato civile deve affrontare le questioni della procreazione medicalmente assistita.

Rispetto alle altre Costituzioni europee, la Costituzione polacca difende decisamente la vita prenatale, ma non tratta il feto allo stesso modo di una persona nata. Vengono usati vari termini per definire sia lo stadio prima della nascita: vita prenatale, germe, embrione, feto, essere umano, bambino concepito³). Nell'ordinamento polacco si trova anche seguente la definizione per il bambino: «Per la legge, il bambino è ogni essere umano a partire dal concepimento e fino al raggiungimento della maggiore età»⁴.

* Ks. Michał Cherubin – kapłan diecezji łomżyńskiej doktor teologii, prefekt w Seminarium Duchownym w Łomży.

¹ H. Jonas, *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Bologna 2011, 121.

² In Polonia il 15% delle coppie ha difficoltà con il concepimento naturale. H. Bartel, *Embriologia. Podręcznik dla studentów*, Warszawa 2010, 91.

³ La legislazione polacca usa «il bambino concepito» per definire il periodo prima della nascita.

⁴ «Ustawa o Rzeczniku Praw Dziecka z dnia 6 stycznia 2000», in *Dziennik Ustaw* 6, 31 stycznia 2000, pos. 69, art. 2.

Nell'articolo *Bioethics and Law: a Developmental Perspective*, pubblicato nel 1997, W. Van der Burg sostiene che „il vincolo fra etica e legge in nessun altro luogo è così forte e visibile come nel campo della medicina”⁵. Anche in Polonia, la questione degli inizi della vita solleva sempre forti emotività e genera accese discussioni, anche a livello giuridico, soprattutto per quanto riguarda l'aborto o la fecondazione medicalmente assistita. Fino al 26 giugno 2015 in Polonia non c'era la legge particolare sulla fecondazione medicalmente assistita. Lo scopo di questo articolo è quello di esporre e analizzare la Legge polacca sulla cura dell'infertilità dal punto di vista morale. Vi saranno presentati i fondamenti costituzionali, la situazione giuridica nell'embrione sia preimpianto sia impianto nelle leggi particolari e valutazione morali delle soluzioni legislative.

LA TUTELA DELLA VITA PRENATALE NELLA COSTITUZIONE DEL 1997

La sentenza più importante sulla vita prenatale emessa dal Tribunale Costituzionale risale al 28 maggio 1997, K 26/96, quando alcuni senatori della Repubblica posero la questione della congruenza tra la Costituzione e alcune norme della legge del 30 agosto 1996⁶, che aggiungeva alle motivazioni di ammissibilità dell'interruzione della gravidanza anche le ragioni economiche e personali⁷. I giudici, dando ragione ai dubbi dei senatori, deliberarono:

Se il complesso delle direttive fondamentali ascritte all'essenza della legge democratica positiva è il contenuto del principio dello stato di diritto [...], questa prima direttiva deve essere, in uno stato di diritto, il rispetto dei valori, senza il quale è esclusa qualunque soggettività giuridica, cioè la vita umana sin dall'inizio, sin dalla sua origine. In uno stato di diritto, il valore principale è l'uomo e i beni per lui più preziosi. Il primo bene è la vita che, in uno stato di diritto, deve essere posto sotto la tutela costituzionale in ogni stadio dello suo sviluppo⁸.

Questa sentenza chiarisce la questione della soggettività del nascituro che è preminente rispetto alla capacità giuridica, che è meramente funzionale; il legislatore ordinario non ha la competenza per delimitare e condizionare la soggettività umana perché la vita, sin dal suo concepimento, è „il valore costituzionale” per antonomasia⁹.

⁵ W. van der Burg, «Bioethics and Law: a Developmental Perspective», in *Bioethics* 2 (1997), 91.

⁶ Cf. «Ustawa o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz o zmianie niektórych innych ustaw z dnia 30 sierpnia 1996», in *Dziennik Ustaw* 139, 4 grudnia 1996, pos. 646, 2885–2888.

⁷ Cf. *Ibid.*, art. 4a, comma 4.

⁸ Trybunał Konstytucyjny, «Orzeczenie z dnia 28 maja 1997, Sygn. K 26/96», in *Prawo wobec medycyny i biotechnologii. Zbiór Urzędowy Orzeczeń z Komentarzami*, a cura di M. Safjan, Warszawa 2011, 38–39.

⁹ Cf. L. Bosek, «Status dziecka poczętego. Komentarz», in *Prawo wobec Medycyny i biotechnologii. Zbiór orzeczeń z komentarzami*, a cura di M. Safjan, 43–44.

Il Tribunale chiarisce come intendere il principio che vieta di discriminare il valore della vita umana:

Il valore nel modo costituzionalmente tutelato del bene giuridico per la vita umana, vale anche per la vita sviluppatasi allo stadio prenatale, che non può essere pertanto discriminata. Poiché mancano criteri precisi e fondanti che permettano una tale discriminazione con riferimento allo sviluppo umano, la vita umana è sin dal primo momento un valore tutelato costituzionalmente, e ciò riguarda anche la fase prenatale¹⁰.

Secondo i giudici costituzionali, il parametro principale della uguaglianza si esprime in modo negativo, cioè attraverso la non discriminazione. La ragione di questa prudenza è nella mancanza di criteri certi che stabiliscano l'inizio della vita: *in dubio pro vita humana*. Comunque, come ritengono J. Haberko e M. Casini: «Il rigore del principio dell'uguaglianza esige che l'onere della prova di eventuali motivi di discriminazione sia fornito da chi li sostiene.[...] Perciò, la sentenza polacca lascia impregiudicato il giudizio sullo statuto ontologico dell'embrione in quella primissima fase»¹¹. Tale affermazione non chiarisce la questione della capacità giuridica della vita prenatale ma costituisce, senza dubbio, un sostegno alla tutela dell'embrione.

L'abrogazione della tutela del bambino spezza gli elementi costitutivi della famiglia. Il Tribunale si richiama alla *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*¹², ratificata dalla Repubblica di Polonia nel 30 settembre 1991¹³, nel cui preambolo si legge che «il fanciullo, a causa della sua immaturità fisica e intellettuale, ha bisogno di una protezione particolare e di cure speciali compresa una adeguata protezione giuridica, sia prima che dopo la nascita»¹⁴. Questo ribadisce la prevalenza degli interessi dei minori nella società, assicurando anche il diritto alla salute dei bambini¹⁵.

La sentenza del 28 maggio 1997, fondata sulla novellizzazione costituzionale del 29 dicembre 1989, è una chiave che permette di comprendere la nuova Costi-

¹⁰ Trybunał Konstytucyjny, «Orzeczenie z dnia 28 maja 1997, Sygn. K 26/96», 39.

¹¹ J. Haberko, M. Casini, «Lo status del concepito nell'ordinamento giuridico polacco», in *Medicina e Morale* 5 (2008), 984.

¹² «Il richiamo della Convenzione in un atto così autorevole come una sentenza costituzionale, che fa da pendant alla deliberazione n. 35 del 10 febbraio 1997 pronunciata dalla Corte Costituzionale italiana, risolve in senso favorevole al concepito [...]. Peraltro, una volta affermato che vale per i bambini anche prima della nascita, tutti i diritti della Convenzione sono attribuibili anche all'embrione e al feto, compatibilmente con la particolare condizione». J. Haberko, M. Casini, «Lo status del concepito nell'ordinamento giuridico polacco», 986.

¹³ «Ustawa z dnia 21 września 1991 – Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989», in *Dziennik Ustaw* 120, 23 grudnia 1991, pos. 526, 1673–1692.

¹⁴ «Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza», New York, 20 novembre 1989, in *Supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale* 135, 11 giugno 1991, 8.

¹⁵ «La garanzia costituzionale della tutela della salute del concepito deve derivare prima di tutto dal valore costituzionale della vita umana, inclusa la fase prenatale. La tutela della vita umana non può essere intesa solo come tutela minima delle funzioni biologiche indispensabili all'esistenza,

tuzione della Repubblica Polacca¹⁶. La Legge fondamentale in vigore, all'articolo 38 afferma: „La Repubblica Polacca garantisce la tutela giuridica della vita a ogni uomo”¹⁷. Qual è la dimensione di „ogni uomo”? L'espressione „ogni uomo” è infatti molto generica. L'art. 38 non definisce il momento in cui comincia la vita umana e non condanna in modo esplicito la pena di morte. Comunque è indubbio che la tutela della vita, intesa come l'esistenza biologica di ognuno, è il pilastro non solo dello stato democratico, ma anche dell'essenza stessa della civiltà¹⁸.

L'art. 38 va interpretato alla luce dell'art. 30, che parla della dignità umana. Il ruolo dello stato è la tutela dei valori fondanti ed il valore della vita è un diritto che precede lo stato; pertanto la legislazione positiva non può decretare il diritto alla vita, ma solo riconoscerlo¹⁹. «Il valore che va protetto – come sostiene R. Grabowski – in virtù dell'articolo 38 della Costituzione RP (Repubblica Polacca) è senza dubbio la vita umana, ma la sua difesa da parte dello stato comprende non il diritto alla vita, bensì il „diritto alla difesa della vita”»²⁰. La Costituzione, che è a fondamento del sistema legislativo, richiama anche altri sistemi extra-legislativi, come il sistema etico-morale; e l'art. 38 definisce l'obbligo di rendere vincolanti le norme e le condizioni che devono difendere la vita umana²¹.

Per quanto riguarda la vita prenatale, sulla questione dell'aborto si trovano opinioni diverse. Da un lato si ritiene che la protezione spetti alle persone fisiche già nate; dall'altro che la protezione si debba estendere alla vita del nascituro. La sentenza del Tribunale del 28 maggio 1997 non lascia dubbi: la vita prenatale è un valore ancorato nella Costituzione, anche se in modo relativo, poiché in alcuni casi consente l'ammissibilità dell'aborto. Come nota R. Grabowski:

^{ma} come garanzia di uno sviluppo normale e anche del conseguimento di una normale condizione psico-fisica – e della sua conservazione [...]. La tutela costituzionale della vita umana comprende anche la tutela della salute, senza che si debba guardare al grado di sviluppo fisico, emotivo, intellettuale o sociale. Poiché la vita è un valore costituzionale anche nella fase prenatale, ogni tentativo di escludere o di limitare in questa fase la tutela giuridica della salute dovrebbe riuscire ad indicare un criterio non arbitrario capace di non fornire alcun fondamento ad un tale criterio». Trybnał Konstytucyjny, «Orzeczenie z dnia 28 maja 1997, Sygn. K 26/96», 39.

¹⁶ La sentenza del Tribunale fu chiarita il 28 maggio 1997, mentre la Costituzione entrava in vigore il 17 ottobre 1997. Cf. K. Drążkiewicz, «Historia Polskiego Prawa Konstytucyjnego», «Historia Polskiego Prawa Konstytucyjnego», in *Prawo Konstytucyjne. Repetytorium*, a cura di M. Podsiadło, Warszawa 2012, 43.

¹⁷ «Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997», in *Dziennik Ustaw* 78, 2 kwietnia 1997, pos. 483, art. 38.

¹⁸ Cf. P. Sarnecki et al., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, vol. III, Warszawa 2003, 2.

¹⁹ Il Tribunale Costituzionale, nella sentenza del 7 gennaio 2004, richiama l'argomentazione della sentenza del 28 maggio 1997, sottolineando così la continuità del sistema legislativo e ribadendo il principio *in dubio pro vita humana*. Cf. Trybnał Konstytucyjny, «Orzeczenie z dnia 7 stycznia 2004, Sygn. K14/03, in *Prawo wobec medycyny i biotechnologii. Zbiór Urzędowe Orzeczeń z Komentarzami*, a cura di M. Safjan, Warszawa 2011, 53.

²⁰ R. Grabowski, *Prawo do życia w polskim prawie konstytucyjnym*, Rzeszów 2006, 178.

²¹ Cf. P. Sarnecki et al., *Konstytucja Rzeczypospolitej, Komentarz*, 3.

Analizzando l'art. 38 si deve tener presente che il silenzio sui limiti della tutela della vita è intenzionale, e si demandano le regolamentazioni più dettagliate di questa questione alle leggi già promulgate. [...] La laconicità di tale norma è il risultato delle divergenze che hanno accompagnato le discussioni sul modello di protezione giuridica della vita in virtù delle norme contenute nella Legge fondamentale. [...] L'art. 38 è stato formulato in modo troppo generico, poiché non fornisce risposta alle domande concernenti l'ammissibilità [...] dell'aborto²².

Si segnalano casi particolari: l'aborto e la fecondazione medicalmente assistita; in questi casi, la Costituzione polacca del 1997 lasciava spazio a diverse interpretazioni di tipo soggettivo. Il 7 settembre 2006, un gruppo di parlamentari presentò un progetto di modifica dell'art. 38 della Costituzione del 2 aprile 1997 al fine di tutelare maggiormente la vita del nascituro²³. Al fine di individuare le conseguenze di questo progetto, i politici hanno consultato ancora una volta alcuni costituzionalisti. La prof.ssa E. Zielińska ritiene che le parole „dal momento del concepimento” creino una nuova situazione giuridica per il nascituro. L'embrione otterrebbe quindi, nella legislazione polacca, lo stesso statuto giuridico della persona fisica già nata e, come conseguenza di questa equiparazione, l'aborto dovrebbe essere vietato, anche nel caso in cui fosse in pericolo la vita della donna; questa modifica costituzionale potrebbe provocare un nuovo conflitto ideologico²⁴. L'opinione di T. Smoczyński invece, rimandando alla prassi del Tribunale Costituzionale sulla vita prenatale e per adeguarsi al pluralismo della nostra società, suggerisce di fissare anche alcune eccezioni:

Tenendo conto dell'equilibrio sociale non è gradito che l'emendamento rappresenti una protezione assoluta e incondizionata della vita umana dal momento del concepimento, nonostante il contrasto con gli altri beni protetti dalla Costituzione. Si può considerare l'ipotesi di aggiungere all'art. 38 una formula che tuteli la vita prima della nascita, ma questa in ogni caso avrebbe bisogno di una espressione normativa supplementare, le cui eccezioni verrebbero stabilite dalla legge²⁵.

²² R. Grabowski, *Prawo do życia w polskim prawie konstytucyjnym*, 178–179.

²³ Ecco il progetto di modifica costituzionale: «La Repubblica Polacca assicura a ogni uomo la tutela della vita dal concepimento». Projekt o zmianie o Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, in *Przed pierwszym czytaniem* 3 (2007), 167.

²⁴ Cf. E. Zielińska, «Opinia prawna o poselskim projekcie zmian (Art.38) Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Druk Sejmowy nr 993», in *Przed pierwszym czytaniem* 3 (2007), 11.

²⁵ T. Smoczyński, «Opinia prawna o poselskim projekcie zmian (Art.38) Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Druk Sejmowy nr 993», in *Przed pierwszym czytaniem* 3 (2007), 19.

LA TUTELA DELL'EMBRIONE PREIMPIANTO PRIMA DELLA LEGGE DEL 25 GIUGNO 2015

La vita prenatale fa parte dei valori costituzionali, pertanto la sua tutela non può essere soggetta a discriminazioni. Questa regola, fondata sugli artt. 30 e 38 della Costituzione, è una chiave interpretativa del sistema polacco. Il problema è cruciale: l'embrione rientra tra i soggetti o tra gli oggetti? Come afferma Ch. Starck:

Se si nega la dignità umana alle cellule degli ovuli fecondati e se esse vengono trattate come oggetti, si dovrebbe anche affermare, di conseguenza, che l'uomo proviene da un oggetto, e ciò mi sembra impossibile sia dal punto di vista filosofico che da quello legislativo. Questa affermazione travalica gli obblighi della Costituzione per estendersi anche agli altri ordini giuridici fondati sulla tradizione dell'Illuminismo²⁶.

Si osserva comunque una tendenza: quanto più è precoce lo stadio della vita prenatale, tanto minore è la tutela. Ciò si osserva anche nella cura dell'infertilità con il metodo della fecondazione assistita²⁷, nella ammissibilità della pillola del giorno dopo²⁸, nella legge sulla cura della infertilità²⁹. Come ritiene O. Nawrot: «le norme del diritto penale sembrano chiaramente condizionare il grado di tutela della vita umana nella fase prenatale in base alla qualità di questa vita, e anche per le condizioni della sua origine»³⁰. Il codice penale, di conseguenza, riguarda in qualche modo anche l'embrione in vitro. Se nella società si verificassero reati o abusi sull'embrione umano, a quali norme ricorrerebbe la legge? Secondo il prof. M. Safjan, si può assumere la posizione dogmatica secondo cui è lecito tutto ciò che non è vietato: l'*argumentum a competudine* – ovvero la posizione pragmatica fondata sull'*analogia legis* che rimanda alla somiglianza tra i soggetti – o l'*analogia iuris*³¹, cioè la posizione assiologica, la ricerca dei fondamenti del sistema giuridico. L'ultima posizione sarebbe la più adeguata, come suggerisce O. Nawrot, ma è anche la più difficile da ritrovare. Perciò la posizione assiologica potrebbe essere sostenuta da un'antropologia coerente, che inglobi anche i dati biologici³². Se si adottasse l'ultima posizione, l'*analogia iuris*, cioè „lo spirito della Costituzione della Repubblica Polacca nel contesto della fecondazione medicalmente assistita”, si potrebbero distinguere le indicazioni e i limiti indicati qui di seguito:

²⁶ C. Starck, «Wolność badań naukowych i jej granice», in *Przegląd Sejmowy* 3 (2007), 55.

²⁷ *Program – Leczenie Niepłodności Metodą Zapłodnienia Pozaustrojowego*, Warszawa 2013, 2.

²⁸ Cf. «Rozporządzenie zmieniające rozporządzenie w sprawie wydawania z apteki produktów leczniczych i wyrobów medycznych z dnia 2 kwietnia 2015», in *Dziennik Ustaw*, 2 kwietnia 2015, pos. 477, 1.

²⁹ Cf. «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», in *Dziennik Ustaw*, 31 lipca 2015, pos. 1087, 1–34.

³⁰ O. Nawrot, «Wykładnia antropologiczna bioprawa – zarys koncepcji», in *Współczesne wyzwania bioetyczne*, a cura di L. Bosek, M. Królikowski, Warszawa 2010, 45.

³¹ Cf. M. Safjan, *Wyzwania dla państwa prawa*, Warszawa 2007, 204–207.

³² Cf. O. Nawrot, «Wykładnia antropologiczna bioprawa – zarys koncepcji», 54.

- l'embrione, in quanto essere umano e valore costituzionale, possiede dignità umana; sarebbe quindi vietato eliminare, selezionare e ridurre gli embrioni, come anche donarli e crearne di soprannumerari per la crioconservazione a lungo termine³³;
- la tutela delle condizioni dello sviluppo psicofisico dell'embrione, la procreazione medicalmente assistita solo per i coniugi uniti in matrimonio, il divieto della fecondazione eterologa *post mortem*³⁴.

Qual era la situazione giuridica dell'embrione creato in vitro, prima dell'impianto? La legge polacca non regolamentava esplicitamente lo statuto dell'embrione nel contesto della fecondazione medicalmente assistita. In Polonia, nei depositi delle cliniche, vi sono all'incirca 18 mila embrioni congelati, e lo 0,8% di essi non appartiene a nessuno³⁵. Secondo L. Bosek, occorre valutare in che modo la regolamentazione attuale della procreazione medicalmente assistita violi la Costituzione della RP³⁶. Come osservano Z. Czarnik e J. Gajda, nella prassi medica, se non c'erano le tutele giuridiche, «dal momento della fecondazione della cellula dell'ovulo al momento del suo impianto nell'organismo della madre, il bambino concepito è privo di qualsiasi tutela»³⁷. In quel momento si effettuava la selezione degli embrioni – con la possibile diagnosi preimpianto – da trasferire nell'utero materno³⁸. «Lasciando prive di regolamentazione questioni così essenziali, lo Stato polacco dà una silenziosa approvazione all'ingerenza illimitata nella vita umana³⁹». Il concetto può sembrare troppo forte, ma la mancanza di una legge sulla fecondazione medicalmente assistita è un segno dell'inefficienza del sistema legislativo.

Riepilogando, la situazione prima della legge sulla procreazione medicalmente assistita era la seguente: esistevano delle norme che regolamentavano in modo parziale e limitato l'aspetto biotecnologico. Indichiamo qui di seguito i punti che nella legge definivano la questione dell'embrione in vitro:

- la vita dell'embrione in vitro era un valore anche costituzionale, la legge non fa distinzione fra la vita prenatale in vitro e quella nell'utero;

³³ M. Nesterowicz osserva: «In genere, si limita a 5 anni il periodo entro cui utilizzare gli embrioni; dopo, essi andrebbero distrutti perché non si conoscono i rischi per il nascituro dovuti ai lunghi anni di crioconservazione». M. Nesterowicz, *Prawo Medyczne*, Toruń 2005, 208. Questa opinione sostiene il divieto di congelare gli embrioni a lungo termine.

³⁴ I principi costituzionali sono: il principio dello stato democratico, il principio della dignità umana, il principio del bene del bambino, il principio di uguaglianza, la tutela del diritto alla vita, il principio della vita privata e familiare e il principio del diritto alla tutela della salute. Cf. «Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej», artt. 8, 18, 30, 31, 38, 68.

³⁵ M. Sygut, «In vitro pod lupą. Ideologia czy argumenty?», in *Polityka i Zdrowie* 9 (2008), 47.

³⁶ L. Bosek, «Modele regulacyjne wspomaganey prokreacji w świetle standardów konstytucyjnych», in *Współczesne wyzwania bioetyczne*, a cura di L. Bosek, M. Królikowski, Warszawa 2010, 171.

³⁷ Z. Czarnik, J. Gajda, «Ochrona prawna dziecka poczętego in vitro i pozostającego poza organizmem matki», in *Nowe Prawo* 10–12 (1990), 105.

³⁸ Cf. M. Łączkowska, «Rodzinnoprawne dylematy wspomaganey prokreacji», in *Dawanie życia. Problemy wspomaganey rozrodu człowieka*, a cura di J. Gadziszewski, L. Pawelczyk, J. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, 100, 87–104.

³⁹ E. Łowińska, «Prawo do zapłodnienia in vitro w Polsce i na świecie», in *Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza* 1 (2012), 171.

- il divieto della clonazione e della creazione d’ibridi e chimere;
- il divieto di esperimenti per fini di ricerca e per fini industriali e commerciali sugli embrioni;
- il divieto della maternità surrogata, in quanto si rispetta la regola del *mater semper certa est*;
- nessun divieto, almeno in forma esplicita, della fecondazione in vitro per i single e per le coppie omosessuali;
- possibilità di rimborso delle spese per le coppie⁴⁰;
- era possibilità della fecondazione eterologa, ma senza il rimborso delle spese;
- diritto da parte del bambino di conoscere i suoi genitori genetici;
- assenza di divieto per la donazione dei gameti;
- ammissibilità della diagnosi preimpianto – sia la DGP (Diagnosi Genetica Preimpianto) sia la selezione morfologica degli embrioni.

LA LEGGE SULLA CURA DELL’INFERTILITÀ DEL 25 GIUGNO 2015

Il primo tentativo che mirava a definire la procreazione medicalmente assistita si ebbe il 13 marzo 1986, con il progetto di legge sulla sanità e sulle professioni mediche, che regolamentava la fecondazione eterologa, l’ammissibilità della procedura in vitro ai single e la donazione dei gameti⁴¹. Qual è la modalità per regolamentare la fecondazione medicalmente assistita? Alcuni progetti andavano in una direzione piuttosto restrittiva: rispettavano sì la soggettività dell’embrione in vitro, ma non tendevano allo stesso tempo al riconoscimento dell’embrione quale persona giuridica. Altri progetti erano più rigidi e tutelavano la dignità, la vita e l’integrità dell’essere umano, come ad esempio quello presentato da T. Wargočka, che vietava la fecondazione medicalmente assistita e la manipolazione dell’informazione genetica, sanzionandola con due anni di prigione⁴². I parlamentari hanno respinto il progetto già alla prima lettura. Anche il progetto di legge di B. Piecha⁴³, che includeva la definizione dell’embrione⁴⁴, si richiamava ai valori etico-cristiani e vietava la fecondazione al di fuori dall’organismo della donna, fu anch’esso respinto. Il secondo progetto di legge di Piecha⁴⁵, presentato il 9 aprile 2015, fu respinto ancora una volta. Tutti i progetti di legge miranti a vietare la fecondazione medicalmente assi-

⁴⁰ Il rimborso è finito con la programma del Ministero della Salute 2014-2016.

⁴¹ Cf. W. Chańska, «Reproduktionstechnologien – Stand der Debatte», in *Biopolitik-Grenzenlos. Stimmen aus Polen*, a cura di H. Hofmann, Centaurus Verlag, Herbolzheim. 2005, 19–25.

⁴² *Projekt ustawy o zakazie zapłodnienia pozaustrojowego i manipulacji ludzką informacją genetyczną*, Druk Sejmowy z dnia 17 lutego 2010, n. 3471.

⁴³ *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego*, Druk Sejmowy z dnia 18 czerwca 2009, n. 3466.

⁴⁴ «L’embrione «è l’organismo umano derivante dalla fusione del gamete maschile e di quello femminile oppure ottenuto in altro modo, in particolare mediante l’isolamento della coltura di cellule totipotenziali dall’embrione umano». *Ibid.*, art. 3 comma 3.

⁴⁵ *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz zmianie niektórych ustaw*, Druk Sejmowy z dnia 22 czerwca 2012, n. 1107.

stita, furono bloccati già all'inizio del processo legislativo. Secondo L. Bosek, non si può vietare, in generale, la procedura in vitro ai sensi della Costituzione polacca, mentre lasciare questa realtà priva di normativa rappresenta di fatto una violazione della Costituzione stessa⁴⁶.

Il progetto di legge di J. Gowin può invece essere definito „la legge del compromesso” e risulta in fondo simile alla soluzione italiana avutasi con la legge 40; si tratta di un progetto di legge «sulla tutela del genoma umano e dell'embrione umano anche per il Consiglio Bioetico Polacco e sulla modifica di altre leggi»⁴⁷. Il preambolo richiama l'art. 30 della Costituzione e la sentenza del 28 maggio del Tribunale Costituzionale indicando il principio della tutela dell'embrione⁴⁸. Questo progetto, nonostante legalizzi la procedura in vitro, inaccettabile dal punto di vista morale, voleva difendere la dignità dell'embrione in vitro e ridurre al massimo i pericoli per la vita embrionale. Ma anche questo progetto non venne approvato dal Parlamento polacco.

Un'altra tipologia di progetti sulla fecondazione assistita, che trattavano la vita prenatale preimpianto come se fosse un oggetto, erano quelli di M. Kidawa-Błońska⁴⁹ e di M. Balicki⁵⁰. Il progetto di M. Kidawa-Błońska, tutelando la dignità e l'identità umana affermava che: «l'interesse e il bene dell'uomo prevalgono sull'interesse esclusivo della società e della scienza»⁵¹, e cercava poi di riorganizzare il settore biotecnologico. Per quanto riguarda la fecondazione medicalmente assistita, il progetto definisce i limiti indicati qui di seguito: ammissibilità della procedura in vitro per le coppie di sposi o di conviventi, ovviamente entrambi eterosessuali, consenso alla donazione degli embrioni soprannumerari, il fatto che le coppie che hanno firmato il consenso alla procedura in vitro non potevano contestare la

⁴⁶ «Sul piano costituzionale non si può valutare, in generale, se ogni tipo di procreazione medicalmente assistita minacci (o infranga) la dignità umana nella stessa misura. Il concepimento dell'essere umano in condizioni non naturali – o dannose – non comporta pertanto, „di per sé”, la conclusione sull'inammissibilità della strumentalizzazione oppure sul trattamento come oggetto». L. Bosek, «Refleksje wokół prawnych uwarunkowań wspomaganej prokreacji», in *Diametros* 20 (2009), 51–52.

⁴⁷ *Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Rady Bioetycznej i zmianie innych ustaw*, Druk Sejmowy z dnia 28 sierpnia 2009, n. 3467.

⁴⁸ Il Preambolo afferma: «Riconoscendo che la naturale, inalienabile, inviolabile dignità umana è la fonte dei diritti appartenenti all'uomo, della libertà e della tutela giuridica della vita umana, in ogni tappa del suo sviluppo, diritti e la libertà che appartengono a lui e sono la condizione indispensabile per tutelare la dignità umana, si delibera nel modo seguente[...]», «Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej», Preambolo.

⁴⁹ *Projekt ustawy o podstawowych prawach i wolnościach człowieka w dziedzinie biologii i medycyny oraz o utworzeniu Polskiej Rady Bioetycznej*, Druk Sejmowy z dnia 28 sierpnia 2009, n. 3468.

⁵⁰ *Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Druk Sejmowy z dnia 29 lipca 2009, n. 2707.

⁵¹ Tale principio si riallaccia alla Convenzione di Oviedo e può essere considerato una chiave di interpretazione nelle situazioni di conflitto. Cf. P. Ściślicki, *Prawo do życia człowieka w okresie prenatalnym. Analiza w perspektywie prawno-kulturowej – ze szczególnym uwzględnieniem doktryny personalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2013, 396.

maternità e la paternità del concepito nato con questa tecnica⁵². Il progetto non comprendeva norme specifiche sulla fecondazione medicalmente assistita e demandava questo compito al Ministero della Salute⁵³; non chiariva lo statuto giuridico dell'embrione; non limitava la creazione degli embrioni; non comminava sanzioni, ad esempio nei casi di danni all'embrione e di clonazione umana. Ciò implicava, pertanto, che i diritti e la dignità umana del bambino concepito potevano essere discriminati⁵⁴.

Il 29 luglio 2009, fu presentato al Parlamento il progetto di legge (n. 2707) di M. Balicki che modificava «la Legge sul prelevamento, la conservazione ed il trapianto delle cellule, dei tessuti e degli organi»⁵⁵. Nel progetto non si trovava la nozione di „embrione” bensì quella di „germe” che definiva «la forma più precoce della vita umana risultante dall'unione in vitro della cellula femminile con quella maschile, al fine di fondere i nuclei delle cellule riproduttrici (cariogamia) fino al momento dell'impiantazione nell'utero»⁵⁶. Il promotore del disegno di legge⁵⁷, specificando esplicitamente i diritti del germe nella procreazione medicalmente assistita, sembrava considerare il germe stesso alla mercé di un oggetto⁵⁸. Il progetto sosteneva la linea minima di tutela indicata dagli standard europei⁵⁹, legalizzava le procedure in vitro eterologhe e non limitava la fecondazione degli ovociti; sanzio-

⁵² Tale norma andrebbe inserita nel Codice della famiglia e della tutela. Cf. J. Lipski, «Opinia prawa na temat projektu ustawy o podstawowych prawach i wolnościach człowieka w dziedzinie zastosowań biologii i medycyny oraz utworzeniu Polskiej Rady Bioetycznej», in *Zeszyty Prawnicze* 4 (2011), 204.

⁵³ Cf. *Projekt ustawy o podstawowych prawach i wolnościach człowieka w dziedzinie biologii i medycyny oraz o utworzeniu Polskiej Rady Bioetycznej*, Druk Sejmowy z dnia 28 sierpnia 2009, n. 3468, artt. 19–21.

⁵⁴ Cf. J. Lipski, «Opinia prawa na temat projektu ustawy o podstawowych prawach i wolnościach człowieka w dziedzinie zastosowań biologii i medycyny oraz utworzeniu Polskiej Rady Bioetycznej», 206.

⁵⁵ «Ustawa o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów z dnia 1 lipca 2005».

⁵⁶ *Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Druk Sejmowy z dnia 29 lipca 2009, n. 2707, art. 1, comma 3.

⁵⁷ M. Balicki affermava che il germe umano non è un uomo e, ciò dicendo, si allineava all'opinione di M. Warnock, il quale riteneva che fosse difficile riconoscere il germe umano (in quel momento di soli 15 giorni) come individuo, perché esso poteva ancora diventare due individui, scindendosi». M. Warnock, «Do Human Cells Have Rights?», in *Bioethics* 1 (1987), 11.

⁵⁸ L'altra implicazione di tale carattere si trova nell'espressione „il germe altrui”. L'aggettivo „altrui” si trova nel codice penale quando si tratta di cose. Cf. *Projekt ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, n. 2707, art. 44; Kodeks karny, art. 288.

⁵⁹ Il progetto sanzionava i reati seguenti: il commercio dei germi, l'attività medica esercitata senza autorizzazione, la maternità surrogata, la distruzione dei germi sani, la clonazione umana, il prelievo delle cellule riproduttive *post mortem*, la creazione di chimere e ibridi. Cf. *Projekt ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, n. 2707, artt. 1, 32. Soluzioni legislative simili e sanzioni si trovano nei progetti seguenti: *Projekt o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Druk Sejmowy z dnia 23 listopada 2011, n. 607; *Projekt o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Druk Sejmowy z dnia 1 grudnia 2011, n. 608; *Projekt o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, Druk Sejmowy z dnia 16 października 2014, n. 3057.

nava soltanto la distruzione dei germi sani, il che faceva presupporre che avvenisse una selezione degli embrioni. Per quanto riguarda la diagnosi preimpianto, essa si limita solo ai casi di malattia ereditaria legata al sesso. Riepilogando, il progetto non riconosceva il germe come soggetto di tutela, non prendeva in considerazione il contesto costituzionale e le sentenze del Tribunale Costituzionale ma considerava il germe come oggetto dell'assistenza medica che viene affidato alle persone coinvolte nella procedura della PMA⁶⁰.

Nella 90. sessione della VII legislatura, il Parlamento respinse in prima lettura il progetto n. 1107 di Piecha, mentre i progetti n. 608 e n. 3245⁶¹ furono inoltrati alla Commissione della Salute perché i suoi membri potessero lavorare a un testo unitario. Il 13 maggio venne presentata un'altra versione, risultato, in gran parte, di un progetto del Consiglio dei Ministri. Il 25 giugno 2015, il Parlamento polacco approvò la legge sulla fecondazione medicalmente assistita. L'art. 4 concerne il principio del rispetto per la dignità della famiglia e in particolare per il bene del bambino⁶². Nella legislazione polacca, per bambino si intende l'essere umano dal concepimento e fino all'età di 18 anni. Nel testo della legge, sembra che il germe venga escluso da tale definizione, poiché esso è tutelato solo contro alcuni reati⁶³. Che il germe venga trattato come un oggetto, come un prodotto della tecnologia, si evince chiaramente dalla terminologia usata: conservazione, trasporto, circolazione, distribuzione e la valutazione della qualità dei germi⁶⁴.

Di norma, è consentito fecondare – anche in modo eterologo – 6 ovuli mentre in casi particolari se ne possono fecondare di più⁶⁵. Il maggior numero di embrioni apre alla possibilità della loro selezione per cui si distinguono i germi sani, che saranno conservati, da quelli malati, di cui non si parla ma che si immagina vengano lasciati morire⁶⁶. L'art. 23, comma 2 considera un germe sano se:

⁶⁰ Cf. J. Lipski, «Opinia prawna na temat projektu ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów», in *Zeszyty Prawnicze* 4 (2011), 179-180.

⁶¹ *Projekt ustawy o leczeniu niepłodności z projektami aktów wykonawczych*, Druk Sejmowy z dnia 13 marca 2015, n. 3245.

⁶² «La cura dell'infermità è condotta con rispetto per la dignità umana, per il diritto alla vita privata e familiare, tenendo in particolare considerazione la tutela legislativa della vita, del bene e dei diritti del bambino». «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», art. 4.

⁶³ La tutela della vita prenatale corrisponde agli standard minimi europei: il controllo dei centri per la cura dell'infertilità prevede sanzioni per il commercio delle cellule riproduttive e dei germi, sanziona parimenti la distruzione dei germi sani, il prelevamento delle cellule riproduttive *post mortem*, la creazione di un germe a un fine diverso dalla procreazione, nonché la creazione di chimere e di ibridi; proibisce altresì interventi di manipolazione genetica miranti a modificare il patrimonio genetico dell'embrione e infine proibisce il trasferimento all'estero dei germi senza preventiva autorizzazione. Cfr. *Ibid.*, art. 76-90.

⁶⁴ Questa legge riconosce una nuova situazione giuridica, cioè la vita preimpianto, la cui tutela può non essere coerente con gli artt. 30 e 38 della Costituzione polacca. Cfr. «Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej», artt. 30 e 38.

⁶⁵ «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», art. 9.

⁶⁶ Secondo J. Lipski «Se si riconosce l'embrione come un nuovo essere umano chiamato alla vita, la sua distruzione, nel caso sia malato e la sua crioconservazione (illimitata), intaccano il principio della tutela della vita». J. Lipski, «Prawno-etyczne dylematy in vitro», in *Infos* 1 (2010), 4.

- il tempo e la sequenza della divisione delle cellule, il grado di sviluppo con riferimento all'età del germe e la struttura morfologica abbiano potenzialità di sviluppo;
- non gli viene riconosciuta nessuna malformazione né alcuna malattia incurabile⁶⁷.

Inoltre, la formula di non discriminare le coppie portatrici di una malattia ereditaria introduce non solo la valutazione secondo criteri morfologici⁶⁸ ma anche la selezione genetica⁶⁹. Questi interventi non hanno carattere terapeutico, ma inglobano la formula antropologica: „meglio non esistere che essere malato”⁷⁰. La diagnosi preimpianto è legale solo nei casi in cui uno dei due genitori sia portatore di malattie legate al sesso⁷¹. A nostro parere, questa clausola è troppo generica poiché in questo campo rientrano molte patologie diverse. „Implicite” esiste anche la selezione eugenetica non legata al sesso, perciò non saranno impiantati embrioni affetti per esempio dalla sindrome di Down, di Edwards e di Patau. Questa discriminazione non è vietata⁷².

CONCLUSIONE

La vita preimpianto deve essere adeguatamente tutelata dalla legge, nel rispetto dello stato di diritto e della dignità umana⁷³. La fecondazione medicalmente assistita, che di per sé, è intrinsecamente illecita perché viola tre beni fondamentali: il diritto alla vita – la selezione embrionale; l'unità matrimoniale – fecondazione eterologa; l'amore coniugale – il concepimento avviene fuori del corpo femminile⁷⁴. La legge, consentendo l'aborto del nascituro malformato, fornisce un motivo per la legittimità della diagnosi stessa, che i giudici considerano come una diagnosi prenatale, dimenticando che questa procedura non serve per curare bensì per selezionare gli embrioni.

La Legge del 25 giugno 2015 aumenta solo in alcuni casi il grado di tutela dell'embrione: il controllo del processo della fecondazione medicalmente assistita, il divieto della clonazione e degli esperimenti sull'embrione. Il legislatore presup-

⁶⁷ «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», art. 23, comma 2.

⁶⁸ Per quanto riguarda la selezione morfologica spesso si usa l'argomento della natura, cioè che nell'ambiente naturale avviene la selezione spontanea degli embrioni. Cf. A. Barezko, *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego*, Białystok 2011, 236.

⁶⁹ «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», art. 3, comma 2.

⁷⁰ A. Barezko, *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego*, 236.

⁷¹ La legge esclude la selezione dei fenotipi che non è legata alla probabilità di una malattia genetica. Cf. «Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015», art. 26, comma 2.

⁷² Cfr. J. Gadzinowski et al., «Opinia Ordo Iuris w sprawie projektu ustawy o leczeniu niepłodności», in <http://www.ordoiuris.pl/opinia-ordo-iuris-w-sprawie-projektu-ustawy-o-leczeniu-niepłodności,3443,analiza-prawna.html> [accesso: 10.09.2017].

⁷³ «L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita». Congregazione per la Dottrina della Fede, «*Donum Vitae*. Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione», Roma 1990, 35.

⁷⁴ Id. *Dignitas personae*. Istruzione su alcune questioni di bioetica», Roma 2010, n.12.

pone invece un'antropologia riduttiva, incompatibile con la giurisprudenza costituzionale, poiché il principio per cui deve prevalere il bene del bambino è riservato solo ai bambini nati. La diagnosi preimpianto apre la strada alla discriminazione dell'essere umano in una fase ancora molto precoce. L'uomo si sostituisce così alla natura, ergendosi ad arbitro della vita. Trattare il germe come un prodotto di un processo tecnologico può causare la citazione in giudizio al Tribunale Costituzionale⁷⁵. Di conseguenza, la legge summenzionata, infrange l'elevato standard di tutela della vita prenatale nella legislazione polacca⁷⁶.

THE MORAL ASSESSMENT OF THE ACT OF LAW ON THE INFERTILITY TREATMENT IN POLAND OF 25TH JUNE 2015

SUMMARY

Right to life is a fundamental right which stems from human dignity. The article presents legal situation of an embryo on pre-implantation phase in the Polish public order. The article highlights the constitutional values protecting human life (paragraph 30 and 38 of the Constitution of the Republic of Poland). Life in prenatal phase is a constitutional value in Polish jurisprudence (Adjudication of Polish Constitutional Court on 28th May 1997). The act of law passed on 25th June 2015 does not protect in sufficient way the embryo which comes into being during an in-vitro procedure. The law on infertility treatment which allows medically assisted fertilization (also heterologous), selection of embryos, embryo and gamete freezing may be recognise only as injustice from the moral point of view.

MORALISCHE BEWERTUNG DES GESETZES ÜBER DIE UNFRUCHTBARKEIT IN POLEN VON 25 JUNI 2015 JAHRE

ZUSAMMENFASSUNG

Das Recht auf Leben ist ein Grundrecht, das sich aus der Menschenwürde ergibt. Der Artikel stellt die rechtliche Situation des Embryos in der Vorimplantationsphase im polnischen Recht vor. Man unterstrich die Verfassungswerte, die das menschliche Leben schützen (Ar-

⁷⁵ Il Presidente B. Komorowski, dopo aver firmato la legge del 25 giugno, la rimandò al Tribunale Costituzionale affinché venisse esaminata la sua conformità con la Costituzione, in particolare con gli artt.5, 6; 31 comma 2 che prevedono, per il futuro, la possibilità di estendere il prelievo dei gameti anche ai minorenni. Cfr. «Wniosek Prezydenta RP do TK w sprawie ustawy o leczeniu niepłodności», in <http://www.prezydent.pl/archiwum-bronislawa-komorowskiego/legislacja/ustawy/odeslane-do-tk/art.17,wniosek-prezydenta-rp-do-tk-ws-ustawy-o-leczeniu-nieplodnosci.html> [accesso: 10.09.2017].

⁷⁶ Ad esempio, possiamo affermare che la diagnosi preimpianto rientra nel campo dell'ammissibilità dell'aborto per „cosiddetti motivi terapeutici”. L'iniziativa di legge, se vuol limitare questo trattamento medico, dovrebbe prendere in considerazione anche l'art. 4a, comma 1, della legge del 7 gennaio 1993.

tikel 30 und 38 der Verfassung der Republik Polen). In der polnischen Rechtsprechung stellt das Leben in der pränatalen Phase ein Verfassungswert (Urteil des Verfassungsgerichts vom 28. Mai 1997). Das Gesetz vom 25. Juni 2015 schützt ungenügend den Embryo, den infolge der In-vitro-Fertilisation entstand. Das Gesetz über die Behandlung der Unfruchtbarkeit, das medizinisch unterstützte Befruchtung (auch heterologe), Embryonenauswahl, Einfrieren von Gameten und Embryonen zulässt, sollte aus moralischer Sicht als ein ungerechtes Gesetz betrachtet werden.

LA LEGGE DEL 25 GIUGNO 2015 SULLA CURA DELL'INFERTILITÀ IN POLONIA – VALUTAZIONE MORALE

SOMMARIO

Il diritto alla vita è una legge fondamentale che scaturisce dalla dignità umana. L'articolo presenta la situazione giuridica dell'embrione preimpianto nella legge polacca. Vi sono sottolineati i valori costituzionali, che tutelano la vita umana precoce (anzitutto gli articoli 30 e 38 della Costituzione della Repubblica Polacca). Nella giurisprudenza polacca la vita prenatale è un valore costituzione che non può essere discriminato (Sentenza del Tribunale Costituzionale 28 maggio del 1997). La Legge del 25 giugno del 2015 non tutela però in modo adeguato l'embrione nella fase primordiale. La fecondazione medicalmente assistita (anche eterologa), l'ammissibilità alla selezione degli embrioni, il congelamento dei gameti o degli embrioni, forniscono motivi di chiamare – dal punto di vista morale – la legge sulla cura dell'infertilità come legge ingiusta.

OCENA MORALNA USTAWY O NIEPŁODNOŚCI W POLSCE Z DNIA 25 CZERWCA 2015 ROKU

STRESZCZENIE

Prawo do życia jest prawem fundamentalnym, które wynika z godności ludzkiej. Artykuł przedstawia sytuację prawną embrionu w fazie przed implantacyjnej w polskim prawie. Zostały podkreślone wartości konstytucyjne, które chronią życie ludzkie (artykuły 30 i 38 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej). W polskim orzecznictwie sądowym życie w fazie prenatalnej jest wartością konstytucyjną (Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego 28 maja 1997 r.) Ustawa z 25 czerwca 2015 r. nie chroni w sposób właściwy embrionu wykreowanego z procedury in vitro. Ustawa o leczeniu niepłodności, która dopuszcza zapłodnienie medycznie wspomaganie (także heterologiczne), selekcję embrionów, mrożenie gamet i embrionów – z punktu widzenia moralnego – należy uznać jako prawo niesprawiedliwe.

BIBLIOGRAFIA

- Bareczko A., *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego*, Białystok 2011.
- Bosek L., «*Status dziecka poczętego. Komentarz*», in *Prawo wobec Medycyny i biotechnologii. Zbiór orzeczeń z komentarzami*, a cura di M. Safjan, Warszawa 2011, 38–47.
- Grabowski R., *Prawo do życia w polskim prawie konstytucyjnym*, Rzeszów 2006.
- Haberko J., Casini M., «*Lo status del concepito nell'ordinamento giuridico polacco*», in: „*Medicina e Morale*” 5 (2008), 977-1012
- Jonas H., *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Bologna 2011.
- Lipski J., «*Opinia prawna na temat projektu ustawy o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*», in: „*Zeszyty Prawnicze*” 4 (2011), 169–180.
- Lipski J., «*Prawno-etyczne dylematy in vitro*», in: „*Infos*” 1 (2010), 1–4.
- Nesterowicz M., *Prawo Medyczne*, Toruń 2005.
- Projekt ustawy o leczeniu niepłodności z projektami aktów wykonawczych*, Druk Sejmowy z dnia 13 marca 2015, n. 3245.
- Ściślicki P., *Prawo do życia człowieka w okresie prenatalnym. Analiza w perspektywie prawno-kulturowej – ze szczególnym uwzględnieniem doktryny personalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2013.

LA CONTESTAZIONE DEL MAGISTERO DELLA CHIESA CATTOLICA VIETANTE L'ORDINAZIONE FEMMINILE

Parole chiavi: l'ordinazione femminile, il Magistero della Chiesa, i protestanti, Martin Lutero

Słowa kluczowe: święcenia kobiet, Magisterium Kościoła, protestanci, Marcin Luter

Key words: ordination of women, Magisterium of the Church, Protestants, Martin Luther

Schlüsselwörter: Frauenweihe, kirchliches Lehramt, Protestanten, Martin Luther

Lo scopo del presente articolo è stato diretto ad offrire la presentazione del Magistero della Chiesa cattolica vietante le ordinazioni femminili in cui è stato fatto riferimento ad alcune idee fondamentali della dottrina protestante e alla posizione di Lutero sul rapporto tra ministero e donne. Nella parte successiva, la revisione della posizione della donna nella Chiesa cattolica durante e dopo il Concilio Vaticano II.

Si propone una tematica attuale, in riferimento al numero delle diverse cause odierne: l'ordinazione di alcune donne nella Chiesa clandestina cecoslovacca, l'ordinazione sul Danubio nel 2002, le recenti ordinazioni femminili negli Stati Uniti e in altri paesi.

LA DOTTRINA PROTESTANTE IN QUESTIONE

Il ministero secondo Lutero

Insieme alla riforma protestane¹ muta anche la comprensione dell'ordinazione. Non si parla più di un'ordinazione „sacerdotale”, ma sostanzialmente di un incarico di „predicazione”. Nella visione di Lutero tutti i cristiani sono sacerdoti in virtù del battesimo. Il ruolo, invece, di „sacerdotes” nella comunità è ricoperto da quelli che

* Miroslaw Sander OP – dominikanin, doktor prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego św. Tomasza z Akwinu *Angelicum* w Rzymie, Obecnie pełni funkcję prawnika Polskiej Prowincji Dominikanów oraz wykładowcy Kolegium Filozoficzno-Teologicznego tej Prowincji. Przeor warszawskiego klasztoru oo. Dominikanów na ul. Freta 11.

¹ Per approfondimento sulla posizione di Lutero e della riforma si può rimandare a: J.D. Douglass, *The Image of God in Women as Seen by Luther and Calvin*, in: *Image of God*

„[...] scelti tra di noi e fanno tutto a nostro nome. E il sacerdozio altro non è che un ministero”². Il loro incarico risulta pertanto circoscritto alla predicazione della parola e all’amministrazione del sacramento, ma non quello di „consacrare”³.

Il riformatore Lutero, scrisse *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca sull’emendamento della società cristiana* nel 1520, esprimendosi con queste parole: „I cristiani tutti appartengono allo stato ecclesiastico, e non esiste tra loro alcuna differenza, se non quella dell’ufficio proprio a ciascuno. [...] Il battesimo, il Vangelo e la fede infatti ci fanno tutti cristiani [...] Infatti tutti quanti siamo consacrati sacerdoti dal battesimo (*1 Pt 2,9; Ap 5,10*) [...] Giacché, se non fosse in noi una consacrazione più alta di quella che ci dà il papa o il vescovo, giammai uno sarebbe fatto sacerdote con la sola consacrazione del papa o del vescovo, né potrebbe celebrare messa, predicare e assolvere”⁴.

Si eleva dunque la dignità della consacrazione battesimale al di sopra dell’azione liturgica celebrata nella Chiesa per la consacrazione al ministero pubblico di pastore. Lutero scrive pertanto: „Ciò che si riceve nel battesimo ben si può vantare che valga come essere consacrato sacerdote, vescovo e papa, sebbene non a ciascuno si addica esercitare tali uffici [...]”⁵. Siamo dunque tutti sacerdoti, se siamo cristiani. Quelli che noi chiamiamo sacerdoti, sono ministri (servitori) eletti da noi per compiere ogni cosa a nome nostro, e il sacerdozio non è altroché un ministero (servizio)”⁶.

Di conseguenza, essere „sacerdote” ha un’accezione „laica”, valevole per ogni battezzato, inserendo tutti i cristiani, senza distinzione alcuna, nel contesto del sacerdozio universale. Afferma Lutero che si nasce sacerdote mediante il battesimo, ministro lo si diventa, poiché il cosiddetto „sacerdozio” non è altro che un „servizio”, un „ministero”, una „funzione” specifica che la comunità dei cristiani incarica ad uno dei suoi membri. Il prescelto la compie a nome e per conto di tutti gli altri che hanno pari dignità sacerdotale in quanto cristiani, implicitamente con lui⁷.

Nel 1523 Lutero invia al Consiglio e alla comunità della città di Praga un trattato non troppo ampio con un regolamento sull’istituzione dei ministri nella Chiesa⁸. Questo documento comprende la distinzione tra sacerdote e ministero la quale è espressa nella lapidaria frase che costituisce la soprascritta della seconda parte del trattato: „Sacerdote non è il presbitero o il ministro, sacerdote si nasce ministro

and gender models in Judaeo-Christian Tradition, Oslo 1991, pp. 228–257; Id., *Women and the Continental Reformation*, in: *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, pp. 292–318; G. Grindal, *Women in Lutheran Tradition*, in: *Serving the Word: Lutheran women*, Minneapolis 1988, pp. 21–33; S.C. Karant-Nunn, M.E. Wiesner-Hanks, *Luther on Women. A Sourcebook*, Cambridge 2003.

² „Ex nobis electi, qui nostro nomine omnia faciunt. Et sacerdotium aliud nihil est quam ministerium” (*WA* 6, 564).

³ Cfr. *WA* 15, 721.

⁴ *WA* 6, 407; la trad. italiana da: R. White, *Women and the Teaching Office According to Calvin*, in: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), p. 535.

⁵ *WA* 6, 480.

⁶ Cfr. *ivi* 6, 564.

⁷ Cfr. G. Scuderi, *Donna e ministero: ovvero il rapporto esegesi-dogmatica*, ed. C. Militello, *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Roma 1989, p. 536.

⁸ Cfr. *WA* 12, 169–196; cfr. anche P. Ricca, *Laici teologi nelle Chiese cristiane*, in: *Laici Teologi*, Palermo 1998, pp. 99–101.

o presbitero si diventa”⁹. Il fatto di aver ricevuto la tonsura e l’unzione e quindi di essere chiamati sacerdoti è la conseguenza di un errore umano (*humano lapsu*)¹⁰, perché: „[...] nel Nuovo Testamento non esiste alcun sacerdote unto esteriormente, né può esistere. [...] Infatti, soprattutto nel Nuovo Testamento sacerdoti non si diventa, ma si nasce; non si viene ordinati, ma si è generati. E si nasce non secondo la carne, ma secondo lo Spirito nel lavacro della rigenerazione. E certo tutti i cristiani sono sacerdoti e tutti i sacerdoti sono cristiani”¹¹.

Si può, dunque, giungere alla conclusione che il battesimo è l’unica vera ordinazione dell’unico sacerdozio e nello stesso tempo è partecipazione al sacerdozio universale di tutti i battezzati. Nelle comunità della riforma si predica effettivamente solo dei „ministeri” all’interno di questo unico sacerdozio.

Il ministero femminile secondo Lutero

Nelle comunità della riforma alla luce della riflessione operata sul sacramento del battesimo si istituisce il diritto della donna ad essere consacrata e ordinata per realizzare il ministero pastorale nella Chiesa. Anch’esse sono portatrici di idee particolari sul sacerdozio universale e sul ministero nella Chiesa¹².

Appoggiandosi su tali presupposti non è azzardato affermare che anche le donne sono dei sacerdoti.

La risposta di Lutero, tuttavia, mostra alcune divergenze rispetto al pensiero esposto. Anch’egli concorda che in virtù del battesimo tutte le donne sono sacerdoti, senza però essere stato il padre di questa dottrina, al contrario, per la loro tendenza alla superstizione e ai rimedi occulti le definisce „sacerdoti del Maligno”¹³. Sottolinea, infatti, la differenza tra il „sacerdotium virile ac divinum” attribuito agli uomini e un „sacerdotium muliere” in forma satanica¹⁴.

Tutti hanno il potere di predicare, così anche le donne. Non è però loro consentito predicare nei luoghi pubblici della comunità, come ricorda *Gn* 3,16 e *I Cor* 14,34. Ricordiamo il commento di *I Cor* 14,34–35: „[...] questo diritto di parlare, benché sia comune a tutti, tuttavia non può e non deve essere esercitato se non da chi è più adatto degli altri; e a chi è adatto gli altri devono fare posto, per mantenere l’ordine e il decoro [...]. Paolo proibisce alle donne di parlare, non in generale, ma in chiesa, vale a dire dove ci sono uomini abilitati a parlare, per mantenere il decoro e l’ordine, dal momento che l’uomo per molte ragioni è più adatto della donna a parlare, ed è cosa che a lui si conviene di più [...]. L’ordine e il decoro, dunque, richiedono che

⁹ *WA* 12, 178.

¹⁰ Cfr. *l.cit.*

¹¹ *L.cit.*

¹² Cfr. E.J. Kilmartin, *Full Participation of Women in the Life of the Catholic Church*, ed. J.A. Coriden, *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, New York 1977, pp. 115–117; G. Scuderi, *Donna e ministero...*, p. 534.

¹³ Cfr. H. van der Meer, *Sacerdozio della donna? Saggio di storia della teologia*, Brescia 1971, pp. 123–124.

¹⁴ Cfr. *WA* 1, 403.

nella chiesa, quando ci sono uomini che parlano, le donne tacciano. Ma quando non ci sono uomini che parlano, è necessario che lo facciano le donne¹⁵.

Nel motivare l'esclusione della donna dal ministero si può dire che Lutero ha mantenuto intatta la posizione cattolica. Anche le sue argomentazioni assomigliano molto quelle di diversi teologi cattolici del suo tempo. Il concilio di Trento reagisce, infatti, a Lutero non per la sua concezione, quanto per la relazione posta tra la donna e il ministero, e a riguardo della tesi secondo la quale tutti i cristiani sono sacerdoti¹⁶. Pure Calvino era contrario a predicare pubblicamente nella comunità per la donna¹⁷.

La prassi protestante: le ordinazioni delle donne nelle comunità protestanti

Verso la metà del XIX secolo, all'interno della comunità protestante appaiono i primi fermenti „femministi” volti ad ottenere maggiori riconoscimenti e partecipazione al ministero della Chiesa¹⁸. L'ordinazione della prima donna protestante è avvenuta negli Stati Uniti il 15 settembre 1853: Antoinette Louisa Brown Blackwell, (della Comunità congregazionalista)¹⁹. Alcuni anni più tardi nel 1862, il vescovo

¹⁵ *WA* 8, 423; questo frammento è da: *Giudizio di Martin Lutero sulla necessità di abolire la messa privata* (1521); trad. it. da: M. Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, ed. S. Nitti, *Opere scelte*, vol. VII, Torino 1995, pp. 177–178.

¹⁶ „[...] si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit” (*DH* 1610).

¹⁷ Cfr. R. White, *Women and the Teaching Office According to Calvin*, in: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), pp. 489–510.

¹⁸ Tra i tanti riferimenti bibliografici si possono segnalare: D.S. Bailey, *Women and the Church's Lay Ministry*, in: *Theology* 57 (1954), pp. 322–330; K. Bliss, *The Service and Status of Women in the Church*, London 1951; E.W. Bock, *The Female Clergy: A Case of Professional Marginality*, in: *American Journal of Sociology* 72 (1967), pp. 531–539; M. Cuminetti, *La discussione sul pastorato femminile nei calvinisti di lingua francese*, in: *La Scuola Cattolica* 94 (1966), pp. 323–337; M. Dever, *Women: Shall They Preach?*, in: *Lutheran Quarterly* 34 (1904), p. 284; G.F. Hilder, *Woman and the ministry*, in: *Theology* 57 (1954), pp. 452–456; N.J. Hommes, *Let Women Be Silent in Church*, in: *Calvin Theological Journal* 4 (1969), pp. 5–22; L.S. Hunter, *The Service and Status of Women in the Churches*, in: *Scandinavian Churches. A picture of the development and life of the churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden*, London (1965), pp. 179–183; V. Lindebeck, *The Ordination of Women*, in: *Lutheran Press*, Philadelphia (1967); L. Magistra, *The Ministry of Women*, in: *Theology* 63 (1960), pp. 281–285; E.L. Mascal, *Women and the Priesthood of the Church*, London (1960); U.M. Niebuhr, *The Gospel, Women and the Church*, in: *Theology* 54 (1951), pp. 322–329, 370–375; H. Ollgaard, *Women as clergymen in Denmark*, in: *Lutheran Quarterly* 18 (1966), pp. 163–167; C. Parvey, *Ordain her, Ordain her not?*, in: *Dialog* 8 (1969), pp. 203–208; C.E. Raven, *Women and Holy Orders*, London (1928); Ivi, *Women and the Ministry*, New York (1929); A. Richardson, *Women and the Priesthood*, London (1969), pp. 75–78; M.J. Roxburgh, *Women's Work in the Church of England. A Consideration of the Last Hundred Years*, London (1958); R.T. Stamm, *Status of Women Workers in the Church*, in: *Lutheran Quarterly* 10 (1958), pp. 139–160; A. Swidler, *An Ecumenical Question: the status of women*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967), pp. 113–115; M.E. Thrall, *The Ordination of Women to the Priesthood*, in: *Theology* 57 (1954), 330–335; ivi, *The Ordination of Women to the Priesthood. A Study of the Biblical Evidence*, London (1958); E.D. Vogt, *Role of Women in the Protestant Ministry*, in: *Unitas* 8 (1956), pp. 41–45.

¹⁹ Cfr. J.H. Smylie, *The Protestant Churches*, ed. M.P. Hamilton, N.S. Montgomery, *The Ordination of Women: pro and con*, New York 1975, pp. 82–85.

anglicano di Londra, ha ripreso in vigore l'antico rito dell'ordinazione delle diaconesse²⁰.

L'argomento del pastorato femminile aumenta nella Chiesa protestante nella prima metà del secolo XX. Nel 1930 la Conferenza di Lambeth affronta la questione dell'ordinazione diaconale delle donne: ammettendole²¹. Nel 1935 una commissione speciale deputata dagli arcivescovi di Canterbury e di York non ottiene l'unanimità alla domanda volta a chiarire il ruolo della donna nel ministero.

Nove anni più tardi, nel 1944, R.O. Hall, vescovo anglicano di Hong Kong, ordina sacerdote una diaconessa, Florence Lee Tim Oi. Ciò fu dettato dalla situazione difficile e dalle necessità pastorali della regione, a seguito dell'occupazione giapponese che aveva proibito ai sacerdoti di andare dalla Cina a Macao, lasciando pertanto tanti anglicani senza sacramenti. Le reazioni di gran parte della Comunione anglicana non tardarono a manifestarsi, disapprovando l'azione e degradando questa donna allo stato laicale. Quattro anni dopo, nel 1948, la diocesi di Hong Kong presentò nuovamente la proposta al sinodo generale della Chiesa anglicana cinese di sottoporre, ad esperimentum, l'ordinazione delle diaconesse al sacerdozio per un ventennio. Nello stesso anno la Conferenza di Lambeth rifiutò questa domanda. Qualche mese dopo, sempre nello stesso anno, la prima assemblea del Consiglio ecumenico delle Comunità ad Amsterdam approvò che le Comunità membro respingessero la possibilità dell'ordinazione delle donne²².

La prima Comunità protestante che ha accettato il pastorato femminile è stata la Comunità luterana di Svezia nel settembre del 1958. La discussione in merito era iniziata nel 1920 impegnando anche il parlamento, in quanto coinvolgeva una Comunità nazionale²³. Nel 1960, due anni più tardi, sono state ordinate le prime tre donne pastore²⁴. Questo passo ha generato senza alcun dubbio una grande confusione all'interno delle Comunità protestanti.

Tali fattori hanno condotto alla terza Assemblea del Consiglio mondiale delle Comunità a New Delhi nel 1961²⁵. Al Consiglio mondiale delle Comunità, nel 1964, il dipartimento „Faith and Order”, ha affrontato il problema della cooperazione degli uomini e delle donne nella Comunità, nella società e nella famiglia, compilando e pubblicando un progetto concernente le diverse prospettive sull'ordinazione delle donne²⁶. Tra i partecipanti, tuttavia, gli ortodossi si mostrarono contrari al sacerdozio femminile, mentre il resto dell'assemblea protestante fu concorde sull'am-

²⁰ Cfr. A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 390.

²¹ Cfr. M. Wagemaker, *Two Trains Running. The Reception of the Understanding of Authority by ARCIC I Related to the Debates on the Ordination of Women*, Bern 1999, p. 172.

²² Cfr. *l.cit.*

²³ Cfr. K. Berglund, *The Swedish Lutheran Church*, ed. M.P. Hamilton, N.S. Montgomery, *The Ordination of Women: pro and con*, New York 1975, pp. 102–110.

²⁴ Cfr. B. Stendahl, *The Force of Tradition. A Case Study of Women Priests in Sweden*, Philadelphia 1985, pp. 59–64; B.E. Gärtner, C. Strandberg, *The Experience of the Church of Sweden*, in: *Man, Woman and Priesthood*, London 1979, pp. 123–133.

²⁵ Cfr. A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 391.

²⁶ Cfr. C. Boyer, *Le donne e l'altare*, in: *L'Osservatore Romano* 16 IV 1965, p. 2.

missione della donna al pastorato. Gli anglicani, invece, manifestarono scetticismo sull'adozione di una scelta in tale linea, almeno per il momento²⁷.

L'assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese ad Uppsala, nel 1968, visto il gran numero delle Comunità sostenitrici dell'ordinazione delle donne, enuncia il voto sul proseguo in esame della materia. Due anni dopo, nel 1979, a Cartigny in Svizzera avviene una consultazione del Consiglio mondiale delle Comunità, dove i gruppi presentano i risultati dei loro lavori. La maggioranza si dichiara favorevole all'ordinazione delle donne²⁸. Immediatamente dopo, nel 1971, 72 su 239 delle Comunità membri del Consiglio ecumenico delle Chiese implementa l'istruzione concernente l'ordinazione delle donne²⁹.

Sarebbe difficile presentare come le differenti comunità ecclesiali del mondo protestante hanno gradualmente introdotto le donne nel ministero. Bisogna anche far vedere che a livello ecumenico c'è la tendenza per mantenere una prassi plurisecolare di non ammissione delle donne al ministero. Come già esposto, in tale linea fu in accordo anche Lutero, prassi confermata, anche, da alcuni ortodossi³⁰.

LA REVISIONE DELLA POSIZIONE DELLA DONNA NELLA CHIESA CATTOLICA DURANTE IL CONCILIO VATICANO II

La chiarezza del Magistero pontificio

La nuova situazione femminile all'interno della società civile e della Chiesa costituisce una delle molte realtà in evoluzione con le quali anche il Magistero della Chiesa doveva confrontarsi nel XX secolo³¹. L'esclusione delle donne dal ministero sacerdotale è stata trattata frequentemente come una discriminazione, anzi una

²⁷ Cfr. J.E. Griffiss, *Ordination of Women to the Priesthood: Test Case for Anglican Authority*, ed. M.H. Micks, C.P. Price, *Toward a New Theology of Ordination: Essays on the Ordination of Women*, Somerville 1976, pp. 61–70. Bisogna sottolineare che la comunità anglicana d'Inghilterra è stata tra quelle che più ha rimandato l'introduzione dell'ordinazione sacerdotale delle donne. Questo argomento sarà accennato nel prossimo capitolo nella presentazione degli scambi epistolari tra Roma e Canterbury.

²⁸ Cfr. S. Hiatt, *Ecumenical Conferences on the Ordination of Women*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 8 (1971), pp. 206–208.

²⁹ Cfr. L. Bouyer, *Christian Priesthood and Women*, in: P. Moore, *Man, Woman, and Priesthood*, London 1978, pp. 63–67; A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 391.

³⁰ In questa ricerca non sarà effettuata l'analisi sull'ordinazione sacerdotale delle donne nelle Chiese ortodosse, perché è molto difficile indicare là una unica presa della posizione ufficiale su questo punto. Per la conferma del rifiuto dell'ordinazione sacerdotale delle donne si può rimandare a: *The Place of the woman in the Orthodox church and the question of the ordination of women. Rhodes, Greece 30 October – 7 November 1988*, in: *The Ecumenical Patriarchate*, Istanbul 1988; J. Meyendorff, *The Orthodox Churches*, ed. M.P. Hamilton, N.S. Montgomery, *The Ordination of Women: pro and con*, New York 1975, pp. 128–134.

³¹ Cfr. R.E. Brown, *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, London 1975, pp. 45–62; N. Foley, *Woman in Vatican Documents 1960 to the Present*, ed. J.A. Coriden, *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, New York 1977, pp. 82–108.

violenza nei confronti della donna stessa. Tale tendenza è aumentata soprattutto nel tempo del Concilio Vaticano II e subito dopo³².

Il Magistero pontificio negli anni ha sottolineato la particolare attenzione a lei riservata. Il papa Giovanni XXIII (1958–1963) appoggiò la sollecitudine dei suoi predecessori, soprattutto di Pio XII (1939–1958)³³, di accettare ed orientare le trasformazioni che riguardavano la donna³⁴. Secondo il Pontefice Roncalli era doveroso reagire ai segni dei tempi, ai cambiamenti economico-sociali dei lavoratori e all'autonomia politica acquistata da tanti popoli³⁵. La presenza della donna nella vita pubblica fu vista addirittura come un chiaro segno dell'evoluzione dei tempi. Dopo numerose idee concernenti un possibile apostolato sociale della donna, Giovanni XXIII invitò ad accettare in una luce positiva questo nuovo ruolo. Nella *Pacem in terris* scrisse in merito all'emancipazione della donna nel contesto dell'ascesa economico-sociale dei lavoratori e dell'indipendenza politica dei molti paesi: „[...]

³² Cfr. F. Morrissey, *The Juridical Status of Women in Contemporary Ecclesial Law*, ed. J.A. Coriden, *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, New York 1977, pp. 1–15.

³³ Cfr. Ioannes XXIII, *Allocutio Convenuti a Roma* iis qui interfuerunt Coetibus a Catholica Studiorum Universitate a Sacro Iesu Christi Corde Romae habitis, hoc proposito disserendi argumento: „La donna e la professione”, 6 IX 1961, in: *AAS* 53 (1961) 610–612. In questo testo il Papa accentua che la donna è ormai uscita dalle pareti domestiche e messa a diretto contatto della vita pubblica („[...] il ritmo dinamico dell'evoluzione tecnica e sociale di questi ultimi cinquantanni ha avuto anche quest'effetto, di far uscire la donna dalle pareti domestiche e metterla a diretto contatto della vita pubblica. La vediamo così prestare la sua opera nelle fabbriche, negli uffici, nelle aziende, ed entrare in quasi tutte le professioni che erano campo di vita e di azione riservato esclusivamente all'uomo. Non è il caso di soffermarci a considerare se questo stato di cose corrisponda al vero ideale della donna, o tanto meno di lasciarci andare a lamentele e recriminazioni”, p. 610); anche la parità di diritti non è la stessa cosa come la parità di funzioni, afferma che lo scopo della donna è la maternità e che il suo centro principale è la famiglia („[...] il fine a cui il Creatore ha voluto ordinare tutto l'essere della donna è la maternità. Questa vocazione materna le è talmente propria e connaturale, che essa è operante anche quando manca la diretta generazione della specie”, p. 612); il Papa sottolinea anche la necessità dei doveri delle donne cattoliche in queste nuove condizioni („la necessità che le forze cattoliche femminili prendano coscienza dei doveri che loro incombono. Questi non si esauriscono più, come un tempo, nel ristretto ambito della vita familiare. Il progressivo salire della donna a tutte le responsabilità della vita associata richiede il suo attivo intervento sul piano sociale e politico. La donna non meno che l'uomo è necessaria per il progresso della società, specialmente in tutti quei campi che esigono tatto, delicatezza ed intuito materno”, p. 612).

³⁴ Cfr. R. Spiazzi, *The Advancement of Women according to the Church*, in: *The Order of Priesthood. Nine commentaries on the Vatican Decree Inter insigniores*, Huntington 1978, pp. 52–54.

³⁵ „Quod deinde mulieres in re publica intersunt, nemo profecto est, cui non pateat; quod fortasse celerius apud populos fit christianam fidem profitentes, et tardius quidem, sed late apud gentes aliarum memoriarum heredes alioque vitae cultu imbutas. Mulieres enim, cum cotidie magis sint suae humanae dignitatis consciae, tantum abest ut patiantur se vel pro re quadam inanima vel pro instrumento quodam haberi, ut potius sive intra domesticos parietes, sive in civitate iura et officia humana persona digna postulent” (Ioannes XXIII, *Litterae encyclicae Pacem in terris* de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda, 11 IV 1963, in: *AAS* 55 (1963) 267–268: *EV* 2/1–60; nella trad. italiana secondo A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 68): „[...] l'ingresso della donna nella vita pubblica: più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana; più lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni o civiltà. Nella donna infatti diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica”.

l'ingresso della donna nella vita pubblica: più lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni o civiltà. Nella donna infatti diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica"³⁶.

Sebbene le donne abbiano goduto e sia stata riconosciuta loro una condizione privilegiata anche all'interno della Chiesa, nessun Papa, tuttavia, ha mai fatto riferimento alla questione del sacerdozio femminile. Indipendentemente dalla posizione sempre più forte nella vita pubblica il divieto di ammissione all'ordinazione sacerdotale della donna è stato sempre chiaro per il Magistero pontificio.

Il problema del posto della donna nei lavori preparatori il Concilio Vaticano II

Il 25 gennaio 1959 Giovanni XXIII ha annunciato il desiderio di convocare il concilio ecumenico della Chiesa cattolica. Negli anni 1959–1960 si è svolta la preparazione del Concilio Vaticano II. Il punto di partenza furono le *propositiones*, cioè le risposte pervenute a Roma da parte di tutti coloro che erano stati interpellati sugli eventuali argomenti del prossimo concilio³⁷.

Nella Commissione ante-preparatoria ci furono alcune voci fra i *Consilia et vota* preparati dai vescovi, che proponevano la discussione sul diaconato femminile³⁸. I „progressisti"³⁹ proponevano di riconoscere in concreto l'uguale onorabilità dell'uomo e della donna ammettendo quest'ultime non solo ai ministeri del lettorato e dell'accollato, ma anche del diaconato, affinché potessero esercitare il corrispondente sacramento ed operare all'evangelizzazione; dare loro più spazio nell'apo-

³⁶ (Ioannes PP. XXIII, Litterae encyclicae *Pacem in terris* de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda, 11 IV 1963, in *AAS* 55 [1963] 267–268: *EV* 2/19; cfr. anche A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 399).

³⁷ Cfr. A. Favale, *Genesi storico-dottrinale del paragrafo 28 di LG e di PO*, in: *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, ed. A. Favale, Torino 1969, pp. 17–18.

³⁸ Cfr. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), Vol. II: *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars III: *Europa. Italia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, p. 703; *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), Vol. II: *Consilia et vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VII: *America meridionale – Oceania*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1961, p. 532. Parlando invece del diaconato al Vaticano II si trattava di uomini: *AG* 16 („[...] dove le conferenze episcopali lo riterranno opportuno, si restauri l'ordine del diaconato come stato permanente di vita, secondo le disposizioni della costituzione sulla chiesa. È bene infatti che gli uomini [*viros*], che esercitano un ministero veramente diaconale, o perché come catechisti predicano la parola di Dio, o perché a nome del parroco e del vescovo governano comunità cristiane lontane, o perché esercitano la carità attraverso le opere sociali e caritative, siano fortificati per mezzo della imposizione delle mani, trasmessa dal tempo degli apostoli, e siano più strettamente uniti all'altare, per poter esplicare più fruttuosamente il loro ministero con l'aiuto della grazia sacramentale del diaconato”).

³⁹ Si tratta dell'opinione tra l'altro di mons. Paul Hallinan (1911–1968), arcivescovo di Atlanta (USA).

stolato e nella teologia, concedere di lavorare nella revisione del Codice di diritto canonico e nel dicastero romano per i religiosi⁴⁰.

Tra le questioni riguardanti il diaconato femminile vi furono anche alcune petizioni di ammissione delle donne al sacerdozio. Tra le più importanti ricordiamo quella di Gertrud Heinzelmann e quella di St. Joan's International Alliance.

La richiesta di Gertrud Heinzelmann (1914–1999) fu presentata alla commissione preparatoria nel 1962: in essa era rilevata l'oppressione delle donne nel corso della storia della Chiesa. Tale questione fu segnata dalla idea di San Tommaso d'Aquino, il quale influenzato dalle concezioni pseudoscientifiche del suo tempo, contribuì a delineare un'immagine della donna non pienamente corretta. Heinzelmann fece pressione sulla commissione preparatoria perché fosse elaborato un diverso concetto di donna, facendo leva sulla sua nuova funzione pubblica e sul ruolo emarginato, che da sempre si è avuto anche all'interno della Chiesa. La teologa svedese negava l'esclusione della donna dall'ordinazione sacerdotale a motivo di una cattiva interpretazione o lettura di *Gn* o addirittura motivata dagli usi legali. Grazie a un benedettino, Placidus Jordan, studioso del ruolo dei vescovi americani al Concilio, la richiesta fu stata resa pubblica. Tuttavia non pubblicata⁴¹.

La St. Joan's International Alliance si espresse nei convegni tenuti a Freiburg nel 1963 e ad Anversa nel 1964⁴² a favore della posizione delle donne. Essa postulò la revisione di alcuni canoni del Codice di diritto canonico del 1917, soprattutto il canone 968 che riservava l'ordinazione sacerdotale solo agli uomini.

La risposta a queste proposte fu data alla fine del Concilio Vaticano II.

Il Concilio Vaticano II e la questione femminile

Il Concilio Vaticano II si espresse sulla posizione della donna nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 29: „Ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio. Ci si deve veramente rammaricare perché quei diritti fondamentali della persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente, ad esempio, se si nega alla donna la facoltà di sciogliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita, oppure di accedere a quella pari educazione e cultura che si riconosce all'uomo”⁴³. D'altra parte al n. 60 si dice: „[...] le donne lavorano già in quasi tutti i settori della vita; conviene ora che

⁴⁰ Cfr. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV: *Periodus quarta*. Pars II: *Congregationes generales CXXXIII – CXXXVII*, Civitas Vaticana 1977, pp. 754–757.

⁴¹ Cfr. G. Heinzelmann, *The Priesthood and Women*, in: *Commonweal* 81 (1965), pp. 504–508; inoltre A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 71.

⁴² Sulla storia di questa associazione, cfr. G. Codrigniani, *L'Alleanza internazionale Giovanna D'Arco. Storia di un'associazione cattolica e femminista fondata nel 1911*, in: C. Militello, *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, Bologna 2004, pp. 215–224.

⁴³ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis Gaudium et spes* de Ecclesia in mundo huius temporis, 7 XII 1965, in *AAS* 58 [1966] 1048–1049: *EV* 1/1410.

esse siano in grado di svolgere pienamente i loro compiti secondo l'indole ad esse propria. Sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne alla vita culturale sia riconosciuta e promossa"⁴⁴.

Inoltre, si deve indicare il decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 9: „[...] siccome poi ai nostri giorni le donne prendono sempre più parte attiva in tutta la vita sociale, è di grande importanza una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della chiesa"⁴⁵.

Nelle sessioni del Concilio Vaticano II non venne mai sollevata una problematica concernente l'ordinazione sacerdotale della donna. In breve dunque si può comprendere che „[...] il Concilio, pur offrendo spunti per un più proficuo impegno del laicato cattolico, non chiarisce, ancora, con precisione il ruolo della donna all'interno della Chiesa e non fa nessun discorso sulla posizione femminile nell'ambito della vita liturgico-sacramentale della Chiesa, come soggetto attivo"⁴⁶.

Per quanto riguarda le proposte di Gertrud Heinzlmann e di St. Joan's International Alliance, quando il Concilio stava per finire, su *L'Osservatore Romano* furono pubblicati tre articoli di Gino Concetti, in opposizione alle suddette petizioni: „[...] l'iniziativa, tendente a riconoscere le donne capaci dei poteri sacerdotali, fiorita nel clima del Concilio Vaticano II, non ha trovato alcuna eco nell'assise ecumenica. In nessun documento, né nella costituzione della Chiesa, né nel decreto sulla formazione sacerdotale, sono stati inseriti elementi che potessero offrire il benché minimo pretesto per infirmare la tesi tradizionale"⁴⁷.

Questa dichiarazione si esprimeva con parole categoriche, mettendo in rilievo la volontà determinata di Cristo in questa materia. Non è dunque il caso di discutere, perché il sacerdozio è riservato solo all'uomo. Questa è – se non esplicita, almeno implicita – una decisione di Cristo stesso⁴⁸.

IL DIBATTITO TEOLOGICO NELL'EPOCA POSTCONCILIARE NEL SENO DELLA CHIESA CATTOLICA

Il movimento dei cattolici a favore dell'ordinazione delle donne

Dopo il Concilio Vaticano II nacque una vera e propria corrente di pensiero relativa alla posizione della donna nella Chiesa⁴⁹. Nelle discussioni furono riprese le

⁴⁴ EV 1/1521

⁴⁵ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum Apostolicam actuositatem* de apostolatu laicorum, 18 XI 1965, in *AAS* 58 (1966) 837–864: EV 1/948.

⁴⁶ G. Marinelli, *La donna nella Chiesa...*, pp. 152–153.

⁴⁷ G. Concetti, *Attuale validità della dottrina tradizionale. La donna e l'Ordine sacro*, in: *L'Osservatore Romano* 12 XI 1965, p. 6; id., *La donna e il Sacerdozio. I dati biblici della Tradizione e del Magistero*, in: *L'Osservatore Romano* 8–9 XI 1965, p. 2; id., *Coerenza e uniformità giuridico-dottrinale. La donna e l'Ordine sacro*, in: *L'Osservatore Romano* 11 XI 1965, p. 2.

⁴⁸ Cfr. A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 72; I. Kobusch, *Ein vollendeter Aufbruch: Diakonat der Frau*, in: *Diakonia* 43 (2012) pp. 32–33.

⁴⁹ Per una sintesi del pensiero della donna nella Chiesa subito dopo del Vaticano II, cfr. M.J. Beccaria, *Le Donne hanno un posto nella Chiesa?*, Assisi 1968, pp. 51–110.

idee presentate da Giovanni XXIII e dalla *GS*. Tale movimento si collocava a favore dell'ordinazione delle donne forte delle grandi trasformazioni socio-culturali che il mondo registrava, per cui si richiedeva un cambiamento imminente anche in tale settore⁵⁰. I sostenitori di questa riforma si avvalevano del „silenzio” del Magistero negli anni precedenti, esso non si era mai pronunciato in modo autorevole sulla questione a differenza della teologia tradizionale⁵¹.

Sebbene alla fine del Concilio le proposte di Gertrud Heinzmann e di St. Joan's International Alliance furono respinte, tuttavia la questione dell'ordinazione delle donne venne trattata e gli appelli in favore si moltiplicarono⁵².

Nel 1967 il III Congresso mondiale dell'apostolato secolare chiese uguali diritti per l'uomo. Nello stesso anno un altro gruppo di matrice olandese, „Cooperazione uomo-donna nella Chiesa”, domandò che le organizzazioni ecclesiali maschili lasciassero spazio ad altre strutture, con una partecipazione più equa tra uomini e donne.

Due anni dopo l'Unione mondiale delle Organizzazioni femminili cattoliche pretese di eliminare qualunque discriminazione presente in alcuni canoni del diritto canonico nei confronti della donna⁵³. Comunque non chiese propriamente l'ammissione al sacerdozio, ma parità di diritti tra l'uomo e la donna. Nello stesso anno suddetta associazione, la St. Joan's International Alliance, pretendeva di nuovo la revisione del diritto canonico, affinché la vocazione della donna al sacerdozio fosse resa legittima e realizzabile. Sempre nel 1969 venne la domanda dalla V-a assemblea plenaria del Consiglio pastorale della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi per inserire le donne nella celebrazione eucaristica e in tutti altri ministeri ecclesiali⁵⁴.

La polemica intera delle strutture ecclesiali

Nonostante le numerose richieste, il divieto per le donne di servire all'altare fu ripetuto nel 1970 nell'istruzione per l'applicazione della *SC, Liturgicae instaurationes*⁵⁵.

⁵⁰ Cfr. L. Brennan, *Ordination of Women: The Cultural Context*, in *Review for Religious* 35 (1976), pp. 580–588.

⁵¹ Si tratta sui argomenti seguenti: Maria non ha ricevuto il sacerdozio, i passi paolini (soprattutto: 1 *Cor* 14,34 e 1 *Tm* 2,12), naturale imperfezione e debolezza dell'intelletto della donna, l'ordinazione delle donne è proibita dalla legge divina, (cfr. A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 400).

⁵² Cfr. M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982, pp. 17–60.

⁵³ Cfr. P. Gally, *Des femmes prêtres*, Paris 1973, pp. 33–35.

⁵⁴ Cfr. C. Pozo, *Il sacerdozio alla V-a Assemblea plenaria del Concilio pastorale olandese*, in: *La Civiltà Cattolica* (1970), pp. 223–235.

⁵⁵ Cfr. Sacra Congregatio pro sacramentis et cultu divino, *Instructio tertia Liturgicae instaurationes ad Constitutionem de Sacra Liturgia recte exsequendam*, 5 IX 1970, in *AAS* 62 (1970) 692–704: *EV* 3/2757–2802. Anche 10 anni dopo la decisione di non ammettere le donne al sacerdozio sarà mantenuta dalla stessa Congregazione; cfr. Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *Instructio Inaestimabile donum de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici*, 3 IV 1980, in *AAS* 72 (1980) 338: *EV* 7/308.

Nello stesso tempo e negli anni successivi molti gruppi domandarono più o meno esplicitamente l'ammissione delle donne all'ordinazione sacra. I delegati dei Consigli presbiterali diocesani a Ginevra nel 1971 chiesero che la discussione dell'ammissione delle donne al sacerdozio rimanesse aperta⁵⁶.

Per l'ammissione della donna al lettorato o all'accolitato fecero richiesta anche i vescovi della Conferenza episcopale canadese nel 1971, i partecipanti del Consiglio interdiocesano belga di lingua fiamminga nel 1974, i presenti alla V Assemblea plenaria del sinodo interdiocesano della Germania federale nel 1974 e i presenti al sinodo diocesano austriaco nel 1974⁵⁷.

A riprova di quanto domandato si riporta come esempio il sinodo dei vescovi del 1971 nel quale uno dei temi principali fu il sacerdozio ministeriale, all'interno del quale si chiedeva l'uguaglianza tra uomo e donna, ponendo un accento particolare al sacerdozio femminile⁵⁸. Tali voci espressero in un certo modo l'esigenza di un maggior riconoscimento della posizione della donna nella Chiesa. Si pretendeva anche di dettare una modalità di svolgimento della questione sulla condizione della donna nei tempi moderni, perché – come fu scritto – „[...] la chiesa resta praticamente l'unica istituzione attuale strettamente governata dagli uomini. Anche se le donne partecipano a numerosissime attività nella chiesa, esse si vedono proibire le due più importanti: il sacerdozio e il potere”⁵⁹.

I partecipanti al Sinodo dei Vescovi del 1971 accentuarono l'inconsistenza delle prove tradizionali sull'esclusione delle donne dai ministeri ecclesiali. Fu accusata la Chiesa di seguire antiche idee filosofiche o pagane secondo le quali la donna era considerata un essere inferiore rispetto all'uomo, di cui il divieto per lei di adempiere alle funzioni pubbliche. Non fu ritenuto lecito richiamare l'argomento della chiamata di Cristo riservata ai soli uomini per il collegio apostolico. In linea col contesto culturale dell'epoca, fu detto che „[...] non si può affermare che il sacerdozio maschile sia di diritto divino: il legame tra il sacerdozio e la mascolinità era un *legame di fatto*, ma non di diritto”⁶⁰. I partecipanti del sinodo ribadirono che „[...] il Cristo non rappresenta la metà dell'umanità – la metà maschile [...]. Il Cristo è veramente l'immagine della nuova umanità e di conseguenza sarebbe illogico pretendere che la donna non sia in grado di manifestare il Cristo, essendo la donna una persona umana in senso pieno”⁶¹.

Il problema concernente il posto della donna nel contesto del sacerdozio ministeriale, sollevato dal sinodo dei vescovi nel 1971, fu la prima risposta ufficiale

⁵⁶ Cfr. A. Marranzini, *Incontro di preti europei a Ginevra (20–23 aprile 1971)*, in: *La Civiltà Cattolica* 122 (1971), p. 382.

⁵⁷ Cfr. J.L. Acebal, *La partecipazione delle donne ai sacri ministeri*, in: *Il prete per gli uomini d'oggi*, ed. G. Concetti, Roma 1975, pp. 837–839; S. Butler, *Women in Church and Society*, New York 1978, pp. 3–9; M. Nicolau, *El problema del sacerdocio femenino en el Magisterio postconciliar*, in: *Teologia del sacerdocio*, 1980, pp. 280–281.

⁵⁸ Cfr. J.L. Acebal, *La partecipazione delle donne ai sacri ministeri...*, p. 838.

⁵⁹ V. Buysseret, *La donna e l'avvenire della chiesa*, in: *Il Regno – Documenti* 16 (1971), p. 415.

⁶⁰ *Ivi*, p. 418; cfr. anche A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 75.

⁶¹ V. Buysseret, *La donna e l'avvenire della chiesa...*, p. 419.

del Magistero lasciando aperta la discussione⁶². Prima di tale data era praticamente impossibile trovare dei riferimenti alla questione del sacerdozio femminile nelle diverse dichiarazioni del Magistero pontificio. Nonostante numerosi interventi in aula durante lo svolgimento del sinodo, nei due messaggi di conclusione, fu fatto un breve accenno alla donna sul sacerdozio ministeriale: „[...] vogliamo che anche le donne abbiano la propria parte di responsabilità e di partecipazione alla vita comunitaria della società e anche della Chiesa”⁶³.

Opinione diversa a quella sinodale fu espressa dai vescovi statunitensi nel 1972⁶⁴. Nella Conferenza Nazionale dei Vescovi Cattolici venne pubblicata un’opinione sull’ordinazione delle donne. Questo documento comprendeva generalmente argomenti contrari all’ordinazione del sesso femminile⁶⁵. I vescovi domandarono che il Magistero prendesse una posizione riguardo a tale problema⁶⁶. Anche tre anni dopo l’arciv. Joseph Louis Bernardin (1928–1996), presidente dei vescovi statunitensi, confermò l’opinione precedente, anzi, con tono più deciso espresse la sua opposizione all’ordinazione delle donne. Le ragioni dell’argomentazione vertevano

⁶² C’erano anche le altre voci dei sinodali che hanno sollevato una questione dei ministeri femminili. Secondo arcivescovo di Kingston in Giamaica, Samuel E. Carter (1919–2002), non ci sono argomenti teologici contrarie all’ammissione delle donne all’ordinazione sacerdotale e anche quelli culturali sono sorpassati dunque ha postulato di affrontare quel problema. John W.N. Gran (1920–2008), il vescovo di Oslo in Norvegia, chiedeva di costituire la Commissione teologica internazionale dell’ammissione della donna all’ordinazione sacerdotale. L’arcivescovo di St. Paul – Minneapolis in USA, Leo Ch. Byrne (1908–1974), insisteva che l’esclusione delle donne dall’ordinazione sacerdotale non può basarsi su pregiudizi maschilisti. Gli altri i cui hanno chiesto di affrontare la questione dell’ammissione delle donne all’ordinazione erano: il patriarca di Antiochia, Maximos V (1908–2001), l’arcivescovo di Onitsha in Nigeria, Francis Arinze (1932–), il vescovo di Metz in Francia, Paul-Joseph Schmitt (1911–1987). C’erano anche le opinioni contrarie, come ad es. quella dell’arcivescovo di Leopoli in Ucraina, card. Josyf Slipyj (1892–1984) e anche dell’arcivescovo di Lagos in Nigeria, mons. John K.A. Aggey (1908–1972). Cfr. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Seconda Assemblea generale (30 settembre – 6 novembre)*, in: *La Civiltà Cattolica* 1972, p. 262; A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, p. 76.

⁶³ „Contendimus quoque, ut mulieres propriam partem responsabilitatis et participationis in vita comunitaria societatis et etiam Ecclesiae habeant” (Synodus Episcoporum, *Documentum Convenientes ex universo mundo de iustitia in mundo*, in *AAS* 63 [1971] 933: *EV* 4/1277).

⁶⁴ Cfr. National Conference of Catholic Bishops, *Theological Reflections on the Ordination of Women*, in: *Catholic Mind* 71 (1973), pp. 2–6.

⁶⁵ La Conferenza episcopale cattolica statunitense ha preparato il testo (*Theological Reflections on the Ordination of Women*) in cui ha presentato sette argomenti contro l’ordinazione delle donne: 1. la costante tradizione della Chiesa che afferma l’esclusione delle donne dal sacerdozio come legge divina; 2. la decisione di Gesù che ha scelto solo uomini maschi nel collegio apostolico; 3. la ragione dell’Incarnazione per la quale Dio si è fatto uomo; 4. l’ordinanze neotestamentarie concernente l’ordine della creazione indicano l’uomo maschio come leader, le donne invece come subordinate all’uomo; 5. i passi paolini che designano il posto subordinato alle donne; 6. appoggiandosi sull’indagine storico-teologica, mettere in dubbio la questione sull’esistenza nella Chiesa primitiva di vere e proprie diaconesse; 7. la pratica dell’Antico Testamento dove c’erano solo i sacerdoti maschi (cfr. R. Gibellini, *Il no alle donne: la prova della reciprocità*, in: *Il Regno – Attualità* 22 [1992], p. 698; cfr. anche A. Carpin, *Donna e sacro ministero...*, pp. 9–10).

⁶⁶ „The ultimate answer must come from the magisterium, and the current question is whether the magisterium has already given a definite and final answer. And at this level of doubt, only the magisterium itself can give ultimate clarification” (National Conference of Catholic Bishops, *Theological Reflections on the Ordination...*, p. 5).

sul richiamo all'incessante Tradizione della Chiesa e sul fatto che nessuno, uomo o donna che fossero, potevano vantare un diritto ad essere ordinati. La questione dell'ordinazione sacerdotale per le donne dunque non è legittima, come si trattasse di una domanda ingiusta⁶⁷.

Le opinioni di alcuni teologi

Il dibattito sul sacerdozio femminile, molto vivo in quegli anni, non poté lasciare indifferenti alcuni teologi. Più famosi furono: il card. Yves-Marie Congar O.P. (1904–1995), il card. Jean Daniélou (1905–1994) e Hans Küng (1928–).

Yves-Marie Congar⁶⁸ difese la linea tradizionale della Chiesa: il sacerdozio è riservato agli uomini. Non espresse, tuttavia, un'opinione di impossibilità dell'ammissione ai sacri ordini poiché non di diritto divino. Il teologo domenicano fece leva sul fatto che Cristo, avesse scelto soltanto uomini tra gli apostoli, e ciò non soltanto a motivo di ragioni socio-culturali. Secondo Congar l'uguaglianza non significa identità di funzioni anche a livello antropologico. La medesima dignità è presente nella complementarità dei doni.

Il secondo teologo, il card. Jean Daniélou, rilevò da una parte i ministeri femminili e dall'altra l'assenza perenne del sacerdozio letteralmente detto per le donne⁶⁹.

Una più controversa opinione, mossa all'interno dei teologi cattolici dopo il Vaticano II, fu stata presentata da Hans Küng⁷⁰. Secondo il teologo svizzero c'era necessità di rinnovazione della Chiesa in forma di piena apertura alla partecipazione delle donne nella vita ecclesiale. Per Küng non vi erano ragioni teologiche contrarie all'ordinazione sacerdotale⁷¹. Bisogna, addirittura, muoversi con cautela, così afferma, nel riconoscimento di un Dio maschile.

⁶⁷ Cfr. J. Bernardin, *Discouraging 'Unreasonable Hoper'*, in: *Originis* 5 (1975), pp. 257, 259–260; L. Bouyer, *The Priest and the Eucharist*, in: R.E. Terwilliger, U.T. Holmes, *To be a priest*, New York 1975, pp. 103–109; cfr. anche A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica...*, pp. 77–78.

⁶⁸ Cfr. Y.M. Congar, *Le Sacerdoce et les femmes*, in: Id., *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Paris 1965, pp. 93–97; cfr. Id., *Préface*, in: E. Gibson, *Femmes et ministères dans l'Église*, Tournai 1971, pp. 7–15; cfr. R.J. Beauchesne, *Scriptural/Theological Argument against Women's Ordination (Simply Stated) and Responses*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 32 (1995), pp. 109–111.

⁶⁹ Cfr. J. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, in: *Maison-Dieu* 61 (1960), pp. 70–96; Id., *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in: Id., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Roma 1974, pp. 209–227.

⁷⁰ Cfr. H. Küng, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zürich 1971, pp. 67–68, (trad. italiana: *Prete perché? Un aiuto*, Bologna 1971, pp. 69–70; Id., *La donna nel cristianesimo*, Brescia 2005, pp. 152–156.

⁷¹ H. Küng si riferisce agli ambienti contestatori a proposito della posizione della donna nella Chiesa cattolica: „Non esistono serie e fondate obiezioni teologiche contro un *presbiterato femminile*. La concezione esclusivamente maschile del collegio dei Dodici va proiettata sullo sfondo del panorama socio-culturale dell'epoca di Gesù. Le tradizionali motivazioni addotte per giustificare l'esclusione della donna dal sacerdozio (attraverso la donna irruppe nel mondo il peccato; la donna venne creata per seconda, e non a immagine di Dio; la donna non è membro di pieno diritto della Chiesa; tabù delle mestruazioni) non possono trovare avvallo in Gesù; testimoniano, piuttosto, di un'aprioristica diffamazione teologica della donna. Alla luce delle funzioni direttive esercitate nella

Tra i teologi si registra in quegli anni una posizione non unanime sul tema in questione. Alcuni di loro si limitano a prendere atto dell'esistenza del dibattito sulla questione, senza prenderne alcuna posizione. Altri interventi si mostrano, invece, apertamente favorevoli all'ordinazione delle donne senza, tuttavia, avere alcun fondamento teologico⁷².

Tra i primi ricordiamo Raymond Edward Brown (1928–1998). La sua posizione, di mera osservazione, fu legata alla necessità di una precedente circonlocuzione dei motivi stanti dietro questa domanda, per poi decidersi pro o contro delle donne sacerdoti. Indica poi delle ragioni non teologiche che spingerebbero a tale ordinazione decrescente numero dei sacerdoti nella Chiesa cattolica, la posizione sociologica della donna differente nei vari paesi, le ragioni ecumeniche concernenti delle scelte delle singole comunità, possibili problemi nella comunicazione tra i sacerdoti celibatari uomini e donne. Anche nel campo teologico non è decisiva l'esegesi di 1 Cor 14,34⁷³ e i altri brani⁷⁴. L'elemento fondamentale risulta invece il dato ecclesiologico, il quale è sottoposto ad una scelta. Se si preferisce un'ecclesiologia nella quale Dio ha tracciato un programma per lo svolgimento della Chiesa, allora vi sarà opposizione all'ordinazione delle donne, perché questo non è stato considerato esplicitamente da Dio. Se si prende in considerazione un'ecclesiologia nella quale Dio ha dato il potere all'uomo di organizzare una comunità senza un programma particolare, si potrà modificare ed introdurre l'ordinazione delle donne, perché la Chiesa corrisponda alle esigenze del tempo in cui vive. Se si proverà a conciliare queste due ecclesiologie, non si troverà una risposta certa, perché si scoprirà la volontà di Gesù Cristo per essere fedele alla tradizione della Chiesa⁷⁵.

Chiesa primitiva da donne come Febe e Prisca, e alla luce della recente, profonda trasformazione del ruolo svolto dalla donna nell'economia, nella scienza, nella cultura, nello stato e nella società, la sua ammissione al presbiterato non dovrebbe essere ulteriormente procrastinata. Gesù e la Chiesa primitiva, con la loro valorizzazione della donna, precorrevano i tempi; la Chiesa cattolica attuale arranca in una posizione di retroguardia che la vede distanziata rispetto al suo tempo e ad altre confessioni cristiane", (trad. italiana in: H. Küng, *20 tesi sull'essere cristiani. 16 tesi sulla donna nella Chiesa*, Milano 1980, p. 137).

⁷² Argomentando la capacità delle donne al sacerdozio hanno detto che non ci sono le ragioni per non cambiare, per eliminare le donne dal ministero, cfr. A. Altana, *La donna e i ministeri ecclesiali*, in: *Ministero pastorale* 3 (1975), pp. 453–460; E. Beseghi, *La donna nella chiesa*, in: *Regno – Attualità* 14 (1975), pp. 321–332; M.T. A. Carroll, *The experience of women religious in the ministry of the church*, in: *Chicago Studies* (1974), pp. 199–221; S.B. Clark, *Social Order and Women's Ordination*, in: *America* 134 (1976), pp. 32–33; A. Cunningham, *The Ministry of Women in the Church*, in: *Review for Religious* 28 (1969), pp. 943–954; M.W. Flood, *Ministry for Women in the Church*, in: *Doctrine and Life* (1975), pp. 551–562; J.A. King, *The Ordination of Women to the Priesthood*, in: *Theology* 78 (1975), pp. 142–147; A. Swidler, *The Male Church*, in: *Commonweal* 84 (1966), pp. 387–389.

⁷³ „Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge”.

⁷⁴ Secondo Brown la Parola di Dio è stata formulata con parole umane, dunque esprimono con sé la mentalità del tempo in cui sono state scritte (cfr. R.E. Brown, *The Meaning of Modern New Testament Studies for the Possibility of Ordaining Women to the Priesthood*, in: *Biblical Reflections on Crises facing the Church*, Danton 1975, pp. 45–62).

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 45–62.

CONCLUSIONI

Prendendo in considerazione la dottrina protestante, si può concludere che il battesimo è l'unica vera ordinazione dell'unico sacerdozio e, nello stesso tempo, è la partecipazione al sacerdozio universale di tutti i battezzati. Nelle comunità della riforma si dice effettivamente solo dei „ministeri” all'interno di questo unico sacerdozio.

Il Magistero della Chiesa cattolica, seguendo fedelmente la Sacra Scrittura e la Tradizione ed offrendo l'autentica interpretazione della divina rivelazione, ha il compito di conservare il deposito della fede, di interpretarlo autenticamente con l'aiuto dello Spirito Santo e di mostrarlo fedelmente ai credenti. Le comunità protestanti e anglicane, però, non riconoscono il Magistero ecclesiale autentico e infallibile, vincolato alla successione apostolica con l'ordinazione episcopale e al Collegio dei Vescovi, il cui capo è il Sommo Pontefice. Nel rifiuto della sacramentalità degli ordini sacri ci si pongono inevitabili conseguenze ecclesiologiche.

Le comunità suddette non hanno un Magistero e non riconoscono alcun pregio dogmatico ai pronunciamenti magisteriali che interpreterebbero autenticamente la divina rivelazione. Nella Chiesa cattolica, invece, non è possibile presentare una dichiarazione favorevole agli ordini sacri delle donne, perché secondo il pensiero cattolico la parola di Dio è trasmessa a noi dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione e autenticamente interpretata dal Magistero.

Bisogna anche far vedere che a livello ecumenico è presente la prassi plurisecolare di non ammettere le donne al ministero. Come è stato già detto, proprio con tale prassi era d'accordo anche Lutero e tale prassi viene confermata dall'insegnamento della Chiesa ortodossa⁷⁶.

**CHALLENGING THE MAGISTERIUM
OF THE CATHOLIC CHURCH
ON THE ISSUE OF FORBIDDING THE ORDINATION OF WOMEN**

SUMMARY

This article raises the problem of the understanding of the ordination of women in the Protestant doctrine and the position of the Magisterium of the Catholic Church as a response to the Protestant concept. In the first part, the position and practice of Protestants towards the ordination of women are discussed, with a particular focus on the view of Martin Luther on this issue.

⁷⁶ Cfr. M.S. Ermarth, *Adam's Fractured Rib. Observations on Women in the Church*, Philadelphia 1970, pp. 37–47; E.J. Kilmartin, *Full Participation of Women in the Life of the Catholic Church*, ed. J.A. Coriden, *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, New York 1977, pp. 117–118.

The second part reveals the situation of women in the Catholic Church in the light of the preparatory documents as well as discussions and conciliar works of the Second Vatican Council.

The third part presents conclusions of post-conciliar theological discussions regarding women's ordination and analyzes the intra-ecclesial movements that advocate for it. Finally, it expounds the positions of some (prominent) theologians of the Catholic Church.

The ecumenical dialogue emphasizes the centuries-old practice of not allowing women to be ordained. This practice was acquired by Martin Luther and is also present in the teaching of the Orthodox Church.

DIE INFRAGESTELLUNG DES KIRCHLICHEN LEHRAMTES IN BEZUG AUF DIE FRAUENWEIHE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel befasst sich damit, wie man das Problem der Priesterweihe in der protestantischen Doktrin verstehen soll. Es wird auch der Standpunkt des Lehramtes der katholischen Kirche als Antwort auf das protestantische Konzept dargestellt. Zunächst wurden die Haltung und Praxis der Protestanten gegenüber der Frauenordination mit besonderem Augenmerk auf die Ansichten von Martin Luther zu diesem Thema vorgestellt. Im zweiten Teil untersuchte man die Situation der Frauen in der katholischen Kirche aufgrund von Vorbereitungsunterlagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und in Anlehnung an Gespräche und konziliare Werke. Der dritte Teil enthält theologische Diskussionen im nachkonziliaren Zeitraum innerhalb der katholischen Kirche. Es wurden innenkirchliche Bewegungen beschrieben, die die Weihe für Frauen befürworteten. Dieser Teil endet mit der Darstellung von Haltungen einiger Theologen der katholischen Kirche. Im ökumenischen Dialog betont man die jahrhundertalte Praxis, wonach die Frauen das Priesteramt nicht antreten dürfen. Martin Luther stimmte dieser Praxis zu und diese Vorgehensweise wird auch in der Lehre der orthodoxen Kirche angewandt und weitergepflegt.

ZAKWESTIONOWANIE MAGISTERIUM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ZAKAZUJĄCEGO ŚWIĘCEŃ KOBIET

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule został poruszony problem rozumienia święceń prezbiteratu w doktrynie protestanckiej i stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego jako odpowiedź wobec koncepcji protestanckiej. W początkowej części zostały przedstawione stanowisko i praktyka protestancka wobec święceń kobiet ze szczególnym uwzględnieniem poglądu Marcina Lutra w tej kwestii.

W drugiej części dokonano rewizji sytuacji kobiet w Kościele katolickim w dokumentach przygotowawczych Sobór Watykański II oraz w dyskusjach i pracach soborowych.

Trzecia część zawiera dyskusje teologiczne w czasie posoborowym wewnątrz Kościoła katolickiego. Dokonano opisu ruchów wewnątrzkościelnych, które opowiadały się za udziałem święceń kobietom. Część tę kończy opis stanowisk niektórych teologów Kościoła katolickiego.

W dialogu ekumenicznym podkreślana jest wielowiekowa praktyka o niedopuszczaniu kobiet do święceń. Z taką praktyką zgadzał się Marcin Luter i praktyka ta jest stosowana i przekazywana również w nauczaniu Kościoła prawosławnego.

BIBLIOGRAFIA

- Alcalá M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982.
- Brown R.E., *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, London 1975.
- Douglass J.D., *The Image of God in Women as Seen by Luther and Calvin*, in: *Image of God and gender models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. K.E. Børresen, Oslo 1991, pp. 228–257.
- Foley N., *Woman in Vatican Documents 1960 to the Present*, in: *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, ed. J.A. Coriden, New York 1977, pp. 82–108.
- Gallay P., *Des femmes prêtres*, Paris 1973.
- Gärtner B.E., Strandberg C., *The Experience of the Church of Sweden*, in: *Man, Woman and Priesthood*, ed. P. Moore, London 1979, pp. 123–133.
- Kilmartin E.J., *Full Participation of Women in the Life of the Catholic Church*, in: *Sexism and Church Law. Equal Rights and Affirmative Action*, ed. J.A. Coriden, New York 1977, pp. 109–135.
- Marinelli G., *La donna nella Chiesa. „Ministra” o „mediatrice”?*, „Sacra Doctrina” 38 (1994), pp. 5–248.
- Meer van der H., *Sacerdozio della donna? Saggio di storia della teologia*, Brescia 1971.
- Piola A., *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Torino 2005.
- Stendahl B., *The Force of Tradition. A Case Study of Women Priests in Sweden*, Philadelphia 1985.
- Wagemaker M., *Two Trains Running. The Reception of the Understanding of Authority by ARCIC I Related to the Debates on the Ordination of Women*, Bern 1999.
- White R., *Women and the Teaching Office According to Calvin*, „Scottish Journal of Theology” 47(1994), pp. 489–510.

GOD IN AUSTRALIAN GREAT WAR POETRY

Słowa kluczowe: Bóg, poemat weselny, relacje, poezja, Australijczyk.

Key words: God, epithalamium, relationship, poetry, Australian

Schlüsselwörter: Gott, Hochzeitspoem, Berichte, Poesie, Australier

It is not unusual for a poet to talk about God and heaven, nor his relationship with God, but we may discern certain characteristics which might be specific to man's attachment to God in war poetry. William Blake spoke about God's gifts to His creatures in his poem „The Little Black Boy” showing that God not only affected nature, but was also able to enter it for us „Look on the rising sun, there God does live, / And gives his light, and gives his heat away; / And flowers and trees and beasts and men receive / Comfort in morning, joy in the noonday” (Appelbaum 3). Blake shows in these words that God loved His creatures so much that He directed nature for our comfort, and by so doing, He made a world which only required of us that we respect it, and in so doing we show our love for God. To this end we will reflect on God in Australian Great War poetry, and how He is considered by the poets who formulated poetic relationships with Him.

We will look specifically at four of many possible aspects of man's relationship with his Creator as it occurs in the poetry of World War One, and from this we will see how Australians of the time considered God, knowingly or not, as the true spiritual essence of the world and life around them as Blake would attest to. As is seen in this poetry, Australian poets saw God's likeness in their fellow man and the countryside, and formed relationships with God, but also recognised that the war itself had functioned as a desecration of God's image and man's theistic relationship.

The poets which appear in this paper represent only a small amount of the Australian Great War poets who spoke of God and heaven. There are many poets who spoke about God in terms of His absence, such as those poems which talk about hell and the evil of war. But the poets who appear here may be considered as a good representation of what we might call „God's poets”.

* Mgr Dominic P.G. Sheridan – Instytut Anglistyki i Amerykanistyki Uniwersytetu Gdańskiego.

GOD SEEN IN MAN

One of the most prolific writers of man's relationship with God is Private Reynold Cleve Potter, a member of the 21st Battalion. In his poem „Remembrance”, he speaks of a friend in Arms, Private W. J. England, who went missing in action. He speaks of his God-like qualities. „He caught God's sunshine as it fell; / And meted it to all. // A God-like man, of God-like mind, / Embracive, noble, bright, / A heart like Nature's, large and kind, / Diffusing life and light”. (Matthews 91) Potter's verse consistently affirms his desire to keep God in his life throughout the war years, as can be seen in his 1917 poem „Jesus lover of my soul”. A short poem which seeks the unification of man with God: „Jesus lover of my soul / Let me to thy bosom fly / While the shots of battle roll / While the turmoil still is high / Hide me, oh my Saviour, hide / Till the battle cloud is past. / Safe into the haven guide / Oh receive my soul at last” (Matthews 77).

However, while Potter wrote much about man's relationship with God, it is Frederic Manning who would characterise the realisation of God being seen in one's fellow man. He sees God in his fellow man, notably in his poem „The Face”. The distortion and gruesome sights of war make us realise the loss of human beauty, which is an image, as it were, of God, and war has broken that image. „I thrust aside the cloud, as it were tangible, / Blinded with a mist of blood. / The face cometh again / As a wrath of sleep: / The very mask of God, / Broken” (Manning 15). Manning's horrific dream, which brings to mind the poetry of Wilfred Owen and Ivor Gurney, shows that the soldier sees in his fellow sufferers, the face of God which has been broken by war. Manning continues the theme of God's image in his poem „Worship”. He sees God's grace mirrored in „thy” face. By looking into the face of the poem's object, Manning declares that he is in paradise, for this is the image of God's grace. „God's very grace / Is perfect in thy face, / Mirrored such wise / That I mine own soul there imparadise” (Manning 49).

In J. Le Gay Brereton's „The Dead”, he further echoes Manning's „The Face” and even declares the rather Nietzschean idea that God is dead. „Farewell, high-hearted friends, for God is dead / If such as you can die and fare not well / – If when you fall your gallant spirit fail” (Brereton 25). We know God in our friends, and if they can die, then so too God must die. This is, of course, metaphoric, but a theme of great interest and shows the depth of the poet as he clings to God through his friend and his friend through God.

Nina Murdoch's poem „Supposing”, also echoes Manning's „The Face”. Heaven, she says, is in the embrace of her loved one. Again, we find poets finding God in those they love. „...Heaven is here in your arms' hollow” (Murdoch 49).

In part 9 of H. Patterson's epic poem „Song of the Anzac” (Helles – Achi Baba), he shows Christ in action where one man carries the burden of another as if the wounded man is physically encumbered with the sins of the world. „Christianity in action, love that bears another's burdens.” (Patterson 51) Like so many stretcher bearers at Gallipoli, Patterson shows them as „splendid men”, „carrying their Christly toil” (Patterson 50). „...They [the dead] are in God's perfect keeping; / Turks will venerate our dead brothers, risen, as Christ, no longer sleeping” (Patterson 82).

One of Australia's great female poets, Margery Ruth Betts, shows in her poem „Silenced”, a comparison between a dead soldier and Christ, and that silence speaks

for the dead who yet live. This poem begins with Betts talking of a young soldier who was killed before he could have given something to the world: „...men have lost the words you might have said, / As though men would have gained had you grown old”, and ends with her talking about Christ being killed before His work could have saved more: „There still were sick unhealed and babes unblest, / That day He gave His body to the cross. / Let silence speak the rest” (Betts 34). She recognises that the dead soldier is still near to her. Betts goes further still in her poem „The Young Dead”, where she invokes an image of the holy Mass when the priest consecrates the wine into blood. „For us, your yielded youth is gathered up / Like to the wine in God’s uplifted cup, / Which kneeling at His altar steps we take” (Betts 20).

In all of these poets, God is seen in their fellow man and this invocation serves to unite man and God into a common cause; a cause which may uplift the exiled heart and find peace. St. John wrote that unless mankind embraces one another in a brotherly love, then the perfection of true happiness is impossible. „No one has ever seen God. Yet, if we love one another, God remains in us, and His love is brought to perfection in us” (1 John 4:12). St. John, like the poets mentioned above, knew that God reveals Himself in us and through our works, and this is why war is considered by so many poets as hell, for hell is the destruction of all that is good.

DESECRATION AND BLASPHEMY

When contemplating God within the cannon of Australian Great War poetry, we may also notice that the poets observed that war was something akin to the desecration of God in the world and a blasphemy against God in mankind. Several poets make some sort of comment about this phenomenon, and they all have in common the feeling of sin against God. Yet, this sin was not something the poets saw as pertaining to the combatant, as much as the political machinery which caused the war in the first place. This machinery may ultimately be run by man, but the soldier was not the bearer of the sin of war. Potter makes the point very clearly in his poem „Still ascending, still unending”, where he writes „Struggling mortals past Hell’s portals / Plunged in lurid flame, / Torn and bleeding, Hell’s fires feeding / With carnage; blight and shame. / Not theirs, O God, the shame who fight / But theirs who caused this awful blight” (Matthews 114). For Potter, the soldier was the victim of war and war was a desecration of God’s created world.

Yet, while some poets, such as Brereton, considered the rather Nietzschean idea that God is dead in his poem „The Dead” as mentioned above, others, such as Manning, recognised the horrific profanity of war in „The Face”. In essence, Manning shows us that war desecrates the sanctity of God, and is thus a sacrilege against God. The „broken” mask of God had appeared in the nightmarish horror of the poet who saw „A boy’s face, white and tense, / Convulsed with terror and hate, / The lips trembling...” (Manning 15). Manning’s nightmare would go on to then see a red smear falling down the boy’s face, whose face was delicate and blonde, and as Manning notes, „The very mask of God”. But the horror of this image was a blasphemy against God’s image in Manning’s fellow man. It is a powerful, yet frighteningly tormented poem that shines the brightest light on the profanity and sacrilege of war.

In Potter's 15 stanza poem „Regrets”, written in 1917, he identifies that war has covered God's face and alludes to the sin of Cain against Abel. „But clouds soon spread o'er the day God's face / And hushed was the joy and mirth / And a tumult fell on the human race / And madness and hate had birth / The thunder crashed / And the lightning flashed / And harmony fled from the earth” (Potter 129). Potter's imagery may arouse thoughts of an evil covering God's creation as clouds block out the sun and cast thunderous shadows all over the land. The metaphor as it applies to war is quite distinct and profound.

In J. Le Gay Brereton's „Hymn to the God of War”, he shows that man has desecrated God's shrine by the act of war. „And lo, we come to thy shrine, / O God, but we ask for no grace, / For our hearts are made glad with a wine / That is death to the craven and base, / And thy shrine shall be burnt for our mirth / And thine altar be turned to thy bier, / For, if Love be our Lord upon earth, / What corner is left for thee here? / The veil of thy temple is rent –” (Brereton 2012–18). Brereton brings to light the idea that man ultimately damns himself by his own acts and by these acts he commits God to His death by burning Him on His own altar. Pity for the sacrilegious character of this act may be found in a nurse's poem „Tourists in the Cathedral”, written by Catherine E. Bonwick. She pities those who fail to understand the real treasures of the church in her poem. „For this historic building, which to some / Means solace, inspiration, peace most real, / Where earthly cares and heaven seems to touch, / Remains for you / Merely an old museum to hurry through – / Is it impertinence for us to feel / Pity for you, who somehow miss so much?” (Bonwick 20–21) Both Bonwick and Brereton may indicate that God's Church is also found in the abstract existence of life itself.

Manning makes a further contribution here in his poem „The Lost Angel”. He identifies a very human flaw: „Soiled am I now with dust, and frustrate glories / wane, and are tarnished on my darkened brows; / Yea, all my love is for the joys that perish. / How may mine eyes behold my naked soul?” (Manning 57). Manning shows that the desecration and sacrilege of which Brereton and Bonwick speak, also applies to the human body, which becomes stained with the dust of sin and naked with the exposure of guilt. This is quite opposite to Potter's claim of „Not theirs the shame who fight”, but it may be rather more connected with the feeling of guilt, which many soldiers felt.

While poets recognise the sacrilege of war, they also saw a need to fight back against it. In „Vae Victis” (woe to the vanquished), Betts defies the enemy of the free world who thinks it has killed her loved one and silenced God's call to love thy neighbour. The following shows this: „Oh, vast and implacable wrong, oh, cannon and Kaiser and sword, / Think you that the guns have slain his soul or silenced the word of the Lord? // Free from the cleaving, clamorous flesh, and earthly passions and pains, / For it is not his strength you have broken, wrong, but his chains”. (Betts 24) Betts notes in this poem that on one hand, the killed man is now free of human bondage and thus stronger to help those left behind, while on the other hand, the killed Christ is stronger by virtue of His conquering death. For Betts, the defilement of God in war is no victory for Evil over Good, but an awakening of the need to have fortitude in our faith in God. It is, in fact, a call to fight the Good fight. A call to Arms.

EPITHALAMIUM – WEDDED IN WAR AND DYING AS ONE

W.J. Turner speaks of the common unity of men in his poem „Epithalamium for a Modern Wedding”. The poem itself talks about how beauty dies, but Turner shows that, as two become one, husband and wife, they go into eternity together. This also holds with the marriage (so to speak) of soldiers in comradeship. „We that so long have held each other dear, / Join hands, Beloved; purposing to be / One hand and life, one effort and career, / One soul and Self, into eternity” (Turner 36). Turner, Australia’s only Georgian poet, writes about a certain difference between love and lust, and that being married, husband and wife will soon realise that it is only love that lives into eternity. „I no longer seek to hold / Beauty with enchanted eyes; / ‘Tis vain for beauty dies...” (Turner 37). While Turner’s „Epithalamium” celebrates marriage, it also recognises his understanding that marriage may be considered metaphorical for one’s love of comradeship or one’s fidelity with God.

When it comes to a soldier’s comradeship with his friends, there may be seen certain aspects of duty, loyalty and sacrifice. Tom Skeyhill’s poem „Fallen Comrades”, notes that soldiers were often knelt in prayer for friends who were killed in action. „Whilst coming from the trenches / And glancing over there, / I’ve oft seen many a khaki form, / Kneeling in silent prayer” (Skeyhill 35). In this action of silent prayer, Skeyhill gives great meaning to Turner’s „Epithalamium”. These comrades are wedded in their friendship which was fired and blessed in the crucible of war, yet in death, they are at their physical end, even though they live on as youthful beauty does for all eternity, for the young dead of war shall not grow old.

Brereton echoes Turner’s „Epithalamium” and furthers Skeyhill’s „Fallen Comrades” in his poem „Home”, where in the final stanza he says; „Here we are wed, and here / We live under God’s own eye” (Brereton 2012–21). Brereton identifies the grave as the final marriage bed and the soldiers as the wedded couple, where one mourns over the other’s death. This love is not the physical love between a man and a woman, but that love of which Christ commanded of us: “Just as I loved you, you also should love one another.” (John 13:34)

Another very good female poet, May Kidson, echoes Turner’s „Epithalamium” writing in her poem „The Call” that two become one, and love’s burning passion fades into a connection of thought-waves. „Over the walls of Time and space, / I hear your spirit call; / Listening I catch the message sent, / Know Love still all in all. // Where two souls meet as one, dear heart, / Finding the other’s mate, / E’en Time’s own scythe can never mow / Those blossoms sown by Fate. // So I can face the long years, dear, / And what life yet shall see, / Knowing full well that thought-waves meet / Ever for you and me” (Kidson 23). Kidson, a master of the mother’s undying love for her son, shows that the union of love between two people, as long as it is love and not love’s counterfeit, is eternal just as Turner says in the first stanza of „Epithalamium”.

For Edwin Field Gerard (better known as Trooper Gerardy), some soldiers were running to God, as Australians slowly conquered the Holy Land where the Christian faith was born. „The land of Christ and David, / Where Christian faith was born, / Seemed weary, and content to sleep / Till resurrection morn. // And Christmas came to meet us / By hill and palmy hod, / When all the bells of Bethlehem / Were pealing

forth to God" (Gerardy 82). He states that the bells of Bethlehem rang out to tell God they had arrived, almost as though Christianity was reborn in Bethlehem that Christmas. In this, we may note that Gerardy unites man with God as a form of Turner's „Epithalamium". Gerardy also gives testament to Christian hope in his poem „Our Immortal Dead": „Grieve not above the mounded sod! / The hidden dead shall be reborn / With thee on resurrection morn / Within the kingdom of God" (Gerardy 95). Gerardy gives Godly pity for Skeyhill's prayerful soldiers who kneel next to their dead comrades, and in clear sympathetic resonance, the image of eternity rings through.

Yet, even beyond the war, the connection made clear by Turner might be seen in our daily lives where the bond is unbreakable. Rose-Soley shows that there is a strong connection with the dead in her „L'Entente Cordiale". The first stanza shows how the dead remained with the living in some way. „The pale dawn crept on All Saints' Day, / The air was peopled with our dead; / 'Comrades and friends,' Our Colonel said, / 'We mourn them, too, ces braves Anglais'" (Rose-Soley 25). This shows a poetic glimpse into the eternal connection between those who love each other and Rose-Soley gives one of the best examples of this.

AN INTIMATE RELATIONSHIP WITH GOD

The eternal relationship between man and God as put forward in Turner's „Epithalamium", is further revealed in various poems which indicate the deep relationships man has with God. One of the best examples of the private closeness a soldier has with God is found in Manning's „ἀντάρκεια", where he shows a personal and private knowledge of God. „...the progeny of dreams / I father; even this England which is mine / Whereof no man has seen the loveliness / As with mine eyes: and even too, my God / Whom none have known as I: for these I fight" (Manning 29). Manning states very clearly the reason he is a soldier, and it is because of his sense of duty to his private knowledge of home and God. The things he, and only he, has seen and known through his experience.

A New Zealand poet ironically known only as 'Philistine' writes „A Soldier's Prayer", where he says, after giving thanks to God, that his suffering is some sort of soothing comfort – represented by the crucifix he wears under his blanket. „Altho' it's the herd I'm livin' with, / An' the ungodly with what I mix, / Beneath me rough grey blankets still / Is the soothin' feel of me crucifix" (Bolitho 24). The privacy of Manning's „ἀντάρκεια" is echoed here by 'Philistine', for no one can see or know his personal experience with the crucifix beneath his blanket.

God's comforting protection of us may also be seen in Potter's „I crouch low in the cold muddy trenches", where he notes that perhaps God has allowed the death flags to furl so that the next day may be easier to bear. „Maybe the great God in his mercy / Bade the Demons their death flags to furl / That our hearts may be eased on the morrow" (Potter 186). In „I'm stumbling into battle", Potter also finds comfort in God's presence in the trenches with him. „'Courage, I will be your refuge. / I the stormy path have trod. / Fear not those who fain would kill thee. / Still! And know that I am God'" (Potter 140–141). Potter, like 'Philistine' feels a personal protection

from God, and like Manning, he recognises an intimacy which transcends the horrors of the trench.

In Leon Gellert's „The Trumpets of Heaven”, he shows that after the patriotic songs which called men to war (where they then died), that God showed His revenge on the world by allowing vast battalions of dead to cross the skies as stars. These are metaphoric for images of the dead who look at us with their blinding eyes. „A call on the height! And from the blinding skies / Come white battalions with their blinding eyes” (Gellert 21). Gellert shows God as one who wants us to see that the dead have a terrible knowledge because of their death in duty. Having died after the great patriotic songs that took them to war, they now see all eternity, still dutiful to each other and bound to God. L.E. Homfray shows in „Some Day”, that in God, man will one day understand why we must die. „Some day, some time, in God's eternal wisdom, / Our troubled souls shall reach that Better Land, / Where, looking back upon life's day of sadness, / Our restless hearts shall know and understand” (Homfray 14). Gellert develops the idea in „Now 'neath the Cool Stars”, but takes it to a more personal level. „Now 'neath the cool stars / I know thee more. / Here where the world wars / By the winding shore” (Gellert 48). The poem is directed to his lover (wife or girlfriend) back in Australia, but it certainly signals Gellert's man and God relationship from „Now 'neath the Cool Stars”.

In „The Soldier”, Gellert shows that in death the soldier receives the light of God; that war is a noise inhuman, but death, the result of war, gives peace. „See where they sleep / In battered lines. / Here lies his bed / So long and deep, / And on his broken head / A shaft from Heaven shines” (Gellert 54). It may be understood here that the other side of the broken head is heaven. In „God's Heroes”, L.E. Homfray recognises that the unknown deeds of the dead shall be known by God. „Their names may not remembered be, / Their sacrifices all unknown, / But they shall stand in God's great day / As heroes round His Altar Throne” (Homfray 13).

In „Somewhere at sea now thy husband sleeps”, Potter recognises God as the one who knows all, even when a sparrow falls. He notes that the life God gave, He'll keep. This indicates Potter's belief that those who live in God will be saved, even in the hell of war. „We know that He marks the sparrow's fall / And the life that He gave He'll keep” (Potter 18). Yet, Potter furthers his post-death understanding in the poem „This is my hope”. Potter hopes that after the death of this life that there will be no second death. In this poem he raises Saint Augustine's concept of the 'second death'. „This is my hope till trump shall sound / On that eternal shore / And Christ shall call my soul to life / And death shall be no more” (Potter 47).

Potter brings to light another aspect of man's intimate relationship with God in his poem „Still ascending, still unending”. He talks about how any struggle is vain if God is against it. „Oh! Death thou art impervious still, / I only answer at God's will” (Potter 114). Potter also echoes McCrae's notion of the 'just war' in her „My Soldier”. „Not theirs, O God, the shame who fight / But theirs who caused this awful blight” (Potter 114). McCrae shows us her notion of the Just War in her poem „War”, which evokes virtues we might ascribe to God. „Hate, torture, pillage, greed, / Fear, famine, vengeance, need, / Broken hearts, shattered law, / God denied... This is War! // Might, mercy, sacrifice, / Strength, valour, crushing vice, / Chivalry without flaw / God declared... This is War!” (McCrae: The Clear Call – 30).

Many times these poets talk to God in a direct conversational way. In „My Soldier”, by McCrae, the woman talks to God in a way that is rather familiar. „God! How I love him for his need of me!” (McCrae 16) In „The Call”, she says „We are too safe, of God! / Too safe we here / We need Thy chastening rod / To wake our fear” (McCrae 17). McCrae is talking directly to God in these poems in the same way she would talk to her father. In May Kidson’s poem „Spirit Children – War Days. 1918”, she talks to God in a very familiar way, just like McCrae. She talks to God, telling Him of her sorrow that she will never have children because her husband died in the war. „O God! To think no child of thine / Shall ever nestle on my knee –/ No living memory of thee / About my yearning heart entwine” (Kidson 8).

These intimate moments between man and God also included a realisation that God lived among us. Bonwick, shows that the church is a place where we know God, but also where we live. The church is a place of those who gather in God’s name and thus illustrates the idea that God is in us. The poems „We Came on a Freighter” and „Someone Sleeps in Church” are two examples. „These churches, grey and old, / That seem to hold / Not just the love of God, but all the sum / Of all the joy and all the tragedy / From hearts abrim with thankfulness, or numb / With bitter grief” (Bonwick 5). „Sleep on: nor fear disgrace. / God knows just why / You cannot keep awake / Within this place!” (Bonwick 19) While Bonwick identifies the church as a place where we live with God, Betts takes us to the streets. In the final stanza of her poem „A Mean Street”, Betts shows that Christ is amongst us, and heaven is only at the end of the street. The ‘street’ is a metaphor for life, and Betts uses this very well. „Just such a mean and common little street, / Where such a common man as Christ might live; / Living and dead, you knew that it was sweet, / And worth whatever things a man could give. / You stretched your hand to touch them, neighbour, friend, / Your hand that was redeemed and cleansed and shriven, / Then went your way. And at the mean street’s end / You found the gates of Heaven” (Betts 40–41). For Betts, heaven is not a place, as much as it is a life in God.

However, E. Nea-Smith, saw God everywhere. In her poem „Spring Ritual... In Bushland”, she notes that the pride of true Australians was completely inhabited by God. „Merrily rustled leaflets, / To the music of the air. / Nature thrilled divinely, / Ah! God was everywhere” (Nea-Smith 14). Further, the true Australian was naturally inclined to God because of the beautiful flora and wild landscapes of his homeland. Nea-Smith says in her poem „Australia!”, that God gave us Australia; a land filled with beauty. „Our lovely land by God endowed, / Reason have we to be proud. / Her beauty holds us unified, / She is our boast, our joy and pride” (Nea-Smith 3). As we know from many Australian Great War poets, Australian flora was most highly prized.

In the case of war, poets asked God the eternal question – „Why?” Kidson, in her „When ‘the Kit’ Comes Home Alone”, says; „O God! Dear God! Why, why, should such things be?” (Kidson 9). Kidson foreshadows recurring memories of the biblical writing of Moses: „Even after my skin is destroyed, Yet from my flesh I shall see God; Whom I myself shall behold, And whom my eyes will see and not another. My heart faints within me!” (Job 19:26–27). Like Manning’s private knowledge of God in „αὐτάρκεια”, Kidson sets down man’s utter reliance on God. Potter might have the last word here in his poem „The war at last is over”, Potter makes a plea to God

asking that we never suffer war again. „Great God of Might and Mercy, may this ne'er be our lot / From the mainspring of our lives we make this prayer / Far rather would we perish and so pass by all forgot / To whatever fate awaits us 'Over There'" (Potter 209).

CONCLUSION

Considering this Australian poetry from the Great War, one is compelled to see that Australian poets generally followed the message of the Gospel, which is to love one another as Christ has loved us. These poets were clearly religious people to varying extents, but they all recognised that the destruction of their fellow man was a desecration of God. They saw through their poetic words, that God dwelt among them, that God was defiled by war, that they were forever united with God, that they were intimately connected to God and that they needed God to deliver them from war and human strife. There is a great plethora of Australian Great War poetry which talks about man's connections with God; far too much to include here, but the message of these poets is clear, that without God they would not see value in their fellow man.

GOD IN AUSTRALIAN GREAT WAR POETRY

SUMMARY

Throughout the ages poets have spoken about God and to God in all manner of ways. They cried out for help and sung out in praise, and the tones of their verse have been anything from base familiarity to exultant praise. But all poets have recognised God as a standard for mankind's sense of morality and ethics, as well as the locus of the true self. However, poets who found themselves living in times of war often spoke of God in a more earnest and even urgent way. They saw God as a means of protection and succour. As someone to be with in good times and to turn to in the worst moments. This is of course most normal, however, the Australian Great War poets, who also saw God in these ways, saw God in their fellow man and the world around them. They saw the destruction caused by war as a desecration of God and a sacrilege against Him. Australian poets, men and women, servicemen, nurses and civilians, saw God as the first and last refuge of sane men. Not in any pantheistic way, God was seen in the soldier's fellow man and the landscape of Australia. In the case of man, who was made in God's image, Australian poets saw God's image in the reflection of innocence and good deeds, while in the case of the Australian landscape, poets saw God's hand of creation. For the Australian Great War poet, God was the binding factor of human existence.

GOTT IN DER AUSTRALISCHEN POESIE DES ERSTEN WELTKRIEGS

ZUSAMMENFASSUNG

Seit Jahrhunderten haben Dichter auf verschiedene Art und Weise über Gott und mit Gott geredet. Sie riefen um Hilfe, indem sie die Herrlichkeit Gottes besangen, aber die Töne ihrer Gedichte ergaben sich nicht aus irgendeinem Zusammenhang mit der Erfahrung der glorreichen Herrlichkeit. Alle Dichter erkannten jedoch Gott als Quelle für den Sinn der Menschheit, für die Moral und Ethik sowie für den Ort des wahren Selbst. Mittlerweile redeten die Dichter, die während des Krieges lebten, über Gott lebendiger und sogar beharrlich. Sie nahmen Gott als Beschützer und Helfer wahr, als jemanden, der sowohl in guten als auch in schlimmsten Zeiten gut ist. Das ist selbstverständlich, aber die australischen Dichter des Ersten Weltkrieges, die Gott auch auf Kriegswegen trafen, sahen Ihn in ihren Mitmenschen und in ihrer Umwelt. Sie nahmen die Kriegszerstörung als Entweihung Gottes und Sakrileg gegen Gott wahr. Australische Dichter, Männer und Frauen, Soldaten, Krankenschwestern und Zivilisten, sahen Gott als erste und letzte Zuflucht und dadurch konnten ihren gesunden Verstand behalten. Nicht in irgendeiner pantheistischen Weise wurde Gott in der Soldatenfreundschaft und in der Landschaft von Australien gesehen. Die australischen Dichter, indem sie über Unschuld und gute Taten nachdachten, sahen im Menschen, der Abbild Gottes ist, die Verkörperung vom selben Gott. Solch ein Bild Gottes war mit der australischen Landschaft verbunden, die wiederum mit dem schöpferischen Werk der Hände Gottes zu identifizieren ist. Für die australischen Dichter des Ersten Weltkriegs war Gott ein verbindlicher Faktor des menschlichen Daseins.

BÓG W AUSTRALIJSKIEJ POEZJI Z PIERWSZEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

STRESZCZENIE

Przez wieki poeci mówili o Bogu i do Boga w różny sposób. Wołali o pomoc, wyśpiewując chwałę, ale tony ich wierszy nie wynikały z żadnego powiązania z doświadczeniem tryumfującej chwały. Niemniej wszyscy poeci rozpoznawali Boga jako źródło dla sensu rodzaju ludzkiego, moralności i etyki, jak również umiejscowienie prawdziwej jaźni. Tymczasem poeci, którym przyszło żyć w czasie wojny, często mówili o Bogu bardziej żarliwie a nawet natarczywie. Oni widzieli Boga jako opiekuna i wspomożyciela, jako kogoś, kto jest dobry w dobrych czasach i w najgorszych chwilach. Być może wydaje się to nienadzwyczajne i może banalne, jednak australijscy poeci pierwszej wojny światowej, którzy też ujrzeni go również na wojennych drogach, ujrzeni Go również w swoich kolegach i w otaczającym świecie. Postrzegali zniszczenia wojenne jako profanację i świętokradztwo przeciw Niemu. Australijscy poeci, mężczyźni i kobiety, żołnierze, pielęgniarki i cywile, widzieli Boga jako pierwsze i ostatnie schronienie dla zachowania zdrowych zmysłów. Nie w jakikolwiek pantheistyczny sposób, Bóg był widziany w żołnierskiej przyjaźni oraz w krajobrazie Australii. W człowieku, który jest uczyniony na obraz Boży, australijscy poeci, reflektując o niewinności i dobrych uczynkach, zobaczyli obraz Boży skojarzony z australijskim krajobrazem identyfikowanym z dziełem stwórczym Bożych rąk. Dla poetów australijskich pierwszej wojny światowej Bóg był wiążącym czynnikiem ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAPHY

- Betts Margery Ruth (1917), *Remembering and Other Verse*, Australian Authors' Agency: Melbourne.
- Ed. by Bolitho Hector (1918), *Khaki Christmas – Month of December 1918*, Ferguson: Canberra.
- Bonwick C.E. (1978), *We Came on a Freighter and Other Verses*, Port Phillip Press: Elsternwick.
- Gellert Leon (1917), *Songs of a Campaign*, Angus & Robertson: Sydney.
- Trooper Gerardy (1919), *Australian Light Horse Ballads and Rhymes*, H.H. Champion Australian Authors' Agency: Melbourne.
- Honfray L.E. (ND), *Australians, Awake! And Other Poems*, D.S. Ford: Sydney.
- Kidson May (1918), *Memory's Voices*, Returned Serviceman's Association: Perth.
- King Johnathan (2014), *Gallipoli Diaries – The Anzac's Own Story Day by Day*, Scribe: Melbourne.
- Le Gay Brereton J. (ND), *The Burning Marl*, The Galleon Press: Melbourne.
- Le Gay Brereton John (2012), *73 Poems*, PoemHunter.com – The World's Poetry Archive: (NC).
- Manning Frederic (1917), *Eidola*, E.P. Dutton and Company: New York.
- Ed. by Matthews Stephen (1999), *Not Theirs the Shame Who Fight: Edited selections from the World War I dairies, poems and letters of 6080 Private R.C. (Cleve) Potter – A Company 21st Battalion A.I.F.*, Ginninderra Press: Chatswood.
- McCrae Dorothy Frances (ND), *The Clear Call*, George Robertson & Company: Melbourne.
- McCrae Dorothy Frances (ND), *Soldier my Soldier!*, George Robertson & Company: Melbourne.
- Murdoch Nina (1922), *More Songs of the Open Air*, Robertson & Mullens: Melbourne.
- Nea-Smith E. (ND), *Australia! Land of Blue and Gold*, (NP): (NC).
- Patterson H. (1918), *Song of the Anzac*, Flinders House: Flinders.
- Potter R.C. (1999), *Not Theirs the Shame Who Fight*, Ginninderra Press: Charnwood.
- Rose-Soley Agnes (1923), *Stray Chords*, Tyrrell's Limited: Sydney.
- Skeyhill Tom (ND), *Soldier Songs from Anzac*, George Robertson & Company: Melbourne.
- Turner W.J. (1918), *The Dark Fire*, Sidgwick & Jackson: London.

FILOZOFIA

**OSOBOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
JAKO MOTOR ROZWOJU DZIEJÓW.
KS. FRANCISZEK SAWICKI
WOBEC HISTORIOZOFICZNYCH PROPOZYCJI
THOMASA CARLYLE’A I ZWOLENNIKÓW
SUPREMACJI TŁUMU**

Słowa kluczowe: osobowość chrześcijańska, personalizm chrześcijański, Franciszek Sawicki, kolektywizm, indywidualizm

Keywords: Christian personality, Christian personalism, Franciszek Sawicki, Collectivism, Individualism

Schlüsselwörter: christliche Persönlichkeit, christlicher Personalismus, Franz Sawicki, Kollektivismus, Individualismus

Filozoficzna interpretacja dziejów, czyli historiozofia, podejmująca refleksję nad sensem dziejów i rządzącymi nią prawami¹, stawia między innymi także pytanie o przyczyny zachodzących przemian i procesów. Co stanowi impuls do podejmowania nowych działań, co sprawia przemianę ludzkiego myślenia czy reagowania; w czym upatrywać motor historii? Dyskusja nad przyczynami rozwoju ludzkich dziejów nabrała szczególnie dynamizmu za przyczyną pojawiania się na filozoficznym Areopagu dwóch przeciwstawnych koncepcji, usiłujących wyjaśnić dynamizm ludzkiej cywilizacji i kultury.

Były nimi propozycja Thomasa Carlyle’a, opowiadającego się za uznaniem znaczenia wybitnych indywidualności – „herosów” – dla rozwoju historii i cywilizacji² oraz propozycje identyfikujące źródło dynamizmu dziejów w sile tkwiącej w tłumie

* Ks. dr hab. Jarosław Babiński prof. UKSW w Warszawie; kapłan diecezji pelplińskiej, dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, dr hab. teologii w zakresie teologii dogmatycznej, profesor nadzwyczajny przy Katedrze Historii Dogmatów Instytutu Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; autor monografii: *Bóg udowodniony? Filozofia i wiara w kulturze uzasadnień*, Pelplin 2005; *Człowiek teologiczny w pismach biskupa Jana Bernarda Szlagi*, Pelplin 2007; *Irreligia*, Pelplin 2010; *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2013; obszary badań antropologia filozoficzna i teologiczna, ekoteologia, historia teologii współczesnej.

¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 125–143; idem, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983; K. Lōwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002.

² Zob.: T. Carlyle, *Bohaterowie*, Kraków 2006.

(Gustaw Le Bon³), kolektywie (Karol Marks⁴) czy masie (José Ortega y Gasset⁵). Na tle tej dyskusji interesujące i oryginalne rozwiązanie sformułował pelpliński myśliciel – ks. Franciszek Sawicki, uwyrażniając przede wszystkim rozumianą w duchu chrześcijańskim koncepcję rozwoju osobowości.

INDYWIDUALISTYCZNY HEROIZM A HISTORYCZNA KONIECZNOŚĆ DZIAŁANIA MASY

Zdumiewający jest rozwój ludzkiej myśli, zważywszy że w odniesieniu do tych samych źródeł inspiracji (Hegel i Kant) powstają propozycje totalnie różne, a wręcz ze sobą się konfrontujące: „to ten sam okres, a nawet te same lata wydały tak przeciwnostawne teorie: *Bohaterowie* Carlyle’a są z roku 1841 r., *Jedyny* Stirnera z 1845, *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa z 1848”⁶. Tak jest w przypadku indywidualizmu gloryfikującego bohaterów (Carlyle) i postulujących niezależność jednostek od społeczeństwa (Stirner) oraz upatrujących dynamizm historii w społeczeństwie (masie), które rządzi się historycznie koniecznymi procesami, których uwyrażnieniem jest walka klas (Marks).

Thomas Carlyle to myśliciel charakteryzujący się specyficznym rozumieniem boskości. Pod wpływem myśli Hegla głosił istnienie „Boskiego ducha”. To on wcielił się w wybrane jednostki, czyniąc z nich bohaterów, przywódców politycznych czy reformatorów: „To owe wybitne indywidualności – herosi – kierować mają biegiem historii, zarządzać masami ludzkimi i prowadzić je ku właściwym celom – przede wszystkim ku niedostrzeżanemu przez egoistyczne jednostki dobru wspólnemu”⁷. Rolą bohatera jest nadawać kierunek działaniu i funkcjonowaniu ludzkiej społeczności: „powiedzieć, co czynić należy każdego dnia i w każdej godzinie”⁸. Predestynuje go do tego posiadany przez niego „boski duch”. Stanowi pierwiastek, który różni herosów od pozostałych ludzi. Zwykły człowiek – dotknięty skutkami grzechu pierworodnego – upadł do tego stopnia, że nie jest w stanie sam przezwyciężyć wrodzonej słabości i ograniczeń, jak i właściwie rozpoznać otaczającej go rzeczywistości⁹.

Ów dany społeczności w sposób opatrnościowy przewodnik, mający głębsze od pozostałych rozeznanie porządku świata, ma prowadzić ją ku realizacji wspólnego dobra. Społeczność jest naturalnie zobowiązana do posłuszeństwa jemu. „Jest ono ich «czyнем» – właściwie obowiązkiem – moralnym, podobnie jak obowiąz-

³ Zob.: Gustave Le Bon, *Psychologia tłumu*, Kęty 2013.

⁴ Zob.: K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Gdańsk 2000; A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 92.

⁵ Zob.: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 1995.

⁶ W. Tatariewicz, *Historia filozofii. Tom. 3*, Warszawa 1999, s. 58.

⁷ P. Musiewicz, *Władca jako bohater. O myśli politycznej Thomasa Carlyle’a*, „Dialogi Polityczne”, 13/2010, s. 250.

⁸ T. Carlyle, *Bohaterowie*, s. 179.

⁹ Ibidem, s. 199.

kiem moralnym człowieka zdolnego moralnym jest rządzenie”¹⁰. Skoro ma swego rodzaju quasi-soteriologiczny status w swojej społeczności, ludzie powinni jako dobro poczytywać możliwość poddania swojej własnej, zepsutej woli jemu i czynić władca jest quasi-zbawicielem „wszelkimi sposobami to, co on – jako najmądrzejszy – rozkaże”¹¹.

Heros jest więc kimś „górującym” nad przeciętnym i bezimiennym tłumem. O jego wyższości przede wszystkim przekonuje siła życiowej aktywności życiowej i wysoki poziom moralny. Ucieleśniamy to wszystko, co oznacza przewyżczenie codziennego marazmu, przeciętności, bierności czy banalności, wskazując na wyższą wartość i ją tworząc. To on tworzy historię. Historia, to właściwie suma aktywności wielkich jednostek – biografie bohaterów. Ich pojawienie się decyduje o wartości epoki. Każda epoka, jeżeli nie zjawi się taki heros, skazana jest na niechybną zagładę. Tylko on bowiem jest w stanie dostrzec, czego dany moment dziejowy potrzebuje i przy pomocy posiadanych ponadprzeciętnych umiejętności owe potrzeby te urzeczywistnić. Tym samym jego bohaterstwo przede wszystkim objawia się w czynach, w działaniu, które jest ukierunkowane na realizację celu za pomocą określonych wartości¹².

Zupełnie inaczej problem ten widzi filozofia marksistowska. To właśnie marksizm ma być siłą, „przekształcającą rzeczywistość w interesie mas pracujących”. Nie jest więc filozofią „uprawianą przez jednostki gwoli zadowolenia intelektualnego”¹³. Uznając masę za siłę determinującą bieg historii, do niej apeluje, mobilizuje i stara się koordynować jej aktywność celem zaprowadzenia nowego porządku, do którego prowadzi proletariacka rewolucja. Tym samym Marks przeciwstawia się dotychczasowej historyczno-społecznej tendencji, która wyrażała się rozczłonowaniem społeczeństwa na różne stany i ich uhierarchizowaniem¹⁴. Ideami panującymi w danej epoce były zawsze te, które legitymizowała klasa panująca. To konkretna klasa, a nie jednostki jest czynnikiem decydującym o charakterze epoki¹⁵.

Uświadomienie sobie tej historycznej prawidłowości nakłada na masy pracujące zadanie urzeczywistnienia historycznej konieczności, jaką jest przejęcie władzy i likwidacja wszelkich przejawów klasowości i indywidualizmu. Siła masy tkwi w jej jednorodności. dlatego trzeba znieść „wieczyste prawdy, religie, moralność, zamiast nadawać im nową formę, należy sprzeciwić się dotychczasowemu rozwojowi historycznemu”¹⁶. Wolność człowieka wyraża się bowiem w urzeczywistnianiu dążenia do wyzwolenia z różnych przejawów alienacji. Konieczne jest więc obalenie „wszelkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżaną, ujarzmioną i god-

¹⁰ Ibidem, s. 182.

¹¹ Ibidem, s. 179–180. Por. Z. Pawłowicz, *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2001, s. 45nn.

¹² Por. M. Maciejewski, *Zarys historii idei elitaryzmu. Od Platona do Czesława Znamierowskiego*, CPH, t. LXV – 2013, z. 2, s. 21.

¹³ A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 147.

¹⁴ Por. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, s. 17.

¹⁵ Ibidem, s. 27.

¹⁶ Ibidem, s. 17.

na pogardy”¹⁷. Przewyciężenie tych determinant stwarza możliwość przekształcić świat zgodnie z potrzebami człowieka, a dokładnie społeczeństwa. Ono jest bowiem podstawowym i pierwotnym czynnikiem historiotwórczym.

Marks stawia tezę o prymacie społeczeństwa nad jednostką. To powstała w społeczeństwie praca umożliwiła powstanie i rozwój człowieka. Praca jest przyczyną tego, że człowiek jest wytworem społeczeństwa. Przez pracę człowiek czynnie uczestniczy w jego kształtowaniu, a jednocześnie tworzy samego siebie: „Jak samo społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka, tak i człowiek produkuje społeczeństwo. (...) społeczeństwo jest skończoną jednością człowieka i przyrody”¹⁸. Jednostkę określa sieć społecznych relacji. Taka koncepcja implikuje więc ontologiczny i aksjologiczny prymat społeczności nad jednostką.

ROZWÓJ OSOBOWOŚCI MOTOREM DZIEJÓW

Ks. Franciszek Sawicki – analizując relacje zachodzące między jednostką a masą – stara się ukazać złożoność i wzajemność wpływów zachodzących między tymi dwoma elementami, konstruującymi życie społeczne fenomenami. Za podstawowy i pierwotny czynnik dziejowych procesów uznaje człowieka, wyrażającego się przez swoje działania. Oczywistym jest, że skala i intensywność zaangażowania konkretnego człowieka w historię uwarunkowana jest wpływem zewnętrznych czynników oraz indywidualnym uposażeniem każdej osoby – „wielkością i aktywnością mocy duszy”¹⁹. Jednocześnie człowiek w dziejach jawi się nie tylko jako „jednostka dla siebie”, ale jest złączony z innymi jednostkami poprzez szereg relacji o różnorodnym natężeniu, które w konsekwencji rodzą wspólnotę myślenia i działania. Relacje międzyludzkie konsolidują więc działanie konkretnych ludzi²⁰.

Sawicki formułuje na tej podstawie wniosek, że „indywidualizm i kolektywizm zawierają w sobie momenty prawdziwe, ale je podkreślają zbyt jednostronnie. (...) Oba czynniki, masa i osobowość, posiadają samoistne i decydujące znaczenie historyczne. Zachodzi co prawda stosunek zależności między nimi, ale działanie jednego z nich nie da się bez reszty wyjaśnić tylko przez wpływ drugiego. Określają się one wzajemnie i dowodzą przez to, że każdemu z nich należy przypisać własną wartość”²¹. Skoro nie tłumaczą jednoznacznie mechanizmu rozwoju dziejów, należy fundamentu dla historiozoficznych rozważań szukać w innym czynniku. Sawicki proponuje w tym kontekście zwrócić uwagę na znaczenie badań nad ludzką osobowością: „Wyposażony w moc swobodnego samookreślenia, zdolny do duchowego władania i rozporządzania sobą, przepełniony naturalnym pragnieniem, by wzrastać dzięki własnemu działaniu, człowiek musi jeszcze mieć prawo, by

¹⁷ K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela. Tom 1*, Warszawa 1960, s. 466.

¹⁸ Idem, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela. Tom 1*, s. 579.

¹⁹ Por. F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, Gdynia 1974, s. 53.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 55.

²¹ *Ibidem*, s. 63.

spróbować odnaleźć się w dziele własnego życia oraz ustanowić we własnym *Ja* centrum oraz cel swej aktywności. Z pewnością są wyższe cele, których realizacja jest obowiązkiem człowieka, z pewnością jest poza nim jakiś zewnętrzny punkt, wokół którego obracać ma się jego życie, ale rozumna istota musi mieć też własne centrum, wokół którego krąży²².

Rozwój osobowości jest celem ludzkiego życia, bo w niej manifestuje się człowieczeństwo²³. Proces ten warunkują czynniki tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne, przede wszystkim jednak samo rozumienie przez człowieka celu swej egzystencji i intensywność podejmowanych wysiłków dla jego osiągnięcia. Z tego, że osobowość jest celem sama sobie „wynika – zdaniem ks. Sawickiego – prawo moralne i obowiązek moralny: prawo o tyle, że człowiekowi wolno rozwijać swe życie osobowe, a obowiązek o tyle, że człowiek ma do spełnienia poważne zadanie wobec własnego *ja*”²⁴. Wyraża się to w urzeczywistnianiu najważniejszych aspektów życia osobowego: zachowywaniu wewnętrznej autonomiczności, kierowaniu się własnym sumieniem, ukierunkowaniu życia na Boga jako wartość najwyższą.

Ludzka aktywność w świecie ma charakteryzować się teotropicznością. Sawicki uzasadnia to odwiecznym ludzkim pragnieniem doskonałości. Wtedy będzie ono właściwie ukierunkowane, gdy będzie inspirowane rzeczywistością doskonałą. Taką zawsze jest Bóg. Człowiek, choć wyjątkowy w swym byciu w świecie pośród innych stworzeń, doskonałości nie przejawia. Wszelkie więc pokusy antropocentryzmu są więc drogą donikąd. Pozornie tylko uwzniośla on ludzką naturę. Rezygnując z odniesienia ku transcendentnemu Bogu, wcale nie wyzwala człowieka z ograniczeń, jakie jakoby narzuca relacja do Boga, lecz dokonuje redukcji przestrzeni manifestacji rozwoju ludzkiej osobowości²⁵.

Zdaniem Sawickiego, urzeczywistnianie ideału osobowości przez człowieka w jego życiu to „prawo i obowiązek bezwzględny, o tyle, że nikt może mu tego prawa odebrać i nikt go od tego obowiązku zwolnić nie może, ani on sam tego prawa zrzec się nie może. Granice poświęcenia określone są godnością i prawem osobowości. Wolno dla celów wyższych lub dla społeczeństwa poświęcić mienie i życie cielesne, nie wolno w ofierze złożyć moralnej osobowości, tj. nie wolno dla jakiejś sprawy dobrej zrzec się godności moralnej, nie wolno działać wbrew sumieniu, nie wolno grzeszyć, bo to nie byłoby poświęceniem własnego *ja*, lecz przekreśleniem porządku moralnego, którego naruszać nie wolno”²⁶. Prawa i obowiązek kształtowania osobowości dotyczą każdego człowieka ze względu na jego rozumność.

Właśnie zdolność dokonywania refleksji nas sobą i otaczającym światem jest – w rozumieniu pelpińskiego Myśliciela – źródłem, pozwalającym określić czło-

²² F. Sawicki, *Ideal osobowości*, Toruń 2009, s. 187. Por. idem, *Filozofia życia*, Poznań 1936, s. 13–14; idem, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, s. 36.

²³ Idem, *Ideal osobowości*, s. 186; idem, *Das moderne Persönlichkeitsideal*, „Pharus” 1910, z. 10, s. 20.

²⁴ Idem, *Osobowość chrześcijańska*, s. 37; idem *Die Persönlichkeit und das Unpersönliche*, „Pharus” 1915, z. 4, s. 289; idem, *Charakterbildung*, w: *Lexikon der Pädagogik*, t. 1, red. E.M. Roloff, t. 1, Freiburg 1913, szp. 634.

²⁵ Por. idem, *Ideal osobowości*, s. 206.

²⁶ Idem, *Osobowość chrześcijańska*, s. 38.

wiekowi obowiązki wobec własnego „ja”; odkryć, jak urzeczywistnić swe człowieczeństwo w całym jego bogactwie natury. Owszem, człowiek rodzi się człowiekiem, ale „jakość” jego człowieczeństwa zależy od indywidualnie dokonywanych wyborów, obranych do realizacji celów, uznanych za priorytetowe wartości: „Będąc człowiekiem z urodzenia, pracą życiową ma stać się człowiekiem doskonałym”²⁷. Rozwój osoby ludzkiej musi więc dokonywać się w kierunku idealnej doskonałości ludzkiej. Ludzki byt przejawiać będzie w sposób naturalny określone doskonałości somatyczno-zmysłowe, które aktualizują się w sposób wynikający z przynależności do określonego rodzaju bytów. Kwestia jednak aktualizowania cech, które wynikają z posiadanego przez człowieka rozumu i wolnej woli, zależna jest wyłącznie do niego samego, jest wynikiem jego własnego wysiłku uzależnionego od dokonywanych przez niego w sposób wolny wyborów.

ROZWÓJ OSOBOWOŚCI NAŚLADOWANIEM CHRYSYSTUSA

Właściwy i pełny rozwój osobowości jest możliwy tylko poprzez jego realizację w odniesieniu do Boga. Człowiek został stworzony przez Boga, dzięki Jego miłości istnieje. Implikuje to relację zależności człowieka od Boga. Nie oznacza ona odebrania mu jego wolności, ale wyklucza absolutną autonomię człowieka: „Etyka chrześcijańska uznaje autonomię moralną w granicach odpowiadających naturze ludzkiej”²⁸. Fakt przygodności człowieka *ex definitione* wprowadza cały szereg ograniczeń będących wynikiem jego ontycznej – cielesno-duchowej natury. Prawdziwa wolność nie oznacza swawoli, a moralna autonomia nie jest utożsamiana z bezprawiem czy anarchią. Człowiek zawsze – nie uwzględniając nawet obiektywnych norm i praw – będzie ograniczony prawem własnego rozumu i sumienia. Oprócz tego – zdaniem Sawickiego – jedną z cech ludzkiej natury jest jej ukierunkowanie na Boga, potrzeba otwarcia na transcendencję. Jej aktualizowanie również oznacza wewnętrzne samoograniczenie wolności, jednak pełny rozwój człowieka, jego osobowości jest możliwy w stanie przeżywania w sposób wolny swej egzystencji, ale przy jednoczesnym odniesieniu do Boga. Ideałem osobowości jest więc człowiek służący Bogu i naśladowający Go²⁹.

Konieczna jest więc świadomość jego obecności i wynikające z niej odważne wejście w interpersonalną relację miłości. Tylko bowiem dusza „noszona przez Boga”³⁰, „napelniona Bogiem”³¹, odpowiada na Jego wewnętrzne inspiracje i pogłębia istniejącą relację ze Stwórcą. Osobowość chrześcijańska wyróżnia się bo-

²⁷ F. Sawicki, *Filozofia życia*, Poznań 1936, s. 14.

²⁸ Idem, *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, AK, 46(1947), z. 1(251), s. 6.

²⁹ Por. idem, *Osobowość chrześcijańska*, s. 52; idem, *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, s. 14; idem, *Individualität und Persönlichkeit*, Paderborn 1913, s. 32–33; idem, *Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit*, s. 36–37; idem, *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności*, Warszawa 1939, s. 16–17; idem, *Das Problem der sittlichen Persönlichkeit*, „Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft” 1911, s. 294; idem, *Die katholische Sittlichkeit*, „Der Katholische Seelsorger” 1909, s. 339–341.

³⁰ Por. idem, *Individualität und Persönlichkeit*, s. 109.

³¹ Por. ibidem, s. 110–111;

wiem uwzględnieniem czynnika nadprzyrodzonego jako jej specyficznego znamienia. Istotna i decydująca będzie w tym wypadku postawa wewnętrzna wobec Chrystusa, wyrażająca się nie tylko w zaakceptowaniu Jego nauki i naśladowaniu Jego życia, lecz przede wszystkim w wewnętrznym uczestnictwie w życiu Chrystusa, życiu Jego łaską oraz świadomej przynależności do Jego Kościoła³². Budowanie osobowości w duchu aksjologii chrześcijańskiej, w żywej relacji do Boga, żyjącego i szczególnie bliskiego człowiekowi we wspólnocie Kościoła oznacza inspirację nauczania Chrystusa – jest Jego naśladowaniem³³.

Jezus Chrystus – będąc najbardziej uwzniośloną z racji unii hipostatycznej osobą – wyraża sobą pełnię życia osobowego, jest „osobowością najosobistszą”. W Nim przejawia się „nadludzka pełnia życia osobowego”³⁴: bogactwo i samoistność ducha, doskonała wolność, nieporównywalna indywidualność, mądrość przenikająca tajniki świata i ducha ludzkiego, porywająca czynem i słowem postawa życiowa. W Chrystusie – Wcielonym Bogu, pozostającym w głębokiej relacji miłości z Ojcem i Duchem Świętym, realizuje się przełożenie życia Bożego w ludzkie. Uświadomienie tej prawdy jest objawieniem najwyższego moralnego zadania, jakie do człowieka wierzącego jest skierowane, do podjęcia którego wzywa i zobowiązuje sam Chrystus, jak i Kościół³⁵.

Pójście za Chrystusem oznacza podjęcie trudu kształtowania swej osobowości tak, jak sugeruje to Jego nauka. Gotowość służby Jemu wyraża się w zdecydowanym wydaniu walki temu wszystkiemu, co człowieka od Boga oddziela, co zaciemnia rozróżnienie między dobrem a złem, utrudnia przyjęcie i realizację wymagań stawianych przez Chrystusa swoim uczniom. Zdecydowana i bezkompromisowa walka z grzechem, wzbudzenie w sobie ducha pokuty, podjęcie praktyk ascetycznych, zmierzających do uwolnienia od grzesznych skłonności w duchu posłuszeństwa nauce Chrystusa, nie oznacza stłamszenia, ograniczenia czy zakwestionowania ludzkiej wolności. Przeciwnie, ma prowadzić do uzewnętrznienia wolnej ludzkiej natury wobec pokus tego świata czy wpływów, którym uleganie jest tylko pozorem wolności i drogą donikąd³⁶. Człowiek, dokonujący oceny w duchu Ewangelii tego, co przynosi życie, będzie miał właściwą perspektywę oraz hierarchię celów i wartości. Będzie potrafił w duchu ewangelicznym kluczu hierarchizować i oceniać rzeczywistość, konstruując jego egzystencję, angażując się w nią, jednocześnie nie tracąc pełnej wolności ducha. Chodzi tu przede wszystkim o szeroko rozumiane dobra doczesne, ale również o przebogata rzeczywistość relacji, w jakich z natury człowiek tkwi czy decyduje się je stworzyć ze względu na realizację celów uznanych przez niego za istotne. Dotyczy to więc kwestii związanych z życiem rodzinnym,

³² Por. idem, *Osobowość chrześcijańska*, s. 62; idem, *Individualität und Persönlichkeit*, s. 57–58; idem, *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*, Köln 1906, s. 49–51.

³³ Por. J. Babiński, *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2013, s. 442.

³⁴ F. Sawicki, *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 12.

³⁵ Por. idem, *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*, s. 51, 80; idem, *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1918, s. 391–394; idem, *Osobowość chrześcijańska*, s. 59–60, idem, *Individualität und Persönlichkeit*, s. 57–60, idem, *Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit*, s. 39.

³⁶ Por. idem, *Wpływ religii na rozwój charakteru*, Pelplin 1939, s. 7–8.

w społeczności, państwie, narodzie, a także zaangażowania w pracę, politykę, działalność publiczną, tworzenie kultury itd³⁷.

Dla człowieka wiary nieustającą inspiracją i niedoścignionym wzorem pozostaje Jezus Chrystus. Zasadniczo cały depozyt wiary opiera się w swej istocie na jedynej w swoim rodzaju, Jego niepowtarzalnej osobowości. Stanowi ona punkt odniesienia dla kolejnych pokoleń chrześcijan, podejmujących egzystencjalno-religijną decyzję naśladowania Go, „pójścia za Nim” (por. Łk 18,22). Pod wpływem słów Jezusa znajduje się całe religijno-moralne życie chrześcijaństwa. Rodzą one przeświadczenie wiary i stanowią inspirację dla budowania egzystencji na fundamencie Jego orędzia, miłości na drodze rozwijania cnót i charyzmatów. Jego osoba jest dla ludzi źródłem nadziei w przewyciężaniu trudności, pociechą w cierpieniu, siłą w przeciwstawianiu się złu, inspiracją do walki z nim i jednoczesnego trwania na drodze realizacji podjętych wyborów i obranych celów. Chrystus, chociaż zakończył się czas Jego publicznej działalności, nadal pozostaje ze swymi uczniami w utworzonej przez siebie wspólnocie Kościoła. W Nim i przez Niego spełnia nadal swe posłannictwo³⁸.

W Kościele jako wspólnocie możliwe jest pełne rozwinięcie się osobowości religijnej, która za fundament mając wiarę uzewnętrznianą przez akty pobożnościowe, otrzymuje wciąż nowe inspiracje, jak również możliwość spotkania się z samym Bogiem-Trójcą w Jego słowie i sakramentach³⁹. Świadomość obecności Boga w rzeczywistości Kościoła, oprócz aktu wiary, budzi akt miłości. Jest on ukierunkowany ku Kościołowi, mimo obiektywnie stwierdzalnych niedoskonałości, braków i grzechów w nim dostrzegalnych, w jego strukturach i indywidualnym życiu jego poszczególnych członków⁴⁰. Motywuje ku temu również świadomość nadprzyrodzonego charakteru jego istnienia i misji. Uczestnictwo w jego życiu poprzez angażowanie się dla dobra wspólnoty, oddawanie czci Bogu, czynienie ze swych możliwości ofiary w służbie innym oznacza więc nie tylko wzrost osobowości ku realizacji jej ideału, będącym wynikiem aktywności człowieka, ale i szczególne uczestnictwo w porządku łaski.

Rozwijanie religijne osobowości i dążeniu ku ideałowi, który swym nauczaniem i życiem ukazuje Jezus Chrystus, żyjący w swoim Kościele, oznacza wejście na drogę doskonalenia się, gdzie następuje zjednoczenie ludzkich, przyrodzonych sił wewnętrznych z rzeczywistością łaski. Ludzkie siły okazują się bowiem niewystarczające, by przewyciężyć słabości wynikające z niedoskonałości ludzkiej natury, dotkniętej znamieniem grzechu pierworodnego. Właśnie Kościół z woli Chrystusa jest szczególnym szafarzem Jego łask. Drogą realizacji tej misji jest życie sakra-

³⁷ Por. F. Sawicki, *Politik und Moral*, Paderborn 1917, s. 76–81; idem, *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*, s. 36–48, 67–68; idem, *Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit*, s. 26–29.

³⁸ Por. idem, *Die katholische Frömmigkeit*, Paderborn 1921, s. 375–376; idem, *Individualität und Persönlichkeit*, s. 209nn; idem, *Die Wahrheit des Christentums*, s. 407–408; idem, *Dlaczego wierzę?*, Poznań 1935, s. 59–60; idem, *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*, s. 73–80; idem, *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, s. 13–14.

³⁹ Por. Z. Pawłowicz, *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, s. 56nn.

⁴⁰ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, s. 67.

mentalne. Kościół jako ich szafarz i depozytariusz stanowi instytucję zbawienia, z której człowiek czerpie moc uzdalniającą do realizacji zadań wyznaczonych sobie w przestrzeni wiary. Osobowość chrześcijańska w Kościele w ten sposób zostaje obdarzana darami, niezbędnymi do osiągnięcia pełnego ideału⁴¹. Tym samym łączy w ten sposób ujęcia masy i osoby. Wspólnota Kościoła – masa/kolektyw/społeczność – jest konieczną przestrzenią dla autonomicznego rozwoju ludzkiej jednostki/osoby.

ZAKOŃCZENIE

Wizja osobowości, rozwijana zwłaszcza w perspektywie wiary chrześcijańskiej – proponowanego przez nią systemu wartości oraz teleologicznej wizji ludzkiej egzystencji – stanowi drogę najpełniejszego i optymalnego połączenia pierwiastków konstytuujących człowieka wraz z wszelkimi kształtującymi go relacjami. To właśnie doktryna chrześcijańska jest najbardziej właściwym fundamentem budowania ideału religii osobowości, zdolna przeciwstawić się pojawiającym się ideowym próbom redukcjonistycznego rozumienia człowieka, którego propagatorami są z jednej strony skrajny indywidualizm, z drugiej kolektywizm i totalizm państwowy.

CHRISTIAN PERSONALITY AS THE DRIVING FORCE BEHIND THE DEVELOPMENT OF HISTORY. THOMAS CARLYLE'S HISTORIOSOPHICAL PROPOSALS AND THE CROWD PSYCHOLOGY SUPPORTERS IN FATHER FRANCISZEK SAWICKI'S VIEW

SUMMARY

Undoubtedly, a veneration of the saints is essential for the life of the Church – inspiring the faithful to live a righteous life and making them aware of a given opportunities to turn their talents for the life of the Church. One of the most important Pomeranian thinkers of the interwar period, Father Franciszek Sawicki (1877–1952), understands holiness as constantly updating process of shaping human personality in the spirit of Christian axiology. Christian personality is the most important driving force behind the shaping and development of history. He considers Christian values as the factors affecting the development of human personality in such a way that they have a considerable impact on the development of human culture and the history of civilization. Thus, his personalistic, Christian vision turns into discussion between the extremely individualistic conception of Thomas Carlyle, Max Stirner and Gustave Le Bon, Karl Marx and José Ortega y Gasset, proponents of collectivism.

⁴¹ Por. J. Babiński, *Teologia życia*, s. 450.

**CHRISTLICHE PERSÖNLICHKEIT ALS MOTOR DER
GESCHICHTSENTWICKLUNG. FRANZ SAWICKI GEGENÜBER
HISTORIOSOPHISCHEN VORSCHLÄGEN VON THOMAS CARLYLE UND
DEN ANHÄNGERN DER VORRANGSTELLUNG VON MENSCHEN**

ZUSAMENFASSUNG

Zweifellos ist der Heiligenkult für das Leben der Kirche wichtig. Die Heiligen – inspirierende Gläubige regen dazu an, ein gerechtes Leben zu führen. Sie sensibilisieren dafür, sich mit seinen Talenten fürs Leben der Kirche zu engagieren. Einer der bedeutendsten pommerschen Denker der Zwischenkriegszeit – Priester Franz Sawicki (1877–1952) versteht die Heiligkeit als sich ständig weiterentwickelnden Gestaltungsprozess der menschlichen Persönlichkeit im Geiste der christlichen Axiologie. Die christliche Persönlichkeit ist der wichtigste Motor der Gestaltung und Entwicklung der Geschichte. In christlichen Werten sieht er Faktoren, die die Gestaltung der menschlichen Persönlichkeit so beeinflussen, dass sie einen großen Einfluss auf die Entwicklung der menschlichen Kultur und die Geschichte der Zivilisation haben. Dadurch schaltet er sich mit seiner persönlichen christlichen Vision in die Diskussion zwischen der äußerst individualistischen Konzeption von Thomas Carlyle oder Max Stirner und dem Kollektivismus von Gustav Le Bon, Karl Marx und José Ortega y Gasset

**OSOBOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO MOTOR ROZWOJU DZIEJÓW.
KS. FRANCISZEK SAWICKI WOBEC HISTORIOZOFICZNYCH
PROPOZYCJI THOMAS CARLYLE’A
I ZWOLENNIKÓW SUPREMACJI TŁUMU**

STRESZCZENIE

Niewątpliwie dla życia Kościoła istotnym jest kult świętych – inspirujących wiernych, by wieść życie prawe i uczulających na możliwości angażowania swych talentów dla życia Kościoła. Jeden z najważniejszych pomorskich myślicieli okresu międzywojnia – ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) rozumie świętość jako aktualizujący się wciąż proces kształtowania ludzkiej osobowości w duchu chrześcijańskiej aksjologii. Osobowość chrześcijańska to najistotniejszy motor kształtowania i rozwoju dziejów. W wartościach chrześcijańskich widzi czynniki, mające wpływ na kształtowanie ludzkiej osobowości w taki sposób, że mają one niebagatelny wpływ dla rozwoju kultury ludzkiej i dziejów cywilizacji. Tym samym swoją personalistyczną, chrześcijańską wizją włącza się w dyskusję między skrajnie indywidualistyczną koncepcją Thomasa Carlyle’a czy Maxa Stirnera a kolektywizmem Gustawa Le Bon’a, Karola Marksa i José Ortegi y Gasset’a.

BIBLIOGRAFIA

- Babiński J., *Teologia życia. Próba reinterpretacji dorobku ks. Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2013.
- Bartnik Cz.S., *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001.
- Bartnik Cz.S., *Teologia historii*, Lublin 1999.
- Carlyle T., *Bohaterowie*, Kraków 2006.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- Le Bon G., *Psychologia tłumy*, Kęty 2013.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002.
- Maciejewski M., *Zarys historii idei elitaryzmu. Od Platona do Czesława Znamierowskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LXV–2013, z. 2, s. 17–54.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Gdańsk 2000.
- Marks K., *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela. Tom 1*, Warszawa 1960, s. 457–473.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela. Tom 1*, Warszawa 1960, s. 497–639.
- Musiewicz P., *Władca jako bohater. O myśli politycznej Thomasa Carlyle’a*, „Dialogi Polityczne”, 13/2010, s. 249–261.
- Pawłowicz Z., *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, Pelplin 2001.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Warszawa 1995.
- Sawicki F., *Die katholische Sittlichkeit*, „Der Katholische Seelsorger” 1909, s. 339–341.
- Sawicki F., *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1918.
- Sawicki F., *Charakterbildung*, w: *Lexikon der Pädagogik*, t. 1, red. E.M. Roloff, t. 1, Freiburg 1913, szp. 632–236.
- Sawicki F., *Das moderne Persönlichkeitsideal*, „Pharus” 1910, z. 10, s. 289–302.
- Sawicki F., *Das Problem der sittlichen Persönlichkeit*, „Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft” 1911, s. 294–295.
- Sawicki F., *Die katholische Frömmigkeit*, Paderborn 1921.
- Sawicki F., *Die Persönlichkeit und das Unpersönliche*, „Pharus” 1915, z. 4, s. 289–298.
- Sawicki F., *Dlaczego wierzę?*, Poznań 1935.
- Sawicki F., *Filozofia dziejów*, Gdynia 1974.
- Sawicki F., *Filozofia życia*, Poznań 1936.
- Sawicki F., *Ideal osobowości*, Toruń 2009.
- Sawicki F., *Individualität und Persönlichkeit*, Paderborn 1913.
- Sawicki F., *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności*, Warszawa 1939.
- Sawicki F., *Osobowość w nauce chrześcijańskiej*, *AK*, 46(1947), z. 1(251), s. 1–14.
- Sawicki F., *Politik und Moral*, Paderborn 1917.
- Sawicki F., *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum*, Köln 1906.
- Sawicki F., *Wpływ religii na rozwój charakteru*, Pelplin 1939.
- Sawicki F., *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965.
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Tom. 3*, Warszawa 1999.

KU INTEGRALNEJ WIZJI CZŁOWIEKA – OSOBY. ELEMENTY ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

Słowa kluczowe: osoba, antropologia filozoficzna, Karol Wojtyła, transcendencja osoby, integracja osoby, dusza-ciało, jedność człowieka, istnienie osobowe

Key words: person, philosophical anthropology, Karol Wojtyła, transcendence of person, integration of person, soul-body, unity of man, personal existence

Schlüsselwörter: Person, philosophische Anthropologie, Karol Wojtyla, Transzendenz der Person, Integration der Person, Seele-Körper, Einheit des Menschen, Personendasein

Na treść niniejszej refleksji składają się analizy znaczących fragmentów antropologicznej myśli Karola Wojtyły, zmierzającej w sposób metodycznie ugruntowany do ukazania integralności i wyjątkowości człowieka jako osoby. Rozważana będzie kolejno specyfika osoby w relacji do natury, dynamizm osoba–natura, pojęcia transcendencji i integracji osoby, relacja dusza–ciało, jedność osoby oraz cel życia osobowego. Omawiając antropologiczne wątki myśli Wojtyły, trzeba pamiętać, że celem jego badań było dotarcie do podstaw bycia osobą, a podstawy te są ściśle związane z realizowaniem siebie w świadomym i wolnym czynie. Badania antropologiczne służyły więc teorii moralności (etyce), nie zmierzając do całościowej teorii człowieka, a jedynie dając wystarczające jej fundamenty. Aspekty antropologiczne są zatem w sposób konieczny związane z aspektami etycznymi – osoba najpełniej objawia się bowiem, zdaniem Wojtyły, jako podmiot moralności, stanowiący o sobie w prawdzie. Wyodrębnienie aspektów antropologicznych jest możliwe przez zabieg, który zastosował sam autor w swojej pracy *Osoba i czyn*, mówiąc o tzw. wyłączeniu przed nawias problematyki etycznej (mimo iż nie ma o niej mowy, jest

* Dr hab. Arkadiusz Gudaniec – ur. 1970, studiował filozofię i filologię klasyczną na KUL (1990–1997), od 1997 asystent, a od 2007 adiunkt w Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książek i artykułów (w języku polskim, włoskim i angielskim) z dziedziny antropologii filozoficznej i metafizyki. Opublikował rozprawę: *Paradoks bezinteresownej miłości* (Lublin 2015) oraz *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby* (Lublin 2016). Główne obszary zainteresowań: personalizm metafizyczny, problem istnienia osobowego, problem jedności bytowej człowieka, filozofia miłości i przyjaźni, zagadnienie doświadczenia antropologicznego. Pozostałe obszary działalności naukowej: opracowania językowe wydawnictw filozoficznych w zakresie terminologii greckiej i łacińskiej, przekłady z języka włoskiego.

wciąż obecna), po to, by móc poddać analizie elementy antropologiczne tej myśli¹. Celem tej analizy jest własna próba zrozumienia badanego przedmiotu, „(...) osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć temu wyzwaniu, jakie przynosi doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie”².

OSOBA I NATURA

Wojtyła w swojej analizie osoby i czynu (ukazującej osobę w czynie i osobę poprzez czyn) zmierzał do uzyskania rozumienia „ja” jako bytującego i działającego podmiotu³. Wynikające z tych analiz pierwszeństwo osoby przed czynem (istnienia przed działaniem) stało się podstawą do afirmacji osobowego aktu istnienia (*esse*), leżącego u korzeni wszystkich dynamizmów osoby, danych w doświadczeniu „człowiek działa”. Zależność przyczynowa działania od istnienia, wyrażona w klasycznej formule *operari sequitur esse*, którą analizuje Wojtyła, wskazuje na działanie jako najwłaściwszą drogę do poznania istnienia. Działanie (czyn) jako przejaw dynamizmu człowieka odsłania źródło, którym jest istnienie, a to oznacza, że pozwala poznać fundament bycia osobą (co dla Wojtyły było jednym z głównych celów jego analiz). Dokonując analizy czynu poznajemy zatem człowieka nie tylko jako podmiot działania, ale także jako indywidualny podmiot osobowy, objawiający swoje szczególne osobowe oblicze⁴.

Istotne jest tu wskazanie konsekwencji, płynących z przyjęcia wyjątkowości osoby, z jej przeciwstawienia rzeczom, a zarazem uznania za bytujący realnie podmiot. Skoro zatem osoba, w pełni jej znaczenia ukazanego w analizach relacji osoba-czyn, jest podmiotem (*suppositum*) istnienia i działania, to właściwe jej istnienie (*esse*) jest osobowe, a nie tylko indywidualne, w znaczeniu indywidualnej natury. Jednostkowienie ogólnej natury w przypadku poznawania człowieka prowadzi do redukcji osoby do rzędu rzeczy, przedmiotów, z których każdy jest konkretnym egzemplarzem właściwego sobie gatunku (określanego przez ogólną naturę). Pełnię pojęcia osoby wyraża raczej jedność i niepowtarzalność, niż konkretność. Skoro u początku całego właściwego człowiekowi dynamizmu, a także wszystkiego, co dzieje się w człowieku, znajduje się jego osobowe *esse*, to samo *esse* (istnienie) jest nie czym innym, jak tylko pierwotnym dynamizmem człowieka, zasadą wszystkich jego dynamizmów (*operari* określa wobec tego dynamizm wtórny, a *esse* dynamizm pierwotny)⁵.

¹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 61–62.

² Tamże, s. 71.

³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 381.

⁴ Zob.: tamże, s. 378–379.

⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 122–123.

U podstaw dynamicznej spójności człowieka, jak wyraża się Wojtyła, tkwi jego osobowe istnienie⁶. Spójność czy też jedność dynamiczna człowieka jest dana w doświadczeniu i ma miejsce dlatego, że u podstaw każdego *operari* jest osobowe *esse*. Spójność ta określa ludzką naturę, czyli człowieczeństwo, stąd osoba nie oznacza jedynie jednostkowego człowieczeństwa, ale „właściwy (...) tylko człowieczeństwu sposób jednostkowego bytowania. Ów sposób bytowania pochodzi stąd, że właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest istnieniem osobowym”⁷. Wojtyła wskazuje w tym miejscu *explicite* na koncepcję *esse* św. Tomasza z Akwinu, której rozwinięciem i swoistą kontynuacją ma być przedstawiona teoria czynu osoby, zakorzenionego w osobowym istnieniu. Uzgadniając swoje rozwiązanie z koncepcją Tomaszową, Wojtyła wskazuje na naturę ludzką jako bliższą podstawę dynamicznej jedności (spójności), zaś podstawą najgłębszą jest *esse*. Człowieczeństwo jest więc jedyną naturą, która bytuje realnie, jednostkowo, jako osoba. Stąd każdy dynamizm ludzki (nawet to, co tylko dzieje się w człowieku) posiada znanie osobowe⁸.

Człowiek jest bytem dynamicznym, gdyż działa i zmienia się (pozostając jednak sobą). Dwa kierunki tego dynamizmu określane są przez dwie obiektywne struktury: „człowiek działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Pierwsza z nich jest aktywna, druga bierna – w ten sposób odpowiadają one metafizycznym kategoriom *agere-pati*, do których *ex post* odwołuje się Wojtyła. Mimo że *agere* (działanie, aktywność) i *pati* (doznawanie, bierność) są zróżnicowane, a nawet przeciwstawne sobie, to także wzajemnie się warunkują, jako że razem wynikają z tego samego podmiotu⁹. O różnicy między tymi dynamizmami decyduje moment sprawczości. Kryterium to prowadzi z kolei do przyjęcia równoległego przeciwstawienia pomiędzy czynem („człowiek działa”), w którym człowiek doświadcza siebie jako sprawcy, i uczynnieniem („coś dzieje się w człowieku”), polegającym na uświadomieniu sobie obecności jakiegoś działania. Sprawczość jako aktywny element doświadczenia przeciwstawia się tu specyficznie rozumianej podmiotowości, będącej biernym doznawaniem działań nie sprawianych bezpośrednio przez podmiot¹⁰.

Właściwa różnica między „działaniem” a „dzianiem się” polega na świadomym przeżywaniu w nich udziału własnego „ja”, wyrażanym w dynamice sprawczości. Sprawczość czynu dana jest w przeżyciu, w którym osoba uświadamia sobie, że jest sprawcą czynu¹¹. „Kiedy działałam, wówczas przeżywam siebie samego jako sprawcę tej postaci zdynamizowania własnego podmiotu. Kiedy coś dzieje się we mnie, wówczas zdynamizowanie to nastąpiło bez sprawczego wdania się mojego ‘ja’”. Właśnie dlatego określamy ten typ faktów jako coś, co we mnie się dzieje, aby

⁶ Więcej na temat osobowego istnienia jako zasady jedności człowieka-osoby pisałem w rozprawie pt. *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016. Korzystam tu z przeprowadzonych tam analiz.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 131.

⁸ Jest to tzw. integracja natury i człowieczeństwa w osobie. Zob.: tamże, s. 132–133. W człowieku należy jeszcze uwzględnić przyczynowanie natury, dokonujące się poza dynamizmem sprawczości. Zob.: tamże, s. 129–130.

⁹ Zob.: tamże, s. 111–112.

¹⁰ Zob.: tamże, s. 112–124.

¹¹ Zob.: tamże, s. 116.

wskazać na dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Tak tedy w dynamizmie człowieka zarysowuje się istotna różnica wynikająca z przeżycia sprawczości. (...) Zachodzi wyraźnie przeżywany związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne ludzkie 'ja', musi czyn uważać za skutek swej sprawczości (...)”¹².

Wojtyła odwołuje się także do tradycyjnego ujęcia Akwinaty, który przedstawia tę samą opozycję dynamizmu ludzkiego w postaci pary terminów *actus humanus* – *actus hominis*. *Actus humanus* dotyczy dynamizmu, który angażuje rozumność i wynikającą z niej świadomość oraz wolność. Odpowiada mu czyn (działanie). *Actus hominis* dotyczy sfery nierozumnej, obciążonej determinizmem natury. Ten typ aktu wyraża uczynnienie (dzianie się)¹³. Na tle wszystkich powyższych różnicowań dynamizmów człowieka pojawia się wreszcie istotna opozycja, przeciwstawiająca osobę w tym, co w niej nieredukowalne, naturze, jako odmiennemu rodzajowi przyczynowania. Osoba (sprawczość, wolność) i natura, jako źródło dynamizmów niezależnych od woli ludzkiej (gdyż dynamizmy te wynikają z faktu przynależności do gatunku „człowiek”), stanowią wyraz zasadniczej złożoności, obserwowanej w elementarnym doświadczeniu człowieka, będącego tych dynamizmów syntezą¹⁴.

Natura w ujęciu Wojtyły przyjmuje podwójne znaczenie w przeciwstawieniu do osoby. Przy określaniu podmiotu natura nie oznacza „realnego, konkretnego podmiotu istnienia i działania (...), wskazuje bezpośrednio na to, co jest wszystkim ludziom właściwe z racji tego, że są ludźmi”¹⁵. W związku z tym także przy określaniu sposobu działania, w jakim przejawia się natura, należy przypisać jej tylko ten dynamizm, który właściwy jest nie dla sprawczości, lecz dla podmiotowości. Natura jest zatem rozumiana jako powszechna właściwość ludzi (natura ludzka, człowieczeństwo) oraz jako specyficzna właściwość dziania się (dynamizm wrodzony). „Natura unaocznia się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu 'człowiek', czyny natomiast ujawniają tego człowieka jako osobę”¹⁶. Natura w tym ujęciu jest zatem czymś, co istnieje w człowieku i zdaje się przeciwstawiać osobie (sprawczości, wolności, czynom, działaniu). Takie jednak przeciwstawne ujęcie osoby i natury jako dwóch światów w człowieku jest, zdaniem Wojtyły, spojrzeniem jednostronnym, nie uwzględniającym istotnego elementu doświadczenia, jakim jest ujęcie podmiotu (zarówno wobec osoby, jak i natury). Doświadczenie zostaje w ten sposób zawężone, nieadekwatnie rozumiane, gdyż jego cząstkowość stawia się ponad jego całościowość¹⁷.

„Doświadczenie całościowe, które jest zarazem prostym i podstawowym ujęciem człowieka, czy to w zakresie przed- i pozanaukowym, czy też na terenie nauki, a przede wszystkim filozofii, przemawia za jednością i tożsamością podmiotu 'człowiek'”¹⁸. Odseparowanie natury ujętej jako odrębna w stosunku do struktur

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 116–117.

¹³ Zob.: tamże, s. 73–79, 115.

¹⁴ Zob.: tamże, s. 125–126.

¹⁵ Tamże, s. 126.

¹⁶ Tamże, s. 127.

¹⁷ Zob.: tamże, s. 127–128.

¹⁸ Tamże, s. 128.

osobowych (czyn, wolność), może prowadzić do przyjęcia naturalistycznego determinizmu, wykrzywającego dany w doświadczeniu obraz człowieka oraz niwelującego odpowiedzialność za czyn. Od rezultatów ujęcia cząstkowego, tj. od elementów dostrzegalnych jako odrębne struktury w człowieku, należy więc podążać, w ramach rozumiejącego charakteru doświadczenia, do ujmowania całości, czyli do uznania tych struktur za przejawy dynamizmów tkwiących w jednym tożsamym ze sobą ludzkim podmiocie.

Doświadczenie jako ogląd (fenomenologicznie opisywany) mówi głównie o jedności człowieka-osoby. Złożoność pojawia się na płaszczyźnie dynamizmu osoby, jednak ukazana na tej drodze rozbieżność czynu i uczynnienia nie przeszkadza jedności osoby, manifestującej się w czynie. Złożoność ta nie jawi się jako niezintegrowana wielość, lecz jedność, ugruntowana w konkretnym podmiocie ludzkim. Jedność i tożsamość podmiotu ludzkiego wskazuje więc na syntezę działania i dziania się, sprawczości i podmiotowości – znika podstawa do przeciwstawiania osoby i natury, a narzuca się konieczność ich integracji. Kulminacją doświadczenia jest bowiem doświadczenie „ja”, które każe nam uznać to, co dzieje się w człowieku, za przynależne do „ja”. Doświadczenie jedności i dynamicznej tożsamości „ja” jest przedmiotowo wcześniejsze, bardziej podstawowe niż doświadczenie zróżnicowania. Istnieje więc doświadczalna podstawa integracji natury w osobie. Osoba i natura to zróżnicowane dynamizmy jednego podmiotu, a nie dwa odrębne podmioty działania¹⁹.

Doświadczenie odsłania zatem tak jedność, jak i złożoność. Jedność podmiotu, jako pierwotnie ujmowana, nie przesłania różnic i bogactwa człowieka, ujawnianego w dynamizmach czynu i uczynnienia. Pokazuje natomiast, że istnieje podstawa integracji osoby i natury, czyli wolności i tego, co wrodzone²⁰. Można zatem stwierdzić, że „w ową jedność struktury osobowej ‘wbudowana’ jest bardzo gruntownie struktura bytująca i dynamizująca się ‘na sposób’ natury, inny niż osoba”²¹. A zatem „człowiek stanowi tę złożoną jedność, na gruncie której integracja czynu w osobie zawiera zawsze w jakiś sposób wszystkie elementy psycho-somatycznej złożoności”²². Odczytana tutaj wstępnie przez Wojtyłę integracja natury w osobie oznacza ostatecznie, że natura jest w człowieku integralną jego częścią i realnie istnieje tylko w osobie – jednostka nie jest więc zwykłym osobnikiem gatunku, ale bytem osobowym.

TRANSCENDENCJA OSOBY

Kwestia transcendencji osoby pojawia się u Wojtyły w związku z zagadnieniem woli oraz wolności. Jeśli osoba jest widziana zasadniczo z perspektywy czynu, który najpełniej ją wyraża, to sam fakt wolnego działania, w którym osoba o sobie stanowi, jest podstawą jej transcendencji w stosunku do dynamizmów natury. Wojtyła na-

¹⁹ Zob.: tamże, s. 128–129, 225–226.

²⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996, s. 202–203.

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 252.

²² Tamże, s. 266–267.

zywa to transcendencją pionową, w odróżnieniu od transcendencji poziomej, określającej intencjonalne wychodzenie podmiotu ku przedmiotowi. Transcendencja, której podstawą jest samostanowienie i samozależność w działaniu, polega właściwie na potwierdzaniu siebie przez podmiot, który przekracza (lub: przerasta) siebie samego. Transcendencja ta ukazuje osobę jako autonomiczną podmiotowość, która w wolności stanowi o sobie, a zatem także o kierunkach aktualizacji swej natury²³.

Transcendencja w nowy sposób ukazuje także relacje pomiędzy sprawczością i podmiotowością osoby. Zwracając się w akcie samostanowienia ku własnemu wnętrzu, osoba odkrywa przedmiotowość własnego „ja”, gdyż stanowi o sobie, tzn. czyni siebie kimś. To wewnętrzne uprzedmiotowienie zachodzi równocześnie z upodmiotowieniem w świadomości, gdyż człowiek przeżywa każdy swój wolny akt. „Płyne stąd jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości, odkrywanie – rzecz można – przedmiotowego budowania własnego podmiotu”²⁴. Samostanowienie, poprzez które osoba realnie zmienia samą siebie, będąc zarazem podmiotem i przedmiotem czynu, jest aktem ukazującym doskonałość (a wraz z nią transcendencję) osoby w stosunku do natury. W akcie chcenia bowiem, który jest momentem stanowienia o sobie, „pierwszym przedmiotem, ku któremu zwraca się akt woli, jest sam podmiot i tylko poprzez podmiot akt woli dosięga przedmiotu”²⁵. Wojtyła nadał w ten sposób egzystencjalny wymiar scholastycznej doktrynie, zgodnie z którą czyn ma skutek przechodni, tj. przechodzący na przedmiot, i nieprzechodni, pozostający w podmiocie jako jego realizacja – ludzkie *praxis* w swym wymiarze przechodnim zmienia więc naturę, a w wymiarze nieprzechodnim osobę²⁶.

Skoro człowiek realizuje siebie (stanowi o sobie) w aktach wolnej decyzji, to konstytutywnym elementem wolności staje się także odniesienie do prawdy (o dobru)²⁷, którą poznaje rozum, a przyjmuje wola w akcie samostanowienia. Panując nad swymi decyzjami, w aktach samodzielnego odpowiadania za wartości, uznawane w relacji do prawdy, osoba przeżywa odpowiedzialność za swe czyny. Ujawniająca się w doświadczeniu czynu dążność do samorealizacji osoby, przez swoje przyporządkowanie do prawdy nabierająca charakteru moralnego, stawia kolejną istotną kwestię wynikającą z osobowej transcendencji. Wierność prawdzie, odczytywana jako osobowa powinność, jest bowiem zarazem wiernością człowieka wobec

²³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 161–164. Zob. także R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 211–212. Transcendencja odróżnia także wolę od procesu poznania: osoba swoim wolnym aktem zwraca się ku przedmiotowi i w ten sposób wychodzi poza siebie, poza granice swojego wnętrza, podczas gdy w akcie poznawczym intencjonalny zwrot ku przedmiotowi pozostaje w podmiocie. Zob. tamże, s. 213.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 158.

²⁵ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 209.

²⁶ Zob.: tamże, s. 210, 227.

²⁷ Dobro „prawdziwe” to dobro wybierane na zasadzie prawdy. Jest to więc klasyczne dobro godziwe (*bonum honestum*). Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 390.

własnego spełniania się jako osoby²⁸. Istnieje ścisły związek między transcendencją a spełnieniem siebie, który ukazuje zwłaszcza sumienie: spełniam siebie w czynie, który jest dobry, tj. zgodny z sumieniem²⁹.

W trakcie dokonywania poszczególnych analiz transcendencji są ujawniane coraz głębsze warstwy osoby: jej szczególna zdolność samostanowienia jest podstawą przeżywania osobowej wolności, „wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej: to co stanowi właściwy sens sumienia (...). W ten sposób transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”³⁰. Tak rozumiany człowiek jako osoba jest kimś, kto siebie posiada i nad sobą (sobie) panuje. Doświadcza transcendencji w różnych odsłonach swojego samostanowienia, a także w dążeniu do spełnienia.

Doświadczenie transcendencji osoby wiąże się z przekonaniem o duchowości człowieka, utożsamianej z doświadczeniem wolności, odpowiedzialności i wierności prawdzie. Metoda fenomenologiczna, opisująca struktury samostanowienia i pragnienia samospełnienia, doprowadziła Wojtyłę do odkrycia realnie immanentnej w bycie ludzkim duchowości, rozumianej jako transcendencja osoby. Duchowość wyrażająca konkretny osobowy kształt życia osobowego, wypełnionego doświadczeniami wolności, odpowiedzialności i przyporządkowania do prawdy, okazuje się być rzeczywistością oglądową. Oznacza to, że wchodzi ona w zasięg doświadczenia, i dzięki temu doświadczeniu uzyskujemy jakieś pozytywne pojmowanie duchowości, a nie tylko jej pojęcie utworzone przez negację materialności³¹.

„Wielorakie przejawy tej transcendencji spotykają się ostatecznie w jednym źródle, które stale bije w człowieku jako podmiocie, jako *suppositum*, i które w ostatecznej analizie świadczy o tym, że *suppositum humanum* jest również duchowej natury. Transcendencja stanowi ujawnianie się duchowości człowieka”³². Zgodnie z opisywanym doświadczeniem, duchowość jest wyraźnie „zawieszona” na stałości substancjalnego podmiotu: podstawą duchowych przejawów życia musi być pierwiastek duchowy jako pewna „natura duchowa” w człowieku. Najpierw zatem ujawniana jest duchowość w doświadczeniu transcendencji, a następnie przechodzi się do wyjaśnienia bytu duchowego (na drodze pewnej abstrakcji). Mówiąc o naturze duchowej mamy jednak na myśli sposób istnienia i działania osobowy, wyrażający się tutaj (jako wolność) w niesprowadzalności człowieka do determinizmów

²⁸ Zob. szczegółowe analizy w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 180–216. Zob. także: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 213–224. Interesujące wydaje się w tym kontekście zwrócenie uwagi na niewspółmierność myślenia i poznawania. Myślenie implikuje bierność osoby jako świadka przedstawień, jest zbliżone do spontaniczności tego, co dzieje się w człowieku. Dopiero w akcie sądenia człowiek doświadcza swojej podmiotowości wobec aktu myślenia i jako podmiot przyjmuje odpowiedzialność za prawdę. Zob.: tamże, s. 216.

²⁹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388–390. Wyróżnione są tu dwa znaczenia spełnienia się (lub niespełnienia): metafizyczne, zgodnie z którym jestem lub staję się dobry (lub zły), oraz doświadczalne, wskazujące na przeżycie wartości moralnej. Zob. tamże, s. 390.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 222–223.

³¹ Zob.: tamże, s. 223.

³² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388–389.

natury³³. Należy zatem zmodyfikować używane wcześniej (w sensie opozycyjnym wobec osoby) tradycyjne pojęcie natury: natura duchowa człowieka jest nierozdzielnie związana z tym, że jest on osobą, a to z kolei oznacza, że wolność należy istotnie do natury człowieka³⁴. Co więcej, „'natura duchowa' oznacza tyle, co duchowość w sensie realnym i substancjalnym”³⁵.

Takie związanie transcendencji z duchowością zbliża się do transcendencji osoby w sensie metafizycznym. Można zatem powiedzieć, że metoda ta potwierdziła jedynie znaną od dawna koncepcję klasycznej metafizyki³⁶. Fenomenologiczny opis odsłaniający duchowość w doświadczeniu przejawów transcendencji osoby dostarczył nam jednak wiedzy o sposobach ujawniania się duchowości w doświadczeniu³⁷. Otóż, ujawnia się ona przede wszystkim jako źródło właściwych osobie dynamizmów. Stąd wnosić można o duchowej potencjalności człowieka, w postaci władz natury duchowej: władzy dynamicznego odniesienia do prawdy (rozum) i dynamicznego uzależniania wolności od prawdy (wola). Władze te stanowią o dynamicznym sprzęgnięciu osoby z czynem, a także wyznaczają właściwy profil osoby, który ujawnia się w transcendencji. To wyraźne osobowe znamię władz duchowych człowieka nie pozwala sprowadzić ich całkowicie do natury, mimo że charakteryzują się one tym, co zostało nazwane naturą duchową³⁸.

W następnym kroku Wojtyła pokazuje, że tak pojęta duchowość jest kluczem do zrozumienia złożoności człowieka i zarazem jego jedności. „Doświadczenie jako ogląd fenomenologiczny mówi głównie o jedności człowieka-osoby”³⁹. Odsłania się on bowiem jako jeden podmiot, manifestujący się przez transcendencję, a także jako jedność dynamiczna (w działaniu), choć tu już można dostrzec rozbieżności, wyrażające się w opozycjach czyn-uczynienie, sprawczość-podmiotowość, osoba-natura itp. Także na poziomie samej transcendencji ujawnia się pewna złożoność, gdyż ukazuje ona człowieka jako tego, który siebie posiada i równocześnie jest posiadany przez siebie w samostanowieniu, podobnie też ukazuje go jako tego, który nad sobą panuje i zarazem tego, nad kim on sam panuje⁴⁰. „Nadrzędności odpowiada podporządkowanie. Jedno i drugie 'składa się' na jedność osoby”⁴¹.

Transcendencja osoby, chociaż najlepiej wyjaśnia jej dynamiczną jedność, nie wyczerpuje całej rzeczywistości człowieka. Obejmuje ona także sferę, której obca jest struktura samostanowienia (wolności). Sfera ta jest określona przez ogół funk-

³³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 223–225.

³⁴ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 225.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 227.

³⁶ Jednym z charakterystycznych jej ujęć jest interpretacja M.A. Krąpca. Zob. np.: M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 418–425.

³⁷ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 224–225.

³⁸ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226–227.

³⁹ Tamże, s. 225.

⁴⁰ Zob.: tamże, s. 225–226. Wojtyła zwraca uwagę, że panowania nad sobą nie należy tu rozumieć w sensie potocznym, jako pewnej funkcji lub nabytej sprawności, dotyczącej podporządkowywania rozumowi i woli swych reakcji cielesnych bądź emocjonalnych (jest to raczej samo-opanowanie). Samo-panowanie jest natomiast podstawową strukturą osoby. Dlatego częściej używa mało chyba już dziś rozumianego terminu „panowanie sobie”. Zob.: tamże, s. 152–153.

⁴¹ Tamże, s. 226.

cji cielesno-zmysłowych, tj. dotyczących tego, co dzieje się w człowieku. Jest ona analizowana od strony specyficznego dla niej doświadczenia, które objawia dwa odrębne, choć wyraźnie uzależnione od siebie dynamizmy: somatyczny i psychiczny. Bezpośrednie doświadczenie ludzkie obejmuje fakty psychiczne, które przy pobieżnej analizie wykazują zależność od sfery organicznej, samej w sobie niedostępnej dla świadomości. Można je określić mianem psychosomatycznych⁴². Jako realne zjawiska życia osobowego, uczynnienia te współtworzą dynamiczną rzeczywistość osoby, wyrażającej się w czynie. Istotne jest podkreślenie, że współstanowią one osobowy dynamizm, nie zaś, że wyodrębniają w stosunku do niego jakiś własny poziom dynamicznych relacji⁴³. Zależność ta jest podstawą integracji, która zostanie omówiona w dalszej części tego artykułu.

Ciało jako rzeczywistość widzialna, podpadająca pod zmysły i poddana naukowym metodom empirycznym, posiada zarówno swoją zewnętrzność (układ członków ciała), jak i wewnętrzność (układ organów, organizm) – przy czym w innym sensie wewnętrzności ciała jest także ten aspekt cielesności, który ukazuje odczuwanie ciała w psychice i świadomości. To drugie znaczenie rozważane jest przy analizie relacji pomiędzy somatyką a psychiką⁴⁴. Ciało posiada swoją sprawczość, autonomię, niezależną od samostanowienia – należy więc do osoby jedynie na podstawie bytowej jedności człowieka, a równocześnie „przemawia (...) bardzo wyraźnie za ontyczną złożonością człowieka”⁴⁵, tj. przeciwko upraszczającym redukcjom. Psychika natomiast to całość elementów danych w obserwacji wewnętrznej i zewnętrznej, których nie można zredukować do ciała. Obejmuje ona czynności świadome, niematerialne, ale ściśle uzależnione od cielesności. Funkcje psychiczne są więc istotnie zdeterminowane cieleśnie, ale nie można ich zredukować do procesów somatycznych (przez co uczynnienia te mają charakter niematerialny): „w doświadczeniu tym uwydatnia się zarówno (...) odrębność w stosunku do somatyki, jak też swoiste z nią zintegrowanie, scalenie w człowieku”⁴⁶.

Cielesność (somatyczność) charakteryzuje się reaktywnością, w której dadzą się wyróżnić instynkty (reakcje) oraz popędy, ukierunkowane na określony cel. Istotnym wymiarem psychiki jest natomiast emotywność, która jest uwarunkowana reaktywnością ciała. Emotywność posiada właściwą sobie spontaniczność, wyrażającą się w naturalnej wrażliwości na wartości. Odczucie ciała (jako jego „uświadomiona” wewnętrzność) także należy do psychiki i wchodzi w skład doświadczenia bycia w świecie. Na uwagę zasługuje ponadto odróżnienie podniecenia, jako irracjonalnego stanu psychicznego połączonego z reakcją cielesną, od wzruszenia, będącego głębszym, racjonalnym stanem psychiki, wiążącym tę ostatnią ze sferą duchowości. Psychiczna emotywność umiejscawia się zatem pomiędzy somatyką a duchowością i stanowi podstawę dla integracji obu tych wymiarów. Świadomość

⁴² Zob.: tamże, s. 238–243.

⁴³ Zob.: tamże, s. 237–239.

⁴⁴ Zob.: tamże, s. 247–252, 268–272.

⁴⁵ Tamże, s. 251.

⁴⁶ Tamże, s. 263.

nadaje co prawda dynamizm psychicznym cechy podmiotowe, ale nie są to jeszcze struktury sprawczości⁴⁷.

W ten sposób doświadczenie doprowadziło do konieczności ujmowania odrębnych struktur w człowieku: duchowości i cielesności. Ujawniają się one w postaci swoistego napięcia pomiędzy samostanowieniem a potencjalnością ciała, emotywnością i popędowością, wykazujących pewną naturalną spontaniczność⁴⁸. Wojtyła poświęca temu zagadnieniu całą trzecią część swojego traktatu *Osoba i czyn*, dotyczącą problemu integracji osoby w czynie, na płaszczyźnie somatyki (nie wchodzącej w pole świadomości) i psychiki (jako uświadamianej, lecz niezależnej od woli). Złożoność człowieka pojawia się za każdym razem jako cień towarzyszący bezpośrednio doświadczanej jedności. Związek jedności ze złożonością wyraża się bowiem w fakcie transcendencji. I tak np. przeżycie sprawczości i wolności („mogę – nie muszę”) ujawnia duchową naturę człowieka, ale nie jako całkowicie odrębną od sfery psychiczno-emotywniej, lecz jako zdolną do panowania nad tamtą. Człowiek jest immanentny wobec rzeczywistości materialnej i zarazem transcenduje ją, nadając dynamizmowi ciała znaczenie osobowe⁴⁹.

INTEGRACJA OSOBY

Dynamizm człowieka jest zróżnicowany – jego fenomenologiczna analiza prowadzi do pełnego obrazu podmiotowości, który odpowiada złożonej naturze człowieka, a także ukazuje w jaki sposób człowiek-osoba jest podmiotem poprzez swoje ciało i swoją psychikę (a zwłaszcza emotywność)⁵⁰. Pojęcie integracji jest tym szczególnym momentem analizy doświadczenia, który odsłania osobową jedność w aspekcie wielości, tj. jako istotne związanie i współwarunkowanie różnorodnych struktur w człowieku. Ujawnione przy analizie transcendencji osobowe struktury samopanowania i samoposiadania wykazują, jak już wspomniano, charakterystyczną dwubiegunowość: osoba jako panująca i posiadająca (siebie) oraz osoba jako podporządkowana (sobie) i posiadana (przez siebie). Złożoność człowieka, właściwa mu jako osobie, jest więc doświadczalnie ujmowana w postaci dostrzeżenia faktu, że posiada on siebie i jednocześnie jest przez siebie posiadany⁵¹.

Integracja nie polega na scalaniu części (mniej lub bardziej samodzielnych) w jedną całość, ale na „urzeczywistnianiu i zarazem ujawnianiu jedności na gruncie swoistej złożoności podmiotu osobowego”⁵². Integracja jest więc określeniem szczególnego typu jedności, która pozwala dostrzec charakterystyczną dla człowieka złożoność struktur, wielość dynamizmów i różnorodność elementów, które są od

⁴⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 266–272, 280–287.

⁴⁸ Zob.: tamże, s. 168–169.

⁴⁹ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 203, 206.

⁵⁰ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 379.

⁵¹ Zob.: K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 429. Scholastyczne adagium *persona est alteri incommunicabilis* wyraża tę samą prawdę, tj. że nikt inny nie może mnie posiadać, tylko ja sam. Zob.: tamże.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 294–295.

siebie wzajemnie uzależnione i ze sobą ściśle powiązane. Złożoność tę tworzą wyodrębniające się dynamizmy, określające dziedzinę czynności, tj. somatyka i psychika, w ich relacji do czynu (gdyż taki aspekt brany jest pod uwagę przez Wojtyłę, w przeciwieństwie do wyspecjalizowanych aspektów wyznaczających obszar badań nauk szczegółowych, które z definicji pomijają ogład całości człowieka)⁵³.

Integracja osoby w czynie jest analizowana osobno w każdym aspekcie, tzn. w aspekcie somatyki i psychiki. Sfera somatyki (cielesności, reaktywności) podlega integracji ze względu na „uprzedmiotowienie” ciała, doświadczenie czucia (odczuwanie ciała) oraz znaczenie popędów. Wspomniane przy okazji omawiania transcendencji samo-uprzedmiotowienie osoby (gdy w swym czynie staje się ona sama dla siebie przedmiotem), okazuje się być istotnie związane z uzewnętrznieniem się osoby w ciele i poprzez ciało, gdyż to właśnie ciało staje się przedmiotem działania osoby – a raczej, jak sprostowuje Wojtyła, integralnym składnikiem „uprzedmiotowienia całego osobowego podmiotu, do którego ciało przynależy”⁵⁴. Uprzedmiotowienie to określa szczególnie typ przynależności ciała do osoby: „człowiek nie ‘jest’ swoim ciałem, lecz ‘posiada’ swe ciało”⁵⁵, dzięki czemu możliwe staje się uprzedmiotowienie ciała jako środka ekspresji samostanowienia osoby. Jest to kwestia istotna dla rozumienia wolności ludzkiej, a także stanowi ważny element uzupełniający strukturę samoposiadania i samopanowania: osoba posiada siebie, posiadając swoje ciało, panuje nad sobą poprzez poddanie sobie swego ciała. Posiadanie ciała, co warto podkreślić, wyraża raczej pewien szczególny aspekt bycia sobą, rozumiany jako posiadanie siebie samego, aniżeli zamiar przedmiotowego traktowania ciała⁵⁶.

Ciało staje się zatem przedmiotem antropologii o tyle, o ile jest przyporządkowane całościowemu doświadczeniu osoby, przeżywającej siebie także w integracji (jedności) z dynamizmami opartymi na fizycznych aspektach bytowania człowieka. Stawiając problem relacji osoba–ciało, Wojtyła wskazuje na konieczność właściwego rozumienia przyporządkowania „widzialnej zewnętrznosci ciała do niewidzialnego wnętrza [osoby – dop. AG]”⁵⁷, skoro ciało jest zasadniczym środkiem ekspresji osoby. Mimo doświadczalnie stwierdzonej autonomiczności dynamizmu ciała, może się ono stać podstawą ekspresji osoby dzięki psychicznemu upodmiotowieniu ciała. Odślania się w ten sposób gotowość ciała do poddania się podmiotowości osobowej: „Integralność człowieka–osoby polega na normalnym – i (...) o ile możliwości doskonałym zestrojeniu tej somatycznej ‘podmiotowości’ ze sprawczą i transcendentną podmiotowością osoby. Integralność taka jest warunkiem integracji osoby

⁵³ Zob.: tamże, s. 240–241.

⁵⁴ Tamże, s. 246.

⁵⁵ Tamże, s. 246.

⁵⁶ Zob.: tamże, s. 246–247. Wojtyła w przypisie (na s. 246) wyjaśnia tę kwestię, przytaczając opinię W.A. Luijpena, który odrzuca zarówno twierdzenie „jestem moim ciałem”, jak i „mam ciało”, przyjmując stanowisko pośrednie: ciało jest przejściem od świadomego podmiotu do podmiotu należącego do świata.

⁵⁷ Tamże, s. 244.

w czynie”⁵⁸. Człowiek może zatem „wnikać we własną somatykę na tyle, na ile to jest potrzebne dla samostanowienia w czynie”⁵⁹.

Odczuwanie własnego ciała ujawnia zespolenie przeżywanego na tym gruncie „ja” cielesnego (somatycznego) z całym „ja” osobowym. Tę ścisłą jedność potwierdza doświadczenie samopoczucia, oparte na wartościowaniu, oraz uświadamianie sobie stanów cielesnych, wskazujące na związek ciała ze świadomością. Na tym tle ujawnia się głęboka więź podmiotowości psychicznej człowieka z jego ciałem oraz wyraźna nadrzędność świadomości względem odczuwania bodźców fizycznych. Integracja ciała i procesów psychicznych stanowi tym samym podstawę ujawniania się osoby w jej transcendencji. Dynamizmy ciała w ten właśnie sposób poddają się samostanowieniu, dzięki któremu osoba świadomie posługuje się swym ciałem jako środkiem własnej ekspresji. Zdolność do takiej integracji, jak najbardziej naturalna, staje się podstawą do nabywania sprawności, dzięki której ciało coraz bardziej spontanicznie podąża w kierunku wskazanym przez wolę. Podstawą tej sprawnościowej funkcji integracji jest synteza czynu i ruchu, jako naturalne zestrojenie podmiotowości ciała z osobą. „Można powiedzieć, że człowiek w momencie samostanowienia ‘włącza’ reaktywny dynamizm ciała i w ten sposób nim się posługuje”⁶⁰.

Kolejnym interesującym momentem, który ujawnia się w analizie dynamizmów na tle całościowego doświadczenia osoby, jest zjawisko popędów. „Popęd (...) wskazuje na pewną dynamiczną orientację (...) natury w określonym kierunku”⁶¹. Dynamizm ten wskazuje więc na „charakterystykę samej natury w jej wyraźnie celowej kierunkowości dynamicznej”⁶², wynikającej z przynależności człowieka do świata ożywionej przyrody. Dwa zasadnicze ludzkie popędy, tj. popęd samozachowawczy oraz popęd seksualny, nie przynależą jedynie do sfery somatycznej. Dotyczą one także w istotny sposób sfery psychicznej, a ponadto – jak wyraża się Wojtyła – dopiero w psychice znajdują „właściwą sobie wyrazistość”⁶³, ujawniającą się w postaci emotywnego przynaglenia. Emocje człowieka ukazują zatem na tym gruncie zgodność z orientacją natury. Dzięki psycho-emotywniej funkcji popędów, człowiek może też nimi kierować – na tyle, na ile są one uświadamiane. Kierowanie to polega właściwie na świadomym dostosowywaniu popędu do właściwej mu celowości. Dynamizm ludzki wymaga bowiem, by popęd był przeżywany przez podmiot osobowy, a więc by był uznany i spełniony w sposób wolny⁶⁴.

Panowanie nad ciałem jest aspektem panowania osoby nad naturą. Doświadczenie mówi nam nieustannie, że człowiek jest kimś jednym, a także, że jest osobą. To poczucie jedności, ciągłości doświadczenia i tożsamości podmiotowej, czyli poczucie „ja”, wskazuje na nadrzędność osoby jako odrębnego indywiduum i tym samym

⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 252.

⁵⁹ Tamże, s. 272.

⁶⁰ Tamże, s. 253.

⁶¹ Tamże, s. 256.

⁶² Tamże, s. 256.

⁶³ Tamże, s. 256.

⁶⁴ Zob.: tamże, s. 258, 292. Szerszą analizę popędowości ludzkiej, w kontekście problemu osobowej miłości, przeprowadził Wojtyła w swej rozprawie pt. *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 21–66 (rozdział pt. *Osoba a popęd*).

pewną podrzędność natury. W człowieku ma miejsce pewne stałe napięcie między wolą jako władzą samostanowienia a potencjalnością ciała, emotywnością i popędością. To właśnie napięcie stanowi o możliwości transcendencji, która oznacza nadrzędność osoby w stosunku do swego dynamizmu. Z nadrzędności tej wynika samopanowanie i samoposiadanie.

W warstwie psychiki podstawą integracji jest zależność emotywności od reaktywności (uwarunkowanie psychiki przez somatykę). Dynamizm psycho-somatyczny można traktować jako zasadniczą jedność, niemniej wyraźnie ujawnia się w niej złożoność. Psychika i somatyka stanowią jedność jako dynamizmy wzajemnie uwarunkowane, choć niesprowadzalne do siebie. Jedność tę pozwala dopiero zrozumieć integracja, której rola polega głównie na tym, by odsłaniać podstawę jedności, przy równoczesnym wyodrębnieniu i dostrzeżeniu złożoności⁶⁵. Integracja zjawisk psychicznych, mimo niższego stopnia empirycznej naoczności w stosunku do integracji somatycznej, stanowi podstawę dla zrozumienia związku natury z osobą. Wojtyła wyodrębnia psychiczny wymiar człowieka jako zarazem autonomiczny i powiązany z ciałem, a także z duchowością osoby⁶⁶.

Istotnym momentem integracji na płaszczyźnie emotywniej człowieka jest związek wrażliwości z prawdziwością, dzięki czemu receptywny element cielesnego odczuwania (tj. psychicznej reakcji na bodźce wraz z towarzyszącym jej odruchem cielesnym) łączy się z duchowym przeżywaniem wartości (prawdy, dobra, piękna). Intuicja emocjonalna odgrywa znaczącą rolę w tym przeżywaniu, wpisując się w proces osobowej samorealizacji. Przeżycie wartości, charakteryzujące relację osoby do bytu i dobra, jest w ten sposób pewną syntezą elementów obiektywnych i subiektywnych, zapewniając także równowagę pomiędzy emotywnością i racjonalnością⁶⁷. Podporządkowanie spontaniczności, właściwej dla dynamiki emotywniej, samostanowieniu osoby wymaga wykształcenia odpowiednich sprawności (cnót), zdolnych także do maksymalnego wykorzystania psychiczno-emotywniej energii dla celów osobowych. Integracja ta, w przeciwieństwie do wcześniej realizowanej integracji somatyczno-reaktywnej, dokonuje się przez całe życie człowieka, wyznaczając jedno z najważniejszych zadań życia osobowego⁶⁸.

Podniecenie, określające irracjonalny element emotywności (odpowiadający klasycznemu pożądaniu zmysłowemu), podlega integracji ze sprawczością osoby dzięki przekazywaniu części swej naturalnej energii wzruszeniu, jako wyższej warstwie ludzkiej uczuciowości (będącej odpowiednikiem scholastycznego pożądania intelektualnego). I dlatego, patrząc z drugiej strony, „akompaniament somatyczny podniecenia można rozumieć jako swoiste udzielanie się ciału dynamizmu, który jest sam w sobie psychiczny”⁶⁹.

⁶⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 242–243, 261–267.

⁶⁶ Zob.: R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania 'Osoby i czynu'*, przeł. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 20.

⁶⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 272–276, 288–291. Zob. także: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 234–236.

⁶⁸ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 294–295.

⁶⁹ Tamże, s. 278.

Integracja działania i dziania się dokonuje się w aktach samostanowienia, na poziomie osobowym, gdyż podstawowym elementem integracji jest samo „ja”, które o sobie stanowi. Wolność – wyjaśnia R. Buttiglione – realizuje się w relacji do uczynień, a więc nie odrywając się od bytowej struktury osoby (jak to ma miejsce w idealizmie, gdzie zhipostazowano fakt ludzkiej wolności i świadomości). Wolność nie tylko transcenduje naturalne dynamizmy, ale dostarcza podstawy do ich integracji⁷⁰. Ponadto, czyn i uczynienie jako elementy aktywny i bierny, na gruncie samej fenomenologii ukazują niewyjaśnialne jeszcze złożenie podmiotu z dwóch różnych struktur. Scheler zredukował ten dualizm do refleksywnej strony świadomości, Kant odwrotnie, odrzucił bierny aspekt podmiotowości i za autentycznie ludzkie uznał tylko przeżycie sprawczości. Problem ten rozwiązuje Wojtyła zwracając się do ontycznego centrum osoby, które jest źródłem zarówno czynu, jak i uczynienia, a ponadto wskazuje, że „przeżycie sprawczości towarzyszy przeżyciu dziania się czegoś w człowieku, lecz go nie zastępuje. (...) Sprawczość osoby w stosunku do aktu realizuje się przez włączenie w nią dynamizmów cielesnych i emocjonalnych, a nie przez ich zniesienie”⁷¹.

STOSUNEK DUSZA – CIAŁO

Dwa omówione dotąd etapy ujęcia fenomenologicznego polegały na: 1) stwierdzeniu bogactwa szczegółowych dynamizmów na poziomie somatyki i psychiki oraz 2) przeprowadzeniu analizy integracji, która „czyni” te dynamizmy osobowymi; i przyporządkowuje je transcendencji osoby, w ten sposób, że odnajdują one swoje miejsce w integralnej strukturze samoposiadania i samopanowania. W kolejnym kroku Wojtyła zauważa, że odkrycie złożoności tych struktur (np. człowiek siebie posiada – człowiek jest posiadany) oraz ujawnienie odrębności tego co psychiczne, a zarazem spójności psychiki z tym co somatyczne w człowieku, daje podstawę do wnioskowania na temat stosunku duszy do ciała, chociaż nie oznacza odkrycia i doświadczenia tego stosunku (gdyż ono dokonuje się na gruncie całościowego doświadczenia człowieka, przy użyciu metod metafizycznych). Integracja i transcendencja dostarczają jednak pewnych danych, określają bliski grunt dla ujęcia stosunku duszy do ciała – zwłaszcza w aspekcie przyporządkowania integracji do transcendencji oraz ich komplementarności (człowiek jako zarazem posiadający siebie i posiadany przez siebie). Dusza i ciało jako pojęcia metafizyczne posiadają także znaczenie potoczne, co wskazuje na ich bliskość doświadczeniu oraz ich praktyczno-egzystencjalne znaczenie dla każdego człowieka. Pojęcia transcendencji i integracji konkretyzują to potoczne doświadczenie⁷².

Kategorie oglądu fenomenologicznego są w stanie ukazać granicę dynamizmów, mających źródło w ciele, w obrębie całościowego dynamizmu człowieka-osoby, jako transcendentnego w stosunku do tych dynamizmów i ukazującego poziom duchowości. Na podstawie samego doświadczenia uchwycono bowiem granice poten-

⁷⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 211.

⁷¹ Tamże, s. 200.

⁷² Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 297–299, 344.

cialności ciała-materii oraz istnienie potencjalności duchowej. Zbytнім uproszczeniem byłoby jednak, zdaniem Wojtyły, uznanie tej oglądowej granicy potencjalności za granicę odrębności duszy i ciała⁷³. Doświadczenie integracji wykazuje ponadto, że „stosunek duszy do ciała przenika poprzez wszystkie te granice, jakie znajdujemy w doświadczeniu, że jest od nich głębszy i bardziej zasadniczy”⁷⁴. Aby jednak ująć rzeczywistość duszy oraz jej stosunek do ciała, czy też granicę odrębności między nimi, niezbędne są kategorie metafizyczne.

Chociaż dusza nie jest dostępna doświadczeniu, to jednak doświadczenie naprowadza nas na rzeczywistość duszy oraz jej stosunku do ciała: treści oglądowe wskazują i zawierają niejako *implicite* te rzeczywistości, które mogą być odkrywane metodą refleksji filozoficznej, stosowanej w metafizyce. I tak, by wyjaśnić integrację dynamizmów somatycznych i psychicznych, należy odkryć taką przyczynę (źródło), która będzie zarazem przyczyną transcendencji – jako że transcendencja i integracja uzupełniają się i są ostatecznie zrozumiałe tylko w tej współzależności. Zasadą transcendencji jest natomiast dusza⁷⁵. Należy jednak podkreślić, że przeżycie transcendencji nie jest tożsame z przeżyciem duszy. „Analiza fenomenologiczna doprowadza nas (...) na próg relacji ciało–dusza i pozwala nam dostrzec zgodność metafizycznej nauki o duszy z danymi doświadczenia”⁷⁶. I chociaż ta sama analiza wykazuje, że u podłoża złożonych dynamizmów ludzkiego działania musi leżeć zasadnicza jedność i prostota, nie upoważnia nas to jednak do przyjmowania, iż jest to wyjaśnienie problemu związku duszy i ciała (związek ten ma przecież charakter ponaddoświadczalny)⁷⁷. Mamy jednak pewne podstawy, by sądzić, że dusza jest wspólną zasadą transcendencji i integracji, gdyż „struktura doświadczenia człowieka zdaje się potwierdzać [tę hipotezę]”⁷⁸.

Nieustannie przekonujące nas o jedności nasze bezpośrednie doświadczenie „ja”, stałego źródła wszystkich czynności, także tych cielesno-zmysłowych, rodzi nieodparte pytanie o rozumienie tego źródła, o pojmowanie jego bytowości, struktury, istoty itd. Samo doświadczenie ujawnia podstawy tego rozumienia, kierując badającego umysł ku metafizycznej podstawie doświadczanych fenomenów. Doświadczenie pokazuje bowiem, że istnieje integracja osoby i natury, wolności i tego, co wrodzone, że ontologicznie różna od ciała duchowość istnieje w ciele i poprzez ciało, że natura jest w człowieku integralną częścią osoby i realnie istnieje tylko w osobie (z czego wynika, że jednostka to nie zwykły osobnik gatunku, ale byt osobowy).

Analiza fenomenologiczna struktury samostanowienia, dokonana przez Wojtyłę, doprowadziła do odkrycia duchowego źródła jedności człowieka, wyjaśniającego

⁷³ Zob.: tamże, s. 299–300. Kategorie oglądu fenomenologicznego, zdaniem Wojtyły, uchwytują też granicę samego oglądu i dzięki temu ukazują drogę ludzkiego umysłu do ujmowania tych metafizycznych rzeczywistości. Zob.: tamże, s. 344 (jest to fragment usunięty w drugim wydaniu dzieła *Osoba i czyn*, Kraków 1985).

⁷⁴ Tamże, s. 300.

⁷⁵ Zob.: tamże, s. 298–300. Nie istnieje bezpośrednie poznanie ani przeżycie duszy. Utożsamiamy je często z duchowym aspektem „ja”. Zob.: tamże, s. 228.

⁷⁶ R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 240.

⁷⁷ Zob.: tamże.

⁷⁸ Tamże.

doświadczenie transcendencji: transcendencja osoby w czynie dowodzi koncepcji człowieka, w której o jedności bytowej stanowi pierwiastek duchowy. Pierwiastek duchowy jako źródło dynamizmu człowieka i zasada jego jedności, ma charakter dynamiczny, tj. zakłada istnienie duchowej potencjalności, w postaci władz duchowych (rozumu i woli), mających wyraźne znamię osobowe i umożliwiających dynamiczne zjednoczenie osoby ze swym czynem⁷⁹. Przeprowadzona analiza integracji i podlegających jej dynamicznych warstw człowieka–osoby doprowadziła do konkluzji, iż element duchowy stanowi zarazem o złożoności człowieka (gdyż to co duchowe odróżnia się od ciała i jego dynamizmów), jak i o jedności osoby.

JEDNOŚĆ OSOBY

Osobową jedność w analizach Wojtyły tłumaczy, jak można było dostrzec w powyższych analizach, przede wszystkim transcendencja osoby w czynie. W przeżyciu sprawczości transcendencja łączy się z immanencją osoby wewnątrz czynu, tzn. przechodzi w immanencję przeżycia samego działania (gdy działam, cały jestem w moim działaniu, w zdynamizowaniu mojego „ja”, do którego sprawczo się przyczyniam). Człowiek jest immanentny w stosunku do rzeczywistości materialnej swego ciała (cielesności) i zarazem transcenduje ją, tzn. nadaje znaczenie osobowe dynamizmom ciała. Transcendencja i immanencja są współzależne i razem wyrażają dynamiczną jedność osoby z czynem⁸⁰. Jedność ta jest zrozumiała tylko z punktu widzenia transcendencji osoby.

W czynie – wyrażającym się w syntezie sprawczości i podmiotowości, przeżycia czynnego i biernego – dopełnia się również to, co czynne i to, co bierne w człowieku. O ile strona czynna (sprawczość) jest polem ujawniania się transcendencji osoby, o tyle strona bierna (podmiotowość) – integracji, komplementarnej w stosunku do transcendencji. Oba te bieguny uzupełniają się do tego stopnia, że „bez integracji transcendencja zawisa w jakiejś pustce strukturalnej”⁸¹. Integracja dokonuje się na bazie transcendencji, co oznacza, że osoba integruje wszystkie swoje dynamizmy dzięki temu, że je transcenduje⁸². Integracja nie oznacza też łączenia w jedną całość różnych elementów, ale urzeczywistnianie się i ujawnianie się jedności (całości) na podłożu różnorodnej złożoności⁸³. Komplementarność transcendencji i integracji stanowi o jedności osoby. „O ile więc doświadczenie jedności osobowej człowieka naprowadza na jego złożoność, to z kolei gruntowne zrozumienie tej złożoności pozwala także w pełni zrozumieć *compositum humanum* jako jedną i bytowo niepowtarzalną osobę”⁸⁴.

⁷⁹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226–227.

⁸⁰ Zob.: tamże, s. 117, 232.

⁸¹ Tamże, s. 230.

⁸² Podobnie integracja różnych dyscyplin zajmujących się człowiekiem możliwa jest tylko na gruncie antropologii filozoficznej. Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 241.

⁸³ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 231, 296.

⁸⁴ Tamże, s. 228.

Odkrycie i ujawnienie bogactwa struktur i dynamizmów somatycznych i psychicznych w człowieku zmierza do przyporządkowania ich transcendencji, tj. do „uczynienia” ich osobowymi. Integracja tych dynamizmów w czynie osoby jest bowiem warunkiem integracji osoby w czynie, a ta z kolei pozwala ostatecznie zrozumieć fundament dynamicznej jedności człowieka jako osoby⁸⁵. Podstawą integracji są, ukazane w analizie doświadczenia, zależności pomiędzy wyodrębnionymi dynamizmami, a także ujawnienie stosunku nadrzędności i podrzędności w relacjach między nimi, co z kolei umożliwia poddanie tych dynamizmów aktom samostanowienia⁸⁶.

Zależności te są dostrzegalne na tle zarysowanej wcześniej opozycji osoba–natura, ukazującej w analizie doświadczenia dwa odmienne dynamizmy. Natura zdaje się przeciwstawiać osobie na polu tzw. redukcji fenomenologicznej, zgodnie z którą o naturze ludzkiej decyduje „naturalny dynamizm”, tj. konieczne, wrodzone czynniki, będące zasadami zdeterminowanych działań człowieka. „Redukcja metafizyczna natomiast zmierza ku pełnej integracji natury w osobie. [...] Bierze [ona] pod uwagę naturę jako podstawową właściwość podmiotu działającego [...]. Sam zaś ów podmiot jest osobą, posiada bowiem istnienie (*esse*) osobowe. Wobec tego wszelka postać zdynamizowania tego podmiotu, wszelkie *operari* – czy to będzie działanie, czy dzianie się, czyli uczynienie – skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest też realnie osobowe”⁸⁷. Mimo to, jak wyjaśnia dalej Wojtyła, „właściwa czynowi sprawczość ludzkiego ‘ja’, która odsłania nam transcendencję osoby, nie odrywa jednak teź osoby od natury. Wskazuje tylko na szczególne właściwości teź natury, wskazuje na siły, które bytowanie i działanie człowieka konstytuują na poziomie osoby”⁸⁸.

Na tej podstawie integracja osoby pozwala w nowy sposób podjąć problem jedności psychofizycznej. Po pierwsze, zdaniem Wojtyły, należy wykluczyć redukcyjne rozumienie tego terminu, zgodnie z którym ujmuje ono wszystko to, co mogą swym zakresem objąć szczegółowe nauki empiryczne. Pojęcie jedności psychofizycznej jest ponadto, jak wynika z przeprowadzonych analiz, wtórne wobec pierwotnej dynamicznej jedności osoby i czynu. Jedność osoby i czynu jest bowiem nadrzędna zarówno w stosunku do złożoności, jak i wobec jedności psychofizycznej. Tym samym zakłada ono transcendencję i integrację osoby w czynie – swą jedność psychofizyczną człowiek zawdzięcza więc integracji oraz transcendencji⁸⁹. Wobec oczywistości faktu jedności i realności podmiotu, doświadczanego jako „ja”-osoba, jakakolwiek złożoność dynamiczna w człowieku objęta jest zawsze procesem integracji, który ukazuje dynamiczną jedność całego człowieka, zaś podstawa tej jedności ujawnia się w osobowej transcendencji.

⁸⁵ Zob.: tamże, s. 242–243, 297.

⁸⁶ Zob.: tamże, s. 272.

⁸⁷ Tamże, s. 130, 132.

⁸⁸ Tamże, s. 133.

⁸⁹ Zob.: tamże, s. 236–237. Należy pamiętać, że rozumienie jedności psychofizycznej, do jakiego odwołuje się Wojtyła, różni się od rozumienia arystotelesowskiego, związanego z hylemorfizmem.

Integracja osoby w czynie dostarcza nam więc klucza do zrozumienia psychofizycznej jedności człowieka, który pozwala między innymi uniknąć błędnego pojmowania tej jedności jako złożenia dwóch elementów różnej natury (badanych przez różne metody i dyscypliny). Elementy te ukazują swą prawdziwą naturę dopiero wówczas, gdy są ujmowane na tle organicznej całości, którą stanowią, a całość tę można zrozumieć dzięki fenomenologicznej analizie doświadczenia czynu. Czyn bowiem, jako dynamizm wyższego rzędu, uwzględnia i zarazem transcenduje inne dynamizmy człowieka. Daje też właściwe podstawy do ujmowania człowieka w jego jedności oraz złożoności. Integracja osoby ujawnia bowiem psycho-somatyczną złożoność, którą należy ujmować w relacji do transcendencji osoby. Dynamizmy cielesne i psychiczne, należące do różnych uczynności osoby (i badane różnymi naukowymi metodami), podlegają w ten sposób osobowej integracji, tj. wprowadzaniu ich w proces samorealizacji osoby⁹⁰.

W tym miejscu można już dostrzec pełne znaczenie integracji osoby w czynie, zamierzone przez Wojtyłę w jego analizach. Podstawą integracji jest czyn, odsłaniający sprawczość i wolność osoby. Z tej właśnie racji czyn ludzki, integrując liczne i różnorodne dynamizmy osoby, nie jest ich sumą, ale nowym, nadrzędnym dynamizmem, który nadaje tym dynamizmom nową treść i jakość: stają się one osobowe. Oznacza to, że dynamizmy właściwe ludzkiej somatyce oraz psychice nie tyle są scalane, co „biorą czynny udział w integracji – jednakże nie na swoim własnym poziomie, ale na poziomie osoby”⁹¹ (antypersonalistyczna redukcja naturalizmu jest konsekwencją ujmowania tych dynamizmów na ich pierwotnym poziomie, nie uwzględniającym tego skoku jakościowego). W wyniku integracji dynamizmy te tracą swoją odrębność, ale nie realność. Bez udziału w czynie są one tylko działaniem się w człowieku, a skutek integracji zostają wciągnięte w jedność „ja” poprzez sprawczość i wolność. Integracja osoby w czynie ukazuje zatem wyższy rodzaj jedności w stosunku do jedności psychosomatycznej, który polega na wprowadzeniu uczynności w dynamiczną jedność osoby. Przeniesienie ich do struktury czynu jest szczególną funkcją integracji, niezbędną dla urzeczywistnienia osoby⁹².

Integracja wraz z transcendencją ukazują więc dynamiczną jedność człowieka na fundamencie czynu, zjednoczonego z osobą (jedność osoby i czynu). Wszystkie dynamizmy, dostrzegalne w człowieku, są ujęte w relacji do czynu, tj. do działającej osoby, jako sprawcy czynu. Charakterystyczny dla istot żywych organiczny dynamizm przybiera w przypadku człowieka postać wyjątkową. Dzięki odmiennej w stosunku do determinizmów natury aktywności ludzkiej, którą jest sprawczość (tj. rozumność i wolność), człowiek wykorzystuje wrodzoną mu dynamikę istoty żywej, modyfikując pierwotny charakter tej dynamiki i podporządkowując ją nowej, doskonalszej formie życia. Jednocześnie powstaje specyficzne napięcie między naturalnymi uczynieniami a wolnym czynem⁹³. Wszystko, co dzieje się w człowieku, oraz każde jego wolne działanie (czyn) stanowi element dynamicznej jedności

⁹⁰ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 228–229.

⁹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 238.

⁹² Zob.: tamże, s. 238–239.

⁹³ Zob.: K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem'*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, dz. cyt., s. 361.

człowieka–osoby. Jedność osoba–czyn oznacza, że w działaniu–czynię, tj. działaniu świadomym i wolnym, objawia się osobowe istnienie. Działanie to (czyn) ukazuje istotę osoby (rozumność i wolność), jej indywidualność i неповtarzalność – ukazuje więc jednostkowe istnienie realizujące się w ludzkiej rozumnej naturze. W kontekście integracji ludzka natura oznacza więc takie właściwości, które „pozwalają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jako osoba. (...) Dlatego też żadna inna natura nie bytuje realnie (tzn. jednostkowo), jako osoba – tylko człowieczeństwu jest to właściwe”⁹⁴.

W tym duchu Wojtyła proponuje wprowadzić nowy termin na określenie czynu: *actus personae* zamiast tradycyjnego *actus humanus*. Oznacza to zwrot od rozumienia czynności osobowych jako realizujących jednostkową naturę rozumną, do pojmowania tych czynności jako spełnianych przez jedną i неповtarzalną osobę – osoba spełniając czyn zarazem sama się w nim spełnia⁹⁵. Człowiek nie jest więc ujednostkowioną istotą człowieczeństwa, ale неповtarzalną egzystencją osobową, posiadającą swoje szczególne osobowe istnienie. Dlatego nie wystarczy, by zaspokajał on swoje naturalne potrzeby i realizował dobro swojego gatunku, ale by realizował je w sposób osobowy. Oznacza to, że terenem ujawniania się osobowego istnienia jest natura człowieka, jako zespół dynamizmów, który służy osobie do rozwijania własnej inicjatywy wolności⁹⁶.

Stosując metodę fenomenologicznych opisów doświadczenia osoby w czynię, Wojtyła ukazał to, co sam nazywa nieredukowalnym wnętrzem osoby. W świetle doświadczanej w oczywisty sposób jedności podmiotu–osoby, każda dostrzegalna wielość i złożoność dynamicznych struktur w człowieku podlega zawsze procesom osobowej integracji. Integracja ukazuje dynamiczną jedność całego człowieka, zaś podstawą tej jedności jest, jak widzieliśmy, transcendencja osoby w czynię. Ostatnią podstawą każdej doświadczanej i odkrywanej jedności jest natomiast jedność osoby i czynu, która ukazuje osobowe istnienie (osobę) w osobowym działaniu (czynię).

CEL ŻYCIA OSOBOWEGO

Odkrywając osobowy wymiar ludzkiego bytowania wkraczamy niewątpliwie w nowy obszar rozumienia człowieka, a także jego jedności. Osoba – jak już było wspomniane – nie tylko jest kimś, ale także staje się kimś. Nie jest w istocie swej bytem gotowym, pełnym. Ujawnia to Wojtyła w analizie potencjalności i przygodności, dążenia do spełnienia. Na płaszczyźnie samostanowienia przygodność ukazuje dążność do spełnienia jako istotne dla człowieka doświadczenie dramatycznej walki, w której jest on zawieszony między dobrem a złem. Ten niezwykle istotny wymiar transcendencji, jakim jest dążność do spełniania siebie, świadczy równocześnie o przygodności człowieka. Pragnienie spełnienia świadczy bowiem o niepełności „ja”, zaś samospełnienie staje się celem bytu, przeżywającego swoją niepełność. Dlatego

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 132.

⁹⁵ Zob.: tamże, s. 157.

⁹⁶ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 203.

osobowa podmiotowość człowieka nie jest strukturą zamkniętą – zwrócenie się ku sobie okazuje się wyrazem pełnego otwarcia na rzeczywistość. Człowiek spełnia siebie, tj. urzeczywistnia autoteleologię swojego osobowego „ja”, poprzez transcendentny wymiar swojego działania⁹⁷. „Transcendencja prawdy i dobra ma decydujący wpływ na kształtowanie się ludzkiego ‘ja’”⁹⁸. Prawdziwe i pełne ujawnienie osoby to ujawnienie jej koniecznej relacji do prawdy. Analizy poznania, woli czy wartości ludzkich nie ujawniają jeszcze osoby, jeśli nie wydobywają jej transcendencji jako odniesienia do prawdy i „prawdziwego” dobra⁹⁹. W ścisłym związku z transcendencją osoby pozostaje specyficznie rozumiana szczęśliwość, posiadająca strukturę ściśle osobową i nie dająca się sprowadzić do powierzchownie rozumianej przyjemności¹⁰⁰.

Analiza integracji ukazała dokładniej celowość jako istotną cechę dynamizmu człowieka, na każdym jego poziomie. Obiektywną podstawą integracji osoby jest bowiem fakt, że zarówno wola, jak i uczucia oraz inne dynamizmy ciała są skierowane nie tylko do jakiegoś właściwego im (wynikającego z istoty danego dynamizmu) celu, ale przede wszystkim kierują się one, nie zawsze świadomie, do tych samych celów (metafizycznych), które osoba identyfikuje jako wartości. Na poziomie najbardziej podstawowym tą wartością jest istnienie: „zarówno reaktywność, jak i pobudliwość stoją do dyspozycji potężnej siły natury, która wyznacza orientację w stronę wartości samego istnienia”¹⁰¹. Wola prowadzi całą osobę ku odpowiadającemu jej celowi, kierując niższymi dynamizmami i tym samym kierując całego człowieka ku dobru. Czyn służy jedności osoby, bo służy jej spełnieniu – jedność tę zarazem ujawnia i wyzwala¹⁰².

Można stwierdzić, że ujawnione cechy osobowe, wskazujące na dążenie człowieka do udoskonalenia siebie, tj. pewnego wzmocnienia swojej (przeżywanej) jedności ze sobą samym, dają wyraz istotnej otwartości osoby na byt (w poznawaniu prawdy) i na inne osoby (w miłości). Osoba wchodzi w szczególnego typu relację z innymi osobami. Ludzki podmiot istnieje w sobie i zarazem dochodzi do świadomości swego istnienia w największym stopniu przez relację z „drugim”. Człowiek w pełni odkrywa siebie wyłącznie w relacji do drugiego człowieka, tzn. ludzkie osobowe „ja” uzyskuje świadomość siebie i zaczyna istnieć na sposób w pełni ludzki (osobowy)

⁹⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 388, 391.

⁹⁸ Tamże, s. 391.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 390.

¹⁰⁰ Zob.: Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 216–221.

¹⁰¹ Tamże, s. 280. Mówiąc o popędzie seksualnym stwierdza: „Popęd seksualny posiada znaczenie egzystencjalne, jest bowiem ściśle związany z istnieniem człowieka, z istnieniem gatunku *Homo sapiens* (...)” (Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 50–51).

¹⁰² Zob.: R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 239 oraz K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 226. O kierowniczej roli rozumu w bycie ludzkim decyduje to, że określa on dobro, będące celem całego człowieka jako bytu. „Poszukiwanie środków do celu wówczas tylko realizuje się na poziomie godnym człowieka, kiedy sam ów cel odpowiada rozumnej jego naturze”. Poza tym, „[...] rozum, tak naturalnie związany z wolą, musi również szukać prawdy w tym wszystkim, do czego wola dąży, w każdym jej działaniu. (...) Tak tedy całe istnienie człowieka (...) wciąż aktualizuje się przy udziale prawdy” (K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 218, 241).

dopiero w relacji z innymi. Dzięki afirmacji ze strony drugiej osoby, człowiek uświadamia sobie swą osobową wartość i angażuje się w jej realizację¹⁰³.

Na mocy własnego aktu istnienia, będącego czymś najbardziej intymnym i jednostkowym, nieprzekazywalnym i niepowtarzalnym, osobę określano w tradycji filozofii klasycznej jako *incommunicabilis* – niekomunikowalną. Wyraża się przez to owa wyjątkowa właściwość osoby, dzięki której ma ona wyłączny dostęp do siebie i jest „nieudzielalna” poza siebie, a granicą tej nieudzielalności jest ludzka wolność. Otóż, dzięki przeżywanej przygodności oraz wynikającego stąd pragnienia spełnienia (bycia bardziej sobą lub bycia w większej jedności ze sobą), osoby pragną komunikować innym osobom tę intymną część, jaką przeżywają będąc sobą. W ten sposób istotna niekomunikowalność osoby staje się podstawą komunikacji interpersonalnej, dialogu, więzi międzyosobowych, takich jak przyjaźń, w której osoby jednoczą się, by razem przeżywać (w różnych aspektach) swą bytowość i by móc się w niej udoskonalać¹⁰⁴.

Wojtyła w IV części swojej rozprawy *Osoba i czyn* ukazuje uczestnictwo jako sposób wspólnotowego realizowania się osoby. Człowiek spełnia się jako osoba poprzez swoiste zjednoczenie z drugim człowiekiem: wspólnota jest konstytutywnym wymiarem samorealizacji osobowej. Świat osób cechuje się zdolnością do zupełnie wyjątkowego zjednoczenia się, niespotykaną w świecie nieosobowym. W swoim działaniu, wolnym od ograniczeń materii, ludzie są w stanie – przenikając się wzajemnie – łączyć się w jedną wspólną całość: wspólnotę, tworzącą nowy rodzaj osobowej jedności. Jedność taka jest uczestnictwem, używając określenia Wojtyły, w człowieczeństwie własnym i innych osób¹⁰⁵, jest pewnym współodczuwaniem wspartym na fundamencie wspólnego wszystkim ludziom osobowego istnienia. Wspólnota działania, oparta na możliwości współprzenikania się osób oraz budowania między nimi duchowej jedności, zakorzeniona jest bowiem w szczególnego rodzaju wspólnocie bytowania – osobowego istnienia. Jedność taka umożliwi osobową realizację każdego człowieka, gdyż każdy działając osobowo (wobec osobowego celu, którym jest „drugi”) spełnia się zarazem jako osoba: „ty” staje się drugim „ja”.

Mimo iż to człowiek–osoba jest „właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi”¹⁰⁶, wspólnota jest społecznością jakby-podmiotową, służącą jedynie realizacji każdej osoby poprzez działanie „wspólnie z innymi”. Zasadą właściwego uczestnictwa jest dobro wspólne, stwarzające osobom warunki wspólnego bytowania w postaci możliwości osobowego spełnienia się. Dzięki temu osoba może doświadczać swojej wolności w relacji do innych osób. Spełnianie takie przebiega również na drodze dojrzewa-

¹⁰³ Zob.: R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 244, 398–399. Jak twierdzi M.A. Krąpiec, człowiek rozwija się głównie przez wykształcenie w sobie bytowania „dla-osoby-druziej”. Byt osobowy jest więc nie tylko bytem w sobie i dla siebie, ale będąc takim jest zarazem bytem dla drugiej osoby. Zob.: M.A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: Tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998, s. 26, 35.

¹⁰⁴ Zob.: E. Martinez, *Życie osoby a komunikacja interpersonalna*, w: *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P.S. Mazur, Kraków 2014, s. 88–93.

¹⁰⁵ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 331–332.

¹⁰⁶ Tamże, s. 317.

nia do wyboru dobra wspólnego jako własnego, z poświęceniem dóbr partykularnych. Podstawą takiego osobowego rozwoju jest sam charakter dobra wspólnego, podmiotowy i przedmiotowy zarazem, nie zaś jego aspekt ilościowy. Oznacza to, że niewystarczające jest realizowanie przedmiotowego dobra, ale że musi ono jednocześnie być autentycznym działaniem osoby. Dobro wspólne jest więc dobrem w szczególny sposób odpowiadającym osobie, gdyż jest po pierwsze obiektywnie prawdziwe, a ponadto subiektywnie przeżywane, uznane za własne¹⁰⁷. Dobro wspólne, jako wynikające z potencjalności natury człowieka oraz charakteru jego osobowego celu, jest wspólnym celem działania osobowego każdego człowieka.

Istnienie osobowe ujawnia bytową jedność podmiotu ludzkiego (w różnorodności jego dynamizmów) oraz autonomię jego wolnego i wsobnego działania, z drugiej strony natomiast wskazuje na istnienie bytu potencjalnego i przygodnego, a dzięki temu otwartego na prawdę i dobro jako na warunki jego osobowego spełnienia. Człowiek w wymiarze osobowym ujawnia także swoją bytową niepełność, zależność i otwartość na spełnienie, wyrażającą się w dążeniu do doskonałej jedności życia osobowego. Dążenie do jednoczenia się z innymi osobami we wspólnocie, polegającej na wzajemnym uczestnictwie w człowieczeństwie, można i należy rozumieć także w wymiarze ostatecznym, jako przejaw upragnionego zjednoczenia z samym źródłem istnienia, z osobowym Absolutem¹⁰⁸.

TOWARDS AN INTEGRAL VISION OF THE HUMAN PERSON. ELEMENTS OF ANTHROPOLOGY OF KAROL WOJTYŁA

SUMMARY

The purpose of the analyses carried out in this article is, according to Wojtyła's words, an attempt to understand the human person for herself, in order to answer the challenge that human experience brings in all her wealth, as well as the existential problem of man in the modern world. The content of the article consists of analyses of selected fragments from the anthropological works of Wojtyła. It is considered in turn: the specificity of the person in relation to nature, the person-nature dynamism, the concepts of transcendence and integration of the person, the soul-body relationship, the unity of the person, and the purpose of personal life.

Wojtyła's anthropological effort was to capture what is irreducible in man, keeping his ontological and subjective (conscious) dimension. The starting point for the analyses is the composition of man of different factors reducible to carnality and spirituality (taken at the be-

¹⁰⁷ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 319–326.

¹⁰⁸ Podobne uzasadnienie ma także przyporządkowanie samorealizacji osoby do odkrywanych na drodze intelektualnego poznania prawdy, dobra i piękna. W tym sensie osobowe istnienie jest także znakiem najgłębszej bytowej więzi każdej osoby z Istnieniem Osobowym Absolutu, tj. osobowym Bogiem. Zagadnienia te, podejmowane niejednokrotnie w nauczaniu papieskim św. Jana Pawła II, stanowią swoiste przedłużenie i dopełnienie filozoficznych rozważań K. Wojtyły na temat osoby.

gining as the experiential phenomena). The analysis of a person's transcendence and then so called integration of nature in a person showing the unification of various structures into the ontic oneness, strives in a methodically grounded way to show the integrity and uniqueness of man as a person. The specific personal existence that justifies also the ontic unity of man, is grasped in the acts of lived experience, in the categories of self-ruling and self-owning, in the experience of transcendence, as well as in his corporeality.

The culminating moment of this reflection is drawing attention to the fact that man fulfills himself as a person through a kind of personal openness to truth, goodness and beauty, which is manifested especially in union with another human being, and in the desire to unite with the very source of existence, the personal Absolute.

IN RICHTUNG EINER INTEGRALEN VISION DER MENSCHLICHEN PERSON. ELEMENTE DER ANTHROPOLOGIE VON KAROL WOJTYŁA

ZUSAMMENFASSUNG

Der Zweck der in diesem Artikel durchgeführten Analysen ist, laut den Worten von Wojtyła, ein Versuch, die menschliche Person für sich selbst zu verstehen, um der Herausforderung gerecht zu werden, die die menschliche Erfahrung in ihrem gesamten Reichtum sowie die existenzielle Problematik des Menschen in der modernen Welt mit sich bringen. Der Inhalt des Artikels besteht aus Analysen ausgewählter Abschnitte von anthropologischen Werken Wojtyłas. Erwogen werden folgende Kerngedanken: Besonderheit des menschlichen Wesens in Bezug auf die Natur, Person-Natur-Dynamik, Konzepte von Transzendenz und Integration der Person, Zusammenhang zwischen Körper und Seele, Einheit der Person und Zweck des menschlichen Lebens.

Die anthropologische Anstrengung Wojtyłas zielte erstens darauf ab, das zu erfassen, was im Menschen nicht reduzierbar ist und zweitens dem Menschen seine ontologische und subjektive (bewusste) Dimension beizubehalten. Der Ausgangspunkt für die Analysen ist die Komplexität des Menschen, die sich auf Körperlichkeit und Spiritualität (erfasst zunächst als experimentelle Phänomene) zurückführen lässt. Die Analyse der Transzendenz und der sog. Integration der Natur in der Person, die die Vereinigung verschiedener Strukturen in der Daseinseinheit zum Ausdruck bringt, strebt methodisch begründet nach der Darstellung von Integrität und Einzigartigkeit des Menschen als Person. Das spezifische Personendasein, das die ontische Einheit des Menschen rechtfertigt, ist in Erlebnissakten, Selbstkontrolle, Selbstbestimmung, Erfahrung der Transzendenz sowie in Körperlichkeit erfahrbar.

Abschließend weist man darauf hin, dass sich der Mensch als Person durch seine Offenheit für Wahrheit, Güte und Schönheit selbst verwirklicht. Die Offenheit zeigt sich vor allem in der Vereinigung mit einem anderen Menschen und im Verlangen, sich mit der Existenzquelle – dem Absoluten zu vereinen.

KU INTEGRALNEJ WIZJI CZŁOWIEKA–OSOBY. ELEMENTY ANTROPOLOGII KAROLA WOJTYŁY

STRESZCZENIE

Celem przeprowadzonych w tym artykule analiz jest, zgodnie ze słowami Wojtyły, próba zrozumienia osoby ludzkiej dla niej samej, ażeby odpowiedzieć wyzwaniu, jakie przynosi doświadczenie człowieka w całym swoim bogactwie, a także egzystencjalna problematyka człowieka we współczesnym świecie. Na treść artykułu składają się analizy wybranych fragmentów z antropologicznych dzieł Wojtyły. Rozważana jest kolejno: specyfika osoby w relacji do natury, dynamizm osoba–natura, pojęcia transcendencji i integracji osoby, relacja dusza–ciało, jedność osoby oraz cel życia osobowego.

Antropologiczny wysiłek Wojtyły zmierzał do uchwycenia tego, co nieredukowalne w człowieku, z zachowaniem jego wymiaru bytowego i zarazem podmiotowego (świadomościowego). Punktem wyjścia analiz jest złożoność człowieka z różnych czynników, sprowadzalnych do cielesności i duchowości (ujętych początkowo jako fenomeny doświadczalne). Analiza transcendencji oraz tzw. integracji natury w osobie, ukazującej zjednoczenie różnorodnych struktur w jedności bytowej, zmierza w sposób metodycznie ugruntowany do ukazania integralności i wyjątkowości człowieka jako osoby. Specyficzne istnienie osobowe, uzasadniające także bytową jedność człowieka, jest uchwytne w aktach przeżywania, w kategoriach samopanowania i samoposiadania, w doświadczeniu transcendencji, jak również swojej cielesności.

Wieńczącym momentem podjętej tu refleksji jest zwrócenie uwagi na fakt, iż człowiek spełnia się jako osoba poprzez swoistą osobową otwartość na prawdę, dobro i piękno, która to otwartość przejawia się zwłaszcza w zjednoczeniu z drugim człowiekiem, a także w pragnieniu zjednoczenia z samym źródłem istnienia, osobowym Absolutem.

BIBLIOGRAFIA

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 43–344.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tamże, s. 371–414.
- Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tamże, s. 421–432.
- Wojtyła K., *Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem'*, w: tamże, s. 347–369.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Kanta i Schellera*, w: Tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 213–229.
- Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Merecki, Lublin 1996.
- Buttiglione R., *Kilka uwag o sposobie czytania 'Osoby i czynu'*, przeł. T. Styczeń, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia...*, s. 9–42.
- Gudaniec A., *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Martinez E., *Życie osoby a komunikacja interpersonalna*, w: *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby*, red. P.S. Mazur, Kraków 2014, s. 83–94.

INKULTURACJA W NAUCZANIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II I W DOKUMENTACH KURII RZYMSKIEJ

Słowa kluczowe: kultura, Sobór Watykański II, inkulturacja, Jan Paweł II, Kuria Rzymska

Key words: culture, Second Vatican Council, inculturation, John Paul II, the Roman Curia

Schlüsselwörter: Zweites Vatikanisches Konzil, Inkulturation, Johannes Paul II., Römische Kurie

W celu wyjaśnienia zagadnień związanych z inkulturacją, należy najpierw sprecyzować pojęcie „kultura”. Karol Wojtyła (Jan Paweł II, pontyfikat w latach 1978–2005) interesował się problematyką kultury, doceniając jej wpływ w życiu indywidualnym ludzi, jak również całych społeczeństw. Opowiadał się za personalistyczną koncepcją kultury, uznając bezwzględny prymat kultury duchowej człowieka przed kulturą jej wytworów¹. Wielokrotnie mówił o sprawach kultury, rozważał problem relacji zachodzącej między wiarą a kulturą. Rozumienie wiary i kultury opierał na wypowiedziach Soboru Watykańskiego II (1962–1965)², który wspominał o kulturze ponad 90 razy, zwłaszcza w *Konstytucji O Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*³.

Artykuł będzie poświęcony zagadnieniu inkulturacji, które było obecne w nauczaniu Jana Pawła II, przede wszystkim w kontekście dzieła misyjnego. Ponadto problematyka ta zostanie przedstawiona na przykładzie dokumentów Kurii Rzymskiej.

* Sylvia Górzna – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Historii i Politologii Akademii Pomorskiej w Słupsku; Obszary badań: dialog międzyreligijny, dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem, w kontekście politologii religii. E-mail: sylwiagorzna@wp.pl

¹ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1997, s. 191–192.

² H. Novello, *Evangelising Culture in a Technological Age: Faith as Lived Culture*, „The Australasian Catholic Record” 2014, t. 91, nr 2, s. 215.

³ Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1986, s. 537–620.

I. KULTURA W UJĘCIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Jeszcze jako abp Krakowa, Karol Wojtyła nawiązywał do marcelowskiego rozróżnienia „być” i „mieć”⁴, przestrzegając przed nadmierną fascynacją wartościami materialno-uitylitarными, które są nieodzowne jako środki, jednak nie powinny stać się najważniejszymi celami życia człowieka⁵.

Wyrazem tego rozróżnienia jest przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980 r., podczas którego Jan Paweł II podkreślił, że: „Wszystko, co człowiek „ma” (posiada) o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania” (pkt 7)⁶. W tym samym przemówieniu papież wymienił dwa typy kultury: materialną i duchową (pkt 8)⁷. Wskazał na podstawy społecznego profilu kultury, które odnosił do dwóch społeczności naturalnych: rodziny i narodu (pkt 12 i 14)⁸.

Jan Paweł II dostrzegał znaczącą rolę kultur w głoszeniu Chrystusa, dlatego w dniu 20 maja 1982 r. powołał do życia nową dykasterię w Kurii Rzymskiej tj. Papieską Radę ds. Kultury⁹.

II. HISTORYCZNY PROCES INKULTURACJI

Proces inkulturacji Kościoła występuje od samego początku jego istnienia, jednak był on różnie rozumiany i interpretowany, różne były określenia na dostosowanie się Kościoła do aktualnych warunków życia w działalności misyjnej: asymilacja, akulturacja, akomodacja, adaptacja, indygenizacja. Najgłębsze uzasadnienie teologiczne oraz początek inkulturacji stanowi tajemnica wcielenia: Syn Boży, który stał się jednym z nas¹⁰.

Termin „adaptacja” używany w biologii, naukach społecznych i pedagogice oznacza z języka łac. „dostosowanie”, „przystosowanie się” do czegoś nowego. Akomodacja w tych dyscyplinach jest uważana za jeden z etapów procesu adaptacji i jej element konstytutywny, zaś w teologii proces akomodacji polega na dostosowaniu formy przepowiadania Ewangelii oraz naukowej systematyzacji treści

⁴ Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.

⁵ S. Kowalczyk, *Filozofia...*, s. 195.

⁶ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń – czerwiec)*, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań – Warszawa 1985, s. 728.

⁷ Ibidem, s. 729.

⁸ Ibidem, s. 731–732.

⁹ J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007, s. 18.

¹⁰ J. Górski, *Inkulturacja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 204.

objawienia do mentalności odbiorcy w zależności od rozwoju i zmienności prądów umysłowych w różnych czasach i kulturach¹¹.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II określenie „adaptacja” odnosiły do współczesnych warunków kulturowych i interpretowały jako *aggiornamento*, czyli „otwarcie się”, „odnowę”, zaś akomodację stosowano w odniesieniu do ducha i charakteru rodzimych kultur¹².

Chrześcijaństwo wyrosło z korzeni żydowskich, a następnie rozwinęło się w grecko-lacińskim środowisku kulturowym. To był pierwszy etap inkulturacji. Św. Paweł (ur. ok. 5–10, zm. 64–67) stosował zasadę inkulturacji m.in. przemawiając na Areopagu, kiedy przytaczał fragmenty hymnu Kleantesa do Zeusa, czy w *Listie do Koryntian* cytując greckiego poetę Meandra. Inkulturacja stosowana przez niego w działalności misyjnej streszcza się w jego słowach: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!” (1 Tes 5,21)¹³.

W związku z nowymi odkryciami geograficznymi problem inkulturacji narastał. Doprowadziły one do zderzenia Kościoła, związanego wtedy silnymi więzami z kulturą europejską, z nowymi kulturami i religiami Azji, Afryki i Ameryki. Wówczas pojawił się termin „akomodacja misyjna”¹⁴. W religiach niechrześcijańskich¹⁵ dostrzegano zwłaszcza zepsucie, błędy oraz grzech. Okres intensywnej działalności misyjnej na Dalekim Wschodzie, zwłaszcza w Chinach i Indiach rozpoczął się w XVI wieku. Pionierską pracę inkulturacyjną w Chinach prowadził o. Matteo Ricci (1552–1610), zaś w Indiach o. Roberto de Nobili (1577–1656)¹⁶.

Jedni stali na stanowisku, że obyczaje religijne i narodowe w Chinach i Indiach nie kolidują z chrześcijaństwem i nie wymagały zerwania z nimi, drudzy zaś dopatrywali się w takim postępowaniu tolerowania zabobonów i ducha pogaństwa. To doprowadziło do wydania w 1709 r. zakazu stosowania rytów. Stolica Apostolska dokonała zmiany stanowiska w tej sprawie dopiero w 1939 r. uzasadniając, że „niektóre ceremonie, choć pierwotnie związane były z pogańskimi obrzędami, teraz po upływie wieków, po zmianie obyczajów i mentalności, zachowały tylko znaczenie wyrazu czci dla przodków lub miłości ojczyzny, albo grzeczności wobec bliźnich”, a zatem intuicja Ricciego i Nobiliego okazała się po wiekach słuszna i uzyskała aprobatę Kościoła¹⁷.

Działalność Kongregacji Rozkrzewiania Wiary oraz działalność papieży, przede wszystkim Grzegorza XVI (pontyfikat w latach 1831–1846) i Piusa XI (pontyfikat

¹¹ J. Róžański, *Wokół koncepcji...*, s. 21–22, przyp. 18. Zob. R.J. Schreiter, *Faith and cultures: challenges to a world church*, „Theological Studies” 1989, t. 50, nr 4, s. 746.

¹² J. Róžański, *Wokół koncepcji...*, s. 22.

¹³ Z. Krzyszowski, *Kościół w funkcji kulturotwórczej*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 309–310, przyp. 23.

¹⁴ J. Róžański, *Wokół koncepcji...*, s. 22.

¹⁵ Zob. S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005)*, Słupsk 2013; *Jan Paweł II wobec obecności islamu i muzułmanów w krajach Unii Europejskiej*, wybór i wstęp eadem, Słupsk 2015.

¹⁶ J. Górski, *Inkultuacja*, w: *Encyklopedia nauczania...*, red. A. Zwoliński, s. 204. Zob. J. Koniór, *Matteo Ricci*, Kraków 2013.

¹⁷ Z. Krzyszowski, *Kościół w funkcji kulturotwórczej*, w: *Kościół w czasach...*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, dz. cyt., s. 312, przyp. 36.

w latach 1922–1939), coraz bardziej wpływała na rozwój dzieła misyjnego oraz zgłębianie problemów Kościołów misyjnych. W dokumentach Soboru Watykańskiego II otwartego przez papieża Jana XXIII (pontyfikat w latach 1958–1963), a zakończonego przez papieża Pawła VI (pontyfikat w latach 1963–1978) widać bardzo dobrze przygotowany grunt pod inkulturację¹⁸.

Sobór nie używa tego pojęcia, ale spotykamy się z nim na Synodzie Biskupów z 1977 roku. Wcześniej używany termin „akulturacja” oznaczał przybliżenie orędzia ewangelicznego do kultury, zgodnie z użytym łac. przedrostkiem *ad* (do), zaś „inkulturacja” wyraża zgodnie z łac. przedrostkiem *in* (w) bardziej wewnętrzny związek zachodzący między wiarą a kulturą¹⁹.

III. INKULTURACJA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Pojęcie inkulturacji wprowadził Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae*²⁰ (Rzym, 16 października 1979 r.). W rozdziale VII wyjaśniał, że „francuskie słowo *acculturation* lub *inculturation* jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. (...) katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczęcie siły Ewangelii w samą istotę jej kultury i ich zasadnicze elementy; dostrzegać to, co je jaśniej wyraża; szanować ich wartości i bogactwa. W ten sposób będzie mogła doprowadzić ludzi o różnych formach kultury do poznania ukrytej tajemnicy i dopomóc im w wydobywaniu z ich własnej żywej tradycji oryginalnych znaczeń chrześcijańskiego życia, sprawowania liturgii i sposobu myślenia” (CT 53).

Podczas przemówienia do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury (Rzym, 18 stycznia 1983 r.) papież nawiązał do dialogu międzykulturowego i procesu inkulturacji. Zaznaczył, że „Istnieją jeszcze środowiska i mentalności, a także kraje i całe regiony, które czekają na ewangelizację, a to zakłada *dlugi i śmiały proces inkulturacji*, by Ewangelia mogła przeniknąć w duszę żywych kultur, odpowiadając na ich najszlachetniejsze oczekiwania i wspomagając ich wzrost na miarę wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej. Przez swoich misjonarzy Kościół dokonał już wspaniałego dzieła na wszystkich kontynentach, ale ta misjonarska praca nigdy nie jest zakończona, gdyż kultury zostały dotknięte zaledwie powierzchownie, a poza tym zmieniają się ustawicznie i tym samym wymagają ciągle nowego podejścia” (pkt 4)²¹.

¹⁸ J. Górski, *Inkulturacja*, w: *Encyklopedia nauczania...*, red. A. Zwoliński, s. 205.

¹⁹ Z. Krzyszowski, *Kościół w funkcji kulturotwórczej*, w: *Kościół w czasach...*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, s. 309. Por. S. Janeczek, *Inkulturacja*, w: *EK*, t. 7, red. nac. S. Wielgus, Lublin 1997, kol. 234.

²⁰ Jan Paweł II, *Encykliki i adhortacje 1979–1981: Redemptor hominis, Dives in misericordia, Laborem exercens, Catechesi tradendae, Familiaris consortio*, Warszawa 1983, s. 161–219. Zob. R. Wójtowicz, *Nowa ewangelizacja – odpowiedź na redukcję sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 4, s. 66; S. Górzna, *The political dimension of interreligious dialogue during the pontificate of John Paul II*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne” 2013, nr 4, s. 143–155.

²¹ *Ibidem*, s. 186–187. Zob. T.P. Curley, *The New Evangelization and Grief Ministry. Our evangelizing helps bereaved experience God's love*, „Priest” 2012, t. 68, nr 11, s. 50.

Należy dodać, że Kościół zawsze wypowiadał się w języku i kategoriach myślenia określonych kultur, zarówno Wschodu jak i Zachodu, czego dowodem są święci, którzy reprezentują różne kultury m.in.: Ojcowie Kościoła Wschodniego i Zachodniego, Augustyn (354–430), Orygenes (ok. 185–254), Cyryl (ur. ok. 827 r., zm. 869 r.), Metody (ur. ok. 815 r., zm. 885 r.), Franciszek z Asyżu (ur. 1181 r. lub 1182 r., zm. 1226 r.), Teresa z Lisieux (1873–1897), Tomasz Morus (1478–1535), Edyta Stein (1891–1942), Matka Teresa z Kalkuty (1910–1997)²².

Na uwagę zasługuje encyklika *Slavorum Apostoli* (Rzym, 2 czerwca 1985 r.), w której papież ukazał wkład Braci Sołuńskich w inkulturację poprzez wcielenie Ewangelii w rodzime kultury: „Wcielając Ewangelię w rodzimą kulturę ludów ewangelizowanych, święci Cyryl i Metody położyli szczególne zasługi dla ukształtowania się i rozwoju tej kultury, a raczej wielu kultur. Wszystkie bowiem kultury narodów słowiańskich zawdzięczają swój «początek» lub własny rozwój dziełu Braci Sołuńskich. Oni bowiem, tworząc w sposób oryginalny i genialny alfabet języka słowiańskiego, wnieśli zasadniczy wkład w kulturę i literaturę wszystkich narodów słowiańskich” (SA 21)²³.

W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (Rzym, 30 grudnia 1988 r.), papież wypowiadał się o inkulturacji jako istotnym narzędziu nowej ewangelizacji. Apelował w niej do świeckich katolików, aby przy wspólnej z Kościołem nowej ewangelizacji tak bardzo potrzebnej światu „Świeccy katolicy (czuli się – S.G.) aktywnymi i odpowiedzialnymi uczestnikami tego dzieła, będąc wezwani do głoszenia Ewangelii i życia według niej w służbie wartości oraz potrzeb osoby i społeczeństwa” (ChL 64)²⁴.

Encyklika *Redemptoris missio*²⁵ (Rzym, 7 grudnia 1990 r.) omawia m.in. proces wcielania Ewangelii w kultury narodów. W rozdziale II papież stwierdził, że: „Prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji” (RMis 52). Określił inkulturację jako „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (RMis 52). Zalecił w tym dokumencie, aby misjonarze pochodzący z innych Kościołów i krajów włączyli się w świat społeczno-kulturowy tych, do których zostali posłani, „przewyciężając uwarunkowania środowiska swego pochodzenia. Tak więc winni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości

²² W. Kawecki, *Personalistyczna koncepcja teologii kultury*, STV 2006, nr 1, s. 191–204.

²³ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli w 1100 rocznicę dzieła ewangelizacji świętego Cyryla i Metodego*, OsRomPol 1985, nr 4–5, s. 1, 3–6.

²⁴ Zob. idem, *Posynodalna adhortacja apostołska Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, OsRomPol 1988, nr 12, s. 9–24.

²⁵ Zob. idem, *Encyklika Redemptoris missio Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1990.

w bezpośrednim doświadczeniu” (RMis 53). Wskazywał na dwie zasady, którymi powinien kierować się właściwy proces inkulturacji: „zgodności z Ewangelią» i «jedności Kościoła powszechnego»” (RMis 54). Inkulturacja „wymaga stopniowania, tak aby był naprawdę wyrazem chrześcijańskiego doświadczenia wspólnoty” (RMis 54) oraz powinna „objąć cały Lud Boży, a nie tylko szczupłe grono ekspertów, wiadomo bowiem, że lud odzwierciedla autentyczny zmysł wiary, którego nigdy nie należy tracić z oczu. Procesem inkulturacji należy kierować i pobudzać go, ale nie przyspieszać, by nie powodować u chrześcijan reakcji negatywnych; winien on być wyrazem życia wspólnotowego, to znaczy dojrzewać w łonie wspólnoty, a nie być wyłącznie owocem uczonych badań. Ochrona wartości tradycyjnych jest konsekwencją wiary dojrzalej” (RMis54).

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* (Rzym, 25 marca 1992 r.) Jan Paweł II przypominał zasady inkulturacji w rozdziale V, podkreślając, że: „Zasady te, związane z tajemnicą wcielenia Słowa Bożego oraz z antropologią chrześcijańską, ukazują autentyczny sens inkulturacji: wśród bardzo odmiennych, a czasem przeciwstawnych kultur występujących w różnych częściach świata, inkulturacja ma być wyrazem posłuszeństwa poleceniu Chrystusa, który nakazał głosić Ewangelię wszystkim narodom aż po krańce ziemi” (PDV 55)²⁶.

W posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Africa*²⁷ (Jaunde, 14 września 1995 r.), w rozdziale III, Jan Paweł II wskazywał na dwa wymiary inkulturacji: „z jednej strony” oznacza «wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie»; z drugiej strony jest „zakorzenianiem chrześcijaństwa w różnych kulturach»” (EiA 59). Podkreślał potrzebę teologii inkulturowanej: „Synod przypomniał «Biskupom i Konferencjom Episkopatów, że inkulturacja obejmuje wszystkie dziedziny życia Kościoła i ewangelizacji: teologię, liturgię, życie i strukturę Kościoła. Wszystko to wskazuje na potrzebę poznawania kultur afrykańskich w całej ich złożoności»” (EiA 62)²⁸.

Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*²⁹ Jana Pawła II (New Delhi, 6 listopada 1999 r.) wzywa do inkulturacji (nr 21), ukazuje Ducha Świętego jako sprawcę inkulturacji (nr 21) oraz wskazuje na kluczowe obszary inkulturacji tj.: teologia, liturgia, formacja biblijna oraz formacja ewangelizatorów (nr 22).

²⁶ Idem, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, dostęp: 29.01.2016, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html#m5>.

²⁷ *Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnic oraz do wszystkich Wiernych w Kościele w Afryce i Jego Misji Ewangelizacyjnej u progu roku 2000*, *OsRomPol* 1995, nr 10, s. 20–21, 32.

²⁸ Zob. E. Sakowicz, *Stolica Apostolska wobec tradycyjnej religii i kultury Afryki*, „Forum Politolologiczne” 2012, t. 13, s. 247–268.

²⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Asia*, dostęp: 30.01.2016, <<http://www.misyje.pl/dokumenty-misyjne-4439/adhortacje-424/ecclesia-in-asia-425/ecclesia-in-asia-iv-430>>.

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*³⁰ (Watykan, 6 stycznia 2001 r.) Jan Paweł II odniósł się do inkulturacji, która stanowi wyzwanie na przyszłość: „Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia będzie musiało zaspokajać tę potrzebę inkulturacji. Pozostając sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędku ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje” (NMI 40).

Jednym z głównych tematów posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Oceania*³¹ (Watykan, 22 listopada 2001 r.) była inkulturacja. W rozdziale II papież podkreślił, że: „Proces inkulturacji rozpoczął się w Oceanii, gdy imigranci przynieśli wiarę chrześcijańską ze swych ojczyzn. Dla rdzennej ludności Oceanii inkulturacja oznaczała nowy dialog między światem, który znali i wiarą, którą przyjęli. W rezultacie Oceania podaje wiele przykładów unikalnych kulturowych wyrażań w dziedzinach teologii, liturgii i stosowania symboli religijnych” (EiO 16). Wskazywał na podwójny aspekt autentycznej inkulturacji Ewangelii: „Z jednej strony kultura oferuje pozytywne wartości i formy, mogące wzbogacić sposoby, w jakich Ewangelia jest głoszona, rozumiana i przeżywana. Z drugiej strony, Ewangelia stanowi wyzwanie dla kultur i wymaga, aby niektóre wartości i formy zmieniły się” (EiO 16). Zachęcał do inkulturacji wiary chrześcijańskiej (EiO 17).

W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (Rzym, 17 kwietnia 2003 r.) papież poruszył w rozdziale V w numerze 51 problematykę inkulturacji: „To, co dokonało się na terenach starożytnej chrystianizacji w dziedzinie sztuki kościelnej i dyscypliny liturgicznej, rozwija się także *na kontynentach, na których chrześcijaństwo jest stosunkowo młodsze*. Jest to zgodne ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II w związku z potrzebą zdrowej i zarazem koniecznej «inkulturacji». Podczas moich licznych podróży miałem okazję zaobserwować we wszystkich stronach świata, jak bardzo ożywiający jest kontakt pomiędzy celebracją Eucharystii a formami, stylami i wrażliwością różnych kultur. Dostosowując się do zmieniających się warunków czasu i przestrzeni, Eucharystia zapewnia pokarm nie tylko pojedynczym osobom, lecz całym ludom, i kształtuje kultury inspirowane się chrześcijaństwem”³².

W Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* (Watykan, 28 czerwca 2003 r.) Jan Paweł II podjął refleksję nad ewangelizacją kultury i inkulturacji Ewangelii. W rozdziale III czytamy: „Orędzie o Jezusie Chrystusie musi dotrzeć również do współczesnej kultury europejskiej. *Ewangelizacja kultury* winna ukazać, że również w tej dzisiejszej Europie można żyć w pełni Ewangelią pojmowaną jako droga, która nadaje sens istnieniu. W tym celu duszpasterstwo musi wziąć na siebie zadanie kształtowania mentalności chrześcijańskiej w zwyczajnym życiu: w rodzinie, w szkole, w środkach społecznego przekazu, w świecie kultury, pracy i ekonomii, w polityce, w wykorzystaniu wolnego czasu, w zdrowiu i w chorobie. Trzeba krytycznie, ale ze spokojem spojrzeć na aktualną sytuację kulturową Europy i pod-

³⁰ Zob. *List apostolski Novo millennio ineunte Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, *OsRomPol* 2001, nr 2, s. 4–23.

³¹ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Oceania* [dostęp: 30.01.2016], <<http://papiez.wiara.pl/doc/379660.Ecclesia-in-Oceania/19>>.

³² Zob. idem, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003.

dać ocenie nowe tendencje, ważniejsze fakty i sytuacje naszych czasów w świetle centralnego miejsca Chrystusa i chrześcijańskiej antropologii” (EiE 58)³³.

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores Gregis* (Rzym, 16 października 2003 r.) papież poruszył m.in. zagadnienie posługi biskupa dla inkulturacji Ewangelii. W rozdziale III uwypuklił odpowiedzialność zwłaszcza biskupów za wierność i właściwe rozeznanie przebiegu inkulturacji, zaznaczając, że: „Ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii stanowią integralną część nowej ewangelizacji i dlatego są zadaniem złączonym z funkcją biskupa” (PG 30)³⁴.

IV. INKULTURACJA W DOKUMENTACH KURII RZYMSKIEJ

„Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”³⁵ Kongregacji Nauki Wiary (Rzym, 22 marca 1986 r.) podejmuje problematykę inkulturacji. W rozdziale V w części IV czytamy o wyzwaniu inkulturacji: „Kościół jako wspólnota łącząca różnorodność i jedność, dzięki swojej obecności w całym świecie, przyjmuje z każdej kultury to, co w niej znajduje pozytywnego. Inkulturacja nie jest jednakże zwyczajną zewnętrzną akceptacją; jest ona wewnętrznym przekształceniem autentycznych wartości kulturowych, poprzez ich włączenie w chrześcijaństwo; jest zakorzenieniem się chrześcijaństwa w różnych kulturach ludzkich. Rozdział między Ewangelią i kulturą jest dramatem, którego wspomniane problemy są smutną ilustracją. Potrzebny jest więc wielkoduszny wysiłek ewangelizacji kultur” (nr 96).

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „Wiara i inkulturacja”³⁶ zatwierdzony w czasie sesji plenarnej w 1988 r. podejmuje pogłębioną refleksję nad relacjami zachodzącymi między wiarą i kulturą. Inkulturację definiuje w rozdziale I jako wysiłek Kościoła katolickiego w celu „wprowadzenia orędzia Chrystusa w określone środowisko społeczno-kulturowe, wzywając do wiary według wszystkich jej własnych wartości, uwzględnivszy, że są one do pogodzenia z Ewangelią. Pojęcie inkulturacji uwzględnia ideę wzrostu, wzajemnego ubogacenia osób i grup, na mocy spotkania Ewangelii ze środowiskiem społecznym” (nr 11). Natomiast rozdział III oscyluje wokół aktualnych problemów inkulturacji tj.: pobożność ludowa, spotkanie religii niechrześcijańskich, młode Kościoły, przeszłość chrześcijańska i kultura przodków oraz wiara chrześcijańska i współczesność. W numerze 23. czytamy o wymogu wysiłku metodycznego poszukiwania i skoncentrowanego działania u odpowiedzialnych za ewangelizację, który przyczyni się: „1) do rozwinięcia postawy przyjęcia i krytycznego rozróżnienia; 2) do zdolności rozumienia

³³ Zob. idem, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, *OsRomPol* 2003, nr 7/8, s. 4–39.

³⁴ Zob. idem, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores Gregis o biskupie Słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, *OsRomPol* 2004, nr 1, s. 4–48.

³⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, *OsRomPol* 1986, nr 2, s. 13–20.

³⁶ Zob. *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251–271.

oczekiwań duchowych i aspiracji ludzkich nowych kultur; 3) do zdolności analizy kulturowej, biorąc pod uwagę efektywne spotkanie ze światem współczesnym”.

„Czwarta instrukcja dla poprawnego wprowadzania soborowej Konstytucji o liturgii”³⁷ (25 stycznia 1994 r.) Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów odchodzi od przyjętego w soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*³⁸ terminu „przystosowanie liturgiczne” i wprowadza termin „inkulturacja”. Niniejsza Instrukcja bierze pod uwagę różnorodne sytuacje, ale „na pierwszym miejscu kraje o tradycji niechrześcijańskich, w których Ewangelia była głoszona w czasach nowożytnych przez misjonarzy, którzy jednocześnie przynieśli Obrządek rzymski” (nr 6). W numerach 9–20 opisuje proces inkulturacji w historii zbawienia, w nr 21–32 wymagania i warunki wstępne do inkulturacji liturgicznej, w nr 33–51 zasady i normy praktyczne dla inkulturacji obrządku rzymskiego, w nr 52–69 zakres adaptacji w obrządku rzymskim.

Na uwagę zasługuje dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. „Ludzka płciowość: prawda i znaczenie”. Wskazania do wychowania w rodzinie (Watykan, 8 grudnia 1995 r.). W części VII w numerze 143. znajdujemy rozważanie o inkulturacji i wychowaniu do miłości: „Autentyczne wychowanie do miłości powinno liczyć się z kontekstem kulturowym, w którym żyją rodzice i ich dzieci. Podobnie jak istnieje porozumienie między wyznawaną wiarą i konkretnym życiem, tak inkulturacja jest zharmonizowaniem wiary i kultury, przy czym jednak Chrystus i Jego Ewangelia mają absolutne pierwszeństwo nad kulturą”³⁹.

Zagadnieniu m.in. inkulturacji została poświęcona Instrukcja *Erga migrantes Caritas Christi* Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących (Rzym, 3 maja 2004 r.). W części II porusza omawianą problematykę, pluralizm kulturalny i religijny. W punkcie 36. wskazuje na konieczność inkulturacji, „ponieważ nie można ewangelizować nie wchodząc w głęboki dialog z kulturami”⁴⁰. W tym samym numerze czytamy o wymaganiach dla inkulturacji, która „zaczyna się od słuchania, czyli od poznania tych, którym głosi się Ewangelię. Takie słuchanie i poznanie prowadzą bowiem do bardziej adekwatnej oceny wartości i cech negatywnych obecnych w ich kulturze w świetle paschalnej tajemnicy śmierci i życia. Tu nie wystarcza tolerancja, potrzebna jest sympatia, poszanowanie, na ile to możliwe, tożsamości kulturalnej interlokutorów. Uznanie ich pozytywnych aspektów i doce-

³⁷ Zob. *Czwarta instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o liturgii* [dostęp: 30.01.2016], <http://www.kuria.gliwice.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1087:czwarta-instrukcja-kongregacji-ds-kultu-bozego-i-dyscypliny-sakramentow-dla-poprawnego-wprowadzenia-soborowej-konstytucji-o-liturgii-art-37-40-liturgia-rzymska-i-inkulturacja&catid=127:liturgia&Itemid=730>.

³⁸ Zob. *Sobór Watykański II...*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, s. 40–70.

³⁹ Papieska Rada ds. Rodziny, „*Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*”. *Wskazania do wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996 [dostęp: 15.01.2016], <http://www.duszpasterstwo.wroclaw.gniezno.opoka.org.pl/upload/files/dokumenty_kosciola/ludzka_plciowosc_prawda_i_znaczenie.pdf>.

⁴⁰ Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes Caritas Christi* [dostęp: 15.01.2016], <http://www.migrant.pl/media/pdf/erga_migrantes_pl.pdf>.

nienie ich, gdyż przygotowują przyjęcie Ewangelii, jest koniecznym wstępem do skutków głoszenia. Tylko w ten sposób powstaje dialog, zrozumienie i zaufanie⁴¹.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule zaprezentowano: pojęcie kultury w ujęciu Jana Pawła II; historyczny proces inkulturacji, który występował do samego początku istnienia Kościoła; różne określenia na dostosowanie się Kościoła do aktualnych warunków życia w działalności misyjnej; przykłady pracy inkulturacyjnej m.in. św. Pawła, braci św. Cyryla i św. Metodego, dzięki którym Kościół wszedł na tereny Słowian; wybrane dokumenty papieskie oraz przemówienia, w których podjął refleksję nad procesem inkulturacji, wyjaśniając, co oznacza to pojęcie, wskazując m.in. zasady, którymi powinien kierować się ten proces, jego wymiary, obszary; dokumenty Kurii Rzymskiej, w których poruszano problematykę inkulturacji, jej wymagania, aktualne problemy.

Reasumując inkulturacja to proces permanentny, ponieważ kultury zmieniają się ustawicznie i wymagają ciągle nowego podejścia, które współcześnie wyraża się w ewangelizacji kultury prowadzonej w duchu dialogu⁴². Wymaga dochowania wierności zarówno orędziu ewangelicznemu, jak i danym kulturom. Jan Paweł II widział w tym procesie szansę utrwalenia obecności chrześcijaństwa we współczesnej kulturze, wyzwanie na przyszłość.

INCULTURATION IN THE TEACHING OF POPE JOHN PAUL II AND THE DOCUMENTS OF THE ROMAN CURIA

SUMMARY

The aim of the paper will be to explain a variety of notions, especially the notion of „inculturation” and to present its principles, dimensions, areas in the Pope’s teaching as well as in the documents of the Roman Curia. The paper will oscillate around the following issues: historical process of inculturation of Saint Paul, Saint Cyril and Saint Methodius; pontifical documents e.g. apostolic exhortation *Catechesi tradendae* (1979), encyclical *Redemptoris missio* (1990), post-synodal exhortation *Ecclesia in Africa* (1995); papal speeches and statements e.g. to the members of the Pontifical Council for Culture; documents of the Roman Curia e.g. the document of International Theological Commission entitled „Faith and Inculturation” (1988).

⁴¹ Ibidem.

⁴² Z. Krzyszowski, *Kościół w funkeji kulturotwórczej*, w: *Kościół w czasach...*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, s. 314.

DIE INKULTURATION IN DER LEHRE DES PAPSTES JOHANNES PAUL II. UND IN DEN DOKUMENTEN DER RÖMISCHEN KURIE

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel geht dem Ziel nach, vor allem den Begriff „Inkulturation“ zu klären und dessen Grundsätze, Dimensionen, Bereiche in der päpstlichen Lehre sowie in Dokumenten der Römischen Kurie darzustellen. Die Studie oszilliert zwischen den folgenden Themen: dem historischen Prozess der Inkulturation, der seit dem Beginn der Existenz der Kirche präsent war; Beispielen für Inkulturationsarbeit [der heilige Apostel Paulus, heilige Kyrill und Method]; päpstlichen Dokumenten [apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae* (1979), Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), nachsynodales apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* (1995)]; Papst-Reden und Ansprachen, z. B. an Mitglieder des Päpstlichen Rates für Kultur; Dokumenten der Römischen Kurie [Dokument der Internationalen Theologischen Kommission „Glaube und Inkulturation“ (1988)].

INKULTURACJA W NAUCZANIU PAPIEŻA JANA PAWŁA II I W DOKUMENTACH KURII RZYMSKIEJ

STRESZCZENIE

Celem artykułu było wyjaśnienie zwłaszcza pojęcia „inkulturacja” oraz zaprezentowanie m.in. jej zasad, wymiarów, obszarów w nauczaniu papieskim, jak również w dokumentach Kurii Rzymskiej. Opracowanie oscyluje między następującymi kwestiami: historycznym procesem inkulturacji, który występował od samego początku istnienia Kościoła; przykładami pracy inkulturacyjnej [św. Paweł apostoł, święci Cyryl i Metody]; dokumentami papieskimi [adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (1979), encyklika *Redemptoris missio* (1990), posynodalna adhortacja *Ecclesia in Africa* (1995); przemówieniami i wypowiedziami papieskimi np. do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury; dokumentami Kurii Rzymskiej [dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „Wiara i inkulturacja” (1988)].

BIBLIOGRAFIA

- Curley T.P., *The New Evangelization and Grief Ministry. Our evangelizing helps bereaved experience God's love*, „Priest” 2012, t. 68, nr 11, s. 49–52.
- Górzna S., *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005)*, Słupsk 2013.
- Górzna S., *The political dimension of interreligious dialogue during the pontificate of John Paul II*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne” 2013, nr 4, s. 143–155.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1990.

- Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli w 1100 rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, *OsRomPol* 1985, nr 4–5, s. 1, 3–6.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III, 1, 1980 (styczeń – czerwiec)*, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań – Warszawa 1985.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, *OsRomPol* 1988, nr 12, s. 9–24.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, *OsRomPol* 2003, nr 7/8, s. 4–39.
- Jan Paweł II *wobec obecności islamu i muzułmanów w krajach Unii Europejskiej*, wybór i wstęp S. Górzna, Słupsk 2015.
- Konior J., *Matteo Ricci*, Kraków 2013.
- Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1997.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- Novello H., *Evangelising Culture in a Technological Age: Faith as Lived Culture*, „The Australasian Catholic Record” 2014, vol. 91, no. 2, s. 214–226.
- Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Posynodalna Adhortacja Apostolska Ecclesia in Africa Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnice oraz do wszystkich Wiernych o Kościele w Afryce i Jego Misji Ewangelizacyjnej u progu roku 2000*, *OsRomPol* 1995, nr 10, s. 20–21, 32.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2007.
- Sakowicz E., *Stolica Apostolska wobec tradycyjnej religii i kultury Afryki*, „Forum Politologiczne” 2012, t. 13, s. 247–268.
- Schreiter R. J., *Faith and cultures: challenges to a world church*, „Theological Studies” 1989, vol. 50, no. 4, s. 744–760.
- Wójtowicz R., *Nowa ewangelizacja – odpowiedź na redukcję sacrum*, „Przegląd Religioznawczy” 2012, nr 4, s. 65–67.

PROBLEM TRWAŁOŚCI ZACHODNIEJ CYWILIZACJI A PERSPEKTYWA NOWEJ WIZJI EUROPY. STANOWISKO BERTHOLDA WALDA¹

Słowa kluczowe: Europa, tożsamość, kultura, filozofia niemiecka, ideologia

Key words: Europe, identity, culture, German philosophy, ideology

Schlüsselwörter: Europa, Identität, Kultur, deutsche Philosophie, Ideologie

*Bez uwzględnienia spuścizny grecko-judaistycznej
Europa nie jest w stanie żyć.*

Jürgen Habermas²

Dziś dla wielu Europa oznacza wspólną przestrzeń gospodarki, wymiany towarowej, możliwość wspólnego zabezpieczenia pokoju, nasilający się multikulturalizm. Tymczasem jeszcze stosunkowo niedawno, w czasach Adenauera, Schumana i De Gaspariego, pod pojęciem Starego Kontynentu rozumiano „chrześcijański Zachód”³. Niewątpliwie więc Europa w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa – jak się zdaje – głęboki kryzys wartości⁴. Pod tym względem jej stan określa B. Wald⁵ (którego ujęcie tytułowego zagadnienia będzie zaprezentowane w niniejszych analizach) jako godny pożałowania.

* Ks. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych, kanonik żuławski, proboszcz parafii Kmiecin, profesor metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, wykładowca Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, autor monografii m.in.: *Człowiek – kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*, Toruń 2011; *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013.

¹ Referat wygłoszony w Gdańskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 8.05.2017 r.

² Myśl tę wyraził Habermas w książce, której współautorem jest J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Por. B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, (w:) Ambo, *Europa eine Seele geben*, Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz, hrsg. Wolfgang Buchmüller, Hanna Barbara Falkowitz, Verlag Heiligenkreuz 2016, s. 230.

³ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 214–215.

⁴ Jan Paweł, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa Kościół w Europie*, Pallotinum, Poznań 2013, s. 110–113.

⁵ Berthold Wald (ur. 1952 r.) uchodzi za najwybitniejszego ucznia jednego z najbardziej znanych w kulturze niemieckiej filozofów i oryginalnego interpretatora myśli św. Tomasza – Josefa Piepera. Wald studiował filozofię, germanistykę, pedagogikę i katolicką teologię we Freiburgu im

W artykule zostanie wyjaśnione dlaczego stan ten zasługuje na postawienie tak pesymistycznej diagnozy. Próbie wyjaśnienia tej kwestii jest poświęcona druga część analiz dotyczących nowej wizji Europy. W ich zaś pierwszej odsłonie zostanie podjęty problem uwarunkowań tożsamości europejskiej cywilizacji wraz z uwydatnieniem terapeutycznej funkcji rozumu anamnetycznego. W odsłonie tej zaprezentowano nie tyle myśl Walda, ile raczej jego dyskutantów i innych myślicieli. Stanowisko tych ostatnich omówiono nie tylko na gruncie rozważań wybitnego filozofa, ale również na podstawie tekstów źródłowych.

DUCHOWE ŹRÓDŁA EUROPY

Do zagadnienia tego wprowadza nas B. Wald swymi analizami odnoszącymi się do źródłowego pojmowania rozumu anamnetycznego i jego funkcji w zachodniej kulturze.

Anamnetyczny rozum

Określenie *anamnetyczny rozum* (*anamnetische Vernunft*) niemiecki myśliciel zażył od Jürgena Habermasa i Johana Baptisty Metza. W gruncie rzeczy określenie to odsyła do kulturowych korzeni Europy, o których nie wolno nam zapomnieć, gdyż dla zachowania naszej tożsamości mają nadal doniosłe znaczenie. Termin *anamnesis* – pochodzenia platońskiego – oznacza „przypominanie” (przywołanie w pamięci). W kontekście analiz Walda rozum anamnetyczny to nie intelekt naukowy poszukujący nowych odkryć, lecz umysł przypominający sobie i pamiętający o korzeniach kultury europejskiej, które obecnie są zagrożone. Dodać trzeba, iż rozum ten, pojmowany jako duchowy fundament Europy, nie jawi się po prostu jako czysty intelekt⁶. Określić go bowiem można jako żywą świadomość źródeł tożsamości europejskiej: Jerozolimy (wiera) i Aten (filozofia grecka) oraz Rzymu (prawo rzymskie). Jak bowiem słusznie podkreśla Ratzinger, ambiwalencja czasów nowożytnych polega na tym, iż wyraźnie zatraciły świadomość korzeni i fundamentów cywilizacji europejskiej⁷.

Tak pojmowany rozum był dawniej podstawą europejskiej kultury i nią powinien pozostać, także w przyszłości, jeśli Europa ma zachować swoją duszę i ludzi ze sobą

Breisgau oraz w Münster. Doktorat z filozofii, który napisał pod kierunkiem Fernando Inciarte (*Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft*), obronił w 1986 r. na Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster. Na tymże uniwersytecie wykładał filozofię w latach 1986–1998. W roku 1996 mianowany został profesorem wizytującym na papieskim uniwersytecie na Lateranie. Po uzyskaniu w 2002 r. habilitacji z zakresu filozofii (*Substantialität und Personalität – Philosophie der Person in der Antike und im Mittelalter*) na uniwersytecie w Münster objął katedrę z filozofii systematycznej na filozoficzno-teologicznym fakultecie w Paderborn, którą kieruje do dziś. Od roku 2009 do 2011 pełnił także funkcję rektora fakultetu teologicznego na tejsze uczelni.

⁶ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 228.

⁷ J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, w: idem, *Wykłady Bawarskie z lat 1963–2004*, przełożył A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005, s. 184–185.

łączyć, miast ich sobie przeciwstawiać i dokonywać podziału na jakieś sztucznie fabrykowane przez siebie alternatywne realności.

Anamnesis stanowiło dla Platona fundament ludzkiego poznania i sensu egzystencji. Przypominamy bowiem sobie, obecne w tradycji religijnej, wielkie mityczne opowiadania o prapoczątkach ludzkiej egzystencji o powstaniu świata z wolnej od zawiści dobroci Ojca. Rozpoznajemy w nich także przekaz o prehistorycznej pokusie i karze człowieka, nieuchronnym sądzie, który spotka każdego z nas po śmierci oraz o ostatecznym rozdzieleniu światów wiecznego potępienia i wiecznej szczęśliwości. U Platona wszystko to dla filozoficznego poznania otwartego na całą rzeczywistość stanowi ważne życiowe treści. Bez tego odniesienia do prawdy przyjmowanej przez wiarę (wiarą), bez nieosiągalnego przez sam rozum sensu całości, ale mimo to mającego charakter – wymiar racjonalny, filozofowanie traci swoją egzystencjalną doniosłość⁸. W tym kontekście zrozumiała staje się bezwzględna i bezlitosna diagnoza Karla Jaspersa opisująca ukrytą ułomność filozofii, która odstąpiła od substancji wielkiej tradycji: jej znakiem rozpoznawczym stało się, niestety, pustostowie⁹.

Spór pomiędzy Habermasem i Metzem a spojrzenie Ratzingera

Wald przekonująco przypomina źródła duchowe tożsamości europejskiej, o których projektanci współczesnej Europy (politycy z Unii Europejskiej) nie chcą pamiętać i zdecydowanie ich broni.

Jeśli europejska kultura uniwersalnego humanizmu bazuje na rozumie anamnetycznym, czyli rozumie filozoficznym i wierze, to – według słusznego przeświadczenia Walda – nasuwa się pytanie, jak mają się do siebie roszczenia rozumu i autorytet wiary? Problem ten stał się przedmiotem kontrowersji pomiędzy Metzem i Habermasem w kontekście dyskusji o znaczeniu chrześcijaństwa dla Europy i jego stosunku do rozumu filozoficznego.

Czynnikiem inicjującym spór – zauważa Wald – była sformułowana przez Metza, opozycyjna wobec poglądu Ratzingera teza, że obecne chrześcijaństwo jest dziedzictwem i pozostałością słabego rozumu (*einer halbierten Vernunft*)¹⁰. Jawi się ono jako słabe, ponieważ w dziele promulgacji swego uniwersalnego orędzia oparło się na filozofii Greków. Według Ratzingera jest na odwrót: rozum wówczas okazuje się słaby,

⁸ J. Pieper, *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, w: Ders., *Werke in acht Bänden*, Bd. 3, *Schriften zum Philosophiebegriff*, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1995, s. 59.

⁹ Za Pieperem, J. Pieper, *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, w: Ders., *Werke in acht Bänden*, Bd. 3, *Schriften zum Philosophiebegriff*, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1995, s. 322.

¹⁰ *Halbierte Vernunft* (słaby, a także niekompletny rozum) dla B. Walda, podobnie jak Ratzingera, tak rozumiany rozum, ujmuje tylko określoną stronę rzeczywistości: ogranicza się w swym poznaniu do obszaru możliwego do badania jedynie metodami nauk empirycznych (na sposób eksperymentu) oraz przeliczalnego matematycznie. Nie jest to jednakże – jak słusznie podkreśla niemiecki filozof – cały rozum, gdyż ten zdolny jest objąć poznawczo całą rzeczywistość i dociekać istoty bytu, określać między innymi, kim jest człowiek, osoba, Bóg. Z obszaru rozumu niekompletnego zostaje usunięta cała sfera wartości oraz sfera odnosząca się do tego, co „ponad nami”. Jediną wiążącą miarą dla takiego rozumu i dla człowieka, podkreśla Ratzinger, staje się to, co „pod nim”, a więc to, co poddaje się kryterium eksperymentu: mechaniczne siły natury. Por. J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, s. 175–176.

gdy rezygnuje z filozofii. Dlatego teologia i wiara nie mogą wykluczać filozoficznego rozumu. Chrześcijaństwo – dowodzi Ratzinger w wykładzie *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, jest przekazaną za pośrednictwem Chrystusa syntezą wiary Izraela i greckiego ducha. Z syntezy tej powstaje i do niej odwołuje się Europa w swym źródłowym znaczeniu rozumiana jako chrześcijański Zachód¹¹. Metz formułuje natomiast tezę, że (...) *pierwotna propozycja myślowa i duchowa chrześcijaństwa wywodzi się z Izraela*¹². Jego zdaniem, ta właśnie propozycja duchowa, jako w istocie „dziejowa pamięć Izraela”, winna być uwolniona od wyobcowania spowodowanego przez uniwersalizm greckiego ducha. Metz wygłasza teologicznie fałszywą (z punktu widzenia tradycji katolickiej) teorię, ponieważ ostatecznie odrzuca filozofię. Proponuje bowiem, by poprzestać na jednym źródle kultury a mianowicie na wierze. (Dla niego przekaz *Biblii* o przyszłości świata i człowieka, jak i cała ukazana w niej źródłowa eschatologia w wystarczającej mierze artykułują podstawy wzajemnego współżycia ludzi). Jednakże wbrew temu, co twierdzi, nie można się ograniczyć do dziedzictwa Jeruzalem, którym jest wiara. Metz wyłącza rozum i dlatego akcentuje istnienie przeciwieństwa między grecką filozofią a wiarą, która opiera się na *Biblii*. Wskazanie tego przeciwieństwa jest poglądem błędnym.

Przeciw tej zbyt uproszczonej wizji (Metz proponuje przecież tylko nowy wariant dawno znanej tezy odhellenizowania) występuje również Habermas. Swoje stanowisko ten myśliciel z Frankfurtu przedstawia w dziele *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?*¹³. Doniosłość spojrzenia Habermasa ujawnia się w tym, że krytykowane przez Metza napięcie pomiędzy spuścizną Jeruzalem, czyli wiarą, i spuścizną Aten, czyli rozumem, ukazuje on jako siłę historycznie twórczą i dla dzisiejszej Europy nieodzowną. Bez tego rodzaju napięcia nigdy nie powstałyby istotne elementy kultury europejskiej i prawa konstytucyjnego¹⁴. Zawiera się w tym również pojęcie subiektywnej wolności i żądanie jednakowego prawa dla każdego człowieka w jego swoistości i inności. Autonomia i samoobligowanie się woli (podyktowane względami moralnymi) łączą się z relacją wzajemnego uznania. Tylko ciągle przywoływanie pamięci wspólnego dziedzictwa Izraela i Aten oraz ich symbiozy umożliwia zachowanie w społeczeństwie żywej świadomości opartych na prawie naturalnym podstaw moralności współczesnego europejskiego państwa prawa. Ten spór pomiędzy Metzem i Habermasem przynależy pod pewnym względem do czasu poprzedzającego słynny dialog monachijski Habermasa i Ratzingera. To, co odnosi się do współczesnego państwa prawa, dotyczy również Europy. Oba te organizmy bez bogactwa grecko-judaistycznej spuścizny nie są zdolne do życia. Europa, odróżniająca się od wszelkich innych kultur syntezą wiary i rozumu, jest podłożem, na którym wzrosły idee godności człowieka, wolności sumienia i uniwersalnych praw człowieka. Jedynie w jej przestrzeni te idee mogą zostać

¹¹ J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, s. 182.

¹² J.B. Metz, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, w: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, hrsg., *Zwischenbetrachtungen Im Prozess der Aufklärung (FS. für Jürgen Habermas)*, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 734.

¹³ J. Habermas, *Israel oder Athen. Wem gehört anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, (w:) idem, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997.

¹⁴ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 229.

zachowane. Natomiast ekskluzywizm wzajemnie sprzecznie ukierunkowanych roszczeń do prawdy zagraża statusowi europejskiej kultury prawa. Dzieje się tak wtedy, gdy wiara i rozum nie tylko siebie nie uznają, ale przeciwnie – nawzajem się wykluczają. Rozum nie respektuje roszczenia wiary do prawdy i odwrotnie – wiara, jak widzimy u Metza, nie chce uznać tego rodzaju prawa rozumu. Ze względu na troskę o zachowanie tożsamości fundamentów Europy, wierze, jak i rozumowi nie można przyznawać ekskluzywnego znaczenia. Odmienność tych dwóch współczynników zachodniej kultury rodzi napięcia w ich wzajemnej relacji, a jednocześnie warunkuje pełnię ich jedności, która jednakże musi być ciągle na nowo poszukiwana i konkretyzowana¹⁵.

Habermas i Ratzinger obstają przy przekonaniu, że zachowanie tego wzajemnego odniesienia uniwersalnego rozumu i wiary chrześcijańskiej powinno być (a także pozostać) wspólnym pragnieniem oraz zadaniem politycznej filozofii i teologii chrześcijańskiej. Polityczna wola, by Europie dać duszę, lecz jednocześnie niecofająca się przed odrywaniem się od jej filozoficzno-teologicznego fundamentu, wydaje się być w znacznym stopniu skutkiem naukowo zorientowanej wiary w postęp. Wszak wiara ta polega na naiwnym założeniu, że anamnetyczny rozum pozwoli się zastąpić przez rozum scjentyistyczny – słusznie konkluduje Wald¹⁶.

Doczesność ugruntowana teologicznie

Polityczni wizjonerzy i konstruktorzy nowej Europy nie dostrzegają, jak konstatuje Wald, że anamnetyczny rozum nie przynależy bynajmniej tylko do prehistorii Starego Kontynentu. Sensownie ufundowana i uformowana tożsamość Europy polega i dziś na produktywnym napięciu między rozumem i wiarą, chrześcijańską religią, państwem i Kościołem. Odpowiedzi na pytanie, gdzie Europa znajduje się dzisiaj i gdzie powinna się znajdować w przyszłości, nie można oczekiwać ze strony logiki rozwoju racjonalnego systemu (nauki, techniki, gospodarki). „Duszę” Europy (dzięki której ona żyje i odróżnia się od innych kultur), czyli wartości specyficznie zachodnioeuropejskie, Pieper trafnie ujmuje w sformułowaniu: „doczesność ugruntowana teologicznie” (*theologisch gegründete Weltlichkeit*)¹⁷. W kontekście całości swych analiz w tej kwestii, myśliciel z Münster akcentuje, iż dla zachodniej kultury charakterystyczny jest wewnętrzny związek doczesności i religii: doczesność ma swe źródło i początek w religii, znajduje również w niej swą siłę afirmatywną i kształtującą¹⁸. Samo zaś pojęcie doczesności dotyczy wszystkich naturalnych (stworzonych) rzeczy istniejących, które można widzieć, słyszeć, wąchać, smakować, dotykać) i obejmuje także wymiar cielesny człowieka oraz jego rozumność. Były doczesne, zgodnie z tym, co twierdzi św. Tomasz z Akwinu, są dobre i zasługują na afirmację. Po pierwsze dlatego, że zostały stworzone przez Boga, a po drugie z uwagi na to, iż w sakramentalnym urzeczywistnieniu stają

¹⁵ J. Pieper, *Was heißt Christliche Abendland?*, (w:) idem, *Tradition als Herausforderung*, Kösel Verlag 1963, s. 46.

¹⁶ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 231.

¹⁷ J. Pieper, *Was heißt Christliche Abendland?*, s. 39.

¹⁸ Ibidem, s. 36–47.

się narzędziem i „wehikułem zbawienia”. Doczesna i naturalna rzeczywistość posiada prawdziwą własną bytowość oraz zdolność do autonomicznego działania i nie może być ignorowana czy wymazywana przez jakiegokolwiek absolutyzowanie dziedziny religijnej. Wewnętrzny związek doczesności i religii ma równocześnie charakter eksplozywny. Z tego względu wymaga bez wątpienia szczególnej, myślowej i duchowej energii, aby te dwa elementy były ze sobą w ten sposób połączone (związane) i zjednoczone, by żaden z nich nie zagłuszał drugiego i nie przyczyniał się do jego zaniku. Doczesność ujawnia w naturalny sposób tendencję do odrywania się od fundamentu teologii i religii. I podobnie religia zawsze usiłuje stać się nieziemska (*unweltlich*) czyli wyalienowana ze świata doczesnego¹⁹. Wzajemna relacja wiary i rozumu ma jednocześnie charakter kontrapunktowy (*kontrapunktische Spannung*)²⁰, ponieważ są to dwa głosy zasadniczo odmienne (odrębne źródła poznania), ale nieprzeciwstawne. Ta odmienność rodzi napięcie. Jednak wspólnie komponują one jedną melodię, ponieważ znajdują głęboką, komplementarną jedność uzdalniającą je do działania zgodnego z ich naturą i respektującą wzajemną autonomię. Rozum (jako szczególny przejaw doczesności) jest człowiekowi dany z natury, natomiast wiara jest dana wtedy, gdy człowiek chce ją przyjąć. Należy także uwzględnić, jak podkreśla Pieper, że związek doczesności, a zatem i rozumu ludzkiego z wiarą nie może być raz na zawsze ustalony. W każdej epoce on na nowo się konkretyzuje i urzeczywistnia. To, co zachodnioeuropejskie, nie jest po prostu ściśle określonym stanem (*fester Bestand*) instytucji lub osiągnięć, który może być dalej przekazywany w niezmienionej postaci, lecz musi ciągle na nowo być rozwijane i doskonalone (*umgesetzt*)²¹.

Warto wspomnieć o tym obszarze doczesności, do którego przynależy określony rodzaj instytucjonalnej sfery życia mający swe początki w średniowiecznej Europie. W tym czasie zostały utworzone wzorce porządku światowego, wykraczające poza kontynent, które naznaczają świat aż po współczesność. Do nich zaliczyć trzeba między innymi fundamentalne czynniki integracji: miasto, uniwersytet, świeckie prawo. Pryncypium europejskiej kultury, jak już wykazano, stanowi dwubiegunowość i owocne napięcie między rozumem i wiarą, postępem i tradycją (zjawisko odkrywania i zachowania). Współczesny sekularyzm i scjentyzm ignorują tę zasadę i usiłują ją interpretować jednostronnie.

¹⁹ J. Pieper, *Was heißt Christliche Abendland?*, s. 40.

²⁰ J. Pieper, *Was heißt philosophieren?. Vier Vorlesungen*, (w:) idem, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Band 3, hrsg. B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, s. 59.

²¹ J. Pieper, *Was heißt Christliche Abendland?*, s. 46.

PROJEKT NOWEJ WIZJI EUROPY

Perspektywa nowej wizji Europy odcina od światła prawdy i rzeczywistości²²

Być może zaskakująco zabrzmiała teza Walda, zgodnie z którą nowa wizja Europy to projekt pozbawiony duszy²³. Czyż nie jest to jednak adekwatna do stanu faktycznego diagnoza głębokiego kryzysu świata wartości, właściwego dla Zachodu?²⁴. Ta nowa wizja widziana negatywnie oznacza pożegnanie z chrześcijaństwem i jego propozycją kulturową. W swej zaś pozytywnej narracji zakłada wkroczenie w jego miejsce tzw. nowych wartości (antywartości), relatywizmu oraz ideologii multikulturalizmu i sekularyzmu.

Pożegnanie z chrześcijaństwem a kwestia duszy Europy

Europa, co oczywiste, istniała przed utworzeniem Unii Europejskiej i uchwaleniem jej konstytucji jako organizm ożywiony przez chrześcijaństwo. Przyjął on dziedzictwo Aten i Jerozolimy, które następnie zostało przekazane kolejnym pokoleniom. Jak dzisiaj ten organizm postrzegany jest przez polityków, których zadaniem jest to dziedzictwo zachować i uczynić czymś inspirującym? Wspomnijmy tylko dyskusję o treści preambuły do europejskiej konstytucji. Jak podkreśla Wald, od projektu do projektu konsekwentnie pomniejszono znaczenie chrześcijaństwa dla Europy, aż w końcu w tym dokumencie nie pojawia się nawet określenie „chrześcijański”. W preambule *Traktatu Lizbońskiego* czytamy bowiem: „Czerpiąc z kulturalnego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy, z nienaruszalnych i niezbywalnych praw człowieka, jak również z wolności, demokracji, równości, praworządności jako uniwersalnie rozwiniętych praw...”²⁵. Chrześcijaństwo nie ukazuje się zatem jako siła nadająca Europie tożsamość. Również kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo, które z nieprzekonujących racji zajęło miejsce chrześcijaństwa, ma dla przyszłości Europy zdaje się nikłe znaczenie. Zdaniem cytowanego przez Walda Davida Engelsa, wykładowcy historii na wolnym uniwersytecie w Brukseli, Unia Europejska usiłuje przenieść kulturalną, religijną i humanistyczną tożsamość Europy w historyczną przeszłość. Traktuje tę tożsamość jako protezę (*Krücken*) postępu, czy też jego stopień wstępny i przygotowawczy (*Vorstufe*). Tego typu tożsamość porównywalna jest do roli, jaką odegrał telegraf lub fonogram, które okazały się tylko zapowiedziami

²² B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 224.

²³ Ibidem, s. 214.

²⁴ Według Ratzingera charakter tego kryzysu zdaje się zwiastować upadek i powolną agonię naszego kulturowego kontynentu. Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Jedność, Kielce 2005, s. 20.

²⁵ *Präambel des Vertrags von Lissabon*, w: *Amtsblatt der Europäischen Union* C 306, 17. Dezember 2007.

przyszłych wynalazków”²⁶. Dziedzictwo to jednak, w założeniach doktrynalnych Unii, nie przedstawia już wartości ani dla dzisiejszych czasów, ani dla przyszłości. Żyjemy bowiem w epoce multikulturalnej.

Brak odwołania się do chrześcijaństwa powoduje zepchnięcie go do prehistorii Europy, która teraz musi się starać o to, by nadać sobie duszę, czyli nową tożsamość. Jednak, jak dodaje David Engels: „tożsamości nie konstruuje się w ten sposób, że wybiera się jedynie kilka w równej mierze uniwersalistycznych, jak i nie personalnych myśli, a następnie poprzez najróżnorodniejsze media komunikuje się, iż świeży konglomerat myśli miałby utworzyć nowy fundament społeczności mającej właściwie setki lat”²⁷.

Tak naprawdę więc teza: „dać Europie duszę” powinna znaczyć, że obecna Europa gospodarki i polityki nie ma już żadnej duszy – podkreśla Wald. Jeśli bowiem tacy politycy, jak Jacques Delors, mówią o tym, aby Europie dać duszę, wówczas pod pojęciem Starego Kontynentu rozumie się wspólny dom. Jest to jednak pozbawiony duszy artefakt gospodarki i polityki. Na jakiej zatem zasadzie tego typu nienaturalny twór może tchnąć życie w serca obywateli? Ściśle rzecz biorąc nie ma żadnego sensu mówić o duszy takiej Europy, której projekt jest nakreślany i administracyjnie wcielany w Brukseli i w innych stolicach Europy – konkluduje niemiecki filozof²⁸. Sztuczny produkt nie może zostać ożywiony. Tylko organizm może żyć i żyje, jeśli w nim dusza od początku procesu powstawania życia działa, a nie na jego końcu zostanie przyłączona z zewnątrz. Dusza zawsze jest czymś pierwszym²⁹. Dusza jest pryncypium, aktem organizmu, który ma życie w możliwości³⁰.

Ambivalentny charakter tak zwanych nowych wartości

Europa pomyślana jako wspólnota nowych wartości nie jest zdolną do życia, gdyż pozbawioną duszy fikcją – akcentuje Wald. Dzisiaj burzenie tradycji i wiary oraz stwarzanie humanistycznej religii zastępczej pozostawiają w spadku tylko pozbawiony treści (*schalen*) patriotyzm konstytucyjny³¹, który w dostatecznym stopniu nie jest w stanie wypełnić powstałej uczuciowej pustki. Jeśli mówi się o Europie jako postchrześcijańskiej i postreligijnej wspólnocie wartości, to zapytajmy, jakie wartości ma się na myśli? Łatwo można rozpoznać ambiwalencję „fundamentu wartości”, jeśli

²⁶ Za Waldem, *Anamnetische Vernunft*, s. 217. Por. D. Engels, *Auf dem Weg ins Imperium. Die Krise der europäischen Union und der Untergang der römischen Republik. Historische Parallelen*, Europa Verlag, Berlin/München 2014, s. 178.

²⁷ D. Engels, *Auf dem Weg ins Imperium*, 217.

²⁸ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 216.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Arystoteles, *O duszy*, 411 a, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, PWN, Warszawa, 1972, s. 36.

³¹ Według Jana Wernera Müllera patriotyzm ten sprowadza się do idei, zgodnie z którą polityczne przywiązanie powinno koncentrować się na normach, wartościach i pośrednio na procedurach konstytucji liberalnej demokracji. Por. Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton 2007, s. 1. Zdaniem Walda jałowy w swej treści patriotyzm konstytucyjny oznacza pozorne odwoływanie się do zasad i norm konstytucji. Nie jest on prawdziwym patriotyzmem, gdyż nie czerpie swej siły z właściwego źródła.

tylko uwzględnimy, jak są artykułowane przez parlament w Brukseli i europejski sąd konstytucyjny zagwarantowane w europejskiej konstytucji fundamentalne i niezbywalne prawa człowieka. W sporze wokół inicjatywy portugalskiej posłanki Edit Estreli (w grudniu 2013 r.) i nieuwzględnienia petycji europejskiej inicjatywy obywatelskiej, stało się jasne, że w europejskim parlamencie większość reprezentowana przez różne frakcje chce aborcję podnieść do rangi zasadniczego prawa ludzkiego i ponadto usiłuje wykreować jako wsparcie tego legislacyjnego tworu odpowiednie wychowanie seksualne³². Celem jest nowa definicja małżeństwa i rodziny, a środkiem do tego, jak się wyraża Wald, „oddzielenie” („Entgrenzung”) seksualności³³ poprzez rozpowszechnienie feministycznej przewodniej idei akcentującej społeczną konstrukcję płci.

Oczekuje się od obywateli nie tylko tolerancji, lecz akceptacji nowych wartości, która to akceptacja w razie konieczności powinna być wymuszona mocą prawa w celu przeciwstawienia się homofobii. Tego rodzaju rewolucja moralna nie prowadzi do respektowania przekonań obywateli, przyczynia się jednak do tego, aby umocnić u nich antyeuropejski resentment. Kto zaś chce poznać dokładnie historię importowanej z USA do Europy agendy dotyczącej przeforsowania nowych „wartości” i praw wolności – a mamy tu na myśli aborcję, małżeństwa tej samej płci, eutanazję, a także udział w tej historii polityków i intelektualistów EU – temu polecamy książkę byłego ministra spraw zagranicznych Słowacji Vladimira Palko pod tytułem *Die Löwen kommen (Lwy nadchodzą)*. Ten znany polityk przy omawianiu w swym dziele zagadnienia prześladowań chrześcijan w starożytności przede wszystkim zwraca naszą uwagę na to, dlaczego Europa i Ameryka zmierzają do nowej tyranii³⁴.

Z analiz Walda wynika więc jednoznacznie, że wartości uznawane przez wspólnotę unijną za nowe, w rozumieniu klasycznym jawić się muszą jako antywartości. W przeświadczeniu o trafności tej konkluzji utwierdza nas stanowisko Jana Pawła II wyrażone w encyklikach *Evangelium Vitae* i *Veritatis Splendor*. Według świętego papieża we współczesnej kulturze demokratycznej pod pretekstem praw człowieka i w imię autonomii sumienia, wolności oraz godności, rozumie się działania i zachowania, które są nie do pogodzenia z prawami człowieka, prawdziwą wolnością i ludzką godnością³⁵. Tak się dzieje, gdyż działania te są sprzeczne z naszym ostatecznym celem i najwyższym dobrem – czyli samym Bogiem³⁶. To stanowi, zdaniem Walda, kolejny argument, iż do propagowanej przez Brukselę idei nowej Europy, należy się odnosić ze sceptycyzmem³⁷.

³² B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 218.

³³ W sformułowaniu tym Wald ma na myśli to, że seksualność jest w tym przypadku propagowana jako wartość autonomiczna, oddzielona od miłości i wolna od zobowiązania spełniania misji w relacji między mężczyzną i kobietą oraz w małżeństwie. Z punktu widzenia konstruktywistów tradycyjne rozumienie małżeństwa i różnicy między mężczyzną a kobietą wynikającej z odrębności płciowej nie jawi się jako doniosły fakt. Sama ludzka seksualność nie określa naszych zachowań i z tego względu można o nich rozstrzygać stosownie do tego, jak się chce (*gender*).

³⁴ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 219.

³⁵ Jan Paweł II, *Evangelium Vitae, O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Wydawnictwo M, Kraków (brak daty wydania), s. 129–135.

³⁶ Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Arichidiecezjalnej, Wrocław (brak daty wydania), s. 110–111.

³⁷ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 219.

Filozoficzny kontekst nowej wizji Europy

Niemiecki filozof wyraźnie akcentuje wpływ filozofii na ukształtowanie współczesnego krajobrazu Starego Kontynentu. „Sądzę – podkreśla on – że godny pożałowania stan Europy w znacznej części należy przypisać określonym wpływowym nurtom filozoficznym w zachodniej cywilizacji”. Według Walda z przesłania politycznego projektantów Europy wyrażonego w formie imperatywu – „Dać Europie duszę” – nic nie wynika i nic nie może wynikać tak długo, jak długo dyfuzyjna (mętna) filozofia określa ich polityczne myślenie i działanie. Należy odrzucić tego rodzaju tezę, zgodnie z którą Europie powinno się dać duszę, jako że nasz kontynent już ją ma. Wprawdzie ta dusza dosyć się osłabiła, ale fakt ten występuje nie od dziś. Europa cierpi obecnie w znacznym stopniu na zanik poczucia rzeczywistości³⁸, ponieważ już od dłuższego czasu cierpiała na amnezję w stosunku do swych źródeł kulturowych – konstatuje Wald³⁹.

Owszem, projektanci nowej wizji Europy nie są filozofami. Charakterystyczne jednak, że ich przesłanie polityczne nieprzypadkowo wskazuje na poważny brak rozumienia rzeczywistości. Tak się dzieje, gdyż reprezentowany przez nich pogląd (współcześnie bardzo upowszechniony) ma swe źródło w określonej filozoficznej orientacji. Otóż wykazuje związek z nurtem myśli kantowskiej i przede wszystkim współbrzmii oraz pokrywa się z teorią konstruktywizmu, a ostatecznie prowadzi do relatywizmu.

Wpływ nurtu kantowskiego

To powiązanie nowej wizji Europy z nurtem kantowskim ma raczej charakter pośredni. Konstruktywizm i relatywizm, jaki się ujawnia w stanowisku projektantów tej wizji, znajduje w znacznym stopniu swe podstawy i swoje uzasadnienie w nurcie kantowskiej myśli. Dlatego trzeba zaakcentować, jak bardzo znamienna pozostaje w swej istocie wymowa i oddziaływanie tej myśli. Dla rozświetlenia takiej tezy Wald przedstawia nam historię opowiedzianą przez Franza Rosenzweiga w opublikowanym pośmiertnie dziele *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand (Książeczka o zdrowym i chorym rozumie człowieka)*. Towarzyszymy pewnemu sławnemu filozofowi podczas odwiedzin u chorego pacjenta. Pacjent ów stracił zaufanie do zdrowego rozumu ludzkiego, od kiedy zaczął się zajmować filozofią. Zaś filozof-lekarz to „cudotwórca”⁴⁰, który rozprzestrzenił wirus chorobowy. Na czym polega ta choroba? Posłuchajmy, co pacjent opowiada filozofowi-lekarzowi. „Wczoraj jeszcze był on radosny i ufnie odnosił się do drogi życiowej, którą podążał, zerwał owoc z drzewa, który odsłonił się przed jego oczyma, pozdrowiał napotkaną osobę i rozmawiał z nią. Nagle

³⁸ Zanik poczucia czy też rozumienia rzeczywistości oznacza w tym przypadku między innymi błędne pojmowanie człowieka oraz jego natury i na tym gruncie akceptacja aborcji, eutanazji, małżeństw osób tej samej płci. Różnicę między mężczyzną i kobietą, jak i tożsamość tych płci nie określa się w kontekście natury. Nie istnieją w tym względzie obiektywne reguły. Są one ustalone dowolnie, stosownie do naszych życzeń.

³⁹ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 218–219.

⁴⁰ Filozof-lekarz też jest chory, ale on nie dostrzega swej dolegliwości, ponieważ żyje w przesłaniu filozofii jak gdyby.

jednak poczuł całkowitą utratę tożsamości (...). Poczul się, jak gdyby został sparaliżowany. Odrętwienie dotknęło jego myśli. Jego ręce nie mogły już niczego uchwycić, ponieważ kto dał im prawo uchwytu, jego stopy nie potrafiły stąpać, ponieważ kto pozwolił ziemi, by po niej kroczył? I w ten sposób jego uszy nic już nie mogły słyszeć, ponieważ kim był ten drugi, którego powinny one były słuchać⁴¹ – jego usta nie zdołały żadnego słowa wyszeptać, bo czyż nie okazałoby się to bezużyteczne?”. Jednak zamiast temu biednemu mężczyźnie przywrócić ufność do zdrowego rozsądku i do rzeczywistości, ów filozof-lekarz cudotwórca z całą stanowczością usiłował odwieść go od zaufania do rzeczywistości; co więcej, wyjaśnia utratę poczucia rzeczywistości jako konieczny warunek trwałego i ostatecznego wyzdrowienia. Zresztą przysłuchajmy się dalej rozmowie pomiędzy lekarzem i pacjentem. „Czyż nie jest prawdą, że Pan jest niepewny celu? Nic nie szkodzi, proszę tylko tak działać, jak gdyby⁴² Pan był jego pewien”. „Tak, ale jednak nie jest to dla mnie pewne (ten cel)”. „Nic nie szkodzi, nic nie szkodzi, mój przyjacielu – jak gdyby. Proszę tylko sobie wmawiać z całą siłą, że to byłoby pewne i proszę wzmacniać swoje jak gdyby mięśnie poprzez codzienne, co godzinę przeprowadzane ćwiczenia. W ten sposób osiąga się sukces”. Jednak pacjent stał się jeszcze bardziej zdezorientowany (niepewny), niż zakładał lekarz. Pacjent zwątpił, czy w ten sposób można mu pomóc, czy wystarczy zalecenie lekarza podwójnego wypowiedziania frazy „jak gdyby”. „Proszę w takim razie działać tak, jakby Pan właśnie całkiem po prostu jak gdyby robił”. „Jak gdybym tak robił, jak gdybym robił? proszę Pana”. „Bez sprzeciwu. Tylko jak gdyby, jak gdyby. Podwójna artykulacja okaże się skuteczna”. Ponieważ jednak również takiego rodzaju „jak gdyby” nie zdołało przywrócić pacjentowi zaufania do rzeczywistości, poleca mu lekarz potrojenie „jak gdyby” jako kompensację utraty poczucia rzeczywistości, która obejmuje także rzeczywistość podmiotu. Lekarz wyjaśnia. „Dopiero potrojona artykulacja zamyka pierścień. Byłby Pan sam niepewny? Ja nim również jestem. Niech jednak Pan wyłącznie tak robi, jak gdyby Pan sam to robił. Jak gdyby Pan sam to robił, jak gdyby Pan sam to robił. Bóg i jeszcze świat. W ten sposób Pan sam wśliznął się (*schlingen*) w jakieś Jak Gdyby. Istnieje jedyny byt, będący bytem jak gdyby. W nim wszystko się mieści/jest umieszczone” (*in ihm ist alles untergebracht*).

Skoro jednak również i ta lekarska porada wydawała się nie skutkować, chory odważył się postawić ostatnie rozpaczliwe pytanie. „Czyż nie wystarczy, jeśli ja w ten sposób robię, że jak gdyby sam sobie rozkazuję wyzdrowieć?”. „Bezczelność. Sądzi

⁴¹ Ibidem, s. 220–221. W terapii pojawia się nuta filozoficzna, o której świadczy to, że pacjent zaczyna rozwijać refleksję podczas swych czynności, która to refleksja powoduje paraliż, przez co nie włada swą motoryką. Pacjent pyta, kim jest ten drugi w nim? Powstaje rozdzielenie podmiotu. Widzę drzewo, chwytam, stąпам (podmiot empiryczny). Kiedy jednak zaczynam się zastanawiać nad sobą, nad swym światem wewnętrznym, to jest pytam, kim jest ten drugi, czyli czujący, myślący, dokonujący refleksji nad swoimi czynnościami, wówczas dochodzi do głosu podmiot transcendentny, wykraczający poza granicę empirii (uniwersalne, głębsze, refleksyjne „ja”, zastanawiające się nad sposobem istnienia i działania podmiotu empirycznego).

⁴² Sformułowanie „jak gdyby” – to neokantowska interpretacja filozofii Kanta, zgodnie z którą idee rozumu (Bóg jako najwyższa rzeczywistość, nieśmiertelność duszy, wolność woli) wprawdzie należy uznać, ale nie na podstawie nieodpartych poznawczych racji, lecz na sposób „jak gdyby”, czyli na wiarę, uznając je tylko za prawdopodobnie istniejące (są one nie do udowodnienia na gruncie obiektywnej nauki). Por. O. Höffe, *Mala historia filozofii*, przełożył J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 164.

Pan, że ja jestem tutaj po to, by Pan mógł czerpać swą przyjemność kosztem mnie?” Lekarz oburzył się, a chory zamilkł. Kim jest więc ten lekarz, prezentujący się jako cudotwórca w przypadku choroby, którą on sam spowodował?

Rosenzweiga satyryczne opowiadanie dotyka sedna Hansa Vahingera *Philosophie des als ob*. – to jest opublikowane w 1911 roku aktualizacji filozoficznego idealizmu. Vahinger jest neokantystą i w tym *jak gdyby* dostrzega kłamrę pomiędzy teoretyczną i praktyczną filozofią Immanuela Kanta. To, co się ukazuje w *Krytyce czystego rozumu* jako niemożliwe do poznania i niepewne, zyskuje swą pewność tylko mocą potrzeby praktycznego rozumu. Odnosi się to do rzeczy samych w sobie – Boga, wolności woli, nieśmiertelności duszy. To pragnienie pozyskania pewności skłania (zmusza) nas do tego, by pomimo niepewności wierzyć w Boga, wolność i nieśmiertelność. W rzeczywistości Rosenzweig ironizuje następującego rodzaju figurę myślową Kanta: jeśli my nigdy nie przenikniemy znajdującej się za kontekstem zjawisk rzeczywistości, powinniśmy jednak ze względów praktycznych tak żyć i działać, jak gdyby dla nas była pewna egzystencja tejsze rzeczywistości. Fundamentu naszej pewności nie możemy znaleźć w rzeczywistości zewnętrznej, lecz jedynie w nas samych: w nie pozwalającej się zanegować praktycznej potrzebie naszego rozumu, ukierunkowanej na sens i rozpoznanie właściwego kierunku⁴³.

Czyż jednak człowiek może tak żyć – bez prawdy, bez rozpoznanego dostępu do rzeczywistych rzeczy i do siebie samego? Satyra Rosenzweiga kończy się zamilknięciem chorego⁴⁴. Robert Spaemann przypomina w swych analizach *Gedanken zur Regensburger Vorlesung* papieża Benedykta XVI o realnym kontekście utraty kontaktu z rzeczywistością.

„Jeden z największych pisarzy niemieckich, Heinrich von Kleist, popełnił samobójstwo, ponieważ zrozumiał on Kanta w ten sposób, iż człowiek jest w sobie uwięziony i nie ma dostępu do rzeczywistości. Jednak jak długo jest on człowiekiem, nie może zrezygnować z takiego dostępu i skoro okaże się on niemożliwy, nie opłaca mu się żyć, sądził Kleist”⁴⁵. Życie bez prawdy i sensu jest podatne na wszelkiego rodzaju patologie i niszczącą przemoc.

Konstruktywizm

Teoria konstruktywizmu ma swe podstawy, jak sądzi Wald, w filozofii Immanuela Kanta, w świetle której człowiek nie ma dostępu do rzeczywistości, gdyż rzeczywistość ta dostosowuje się do pojęć. Amerykański myśliciel Richard Rorty, odnosząc się do konstruktywizmu, który przyczynił się do przełomu w filozofii zarówno amerykańskiej, jak i kontynentalnej, oraz przyznając rację Nelsonowi Goodmanowi i Hilary’emu

⁴³ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 218–219.

⁴⁴ Jeżeli człowiek zamknie się w subiektywności i rozumie myśl kantowską w ten sposób, że dążenie do poznania Boga to tylko postulat praktycznego rozumu (czyli w pewnym sensie wytwór świata wewnętrznego), wtedy konsekwentnie stwierdza: nie ma sensu żyć.

⁴⁵ R. Spaemann, *Gedanken zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI*, w: A. Gluksmann, W. Faroug, S. Nusseibech, R. Spaemann, J. Weiler, *Gott rette die Vernunft. Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2008, s. 135, 155.

Putnamowi, stwierdził, iż świat taki jaki jest (*So – Sein der Welt*), niezależny od opisu – nie istnieje⁴⁶.

Dla tych autorów Wittgensteinowski model rozumienia świata jako gry językowej jest zbyt statyczny i za wąski. Opis ludzkiej wiedzy zależy, według Rorty'ego, nie tylko od gier językowych, lecz od społecznych konstrukcji naszych pojęć. Znaczenie dla tej wiedzy, jako społecznie skonstruowanej, mają zatem dwie rzeczy: opis świata, jak również same fakty. Nie istnieje żadna rzecz sama w sobie. Nie tylko pojęcia, lecz również tak zwane fakty (np. góry, zwierzęta, żyrafy, heliocentryzm, mężczyzna, kobieta, małżeństwo oraz rodzina) są społecznie skonstruowane.

Skutkiem tej zasadniczej zmiany w obszarze teoretycznego nastawienia człowieka do świata konsekwentnie powinna być – z punktu widzenia owych filozofów – radykalna modyfikacja jego praktycznych przeświadczeń. Ich zdaniem, my wszyscy, a przede wszystkim osoby ponoszące polityczną odpowiedzialność powinny w duchu filozofii konstruktywistycznej uczynić wszystko, ażeby odsłonić wszelkie dotąd niedostrzegane konstrukcje, a zatem te obszary, w których konstytutywne zagadnienia socjalne były postrzegane jako naturalne. Wówczas okazałoby się, że zasadniczo nie istnieje żadna norma etyczna, która nie mogłaby zostać zmieniona. W tym punkcie konstruktywizm spotyka się z naturalizmem. W przeciwieństwie do konstruktywistów naturaliści nie zaprzeczają, że istnieją niezależne od opisu naturalne fakty. Są oni bowiem przede wszystkim fizykalistami, dla których właściwe jest dosyć naiwne wyobrażenie naukowej obiektywności. Kwestionują fakty moralnie doniosłe.

Relatywizm

Dla naturalizmu i konstruktywizmu wspólne jest przeświadczenie, że nie prawda, lecz użyteczność rozstrzyga o tym, co ludzie powinni czynić. Tego rodzaju nastawienie do kwestii prawdy jest lepiej znane pod hasłem „relatywizm postmodernistyczny” – zauważa Wald⁴⁷. Jego atrakcyjność i siła w politycznym dyskursie polega przede wszystkim na tym, że traktuje wszelkie doktryny jako równie wartościowe (równo silne). Jednak nie jest przez to bynajmniej neutralny. Przeciwnie, relatywista usiłuje wyeliminować każde ekskluzywne, opowiadające się za prawdą nastawienie do świata. Relatywistyczne koncepcje o równoważnej wartości wszelkich teorii jawią się wielu współczesnym ludziom jako bardzo atrakcyjne, ponieważ wydają się służyć ochronie tzw. mniejszości. Jednakże odwrotnie niż w *Biblii* – w tej doktrynie prawda nie czyni wolnym. Powoduje bowiem lęk u tych, którzy myślą inaczej. W USA, w erze postkolonialnej rozpoczęło się odchodzenie od relatywizmu. Natomiast w Europie propagowana jest jego akceptacja na skutek nasilającego się sekularyzmu i pogłębiania się różnorodności religijnej, podczas gdy chrześcijaństwo w tym samym czasie traci tu na znaczeniu.

Na pytanie, czy koncepcja nowej Europy proponowana przez jej projektantów i wizjonerów powinna być wcielana w życie, odpowiedź jest jedna: raczej nie powinniśmy opowiadać się za jej realizowaniem. Ta koncepcja aspiruje do konstruowania nowej rzeczywistości. Z jednej strony pobrzmiwa w niej tęsknota za wolnością i emancypacją

⁴⁶ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 218, s. 128.

⁴⁷ Ibidem, s. 226.

rozumu, czyli przyznaniem mu pełnej autonomii, **przez co jednak stać się on może siłą wewnętrznym sprzeczną – irracjonalną i destruktywną**⁴⁸. Z drugiej jednak odcina nas ona od światła prawdy, bez którego tracimy nie tylko orientację, lecz również radość (przykłady choćby w twórczości Franza Rosenzweiga czy tragicznym finale życia Heinricha von Kleista).

Ideologie multikulturalizmu i sekularyzmu

Sekularyzm i multikulturalizm istotnie przynależą do koncepcji nowej Europy – akcentuje Wald. Niestety z tym faktem wiążą się zjawiska budzące niepokój.

Poważne zagrożenie dla tożsamości kultury europejskiej stanowi nasilający się w ostatnich latach multikulturalizm⁴⁹. W opisie socjologicznym jawi się on inaczej aniżeli w perspektywie politycznej. Jako zjawisko socjologiczne multikulturalizm odnotowywano już w starożytności, a od średniowiecza współegzystują w Europie – w sposób mniej lub bardziej pokojowy – muzułmanie, żydzi i chrześcijanie. Multikulturalizm jest równocześnie ideologią o charakterze politycznym współtworzącą tzw. nową wizję Europy. Skonstatować można w niej pełną dowolność spojrzenia na różnorodne kultury, gdyż charakteryzuje się ona całkowitą obojętnością wobec ich tradycji i funkcjonowania na naszym kontynencie. Ujawnia się jako idea zmierzająca do złamania hegemonii chrześcijaństwa czy wykluczenia wiodącej jego roli w kulturze zachodnioeuropejskiej; zmierza do zrównania wszystkich tradycji kulturowych. U źródeł tej ideologii leży założenie, że między kulturami nie powinny występować różnice znaczeniowe – żadna z nich nie może przewyższać pod jakimkolwiek względem innych kultur w odniesieniu do rozstrzygającej kwestii ludzkiego samorozumienia. Można sformułować tezę, że przyjmując dogmat zrównoważenia wszystkich kultur, multikulturalizm bazuje na iluzji. Ta podstawowa zasada multikulturalizmu nie jest prawdą. To w kulturze zakorzenionej w chrześcijaństwie zrodziła się bowiem idea równości, godności człowieka i jego praw, która jest akcentowana oraz konsekwentnie pielęgnowana po dziś dzień.

Według Walda, w nową wizję Europy idea multikulturalizmu jest jednak wpisana. Wizję tę można postrzegać negatywnie, jako pożegnanie się z chrześcijaństwem, lub pozytywnie, rozumiejąc ją jako zapowiadającą wkroczenie multikulturalizmu na miejsce chrześcijaństwa⁵⁰.

Multikulturalna Europa, mówiąc słowami Rorty’ego, powinna być „kulturą bez swego centrum” – wolną od wpływu chrześcijaństwa i od normatywnych roszczeń rzeczywistości ludzkiego rozumu. Jednak, według słusznego przeświadczenia Walda, skutek nieprzyznawania się Europejczyków do tego, że chrześcijaństwo należy do radykalnych fundamentów kultury zachodniej oraz zgody na to, iż współczesna Europa

⁴⁸ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 227. Podkreślić trzeba także tendencje emancypacyjne autonomicznego rozumu w stosunku do religii. Religie jednak nie tłumią rozumu, a do tego wydają się być zasobami sensu, z których rozum może z pożytkiem czerpać odwagę myślenia. Por. P. Valdier, *Nędza polityki i moc religii*, przełożył T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010, s. 106.

⁴⁹ B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 214.

⁵⁰ Ibidem, s. 214–215.

nie powinna już czerpać swych wartości z dziedzictwa chrześcijańskiego, które należy postawić na tej samej płaszczyźnie znaczenia, jakie cechuje inne tradycje kulturowe, stanowiłby niepowetowaną stratę dla mieszkańców Starego Kontynentu. Miałoby to reperkusje w odniesieniu do zabezpieczenia tożsamości Europy i jej przyszłości. Wiązałoby się z pominięciem podstawowych wartości, które określają kształt kultury europejskiej, a zostały zaszczerpione przez chrześcijaństwo. Do nich należy m.in. idea transcendentnej godności osoby ludzkiej, wolności i praw człowieka.

Niemniej Wald dostrzega możliwość negatywnego finału multikulturowości. Jeśli bowiem w Europie zwiększać się będzie liczebność wyznawców islamu, to nie można wykluczyć, że w ogóle zaniknie multikulturalizm. Wyznawcy ci prawdę nie tylko przedkładają nad wolność, ale i podważają tę ostatnią wartość, są ponadto nietolerancyjni. Konsekwentnie do ducha swej wiary nie zaakceptują oni wizji Europy zakładającej okazanie respektu dla wolności wyboru religii. Rzeczywiście więc idea multikulturalizmu odpowiada za to, że Europa znajduje się w niebezpieczeństwie.

Dodajmy tutaj, iż według Walda multikulturalizm nie należy bezpośrednio definiować w kontekście problemu przyjmowania uchodźców, gdyż zgodnie z prawem niemieckim osoby prześladowane powinny być otoczone ochroną prawną. Kwestia multikulturalizmu pojawia się w związku ze sposobem ich egzystencji w obrębie państwa, w którym zamierzają zamieszkiwać na stałe. Uchodźcy mają prawo osiedlenia się w danym państwie, ale jednocześnie wiąże ich obowiązek respektowania jego zasad kulturowych i dostosowania się do nich. Zdaniem zwolenników multikulturalizmu taki imperatyw nie dotyczy obcokrajowców.. Wreszcie multikulturalizm nie tylko wyklucza okazywanie respektu dla własnej tradycji kulturowej i odrębności narodowej, ale zakłada on zburzenie tych wartości.

Stosownie do przeświadczenia projektantów nowej wizji Europy, nie powinna ona mieć za swą podstawę wartości chrześcijańskich. Bóg wprawdzie nie zostanie wprost odrzucony, ale przypisany do sfery czysto prywatnej, subiektywnej⁵¹. Jest to więc stanowisko typowe dla sekularyzmu. Tego rodzaju ideologia pozwala się określić tylko w sposób negatywny. Otóż usiłuje ona wiarę chrześcijańską pozbawić roli, jaką odgrywała w Europie w przeszłości, bowiem nie może wywierać żadnego wpływu na ludzi w ich otwieraniu się na życie wspólne. Konsekwentnie do tego założenia wszystko, co w jakiś sposób ma swe źródło w chrześcijaństwie, nie ma znaczenia w przestrzeni publicznej⁵².

PODSUMOWANIE

Głos prof. Walda dotyczący intelektualno-duchowej tożsamości Europy jawi się jako bardzo cenny i szczególnie doniosły. Wprawdzie czytelnik może odnieść wrażenie, że pobrzmięwa w nim wyraźnie druzgocąca krytyka pod adresem kreowanego przez wpływowych wizjonerów współczesnego oblicza Starego Kontynentu. Stanowi to źródło niepokojących tendencji kulturowych i przejaw głębokiego duchowego kryzysu zachodniej cywilizacji (między innymi z racji tego, iż z jednej strony Europę kreuje się jako artefakt gospodarki i polityki, a z drugiej propaguje multikulturalizm, sekularyzm

⁵¹ J. Ratzinger, *Europa...*, s. 176.

⁵² B. Wald, *Anamnetische Vernunft*, s. 230–231.

i sankcjonuje w ustawodawstwie unijnym antywartości i odejście od chrześcijaństwa) oraz każe z niepokojem spoglądać w jej przyszłość. Wszakże Wald dostrzegając z troską fakt negatywnych przeobrażeń tożsamości europejskiej, a nawet niebezpieczeństwo jej atrofii, przypomina, jakie są właściwe korzenie jej uniwersalizmu, życiodajnej dynamiki, siły, jedności (rozum filozoficzny, orędzie wiary chrześcijańskiej, prawo naturalne), na jakie zwraca także uwagę niejeden ze znaczących współczesnych myślicieli. Z tych właśnie korzeni Europa powinna dalej czerpać swe natchnienie do określenia swego naprawdę nowego oblicza kulturowego w naszych czasach i wznoszenia wciąż duchowo nieprzemijających dzieł. Tym bardziej przekonująco brzmi propozycja Walda, że jeszcze niedawno również inspiratorzy integracji europejskiej wskazywali na jej chrześcijańskie podstawy. Propozycja Walda zakłada budowę duchowego organizmu Europy na autentycznych wartościach, trwałych fundamentach, mających swe źródło w powszechnym prawie moralnym, wpisanym w serce człowieka. Niemiecki myśliciel słusznie przywołuje tę perspektywę. Warunkuje ona przywrócenie nadziei mieszkańcom naszego kręgu kulturowego na uratowanie szczególnych wartości ich cywilizacji i kultury.

THE QUESTION OF STABILITY OF WESTERN CIVILIZATION VERSUS THE PERSPECTIVE OF THE NEW VISION OF EUROPE. THE VIEW OF BETHOLD WALD

SUMMARY

Under a common title, the article presents two key issues as seen by the renowned German philosopher Berthold Wald.

1. Maintenance of the identity of European civilization, conditional upon a living memory of its spiritual sources: faith and reason. In this respect, the message of the philosopher of Padeborn is echoed in the thought of such eminent thinkers as Habermas, Pieper, or Ratzinger. In contrast, for Metz, critically appraised by Wald, there is only one fundamental source of the Western European civilization: Jerusalem, which symbolizes faith. 2. The question of the so-called new vision of Europe is presented, created by its contemporary makers, namely politicians. The vision entails a threat to the identity of the European civilization in its original meaning since it suggests a farewell to Christianity and endorsement of values which have an ambivalent nature. This vision is heavily marked by impaired comprehension of reality, including the reality of man and his nature. It is associated with Kantian thought; it overlaps with the theory of constructivism, and it ultimately leads to relativism. Finally, the vision has its underpinnings in multiculturalism and secularism. From a broader perspective, the article shows the question of multiculturalism, presented by Wald in general terms, and the question of the „soul” of Europe, as understood by Pieper. Also, the article further specifies the issue of the so-called new values, introduced into European legislation, and also demonstrates that they are essentially anti-values.

**DAS PROBLEM DER BESTÄNDIGKEIT DER WESTLICHEN
ZIVILISATION UND DIE PERSPEKTIVE EINER NEUEN VISION VON
EUROPA. DER STANDPUNKT VON BERTHOLD WALD**

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Artikel werden unter einem gemeinsamen Titel zwei grundsätzliche Fragen in der Auffassung des anerkannten lebenden deutschen Philosophen Berthold Wald behandelt.

1. Die Bewahrung der Identität der europäischen Zivilisation hängt ab von der lebendigen Erinnerung an ihre geistigen Quellen – den Glauben und die Vernunft. Diesbezüglich stimmen mit dem Philosophen aus Paderborn in ihrer Botschaft so anerkannte Denker wie Habermas, Pieper und Ratzinger überein. Dagegen existiert für Metz, dem Wald kritisch gegenübersteht, nur eine grundlegende Quelle der westeuropäischen Kultur: das den Glauben symbolisierende Jerusalem. 2. Dargelegt wird auch die Frage der sogenannten neuen Vision von Europa, wie sie von ihren zeitgenössischen Konstrukteuren, den Politikern, kreiert wird. Sie impliziert eine Gefährdung der Identität der europäischen Zivilisation in ihrer grundlegenden Bedeutung, da sie den Abschied vom Christentum und eine Billigung von Werten mit ambivalentem Charakter bedeutet. Diese Vision offenbart in ernsthaftem Grade einen Verlust des Verständnisses der Wirklichkeit, darunter der Wirklichkeit des Menschen und seiner Natur. Dann weist sie eine Verbindung zur Strömung des Kantischen Denkens auf, sie deckt sich vor allem mit der Theorie des Konstruktivismus und führt letztendlich zum Relativismus. Und schließlich generieren die Ideologien des Multikulturalismus und des Säkularismus die Botschaft dieser Vision mit. Im Artikel wird in einem breiteren Abriss die von Wald allgemein präsentierte Frage des Multikulturalismus sowie der „Seele“ Europas im Verständnis von Pieper aufgezeigt. Präzisiert wird auch die Problematik der in die EU-Gesetzgebung eingeführten sogenannten neuen Werte und es wird aufgezeigt, dass dies eigentlich Antiwerte sind.

**PROBLEM TRWAŁOŚCI ZACHODNIEJ CYWILIZACJI
A PERSPEKTYWA NOWEJ WIZJI EUROPY.
STANOWISKO BETHOLDA WALDA**

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule, pod jednym wspólnym tytułem, naświetlono w ujęciu uznanego żyjącego filozofa niemieckiego Bertholda Walda dwie zasadnicze kwestie.

1. Zachowanie tożsamości europejskiej cywilizacji uwarunkowane żywą pamięcią o jej duchowych źródłach: wierze i rozumie. Pod tym względem z filozofem z Paderborn są w swym przesłaniu zgodni tak uznani myśliciele, jak Habermas, Pieper, Ratzinger. Natomiast według Metza, do którego krytycznie odnosi się Wald, istnieje tylko jedno podstawowe źródło kultury zachodnioeuropejskiej: Jerozolima symbolizująca wiarę. 2. Przedstawiono także zagadnienie tzw. nowej wizji Europy, wykreowanej przez współczesnych jej konstruktorów, którymi są politycy. Niesie ona ze sobą zagrożenie tożsamości europejskiej cywilizacji w jej źródłowym znaczeniu, skoro oznacza pożegnanie się z chrześcijaństwem i aprobatę dla wartości o ambiwalentnym charakterze. Wizja ta ujawnia w poważnym stopniu utratę rozumienia rzeczywistości, w tym rzeczywistości człowieka i jego natury. Wykazu-

je następnie związek z nurtem myśli kantowskiej i przede wszystkim pokrywa się z teorią konstruktywizmu, a ostatecznie prowadzi do relatywizmu. Wreszcie przesłanie tej wizji współtworzą ideologie multikulturalizmu i sekularyzmu. W artykule ukazana została w szerszym zarysie ogólnie zaprezentowana przez Walda kwestia multikulturalizmu oraz „duszy” Europy w rozumieniu Piepera. Doprecyzowano także problematykę tzw. nowych wartości wprowadzonych do prawodawstwa unijnego, wykazano, że są to właściwie antywartości

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *O duszy*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, PWN, Warszawa 1972.
- Habermas J., *Izrael oder Athen. Wem gehört anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, (w:) Idem, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997.
- Höffe P.O., *Mala historia filozofii*, przełożył J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska, *Ecclesia in Europa*, Pallotinum 2013.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae, O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Wydawnictwo M, Kraków (brak daty wydania).
- Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archiidiecezjalnej, Wrocław (brak daty wydania).
- Metz J.B., *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, (w:) Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, hrsg., *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung (FS. für Jürgen Habermas)*, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.
- Pieper J., *Was heißt philosophieren?. Vier Vorlesungen*, (w:) idem, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Band 3, hrsg. B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Pieper J., *Was heißt Christliche Abendland?*, (w:) idem, *Tradition als Herausforderung*, Kösel Verlag, München 1963.
- Pieper J., *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, w: *Ders. Werke in acht Bänden Bd. 3, Schriften zum Philosophiebegriff*, hrsg. von B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Ratzinger J., *Wykłady Bawarskie z lat 1963–2004*, przełożył A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005.
- Ratzinger J., *Europa Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Jedność, Kielce 2005.
- Rorty R., *Wahrheit und Fortschritt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Spaemann r., *Gedanken zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI*, (w:) Andre Glucksman, Wafl Faroug, Sari Nusseibeh, Robert Spaemann, Joseph Weiler, *Gott, rette die Vernunft!, Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2008.
- Valdier V., *Nędza polityki i moc religii*, przełożył T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010.
- Wald B., *Anamnetische Vernunft*, (w:) *Ambo Europa eine Seele geben*, Jahrbuch der Hochschule Heiligenkreuz, hrsg. Wolfgang Buchmüller, Hanna Barbara Falkowitz, Verlag Heiligenkreuz 2016.
- Wald B., *Theologisch gegründete Weltlichkeit. Bipolarität als Grundlage europäischen Identität*, (w:) *Europa auf der Suche nach sich selbst. Ein Symposium der Josef Pieper Stiftung*, hrsg. H. Fechttrup, F. Schulze, T. Sternberg, Lit. Verlag, Münster 2010.

IL VALORE DEL PAESAGGIO IN UNA PROSPETTIVA MULTIDISCIPLINARE: IL CASO ITALIANO TRA STRUMENTI DI TUTELA TRADIZIONALI E NUOVE INDICAZIONI DELLA CORTE DI GIUSTIZIA DELL'UNIONE EUROPEA¹

Parole chiave: paesaggio, ambiente naturale, locus standi, sviluppo regionale

Key words: landscape, environment, locus standi, regional development

Schlüsselwörter: Landschaft, Umwelt, locus standi, regionale Entwicklung

Slowa kluczowe: krajobraz, środowisko naturalne, locus standi, rozwój regionalny

MOTIVI DELLA RICERCA

Una recente sentenza della Corte di Giustizia dell'Unione Europea² permette una riconsiderazione dei criteri affermati dal Giudice Amministrativo italiano³ in materia di legittimazione delle associazioni ambientaliste all'impugnazione di provvedimenti incidenti sul paesaggio.

La giurisprudenza italiana parte dal presupposto della fagocitazione del paesaggio nel più ampio bene giuridico ambiente⁴, e lascia irrisolto l'interrogativo sulla

* Daniela La Foresta is a professor of geography in the Department of Political Science at the Naples Federico II University (Italy). She is a graduate of political science (Naples Federico II University) and law (Second University of Naples). She is a specialist of political and economic geography.

** Raffaele Caroccia is a lawyers and Ph. D. student at the Comenius University in Bratislava, Slovakia, is particular keen on themes concerning the legal protection of individuals on the behalf of administrative courts.

¹ Il presente articolo è frutto di riflessioni condivise dai due Autori; ai fini della specifica attribuzioni delle singole parti in cui esso è diviso si precisa che i paragrafi 4, 5, 6 sono stati scritti dalla prof.ssa Daniela La Foresta, mentre i paragrafi 1, 2, 3, 7 sono stati redatti dal dott. Raffaele Caroccia. Il paragrafo 8, contenente le conclusioni, è stato scritto di concerto da entrambi.

² Il riferimento è a Corte di Giustizia dell'Unione Europea, Grande Sezione, sent. dell' 8.11.2016, causa C 243/15, in libera consultazione al sito www.curia.europa.eu.

³ TAR Milano, sez. II, sent. n. 2336 del 22.10.2013, in *Foro Amm. TAR*, 10/13, 2976.

⁴ Sintomatico a riguardo è quanto si statuisce in Consiglio di Stato, sez. VI, sent. n. 6554 del 13.09.2010, in *Foro Amm. CDS*, 9/10, 1908.

possibilità di riconoscere più ampi spazi ad una legittimazione personale o collettiva.

Non è affrontata la possibilità di collegare la legittimazione alla sussistenza di un pregiudizio anche indiretto o alla semplice partecipazione al procedimento, benché l'estensione del meccanismo di verifica dell'iscrizione nel registro previsto dalla legge, vigente per i beni ambientali in senso stretto, ed il criterio della *vicinitas* non si rivelino pienamente appaganti in materia di protezione del paesaggio⁵.

Forse la chiusura a questa possibilità è eco delle riflessioni, unanimemente dubbiose, della dottrina⁶ in relazione a peculiari istituti processuali previsti nella versione originaria dell'art. 146 del Codice per i beni culturali⁷, poi spente dall'eliminazione degli elementi più eccentrici.

STATO DEMOCRATICO E PAESAGGIO

La tutela del paesaggio è compito dei pubblici poteri, appena che essi assumano la forma di Stato di cultura⁸. Ai tre elementi costituenti lo Stato – sovranità, popolo, territorio – può essere agganciato naturalmente proprio il paesaggio, inteso come territorio concretamente fruito e percepito dai cittadini, centro del loro *vouloir vivre collectif*⁹.

Una delle essenziali funzioni della contemporanea forma di Stato democratico è promuovere la crescita culturale dei propri cittadini, vero e proprio diritto sociale¹⁰. Centrale è l'attività di tutela, fruizione e conservazione del paesaggio. Lo svolgimento di questa congerie di azioni è demandata alle Soprintendenze, articolazioni territoriali del Ministero per i beni e le attività culturali.

⁵ Si veda a riguardo Cons. giust. amm. Sicila, sez. giurisd., sent. n. 677 del 29.07.201.

⁶ Si vedano: V. Parisio, *Beni culturali, paesaggio e giudice amministrativo*, in *Foro Amm. TAR*, 10/04, 3229 e ss.; Sandulli M.A., *Verso un processo amministrativo „oggettivo“ (nota a margine dell'art. 146 comma 11, d. lg. n. 42 del 2004)*, *ibidem*, 9/04, 2423 e ss.; Police A., *Il giudice amministrativo e l'ambiente: giurisdizione oggettiva o soggettiva?*, in *Ambiente, attività amministrativa e codificazione, Atti del primo colloquio di Diritto dell'Ambiente (Teramo, aprile 2005)*, a cura di D. De Carolis, E. Ferrari, e A. Police, Torino 2006.

⁷ Ovviamente, il riferimento è alla definizione nel merito della controversia anche a seguito di rinuncia o di dichiarazione di sopravvenuta carenza di interesse da parte del ricorrente.

⁸ Si vedano per illustrare il concetto, espresso con chiarezza da A. Predieri, *Paesaggio*, in *Enc. dir.*, XXXI, 1981; E. Spagna Musso, *Lo Stato di cultura nella costituzione italiana*, Napoli 1961; M. Ainis, *Cultura e politica. Il modello costituzionale*, Padova 1991. Trattazioni a carattere generale sono: M. Immordino, *Paesaggio (tutela del)*, in *Dig. disc. pubbl.*, X, 1995; Ead., *Vincolo paesaggistico e regime dei beni*, Padova 1991; G.F. Cartei, *Il paesaggio*, in *Tratt. dir. amm.*, diretto da S. Cassese, parte spec., Tomo II, 2003; Id., *La disciplina del paesaggio tra conservazione e fruizione programmata*, Torino 1995.

⁹ La formula costituisce la nota risposta di E. Renan alla domanda: che cosa è una Nazione? Su quest'ultimo concetto, rilevante ai fini del presente scritto, si tornerà a breve.

¹⁰ La tutela di ambiente e paesaggio corrisponde ad un interesse collettivo, oggetto proprio di un diritto sociale e che concreta un valore costituzionale, secondo S. Grassi, *Tutela dell'ambiente (dir. amm.)*, in *Enc. dir., Annali I*, 2007, che riecheggia sistematizzazioni operate dal Giudice delle Leggi.

Alle autonomie viene lasciato scarso margine d'azione, compensato dalle maggiori competenze loro riconosciute in materia di governo del territorio¹¹.

La tutela del paesaggio deve essere necessariamente oggetto di bilanciamento con altri interessi pubblici, potenzialmente configgenti con essa.

Il criterio di ponderazione dovrebbe essere quello della discrezionalità tecnica.

L'ART. 9, II C. DELLA COSTITUZIONE

La protezione del paesaggio è uno dei principi fondamentali dell'ordinamento ai sensi del II c. dell'art. 9 della Costituzione¹² italiana, a norma del quale la Repubblica *tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione*¹³.

Pur nella sua brevità, il testo normativo pone diversi problemi ermeneutici.

Il primo riguarda la corretta interpretazione del soggetto destinatario dell'obbligo da esso discendente di portata immediatamente precettiva. Repubblica va intesa come somma dei soggetti componenti la stessa: Stato, Regioni, Province, Città Metropolitane, Comuni.

La funzione prescinde da un'esplicita attribuzione di poteri legislativi o amministrativi, ma realizza un'aspirazione politica e culturale alla diffusione della fruizione e della conservazione della bellezza degli spazi naturali ed antropizzati ed è un mezzo, con cui si realizza il fine di promozione prescritto ai pubblici poteri dal I c. dell'art. 9¹⁴.

Il dovere di cura – per essere effettivo – deve essere ripartito tra le varie articolazioni della Repubblica e condiviso dalla società: vi emerge la dimensione di nuova democrazia¹⁵.

Analoga accezione estensiva può essere usata per individuare il significato del verbo, che descrive l'azione cui è tenuta la Repubblica, *tutela*.

Esso comprende comportamenti a carattere conservativo del paesaggio esistente, e condotte a contenuto promozionale¹⁶, di messa a disposizione del paesaggio.

La tutela non è solo attività di valorizzazione dell'esistente, ma di individuazione di nuove forme paesaggistiche distintive, sviluppate a seguito del rapporto tra territorio ed amministrati.

¹¹ G.F. Cartei, *Autonomia locale e pianificazione del paesaggio*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 3/13.

¹² Diversi i contributi di approfondimento e di esegesi della disposizione della legge costituzionale; tra essi si segnalano G. Severini, *op. ult. cit.*; F. Merusi, *sub art. 9*, in *Comm. Cost. Branca*, Bologna – Roma 1975; P.G. Ferri, *Beni culturali ed ambientali nel diritto amministrativo*, in *Dig. pubbl.*, II, Torino 1987.

¹³ L'importanza della disposizione è stata svalutata sino agli anni '70, malgrado il suo rango e la sua collocazione all'inizio della Costituzione, come osserva G. Severini, *op. ult. cit.*

¹⁴ A.M. Sandulli, *La tutela del paesaggio nella Costituzione*, in *Riv. giur. ed.*, 2/67.

¹⁵ In questo senso P. Carpentieri, *op. ult. cit.*, il quale sottolinea che le discipline in materia emanate nel biennio 2004/2006 hanno come scopo principale la valorizzazione ed il coinvolgimento dei cittadini nell'attività di tutela del paesaggio.

¹⁶ S. Amorosino, *op. ult. cit.*, precisa che la fruizione, risultato dell'attività promozionale di recupero e riqualificazione dei beni oggetto di tutela, dovrebbe tradursi in un ampliamento della percezione della valenza culturale del paesaggio.

I RAPPORTI TRA PAESAGGIO E PATRIMONIO CULTURALE

Tale considerazione conduce ad un'ulteriore riflessione introduttiva, avente ad oggetto il rapporto tra paesaggio e patrimonio culturale.

L'accostamento tra i due termini può essere foriero di una concezione museale e passatista del primo.

Il paesaggio va, invece, inteso come elemento dinamico, frutto del giustapporsi tra azione della natura ed azione umana¹⁷; tale accezione è stata già fatta propria anche dal Giudice delle Leggi con la sent. n. 417/95.

Il passaggio a tale dimensione attiva si scontra con il fatto che la divulgazione del paesaggio culturale avviene ancora tramite modelli fortemente legati alle dinamiche tradizionali caratterizzate da passività e staticità dei contenuti.

In effetti, l'impostazione qui suggerita permette di porre in luce che il tema del paesaggio è legato a numerose componenti, di matrice culturale, sociale, scientifica e naturale.

Esso può essere definito come metafora di un ampio processo evolutivo che comprende oggetti, relazioni umane, connessioni dinamiche strutturali e funzionali ed interpretato in funzione delle esigenze e delle attese tra comunità e l'ambiente naturale, destinatario di azioni di recupero e di ripristino della stabilità degli ecosistemi e di riequilibrio degli aspetti culturali, sociali e fisici di un luogo.

Il paesaggio è il risultato dell'interazione tra natura e cultura nel tempo e nella dimensione territoriale, vale a dire tra elementi naturali, strutture antropiche e differenti modalità di uso dei suoli.

Questa linea ermeneutica può essere definita come sintesi tra la concezione scientifica, che identifica paesaggio ed ambiente, quella storicista, secondo cui il paesaggio è la sintesi tra natura ed azione dell'uomo e quella percettivista, che interpreta il paesaggio come insieme delle forme di un luogo e delle relazioni tra esse.

I RAPPORTI TRA PAESAGGIO, AMBIENTE E BENI CULTURALI

La dottrina giuridica ha lavorato ad una progressiva differenziazione di paesaggio ed ambiente¹⁸, al fine di dare una copertura costituzionale alla tutela di questo valore.

Altra parte della dottrina ha suggerito – sulla scorta di indicazioni discendenti dall'ordinamento comunitario e di consequenziali riflessioni sulla natura del dan-

¹⁷ A. Predieri, *op. ult. cit.*, che parla di „modo d'essere del territorio nella sua percezione visibile”.

¹⁸ Operazione che per F. De Leonardis, *op. ult. cit.*, si è conclusa per merito del diritto comunitario.

no c.d. ambientale¹⁹ – che l’ambiente vada oggi inteso in senso unitario, tanto da inglobare il paesaggio, che scadrebbe ad un mero componente del primo²⁰.

Un terzo orientamento ha identificato nelle azioni a tutela del paesaggio il livello di base di protezione dell’ambiente²¹.

Un quarto orientamento esegetico ha parlato di vera e propria „dimenticanza” del paesaggio nel riformato testo costituzionale²², sottolineando come tale omissione sia il segno della persistente ambiguità del termine.

Un quinto interprete ha posto in luce come la tutela del paesaggio possa essere addirittura contrapposta a quella dell’ambiente, *sub specie* di promozione delle energie rinnovabili, come avviene quando si debba decidere sulla legittimità dell’installazione di pale eoliche²³.

Ciò ha portato ad una eclissi della speculazione autonoma sul paesaggio, che ha perso una propria unità concettuale tanto da finire affiancato anche nel testo legislativo attualmente ad esso consacrato ai beni culturali²⁴.

Tale dequotazione è stata la conseguenza della circostanza che l’art. 9 è stato interpretato come strumento, a mezzo del quale inserire nel testo costituzionale la tutela dell’ambiente²⁵.

A questo primo equivoco, ha fatto seguito l’identificazione tra paesaggio e beni culturali²⁶; quest’ultimo tentativo è comprensibile solo per il lodevole intento, che lo ha animato: affermare la potestà legislativa esclusiva dello Stato *in subiecta materia*²⁷.

Vanno, però, evidenziate una serie di possibili conseguenze di quest’ultima impostazione, che non paiono del tutto convincenti.

Da essa può venire fuori un’idea di paesaggio non più come valore unitario, ma come beni o „quadri” paesaggistici con una parcellizzazione ed una reificazione

¹⁹ Questo istituto è eccentrico rispetto al contenuto del presente scritto e, comunque, va precisato che il danno al paesaggio è fattispecie diversa e non coincidente, anche da un punto di vista di fonte regolatrice, dal danno ambientale; su esso ci si limita, pertanto, a rimandare a S. Matteini Chiari, *op. ult. cit.*, ed a G. Leone, *Prime riflessioni sul risarcimento del danno ambientale disciplinato dal T.U. 3 aprile 2006 n. 152*, in *Riv. giur. ed.*, 1/08.

²⁰ Si veda S. Mattei Chiarini, *op. ult. cit.*, il quale definisce l’ambiente come bene unitario a più componenti, biotiche ed abiotiche; tra queste ultime è ricompreso il paesaggio, che conserverebbe sempre la sua natura culturale.

²¹ S. Civitarese Matteucci, *op. ult. cit.*

²² P. Carpentieri, *La nozione giuridica di paesaggio*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2/04.

²³ L.R. Perfetti, *op. ult. cit.*

²⁴ Di costante traino giuridico delle bellezze naturali ad opera delle cose d’arte parla L. Casini, *op. ult. cit.*, che ritiene come l’accostamento non abbia giovato al paesaggio, trascurato da legislazione e dottrina.

²⁵ G. Severini, *op. ult. cit.*, sottolinea l’ambiguità con la quale si è guardato all’articolo in discorso: da un lato, il paesaggio è stato usato come sinonimo dell’ambiente, qualificato in riferimento anche all’art. 32 come salubre; dall’altro, la disposizione è stata invocata per necessità più vicine all’urbanistica.

²⁶ L’espressione appare in Italia per la prima volta in M. Grisolia, *La tutela delle cose d’arte*, Milano, 1952, è traduzione del tedesco *Kulturgut*.

²⁷ P. Carpentieri, *La nozione*, cit.

spinta del concetto²⁸ ed una copertura *ex lege* di vincolo paesaggistico su buona parte del territorio nazionale²⁹.

Che tale sia la direzione in cui marcia la dottrina prevalente è stato autorevolmente sottolineato in riferimento alla recente emersione di una vera e propria „*visione patrimoniale del paesaggio*“³⁰.

La nozione di *bene culturale* va invece interpretata per porre in rilievo come l'oggetto, cui è riconosciuta questa valenza, diventi una *res* significativa per il mondo del diritto a causa del suo valore immateriale ed ideale, aspetto che ne giustifica l'apprensione parziale ed da parte di tutti i consociati ed a cui si collega un immediato bisogno di tutela.

Almeno in ipotesi, tutti possono vantare un diritto ed agire in vista della fruizione dello stesso per la quota ideale di paesaggio loro assegnata³¹.

Il paesaggio, a seguito dell'evoluzione del costume e dell'emergere di nuove esigenze di tutela, ha indossato vesti sempre più strette, che hanno subito la pressione – da un lato – dell'ambiente, – dall'altro – del patrimonio culturale³².

Per reagire a tale svalutazione, sembra corretto assumere che il paesaggio da tutelare è sia la bellezza naturale, che il luogo nel quale venga in rilievo una particolare azione dell'uomo sulla natura. La duplice accezione costituisce un metodo per consentire l'emersione del paesaggio sia rispetto all'ambiente che ai beni culturali e di valorizzare un nucleo di beni-interessi³³.

A fare da ulteriore contraltare a questa spinta riduzionistica, va pure ricordato che l'attenzione al tema oggetto di questo studio è stata riattivata dalla Convenzione

²⁸ Quest'accezione è stata sposata dalla giurisprudenza; gli esempi più significativi si leggono in G. Severini, *op. ult. cit.*, 9.

²⁹ Tale è la situazione – a giudizio di S. Matteini Chiari, *op. ult. cit.* – a seguito dall'introduzione nell'ordinamento della l. 431/85.

³⁰ P. Carpentieri, *La nozione*, cit.

³¹ P. Carpentieri, *Principio*, cit., pone in luce la fragilità giuridica del paesaggio: bene di tutti, che – proprio per questa sua caratteristica – rischia di diventare di nessuno o del primo che se ne appropria.

³² Terzo aspetto della limitazione – qui intesa come latitudine della tutela – è l'interpretazione definita da G. Severini, *op. ult. cit.*, *panurbanista*, la quale faceva rifluire tutte le questioni di tutela del paesaggio in problemi di gestione del territorio. Per un approfondimento di questa linea interpretativa, che postula una piena integrazione tra la funzione di valorizzazione del paesaggio e quella di gestione del territorio, si veda anche S. De Laurentis, *L'evoluzione della disciplina prevista in tema di paesaggio tra modelli di tutela di fonte costituzionale e onnicomprensività della nozione di ambiente*, in *Riv. giur. ed.*, 3/10. P. Carpentieri, *La nozione*, cit., sottolinea come il legare la tutela del paesaggio alla pianificazione dell'uso del territorio abbia come conseguenza la creazione di più centri decisionali, in grado di incidere sul primo bene giuridico.

³³ Il termine è usato da P. Carpentieri, *La nozione*, cit., che pone in luce in modo convincente come la definizione del paesaggio da un punto di vista giuridico debba essere preceduta dalla selezione degli interessi, che si desidera tutelare con il ricorso a questo concetto. Per l'Autore, la definizione di paesaggio appartiene alla sfera della cultura, mentre quella di ambiente al dominio della scienza; oggetto di tutela quindi è l'elaborazione culturale di un dato territorio, la sua *forma meritevole di conservazione nelle sue linee visive essenziali e nei suoi caratteri identitari*. Dalla definizione discende che mentre i provvedimenti in materia di edilizia e di tutela dell'ambiente abbiano natura vincolata, quelli che operano a protezione dell'ambiente abbiano carattere discrezionale.

europea sul paesaggio³⁴ che ha sancito definitivamente la natura culturale del paesaggio.

Attualmente, la dottrina oscilla tra dotte suggestioni cartesiane ed altrettanto alti richiami agostiniani nella definizione del paesaggio.

Infatti, vi è chi³⁵ opera una definizione di paesaggio come *res cogitans*, che copre il territorio *res extensa*, richiamo erudito per significarne la natura culturale: questo sarebbe un bene-interesse.

Per altri³⁶ il paesaggio, invece, avrebbe una dimensione diversa, simbolica o sistemica. Infatti, la sua bellezza è l'oggetto della tutela ed essa ha una natura archetipica ed astratta, che – per acquisire senso – deve essere calata in un determinato contesto sociale³⁷.

IL CONCETTO METAGIURIDICO DI PAESAGGIO

L'attenzione al paesaggio è storicamente nata nell'ambito della geografia umana, è transitata alla storia, ove il concetto è stato utilizzato in modo particolarmente fecondo dagli studiosi della scuola de *Les Annales*, ed infine approdata nel campo del diritto³⁸.

Viene confermata l'intuizione di uno Studioso particolarmente attento al tema, che sottolineava come il suo esame dovesse necessariamente svolgersi con respiro multidisciplinare³⁹.

In questa prospettiva si può affermare che una corretta identificazione del valore del paesaggio non può prescindere da un'attenta lettura di esso e dei segni che lo compongono, ben al di là del dominio del diritto. Il concetto qui in esame è diversificato ed unitario al tempo stesso. Esso è articolato in strutture, funzioni, relazioni, che a volte sono di immediata identificazione altre volte richiedono un attento studio per essere reperite, e si compone di aggregazioni di sistemi ecologici naturali, seminaturali o del tutto umani.

Il riconoscimento degli elementi e delle relazioni che compongono il paesaggio, però, è solo il primo passo di un tentativo di sua decifrazione.

La lettura del paesaggio avviene prendendo in considerazione una serie di elementi principali, che permettono una visione generale di sintesi.

³⁴ Il documento, approvato a Firenze il 20.10.2000, è per A.A. Herrero de la Fuente, *op. ult. cit.*, particolarmente importante, perché ha introdotto una definizione unitaria del paesaggio. Per un'analisi della Convenzione si rinvia a G.F. Cartei (a cura di), *Convenzione europea del paesaggio e governo del territorio*, Bologna 2007.

³⁵ P. Carpentieri, *La nozione*, cit.

³⁶ L.R. Prefetti, *Premesse alle nozioni giuridiche di ambiente e paesaggio. Cose, Beni, diritti e simboli*, in *Riv. giur. amb.*, 1/09. L'Autore rifiuta anche la nozione di beni comuni.

³⁷ Ad essere tutelato, pertanto, non è il bene, ma la sua percezione.

³⁸ Convincente è l'osservazione di P. Carpentieri, *La nozione*, cit., secondo cui il concetto giuridico di paesaggio è debitore degli apporti provenienti dalle altre scienze umane.

³⁹ A. Predieri, *op. ult. cit.*, riteneva che la base della nozione di paesaggio avesse carattere metagiuridico.

Tale obiettivo può essere conseguito analizzando l'inquadramento regionale, le grandi strutture abiotiche con i loro impliciti dinamismi e la loro storia di continui cambiamenti, gli elementi, le strutture ed i sistemi viventi, le tracce storico culturali ed i macro sistemi antropici, insediativi, produttivi, infrastrutturali e socio economici, la definizione tipologica del paesaggio.

Identificati i segni da leggere per interpretare il paesaggio, ci sono due categorie metodologiche per procedere ad una loro analisi. La prima postula l'esistenza di un osservatore concreto, la seconda di un osservatore astratto. Il primo metodo si è di recente ampliato alla considerazione non solo del paesaggio visto, ma anche di quello vissuto. Invece, il secondo consente un'analisi diversificata e correlata ad aspetti fisici, biologici, sociali ed economici; questi ultimi vanno messi in relazione attraverso concetti che sintetizzino più variabili. Si può conseguire questo risultato o con metodi automatici o con una lettura integrata.

Le due impostazioni fanno capo o alla matrice naturalistico antropica o a quella precettivo culturale; questa seconda linea interpretativa permette di evidenziare la possibilità di generare un'opinione collettiva e di orientarla, creando così una forma per nulla trascurabile di pressione sociale. Quest'ultima a sua volta è da considerarsi come una matrice diretta di tipo socio politico con immediate conseguenze nell'ambito delle decisioni e delle azioni concrete: essa incide fortemente sull'uomo e gli fornisce un equilibrio localizzativo e gli permette una valutazione sulla qualità della vita come effetto di una consapevolezza sul contesto ambientale in cui è inserito.

Il dato è filtrato dall'elaborazione culturale dei segni che compongono il paesaggio, permette di orientare la conoscenza del mondo ed è il primo passo per una semiologia del paesaggio.

Tale chiave di lettura non è condivisa, perché parte della dottrina nega la possibilità di costruire il paesaggio come un insieme di segni, a ragione della non intenzionalità degli elementi che lo compongono, e suggerisce che sarebbe più corretto definirlo come una somma di indici⁴⁰. Tuttavia, qui essa viene suggerita perché permette una comprensione generale, mettendo a fattor comune sia gli apporti delle diverse discipline necessarie per comprendere il paesaggio che le singole modalità di indagine.

La valutazione è sempre soggettiva, serve a costruire le basi per le strategie ed arrivare ad un giudizio sintetico ed è il momento intermedio tra l'analisi e la decisione. Essa deve essere effettuata dopo aver costruito un modello che permetta un probabilismo controllabile.

LO STATO DELL'ARTE SUL PROBLEMA DELLA LEGITTIMAZIONE

Può essere ora utile formulare una considerazione introduttiva di ordine generalissimo, preliminare all'analisi dei problemi riguardanti la legittimazione.

Si vuole portare, cioè, l'attenzione sulle eccezioni alle generali regole sostanziali in relazione ad un'ampia congerie di istituti previsti dalla l. 241 (in particolare:

⁴⁰ R. Brunet, *Analyse des paysages et semiologie*, L'Espace Géographique, 2, 1974.

silenzio assenso, accesso⁴¹, partecipazione, pareri, valutazioni tecniche, conferenze di servizi), contemplate *in subiecta materia*.

In presenza di queste numerose deroghe, non pare peregrino affermare che esse possano essere ribaltate anche sul piano processuale, in considerazione della valenza di principio fondamentale dell'ordinamento della tutela del paesaggio.

In assenza di una definizione condivisa dello stesso – come ammoniva un autorevolissimo Studioso⁴² – si è avuta la conseguenza che alla pluralità di conformazioni del concetto abbia fatto seguito un'altrettanta ampia pluralità di forme di tutela suggerite.

Senza pretesa di esaustività, di seguito verranno elencati le ipotesi, affacciate in dottrina e più interessanti.

La prima postula la necessità di introdurre una prima forma di tutela oggettiva - da attribuirsi al giudice contabile⁴³.

Tale prospettazione, però, è stata quasi subito abbandonata, in conseguenza dell'accostamento tra paesaggio ed ambiente⁴⁴. Le lesioni al paesaggio, pertanto, sarebbero state tutelabili come lesioni a diritti soggettivi, situazioni giuridiche presenti in materia ambientale.

Sul punto, però, non vi è unanimità di vedute: autorevolmente, è stato affermato che il diritto soggettivo, metodo condivisibile per la tutela dell'ambiente salubre, non è strumento valido per la tutela del paesaggio⁴⁵.

Un elemento importante al dibattito è stato portato dalle corti giudicanti sovranazionali, per cui è ben chiara la distinzione tra soggettività della tutela della lesione del diritto alla salute e la natura diversa della protezione dell'ambiente salubre⁴⁶, avvicicabile ad una situazione di interesse legittimo.

L'attenzione alla giurisprudenza dei tribunali internazionali ha permesso anche di affermare che, prima della riforma del 2001, si è pervenuti – ad opera della Corte Costituzionale e per influssi della Corte di Giustizia – ad una visione unitaria dell'ambiente destinatario di autonoma tutela, come interesse pubblico e proiezione dinamica del paesaggio⁴⁷.

⁴¹ Sull'accesso alle informazioni ambientali si rinvia ad A. Bonomo, *Informazione ambientale, amministrazione e principio democratico*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunit.*, 6/09, che interpreta l'istituto come mezzo di controllo diffuso sull'attività delle P.A., che incidono su un interesse pubblico „forte”, del quale va garantita l'effettività. Pertanto, il suo esercizio attiverrebbe un diritto pubblico soggettivo.

⁴² A. Predieri, *op. ult. cit.*

⁴³ A. Predieri, *op. ult. cit.*

⁴⁴ P. Grassi, *op. ult. cit.*

⁴⁵ A. Predieri, *op. ult. cit.*

⁴⁶ Si rinvia a C. Feliziani, *Il diritto fondamentale all'ambiente salubre nella recente giurisprudenza della Corte di Giustizia e della Corte EDU in materia di rifiuti. Analisi di due approcci differenti*, in *Riv. it. dir. pubbl. comunit.*, 6/12.

⁴⁷ S. Grassi, *op. ult. cit.* Si veda anche A. Gratoni, *La tutela del „paesaggio” a raffronto con la materia ambientale e il diritto UE*, in *Riv. giur. amb.*, 3-4/14, pagg. 339B e ss.

Altra parte della dottrina⁴⁸ ha mosso la sua proposta di individuazione di un criterio di protezione del paesaggio dalle azioni popolari; queste ultime, *in subiecta materia*, sono state interpretate come strumenti di legittimazione per la tutela di interessi diffusi – intesi quali interessi pubblici, non attribuiti alla cura di un soggetto dell’organizzazione amministrativa e tendenti all’attuazione di regole generali dell’ordinamento – nel quadro della sussidiarietà orizzontale ed in un’ottica di tendenziale superamento dei canoni legittimanti l’intervento nel procedimento di cui alla l. 241. La sussidiarietà è, secondo tale impostazione, il titolo immediato di accesso alla tutela, con accentuazione del nuovo ruolo di cittadinanza che assumono le formazioni che se ne fanno portatrici.

La proposta non è completamente convincente. La sussidiarietà non può essere intesa come fonte di generica tutela processuale; va poi aggiunto che esiste sul paesaggio un diritto sia del singolo, sia della collettività. Il primo si traduce nel diritto di goderne non *uti socius* ma *uti homo*; questo piano parrebbe inevitabilmente restare fuori dalla proposta interpretativa sopra sunteggiata.

Un diverso Autore ha suggerito che il titolo legittimante l’azione dei singoli, valido per i beni collettivi in senso tecnico, come quelli sottoposti a vincolo paesaggistico *ex lege*, sia l’uso civico, con conseguente configurazione oggettiva della giurisdizione⁴⁹. A riguardo, si osserva che l’esito non pare in linea con la dimensione soggettiva del sistema italiano di giustizia amministrativa; non stupisce, pertanto, che la stessa dottrina⁵⁰ abbia più recentemente auspicato l’evoluzione dello stesso verso forme di legittimazione oggettive, ritenendo l’individuazione *ex lege* delle associazioni attive nel settore ambientale come titolari di una legittimazione straordinaria per l’impugnazione di provvedimenti incidenti in materia paesaggistica un metodo di emersione del „pubblico sociale” ed in grado di fare superare i ristretti margini della strada di accesso alla giurisdizione⁵¹.

La suggestione oggettiva, per vero, presenta una fascinazione piuttosto diffusa ed è un’immediata, conseguenza dell’avvenuta parificazione tra paesaggio ed ambiente: è stato notato⁵² che siffatta visione ha una dimensione più politica ed ideologica che giuridica e che al suo centro vi è l’ambiente, inteso in senso assolutizzato. L’impostazione è recessiva rispetto alla tradizionale dimensione soggettiva del diritto, necessariamente riferibile ad un centro d’imputazione personale, fisico o giuridico. Per uscire dall’*impasse*, è stato suggerito che una possibile soluzione potrebbe essere la presa in considerazione di un diritto delle generazioni a venire o un coinvolgimento nelle decisioni in materia paesaggistica di associazioni e gruppi di cittadini attivi e consapevoli, al di là dei canoni di legittimazione tradizionali.

⁴⁸ P. Duret, *Riflessioni sulla legitimatio ad causam in materia ambientale tra partecipazione e sussidiarietà*, in *Dir. proc. amm.*, 3/08.

⁴⁹ Tale è l’opinione di V. Cerulli Irelli, riportata da L. Depropriis, *Le azioni a tutela di beni di interesse ambientale*, in www.giustamm.it.

⁵⁰ V. Cerulli Irelli, *Legittimazione soggettiva e legittimazione oggettiva ad agire nel processo amministrativo*, in *Dir. proc. amm.*, 2/14.

⁵¹ In direzione analoga, si è mosso anche A. Carbone, *Modelli processuali differenziati, legittimazione a ricorrere e nuove tendenze del processo amministrativo nel contenzioso sugli appalti pubblici*, in *Dir. proc. amm.*, 2/14.

⁵² M. Spasiano, *I soggetti della politica ambientale in Italia*, in *Riv. giur. ed.*, 5/05

Infine, un ulteriore spunto ermeneutico si è mosso nella direzione di valorizzare un interesse concreto all'impugnazione di provvedimenti in materia ambientale, per consentire un ampliamento delle categorie legittimate dalla sola legge⁵³.

La proposta è in linea con l'estensione del tradizionale criterio di legittimazione *ex lege* delle associazioni ambientaliste, vigente nell'ordinamento italiano ai sensi della l. 349/86, la quale – come notissimo – prevede la necessaria iscrizione al registro del Ministero competente delle persone giuridiche operanti su base nazionale o in almeno cinque regioni. Ad esso è stato aggiunto⁵⁴ il criterio *vicinitas*, di matrice giurisprudenziale, da ancorarsi alla titolarità di un diritto reale su una porzione di territorio da cui si gode del paesaggio⁵⁵. L'allargamento delle categorie di legittimati è, d'altra parte, perseguito anche da fonti internazionali – come la Convenzione di Aarhus – che promuovono la più ampia legittimazione in capo alle associazioni.

Tale indirizzo interpretativo pare essere in armonia con le sollecitazioni di altri Studiosi⁵⁶, i quali – nel negare che la legittimazione processuale possa ricostruirsi sulla base delle finalità di un generico controllo sociale – hanno proposto che essa possa essere invece modellata come forma di partecipazione dei cittadini all'esercizio dei pubblici poteri, anche al di là dei tradizionali circuiti politici elettivi. Tale suggestione è basata sulla presa d'atto del fatto che la democraticità di un ordinamento si misura, anche e soprattutto, sul grado di indipendenza di magistratura e P.A., su un *plafond* di garanzie minime dei diritti di libertà e proprietà e sulla trasparenza dei poteri pubblici.

Sempre nella dimensione dell'ampliamento dei legittimati alla contestazione, altra dottrina⁵⁷ ha sottolineato – in un'ottica di avanzata integrazione tra procedimento e processo in materia – la presenza di una duplice funzione della partecipazione al procedimento, presente rispettivamente negli artt. 7 e 9 l. 241/90; la prima tradizionalmente garantista di situazioni giuridiche soggettive; la seconda tendente ad ampliare la platea dei controinteressati procedurali, in attuazione dell'art. 2 Cost. ed alla realizzazione di una democrazia partecipativa. In quest'ultimo caso, in cui ricadono tutti gli interessi diffusi, la partecipazione al procedimento e l'eventuale legittimazione processuale prescinderebbero dalla titolarità di una situazione giuridica ben determinata – sia essa di diritto soggettivo o di interesse legittimo – ed acquisirebbero tratti sfumati e vesti di interesse collettivo o diffuso, identificando generici bisogni sociali o di istanze di tutela direttamente discendenti dalla Costituzione.

Sulla strada ampliativa si è recentemente posto il Giudice Amministrativo italiano, seppure in applicazione dei tradizionali criteri di riscontro della legittimazione processuale.

⁵³ S. Grassi, *op. ult. cit.*

⁵⁴ Sul punto si rinvia a M. Calabrò, *Sui presupposti della legittimazione ad agire delle associazioni ambientaliste*, in *Foro amm. Tar*, 2/03. Interessante anche R. Leonardi, *La legittimazione processuale delle associazioni ambientaliste: alcune questioni ancora aperte*, in *Riv. giur. ed.*, 1/11, 3 e ss.

⁵⁵ A. Carosi, *Riflessioni su localizzazione di discariche e tutela giurisdizionale*, in *Foro Amm. TAR*, 1/03.

⁵⁶ G. Manfredi, S. Nespore, *op. ult. cit.*

⁵⁷ M.C. Romano, *Interessi diffusi e intervento nel procedimento amministrativo*, in *Foro amm. CDS*, 6/12.

Il riferimento è alla sent. n. 2025 del 21.04.2016 della sez. VII del TAR Napoli⁵⁸, che ha riconosciuto legittimazione processuale ad un'associazione non presente nell'elenco ministeriale che dimostri di aver subito una lesione dal provvedimento gravato.

A chi scrive sembra però possibile un ulteriore allargamento della platea dei legittimati.

In effetti, una legittimazione predicabile⁵⁹ in capo ai singoli può essere conseguenza della ricostruzione della stessa come strumento di attuazione diretta del precetto costituzionale. L'interesse ad agire corrisponderebbe con il titolo di legittimazione processuale e – a ben vedere – lo sostituirebbe integralmente; il modo argomentativo trova particolare applicazione nel caso degli interessi diffusi.

A tal riguardo, si è sostenuto che la lesione di un bene costituzionalmente tutelato è evento, che dà concretezza ed immediatezza alle statuizioni contemplate nella Carta, anche a prescindere da puntuali dimostrazioni di un potenziale danno discendente dalle scelte contestate, conclusione in linea con il diritto della CEDU e della Convenzione di Aarhus⁶⁰.

Tale proposta si inserisce agevolmente nel filone dottrinario, volto a dare effettiva tutela alle libertà fondamentali, meno presente nella giurisdizione amministrativa rispetto a quanto capita innanzi al G.O.

E' ovvio che, in adesione a questa costruzione, perde senso la ricerca dei requisiti di attualità, diretta riferibilità e concretezza dell'interesse; tuttavia, non pare possibile ritenere che in simili evenienze ci si trovi di fronte ad un interesse dalla natura morale o strumentale⁶¹.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Altra dottrina ha sottolineato come la giurisprudenza, anche nel decidere sulla sussistenza della legittimazione, abbia fatto di nuovo applicazione per i beni paesaggistici degli stessi criteri ermeneutici previsti per i beni ambientali, sulla base della già riferita ricostruzione non unitaria del bene giuridico ambiente⁶².

Tale corretta notazione permette di fare venire alla luce un elemento di non appagamento nel trattamento processuale di valori giuridici, la cui consistenza sostanziale è differente e che solo impropriamente sono stati accostati.

Ciò permette di ipotizzare una soluzione al problema della legittimazione all'impugnazione di atti lesivi del bene giuridico paesaggio con riferimento alla duplice

⁵⁸ La massima della sentenza è stata pubblicata in *Foro Amm.*, 4/16.

⁵⁹ M. Gigante, *Attuazione diretta della Costituzione, giudice amministrativo, interesse ad agire*, in *Foro amm. TAR*, 5/04.

⁶⁰ P. Bertolini, *Problematiche connesse alle condizioni dell'azione nei ricorsi in materia ambientale proposti da cittadini uti singuli*, in *Riv. giur. amb.*, 6/12.

⁶¹ Su queste due categorie si rinvia alle considerazioni espresse da R. Lombardi, *Interesse morale, interesse strumentale e ammissibilità del ricorso nella vicenda giudiziaria del passante di Mestre*, in *Foro amm. TAR*, 12/04.

⁶² M. Calabrò, *op. ult. cit.*

dimensione di questo elemento. Infatti, siamo innanzi ad una caratteristica, che lo distingue in modo netto dall'ambiente-biosfera, connotato in senso solo naturalistico.

Il paesaggio ha una valenza culturale – circostanza che lo attrae immediatamente nel patrimonio giuridico di chiunque – ed una più ristretta incidenza sulla gestione del territorio, dimensione che, invece, tende a parcellizzarne la fruizione ed a radicare concretamente l'interesse alla contestazione ai soggetti inseriti in un determinato contesto geografico⁶³.

Tale duplice conformazione può essere tenuta insieme da un comune accento sul fattore umano.

L'interazione costante tra abitanti ed ambiente dà concretezza e preciso significato ad un differente oggetto giuridicamente rilevante – il paesaggio – che avrebbe in sua assenza una dimensione esclusivamente naturalistica.

In tale modo, la sopra segnalata dicotomia, che attiene alla dimensione sostanziale del bene giuridico in esame, consente di affrontare con diversa visuale anche il problema processuale: il paesaggio acquista il suo pieno significato, grazie alla fruizione ed alla rielaborazione dei valori (immateriali e naturalistici) emergenti dal territorio da parte di singole persone singole o associate, ricadenti in un determinato ambito culturale e geografico.

Tale operazione di individuazione dei legittimati dovrebbe, però, prescindere dalla titolarità di un diritto reale o da una legittimazione *ex lege*, ma riferirsi ad una situazione di residenza o anche di stabile domicilio.

E' così possibile estendere parzialmente l'intuizione giurisprudenziale del doppio binario di legittimazione processuale, concretatasi nell'elaborazione del criterio della *vicinitas*⁶⁴: legittimato alla partecipazione al procedimento ed all'impugnazione di provvedimenti incidenti su beni paesaggistici è chiunque goda di un luogo in cui si fruisce di un determinato paesaggio.

La proposta è in linea con i più recenti arresti della CGUE, che ha valorizzato soprattutto la Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea ed il canone di effettività della tutela.

La decisione già citata aveva ad oggetto l'ordinamento slovacco, in cui è possibile richiedere in via giurisdizionale l'accertamento della qualità di parte del procedimento amministrativo, richiesta avanzata da un'associazione di tutela ambientale. Tale qualifica era stata domandata espressamente in vista di una futura contestazione giurisdizionale di una scelta amministrativa in materia ambientale, più semplice ed ampia per i partecipanti al procedimento. Una volta intervenuto il provvedimento di rigetto, l'ordinamento slovacco fa perdere la legittimazione alla domanda di accertamento della qualità di parte del procedimento e permette una iniziativa processuale

⁶³ Sembra particolarmente persuasiva ed aderente alla Costituzione la formula escogitata da C. Cudia, *Gli interessi plurisoggettivi tra diritto e processo amministrativo*, Santarcangelo di Romagna, 2012, secondo cui in caso di interessi superindividuali la tutela deve essere impartita secondo la regola „tutti vuol dire di ciascuno”, pena la perdita di effettività.

⁶⁴ Di recente si veda le critiche ad una concezione restrittiva del concetto di *vicinitas*, formulate da A. Maestroni, *La vicinitas quale condizione per l'azione; paletti interpretativi in relazione alla questione della necessità della prova effettiva di un danno attuale e concreto in capo al gruppo di cittadini ricorrente*, in *Riv. giur. amb.*, 5/14, pag. 557B e ss., le cui conclusioni si avvicinano alla formulazione qui proposta.

solo come terzo interessato, con capacità di deduzione inferiori alle parti a pieno titolo.

La Corte di Giustizia ha statuito che è contraria al diritto ad una tutela effettiva, di cui all'art. 47 della Carta, ed ai principi della Convenzione di Aarhus, recepiti nella direttiva 92/43, una disposizione nazionale che inibisca una decisione giudiziaria sulla qualità di parte del procedimento in materia ambientale dopo la conclusione negativa dello stesso ed impedisca a chi non abbia rivestito tale qualificazione – ma sia terzo interessato – di far valere prima in sede sostanziale poi in un ricorso giurisdizionale le proprie ragioni.

Il criterio dell'effettività della tutela permette così di ampliare la categoria dei soggetti privati capaci di partecipare ai procedimenti ed alle decisioni in materia ambientale e può essere uno stimolo valido per rileggere ed arricchire la regola della *vicinitas* anche in materia di paesaggio.

Tale soluzione permette di valorizzare in senso positivo l'osmosi tra i due beni giuridici, ormai acquisita nell'ordinamento italiano e, in un'ottica più aderente alla geografia umana, consentirebbe di evitare il distacco tra luoghi ed i loro abitanti, di recuperare la visione simbolica del paesaggio, inteso come luogo primario di rappresentazione e verifica dell'identità collettiva.

LANDSCAPE IN A MULTIDISCIPLINARY PERSPECTIVE: THE ITALIAN CASE BETWEEN TRADITIONAL PROTECTION WAYS AND NEW STATEMENTS OF THE COURT OF JUSTICE OF THE EUROPEAN UNION

SUMMARY

The present article will deal with these issues: given as known the importance – even from a practical point of view – of extraordinary *locus standi* recognized in favor of environment protection associations, as far as landscape measures are concerned, meaning and being of landscape itself according to the Italian Constitution will be examined. These matters have been broadly discussed; their common ground is a belief that landscape is referred as a part of the environment. Finally, a new reconstruction of locus standi criterion will be suggested according to international treaties, legal sources and courts and also into in a compared view with the Slovak system. According to these suggestions, everyone who enjoys landscape should be endowed with *locus standi* to react against administrative measures, which can cause its damage, also not directly. This point of view can find support in a recent sentence of the Court of Justice of the European Union that has stated – with a point of view based on Central European national discipline – that a limitation, as far as environment protection associations are concerned in proceedings and trials about the environment, is not correct because it is against the principle of effective protection.

**DIE LANDSCHAFT IN EINER MULTIDISZIPLINÄREN
PERSPEKTIVE (AM FALL ITALIENS: ZWISCHEN
EINER TRADITIONELLEN WAHRNEHMUNG UND DER
RECHTSPRECHUNG DES EUROPÄISCHEN GERICHTSHOFS)**

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel versucht, die Fragen nach der Bedeutung des außerordentlichen *locus standi* zu beantworten. Diese rechtliche Regelung findet in der italienischen Verfassung in Bezug auf die Umweltschutzmaßnahmen und öffentliche Interessen an der Landschaftsgestaltung seine Anwendung. *Locus standi* bestimmt auch näher die Bedeutung der Landschaft im Grundgesetz Italiens. Diese Fragen wurden bereits ausführlich diskutiert; ihr gemeinsamer Nenner ist die Überzeugung, dass die Landschaft Teil der natürlichen Umwelt ist. Eine neue Rekonstruktion der Kriterien für *locus standi* wird im Zusammenhang mit internationalen Verträgen, Rechtsquellen und der Rechtsprechung der Gerichte berücksichtigt. Im Artikel wurden auch das Rechtssystem Italiens und der Slowakei in Bezug auf Landschaft und Umwelt einer vergleichenden Analyse unterzogen. Man überlegt die angesprochene Problematik im Kontext des internationalen Rechts. Dieser internationale Bezug ergibt sich aus der Feststellung, dass jedem, der die Landschaft nutzt, sei es auch nur auf der Ebene der ästhetischen Erfahrungen sollte möglich sein, von *locus standi* Gebrauch zu machen, um allen administrativen Maßnahmen entgegenzuwirken, die zur Umweltzerstörung führen können, wenn auch unbeabsichtigt aber indirekt. Solch eine Sichtweise wird in einem der jüngsten Urteile des Europäischen Gerichtshofes gestützt, das besagt, dass es nicht angebracht ist, die Aktivitäten der Umweltverbände zu begrenzen. Solche Beschränkungen erscheinen in nationalen Gesetzen der mitteleuropäischen Länder. Dies verletzt den Grundsatz des effektiven Umweltschutzes.

**IL VALORE DEL PAESAGGIO IN UNA PROSPETTIVA
MULTIDISCIPLINARE: IL CASO ITALIANO TRA STRUMENTI DI
TUTELA TRADIZIONALI E NUOVE INDICAZIONI DELLA CORTE
DI GIUSTIZIA DELL'UNIONE EUROPEA**

SOMMARIO

Lo schema, che si intende seguire nel presente breve scritto, è il seguente: rilevata l'importanza – anche da un punto di vista pratico – della legittimazione straordinaria riconosciuta alle associazioni di tutela ambientale in tema di impugnazione dei provvedimenti incidenti sul paesaggio, si cercherà di identificare il significato e la natura del paesaggio stesso, come emerge dalla Legge Fondamentale italiana. Sul tema, sono intervenute molte riflessioni dottrinali, che hanno come elemento di base comune l'avvenuta dequotazione del paesaggio tra i componenti dell'ambiente. Si proporrà un canone di legittimazione generale, secondo il quale chiunque goda del paesaggio sia legittimato all'impugnazione di provvedimenti, che possano pregiudicare – anche indirettamente – la sua situazione, in adesione a suggestioni provenienti da Trattati, fonti e Tribunali internazionali. Ciò anche alla luce di una visione più liberale da parte della CGUE, che ha recentissimamente censurato sulla base della Convenzione di Aarhus e della Carta Europea dei Diritti Fondamentali restrizioni alla legittimazione procedimentale e processuale di associazioni di tutela dell'ambiente.

**KRAJOBRAZ W MULTIDYSCYPLINARNEJ PERSPEKTYWIE
(PRZYPADEK WŁOCH: MIĘDZY TRADYCYJNYMI SPOSOBAMI
POSTRZEGANIA A ORZECZNICTWEM EUROPEJSKIEGO
TRYBUNAŁU SPRAWIEDLIWOŚCI)**

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytania dotyczące znaczenia nadzwyczajnego *locus standi* rozpoznanego w działaniach na rzecz środowiska, zainteresowania środkami kształtującym krajobraz, jak również znaczenia samego krajobrazu we włoskiej konstytucji. Te zagadnienia były już szeroko dyskutowane; ich wspólnym mianownikiem jest przekonanie, że krajobraz jest częścią środowiska naturalnego. Nowa rekonstrukcja kryteriów *locus standi* jest brana pod uwagę w kontekście międzynarodowych traktatów, źródeł prawa i orzecznictwa sądów. W artykule tym dokonano też analizy porównawczej systemu prawnego włoskiego i słowackiego w odniesieniu do krajobrazu i środowiska naturalnego. Umieszczenie rozważań w kontekście prawa międzynarodowego, pozwala na stwierdzenie, że każdy, kto korzysta z krajobrazu, choćby na poziomie czerpania doznań estetycznych, powinien zostać obdarowany owym *locus standi*, by przeciwdziałać jakimkolwiek administracyjnym środkom, które mogą powodować jego zniszczenie, nawet jeśli nie w sposób niezamierzony lecz pośredni. Ten punkt widzenia znajduje wsparcie w jednym z ostatnich orzeczeń Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości, który stwierdza, że ograniczenie działalności stowarzyszeń ekologicznych, pojawiające się w prawie krajowym państw Europy Środkowej jest niewłaściwe, gdyż narusza w istocie zasadę skutecznej ochrony środowiska naturalnego.

BIBLIOGRAPHIA

- Ainis M., *Cultura e politica. Il modello costituzionale*, Padova 1991.
- Brunet R., Analyse des paysages et sèmiologie, *L'Espace Gèographique*, 2, 1974.
- Grisolia M., *La tutela delle cose d'arte*, Milano 1952.
- Police A., *Il giudice amministrativo e l'ambiente: giurisdizione oggettiva o soggettiva?*, in *Ambiente, attività amministrativa e codificazione, Atti del primo colloquio di Diritto dell'Ambiente (Teramo, aprile 2005)*, a cura di D. De Carolis, E. Ferrari, e A. Police, Torino 2006.
- Spagna Musso E., *Lo Stato di cultura nella costituzione italiana*, Napoli 1960.

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Joanna Nowińska SM, *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 47, Vocatio, Warszawa 2016, ss. 211. ISBN 978-83-7829-217-3

W prestiżowej serii wydawniczej „Rozprawy i Studia Biblijne” ukazała się kolejna publikacja s. Joanny Nowińskiej SM. Jej tytuł *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana* wskazuje jednoznacznie, że podstawowy nurt rozważań stanowią zawarte w Ap odniesienia do świata dźwięku. Podobnie, jak niezwykle rozbudowana symbolika wizualna, również elementy audytywne odgrywają w tekście ostatniej księgi Biblii rolę niezwykle istotną. Jak podkreśla autorka we wprowadzeniu, prezentowany w Ap „zapis dźwięku jest bogaty, różnorodny oraz silnie ewokatywny” (s. 7).

Monografia zawiera: obszerne wprowadzenie, sześć rozdziałów, apendyks, podsumowanie, summary, wykaz skrótów oraz bibliografię.

We wprowadzeniu s. Nowińska omawia szeroko koncepcję dźwięku w *Apokalipsie św. Jana* (s. 7–26). Podkreśla niezwykle zdolność dźwiękowej we współczesnym filmie (s. 8–9). Chodzi nie tylko o rolę empatyczną, ale również kontrapunktującą i dystansującą. Autorka zwraca uwagę na szczególną rolę dźwięku w Biblii. Bóg, którego nie można oglądać, objawia się poprzez dźwięk, dopiero potem dostrzegalny jest poprzez działanie w historii (s. 10–11). Pierwsza komunikacja między Bogiem i człowiekiem dokonała się poprzez dźwięk. Spośród wszystkich ksiąg biblijnych w Ap najczęściej stosowane jest określenie *fone* (głos, dźwięk). Natomiast popularny czasownik *akuo* (słucham) częściej występuje jedynie w *Księdze Proroka Jeremiasza*. Głos pełni w Ap funkcje objawiającą. Autorka podkreśla również, że jedynie raz głos związany jest z działaniem zła. Niezwykle charakterystyczna dla Ap jest różnorodność wyrażania dźwięków, ich natężenia, ich związki symbolicznymi podmiotami oraz liczne układy różnych dźwięków. S. Nowińska podkreśla, że dla autora Ap „głos/dźwięk jest nośnikiem treści, a następnie emocji” (s. 13). Ap podobnie jak pozostałe księgi *Nowego Testamentu* była odczytywana i znana ze słuchu. Autorka wskazuje na potencjał eufoniczny greki *koiné* oraz na wrażliwość Semitów na dźwięk i muzykę. We wprowadzeniu omówiono także istotne publikacje na temat głosu i komunikacji wokalnej w Biblii powstałe w ciągu ostatnich lat. Za najbliższe podjętej tematyce autorka uważa artykuły M.E. Boringa, *The Voice of Jesus in the Apocalypse of John*, *Nov Test* 34 (1992) 4, s. 334–359 oraz B. Urbaneck, *Głos Jezusa w Apokalipsie*, w: *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga pamiątkowa dla Ks. Prof. Antoniego Troniny w 70 rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 791–802. Wskazuje równocześnie na szereg własnych artykułów, dedykowanych tematyce dźwięku w Ap.

Rozdział I zatytułowany *Jaki dźwięk przebija w słowie? Spectrum dźwięków w Apokalipsie św. Jana na tle Starego Testamentu* (s. 27–79) zawiera wprowadzenie

oraz trzy paragrafy. Autorka omawia poszczególne rodzaje dźwięków w Ap w relacji do tekstów starotestamentowych. Paragraf pierwszy poświęcony jest terminowi *fone*, który występuje w Ap aż 55 razy. Stąd tytuł *Fone i jego specyfika* (s. 29–55). Autorka omawia szeroko użycie i znacznie odpowiadającego greckiemu *fone* hebrajskiego *qol* licznie prezentowanemu w *Biblii Hebrajskiej*.

Paragraf drugi, zatytułowany *Dźwięki jako takie (wykrzykniki i wyrazy im pokrewne)* zawiera omówienie różnych dźwięków, które wyrażają zarówno odgłosy naturalne związane z reakcjami emocjonalnymi jak i przywołanie czy ukierunkowanie ruchu (s. 56–65). Autorka zalicza do tej grupy „okrzyki, wyrazy dźwiękonaśladowcze i niektóre imperatywy” (s. 56). Wymienia szereg wyrażen, także aklamacji typu *amen* i *alleluja* oraz inne pochodzące z języka hebrajskiego. Do wyrazów spoza wykrzykników s. Nowińska zalicza termin *krauge* – „głośny krzyk, wrzask, wycie” (s. 63), który wyraża wołanie osoby znajdującej się w ogromnym stresie.

W paragrafie trzecim, zatytułowanym *Dźwięki opisane za pomocą form czasownikowych* autorka omawia tło starotestamentowe, zastosowanych w Ap czasowników związanych z jej wymiarem audytywnym. Zalicza do nich m.in. *kopto*, czasownik o szerokim spectrum znaczeniowym wyrażający żal, lament i odrazę jako reakcję zewnętrzną. Omawia się także czasowniki *klaio* – „płaczę”, *kradzo* – „krzyczę”, *kerysso* – „obwieszczam, ogłaszam”, *foneo* – „wołam”, *hado* – „śpiewam”, *salpidzo* – „trąbię”. Paragraf kończy krótkie omówienie innych form czasownikowych wyrażających dźwięki, obecnych w tekście Septuaginty a nieobecne w Ap.

Rozdział drugi nosi tytuł *Doświadczenie audyczne warunkowane brzmieniem słowa* (s. 80–100). Punkt wyjścia refleksji stanowi założenie, że nie istnieją czynności zewnętrzne, które odbywają się w sposób bezgłosny. Zatem zawarte w Ap opisy niektórych wydarzeń w sposób oczywisty przywołują dźwięki (np. trzęsienia ziemi, padanie na twarz (s. 80–81)). W rozdziale zawarte zostały trzy paragrafy. Paragraf pierwszy, zatytułowany *Eufonia tekstu Apokalipsy* zawiera dwa punkty. Punkt pierwszy dedykowany jest obecnym w tekście greckim Ap onomatopejom, natomiast punkt drugi zawiera przykłady melodyki tekstu. W paragrafie drugim omawia się problem percepcji dźwięków w Ap. Paragraf trzeci poświęcony jest problemowi ciszy w Ap.

Rozdział trzeci *Dźwięk po dźwięku* zawiera propozycję uporządkowania kwestii współbrzmienia i porządku odgłosów (s. 101–137). Paragraf pierwszy zatytułowany *Symfonia* koncentruje się na intencjonalnych zabiegach autora tekstu by stymulować odbiorcę/słuchacza Ap przy pomocy dźwięku. Na pierwszym miejscu chodzi o pogłębienie kontaktu między autorem i odbiorcą, tworzenie głębi przesłania i nadanie mu właściwej dramaturgii. W drugim paragrafie omawia się układy dźwięków i ich retorykę. Autorka zauważa intencjonalne wkomponowanie dźwięków w konstrukcje i wyrażenia o znaczeniu retorycznym. Paragraf trzeci dedykowany jest elementom dodatkowym wplecionym w dźwięki.

Rozdział czwarty nosi znamienity tytuł *Kierunek ścieżki* (s. 138–155). Punkt wyjścia stanowi refleksja na komunikatywnym charakterem dźwięku, który jest „zanurzony w procesie transferu” (s. 138). W pierwszym paragrafie autorka omawia kwestię wymiany komunikatów między Bogiem i człowiekiem. S. Nowińska stwierdza, że „po autoprezentacji Boga, zawartej w Ap 1,10.5; 3,20; 4,1 nn. [...] człowiek nabiera odwagi i zaczyna komunikować swój problem – uzewnętrznić swoje emocje – do Ap 6,10 włącznie”. W paragrafie drugim, zatytułowanym *Spe-*

cyfika komunikacji – komunikacja wolna autorka podejmuje próbę zdefiniowania – w jaki sposób następuje komunikacja za pomocą dźwięku w Ap. Stwierdza przy tym, że w większości przypadków jest to komunikacja niewerbalna. Sposób komunikacji pozostaje w ścisłej relacji do treści przesłania.

Rozdział piąty – *Zobaczyć dźwięk – fenomen Apokalipsy św. Jana* zawiera refleksję na relację między doświadczeniem wizualnym i audycznym w Ap (s. 156–165). W paragrafie pierwszym – „*I ujrzałem, i usłyszałem głos*” (Ap 5,11) autorka omawia zawarty w tytule tekst Ap w kontekście wizji i audycji proroka. Podobnie dzieje się w przypadku kolejnego paragrafu poświęconego przede wszystkim omówieniu Ap 1,10–12. Ostatni, trzeci paragraf jest dedykowany omówieniu tekstów, w których występują jednocześnie zjawiska typu błyskawice, grzmoty i trzęsienia ziemi jednocześnie.

Ostatni, szósty rozdział nosi tytuł – *Rola ścieżki dźwiękowej w traumie doświadczeń człowieka A(a)pokalipsy* (s. 166–178). S. Nowińska sugeruje, by odczytywać Ap nie tylko w odniesieniu do jej *Sitz im Leben*. Odbiorca Ap stanowi część świata, w którym żyje. Dźwięki Ap, ich wielowymiarowość ostatecznie prowadzą do spotkania z jej prawdziwym Autorem, którym jest Bóg.

W dodatku autorka omawia kwestię związku idei *bat qol i fone* w Ap (s. 179–182). Istotny kierunek rozważań wyznacza pytanie o Autora dźwięku. Stawia się także kwestię możliwego wpływu Ap na rabinackie koncepcje „córki głosu” (*bat qol*).

Treść publikacji s. Nowińskiej zamyka podsumowanie zatytułowane – *Zamiast zakończenia. Od dźwięku ku innym, ciekawym aspektom Apokalipsy św. Jana* (s. 183–189). Autorka podkreśla, że analizowany przez nią *sound design* Ap stanowi jedynie część jej bogactwa. Wielokrotnie, analiza ścieżki dźwiękowej Ap prowadzi do kolejnych pytań i rozwija wrażliwość badawczą jej komentatora.

Publikacja s. Joanny Nowińskiej SM jest z wielu względów niezwykła i bardzo oryginalna. Jej podstawowy walor stanowi próba odczytania treści Ap w kluczy interdyscyplinarnym – egzegezy i teorii dźwięku. Niewątpliwie Ap należy do bardzo brzmiących ksiąg, wypełnionych muzyką, okrzykami, odgłosami żywiołów i głosów, za którym stoi sam Stwórca. Zwrócenie uwagi na element audycji pojawia się w wielu wartościowych publikacjach na temat Ap, jednak w monografii s. Nowińskiej po raz pierwszy podejmuje się ten temat całościowo. Analiza egzegetyczna, szczególnie w obszarze relacji do tła starotestamentowego została wykonana bardzo rzetelnie. Rozważanie na temat ścieżki dźwiękowej Ap zostało oparte o refleksje teoretyków dźwięku związanych z filmem i teatrem lub filmoznawców. Zestawienie to jest bardzo interesujące, aczkolwiek budzi pewne wątpliwości. Wydaje się, że niektóre wypowiedzi i porównania, które stosuje s. Nowińska są oparte na jej osobistym wrażeniu, posiadają duży ładunek emocjonalny. Można tu dopatrywać się pewnej dozy subiektywizmu. Styl publikacji jest zgodny z zawartą w książce informacją bibliograficzną na temat autorki, z której można dowiedzieć się, że autorka prowadzi badania na temat przekazu tekstu biblijnego w połączeniu ze sztuką i mediami. Niewątpliwie jednak temat badań jest bardzo nowatorski. Szkoda, że w publikacji zabrakło odniesienia do najnowszych ważnych publikacji na temat Ap autorstwa ks. D. Koteckiego czy ks. P. Podeszwy. Można mieć zastrzeżenia do niektórych kwestii formalnych jak niezwykle długie tytuły niektórych rozdziałów, czy podrozdziałów oraz niekiedy zbyt obszerne wprowadzenie do poszczególnych części publikacji.

Publikacja s. Nowińskiej jest jednak niezmiernie ciekawa, jest napisana świetnym językiem. Treść jest niezwykle skondensowana, ale także bardzo jasna dla czytelnika. Warto polecić tę publikację wszystkim, którzy sięgają często po Pismo Święte, czy to zawodowo czy prywatnie. Pozwala ona lepiej zrozumieć na czym polega wielowymiarowość tekstu biblijnego oraz lepiej usłyszeć głos samego Stwórcy.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM Olsztyn

Ks. Roman Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie. Litania Loretańska. Różaniec*, Siedlce 2017, ss. 170. ISBN 978-83-65414-1

Publikacja ks. prof. R. Krawczyka, *Pozdrowienie Anielskie. Litania Loretańska. Różaniec*, Siedlce 2017 wpisuje się w serię publikacji tego autora dedykowanych biblijnym korzeniom modlitw Kościoła. Można zatem stwierdzić, że jest to kontynuacja rozpoczętego dzieła. Ze względu na podjętą tematykę publikacja ta jest kierowana zarówno do duszpasterzy, wiernych jak i osób zajmujących się pogłębioną refleksją teologiczną. Jest struktura jest jasna i odpowiada tytułowi książki. Część pierwsza nosi tytuł *Pozdrowienie Anielskie* i jest dedykowana analizie modlitwy *Zdrowaś Maryja* (s. 15–74). Zawiera ona jedenaście paragrafów poprzedzonych wprowadzeniem. W paragrafie pierwszym ks. prof. Krawczyk omawia strukturę najbardziej znanej modlitwy maryjnej. Następne paragrafy zawierają komentarz biblijno-teologiczny do poszczególnych wezwań zawartych w modlitwie *Zdrowaś Maryja*. Są one omawiane bardzo dokładnie, a niektóre z nich zostały podzielone na mniejsze jednostki, bądź zostały poszerzone o omówienie szerszego kontekstu biblijnego związanego z użytymi w modlitwie wyrażeniami. Dzieje się tak w przypadku imienia Maryja (2.2.) czy części pozdrowienia „Pan z Tobą” (4.1.–4.3.). Np. w drugim przypadku omawia się oddzielnie samą biblijną koncepcję Boga jako Pana, oddzielnie wyrażenie „Pan z Tobą”, a temat poszerza omówienie biblijnego kontekstu mateuszowego sformułowania „Oto Ja jestem z wami” (Mt 28,20). Podobnie oddzielnie omawia się sformułowania w wezwaniach „Błogosławiona między niewiastami” (5.1.–5.2.); „Błogosławiony owoc żywota Twego Jezus” (5.1.–5.2.); „Błogosławiony owoc żywota Twego Jezus” (6.1.–6.2.); „Módl się za nami grzesznymi” (9.1.–9.2.) oraz „Teraz i w godzinę śmierci naszej” (10.1.–10.3.).

Część druga – *Litania Loretańska* (s. 77–117) zawiera wprowadzenie oraz trzy paragrafy. W paragrafie pierwszym ks. Krawczyk omawia wstęp do *Litanii*. Zawiera on krótką historię tej modlitwy z zaznaczeniem wezwań, które zostały do niej na przestrzeni wieków. W paragrafie drugim omówiono wezwania maryjne zawarte w *Litanii*. Zostały one podzielone w trzy bloki odpowiadające trzem punktom paragrafu: dogmatyczne (21 wezwań); historiozoficzne (17 wezwań) i eschatologiczne (14 wezwań). Drugą część publikacji zamyka paragraf dedykowany tekstowi błagalnemu zakończenia. Ze względu na charakter litanii obok sugestii o charakterze biblijno-teologicznym znaleźć można tu liczne informacje liturgiczne, historyczne i literacko-patriotyczne.

Ostatnia, trzecia część książki ks. prof. Krawczyka nosi tytuł *Różaniec* (s. 121–159). Obok wprowadzenia zawiera ona trzy paragrafy. Dwa pierwsze, *Pojęcie i geneza Różańca Świętego* oraz *Różaniec w nauczaniu papieży* posiadają charakter wprowadzający poszerzają perspektywę teologiczną i refleksję biblijno-

-pastoralną zawartą w paragrafie trzecim zatytułowanym *Analiza źródeł biblijnych różańca* (s. 127–159). Omówiono tu poszczególne części różańca oraz tajemnice różańca z nimi związane. Analiza poszczególnych tajemnic w perspektywie ich biblijnego pochodzenia jest zaprezentowana w sposób autorski i niezwykle ciekawy. Autor bazuje na wybranych tekstach starotestamentowych, które tworzą fundament wydarzeń i prawd nowotestamentowych zawartych w tajemnicach różańcowych. Np. przy tajemnicy *Zwiastowanie Pańskie* (Łk 1,26–28) omawia krótko pięć tekstów ze Starego Testamentu: *zwiastowanie radosnej nowiny o stworzeniu świata i człowieka* (Rdz 1,1–31); *zwiastowanie radosnej nowiny o odkupieniu człowieka* (Rdz 3,9–15); *zwiastowanie radosnej nowiny w przepowiadaniu Balaama* (Lb 24,1–9.15–17); *zwiastowanie radosnej nowiny o Emmanuelu* (Iz 7,10–14) oraz *zwiastowanie radosnej nowiny o Mesjaszu z Betlejem* (Mi 5,1–8). Ks. Krawczyk wskazuje na liczne związki tych tekstów nie tylko z omawianą właśnie tajemnicą różańca, ale z wielką swobodą poszerza jego tło teologiczno-biblijne wskazują na istniejące powiązania zarówno z innymi tekstami Starego jak i Nowego Testamentu. Dodatkowo, logiczny układ prezentowanych tekstów starotestamentowych umożliwia dostrzeżenie stopniowego przygotowania i rozwoju prawd, które swoją pełnię osiągają w Jezusie Chrystusie. Właśnie te tajemnice stanowią główną treść różańca.

Opracowanie ks. prof. Krawczyka jest niezwykle wartościowe i to z różnych powodów. Niektórym początkującym naukowcom, szczególnie biblistom, wydaje się, że zajmowanie się prostymi modlitwami Kościoła, nabożeństwami, pieśniami, elementami liturgii itd. nie może powinno stanowić przedmiotu analiz i badań. Jednak, jak uczy doświadczenie, wielu zasłużonych biblistów usilnie dąży do tego, by owoce ich badań naukowych przełożyć na język zrozumiały dla przeciętnego odbiorcy, wspomóc duszpasterzy, podzielić się częścią własnego osobistego doświadczenia duchowego, które towarzyszy pogłębionym studiom biblijnym. Publikacja ks. prof. Romana Krawczyka należy do tej klasy pozycji książkowych, które odzwierciedlają nie tylko stan debaty na jakiś temat, ale są formą dzielenia się własnym doświadczeniem obcowania ze Słowem Bożym i realizacji własnego powołania życiowego. Według mojej oceny, publikacja ta należy do grupy publikacji biblijno-pastoralnych, które pozornie wydają się proste, jednak tchną wielką głębią. Stąd warto polecić kolejną publikację ks. Krawczyka, wszystkim, którzy poszukują wartościowego komentarza biblijnego do popularnych modlitw maryjnych.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM Olsztyn

Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, *Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie?*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016, ss. 229. ISBN 978-83-65251-1

Na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu została wydana pozycja zatytułowana *Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie?* Pomimo, nieco przewodnikowo brzmiącego tytułu oraz raczej popularno-naukowej formy publikacji, z różnych względów nie można przejść obok niej obojętnie. Po pierwsze, publikacja ta ukazała się jako recenzowana, zawiera bibliografię naukową oraz liczne informacje na temat historii i duchowości judaizmu. Istotną rolę odgrywa także nauczanie Kościoła katolickiego na temat Żydów. Główny cel publikacji stanowi budowanie klimatu dialogu i porozumienia między chrześcijanami i Żydami w duchu soborowej deklaracji *Nostra aetate*, słów Jana Pawła II – „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm” oraz wypowiedzi papieża Franciszka z *Evangelii gaudium*, 248 – „dialog i przyjaźń z synami Izraela stanowi część życia uczniów Jezusa” (s. 9).

Publikacja zawiera dziewięć rozdziałów.

W rozdziale pierwszym (s. 13–21), zawierającym zagadnienia wstępne omówiono następujące kwestie: określenie judaizmu; judaizm jako religia żydowska oraz specyfika judaizmu.

W kolejnym, drugim rozdziale scharakteryzowano źródła judaizmu (s. 23–32). Wymieniono dziesięć źródeł religii żydowskiej i zaliczono do nich: Biblię Hebrajską; Septuagintę i inne przekłady greckie; Nowy Testament; apokryfy Biblii Hebrajskiej; pisma qumrańskie; pisma Józefa Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego; źródła rabiniczne, czyli misznę, gemarę, toseftę, talmud; midrasze i targumy.

W rozdziale trzecim przedstawiono zarys historii judaizmu (s. 33–65). Historię judaizmu omówiono w trzech paragrafach, dedykując je odpowiednio judaizmowi biblijnemu, ugrupowaniom religijnym w czasach Nowego Testamentu, judaizmowi rabinicznemu i nowożytnemu. W ostatnim paragrafie przedstawiono charakterystykę współczesnych nurtów judaizmu wskazując na istnienie czterech głównych jego odmian: ortodoksyjnej, reformowanej, konserwatywnej i rekonstrukcjonistycznej.

W czwartym rozdziale zaprezentowano teologiczne podstawy judaizmu (s. 67–89). W paragrafie pierwszym omówiono problem rozumienia Boga w tradycji żydowskiej. Poruszono kwestie istnienia Boga i prób jego dowodzenia i natury Boga jako jednego, jedynego, transcendentnego i immanentnego. Pośród pozostałych podstaw teologicznych religii judaistycznej wymieniono i omówiono wybraństwo Izraela, przymierze, Boże nakazy („micwot”), mesjanizm i eschatologię.

Rozdział piąty poświęcony jest instytucjom judaizmu (s. 91–101). Zaliczono do nich świątynię, synagogę i rabinat.

W rozdziale szóstym omówiono obrzędy i zwyczaje w judaizmie (s. 103–123). Najpierw scharakteryzowano obrzędy i zwyczaje związane z cyklem życia człowieka. Według autorów publikacji należą do nich narodziny wraz z obrzezaniem i nadaniem

imienia, bar micwa i bat micwa, małżeństwo i rodzina oraz śmierć i pogrzeb. W kolejnych paragrafach omówiono modlitwę codzienną Żydów, kwestię świętowania szabatu, główne święta żydowskie oraz zasady koszerności.

Rozdział siódmy poświęcony jest krótkiej charakterystyce filozofii żydowskiej (s. 125–149). Omówiono trzy kwestie: historyczne ujęcie pojęcia „filozofia żydowska”; filozofię żydowską w wiekach średnich oraz współczesne nurty filozofii żydowskiej.

Kolejny, ósmy rozdział zawiera charakterystykę etyki żydowskiej (s. 151–165). Poruszono problem relacji etyki żydowskiej do innych rodzajów etyki; życia jako formy sztuki oraz perspektyw wewnątrz etyki żydowskiej.

Ostatni rozdział dedykowany jest omówieniu relacji judaizmu i chrześcijaństwa (s. 167–221). Zawarto w nim cztery paragrafy. W paragrafie pierwszym wskazano na żydowskie korzenie chrześcijaństwa. W kolejnym poruszono kwestię rozejścia się synagogi i Kościoła. Kolejne dwa paragrafy dotyczą bezpośrednio współczesnych relacji katolicko-żydowskich. W paragrafie trzecim omówiono stan dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem. Wskazano na chrześcijańską duchowość dialogu międzyreligijnego, specyfikę i uwarunkowania dialogu katolicko-judaistycznego oraz na koncepcję dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w świetle nauczania Jana Pawła II. Ostatni paragraf zawiera omówienie wybranych wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski na temat Żydów i judaizmu. Wypowiedzi te dotyczyły: żydowskości Jezusa; Żydów jako narodu wybranego; grzechu bogobójstwa; wspólnego dziedzictwa Polaków i Żydów; tragedii Holocaustu; problemu współwiny Polaków; problemu żydokomuny oraz antysemityzmu.

Publikację zamyka wykaz bibliografii (s. 223–231).

Już krótka prezentacja zawartości książki uświadamia jak wiele cennych informacji zostało w niej zawartych. Książka została napisana z perspektywy katolickiej, a może należałoby powiedzieć, z perspektywy Kościoła katolickiego w Polsce. Można mieć wątpliwości, co do wyczerpującego charakteru niektórych podjętych tematów, jednak tytuł publikacji sugeruje, że odbiorca będzie miał do czynienia z wyborem podstawowych informacji. Wyboru tego dokonali autorzy książki i zaprezentowali to, co uważali za ważne. Różnorodność informacji jest duża, a niektóre tematy niezwykle ważne. Pozwalają one odkryć bogactwo kulturowe i religijne judaizmu, zarówno w perspektywie historycznej jak i w relacji do współczesności. Niezwykle cenne są treści zawarte w ostatnim dziesięciu rozdziale wskazujące na fundamentalne znaczenie dialogu z judaizmem oraz oficjalne wypowiedzi Kościoła w Polsce na problemy dotyczące relacji polsko-żydowskich i katolicko-żydowskich. Publikacja posiada dwóch autorów posiadających wysokie przygotowanie merytoryczne oraz osobiste doświadczenie w relacjach katolicko-żydowskich w Polsce i poza nią. Pozostaje pewien niedosyt i oczekiwanie na moment, w którym konieczność i rzeczywistość dialogu katolicko-żydowskiego stałaby się powodem powstania podobnej publikacji, jednak z udziałem autorów żydowskich. Być może warto by zapytać teologów żydowskich, o to co katolik powinien wiedzieć o judaizmie. Pomimo to, warto docenić niezwykle zróżnicowanie informacji zawartych w omawianej publikacji obejmujących kwestie historyczne, biblijne, zwyczajowe, filozoficzne czy teologiczne. Warto także docenić fakt, że podstawowym założeniem autorów jest poszukiwanie dróg do lepszego poznania judaizmu w celu przewyższenia istniejącej ciągle nieufności, ukrytych form antysemityzmu i różnych niekoniecznych chrześcijańskich postaw katolików wobec Żydów i judaizmu.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM Olsztyn

Bogdan Wiktor Matysiak, *Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu*, Wydział Teologii UWM Olsztyn 2017, s. 256, ISBN 978-83-64129-43-8

Słownik autorstwa ks. dra hab. Bogdana Wiktora Matysiaka, prof. UWM wpisuje się w szereg kilkunastu monografii, które są efektem jego pracy naukowej. Wszystkie one w mniejszym lub większym stopniu są związane z tem historycznym, kulturowym i literackim Starego Testamentu. Tym razem jednak autor podjął się zadania o bardzo wysokim stopniu trudności. Tak bowiem należy ocenić fakt przygotowania całości słownika. *Słownik statystyczny* opracowany przez ks. prof. B.W. Matysiaka jest pierwszym wydawnictwem tego typu w bibliście polskiej. Autor podkreśla, że słownik stara się wypełnić istniejącą w niej lukę i jest kierowany nie tylko do biblistów, ale do wszystkich osób posługujących się klasycznym językiem hebrajskim (s. 6).

Publikacja składa się z krótkiego wstępu, trzech głównych części, wykazu skrótów oraz spisu treści.

We wstępie ks. Matysiak wskazuje na pomoce, z których korzystał przygotowując niniejsze opracowanie. W przygotowaniu alfabetycznego układu słów korzystano z klasycznej konkordancji G. Lisowskiego, natomiast w przypadku porządkowania zaimków, przyimków i liczebników z konkordancji S. Mandelkerna. Posiłowano się także klasycznymi słownikami do Starego Testamentu w języku niemieckim takimi jak G.J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (t. 1–8), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973–1995 oraz E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, München 1984, jak również pomocami w języku polskim, np.: J. Flis, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1991 i P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999. W krótkim wprowadzeniu autor prezentuje swój słownik jako zawierający trzy główne części: „1. Czasowniki i rzeczowniki hebrajskie, 2. Czasowniki i rzeczowniki aramejskie, 3. Imiona własne odnoszące się do osób jak i do nazw geograficznych” (s. 5).

Faktycznie jednak tytuły poszczególnych rozdziałów brzmią nieco inaczej. Rozdział I – *statystyka słów hebrajskich* (s. 7–139) zawiera więcej niż sugeruje się we wstępie. Jego zawartość odpowiada tytułowi ponieważ obok czasowników i rzeczowników hebrajskich zebrano tu także liczebniki, przyimki i zaimki. Podobna sytuacja pojawia się w rozdziale drugim – *Część aramejska Starego Testamentu* (s. 140–156). Jedyne tytuł rozdziału trzeciego – *Nazwy własne* odpowiada zapowiedzi zawartej we wstępie (s. 157–252). Ta niekonsekwencja nie przesądza o wartości publikacji i może być usunięta w kolejnych wydaniach słownika. Należy także zauważyć, że ks. Matysiak w wykazie klasycznych pomocy leksykalnych pominął ważną pozycję, którą stanowi *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-*

-polski, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, t. 1–2, Vocatio, Warszawa 2008. Oczywiście nie przesądza to o wartości statystyk umieszczonych w słowniku ks. Matysiaka, jest jednak trochę zaskakujące biorąc pod uwagę fakt, że wielki słownik był wielokrotnie wydawany zarówno w języku niemieckim jak i angielskim. Konsultacja innych klasycznych konkordancji i słowników do Starego Testamentu w istotnym stopniu usuwa ten delikatny mankament.

Należy docenić wielki nakład pracy dokonanej przez ks. prof. Matysiaka. W czasach komputeryzacji i używania konkordancji elektronicznych (jak choćby w kolejnych wersjach programu BibleWorks) można zadać sobie pytanie, czy jest to konieczne? Wydaje się jednak, że praca z konkordancją czy słownikiem statystycznym w formie drukowanej jest bardziej poręczna dla kogoś, kto sięga po nie relatywnie często, posługuje się swobodnie hebrajskim językiem biblijnym i na co dzień obcuje z *Biblią Hebrajską*. Zestawienie nazw, niekiedy brzmiących podobnie jest wizualnie bardziej przejrzyste niż korzystanie z wyszukiwarki komputerowej. Wielokrotnie także podaje się warianty znaczeniowe poszczególnych terminów hebrajskich i aramejskich. W przypadku młodszych egzegetów bazujących głównie na specjalistycznych komputerowych programach biblijnych słownik statystyczny ks. Matysiaka może stanowić cenne uzupełnienie posiadanych elektronicznych słowników i konkordancji.

Podsumowując należy stwierdzić, że prawdopodobnie nikomu nie udało się opracować słownika zupełnie wolnego od jakichkolwiek mankamentów. Wskazane w tej recenzji łatwo wyeliminować i dotyczą one jedynie niektórych kwestii formalnych a nie wartości merytorycznej samego słownika. Z drugiej strony w działalności egzegety opublikowanie fachowego słownika jest wydarzeniem rzadkim. Niektórzy przygotowują pojedyncze artykuły słownikowe, inni wydają słowniki w kilkuosobowych zespołach redakcyjnych. Ks. prof. B.W. Matysiakowi należy pogratulować dzieła, które może stać się pomocą w pracy egzegetów i jak to bywa w przypadku opracowań dotyczących języków starożytnych – prawie nigdy się nie traci świeżości.

Ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM Olsztyn

Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mętów Wielkich, Materiały pokonferencyjne, red. W. Zawadzki, Kwidzyn 2017, ss. 180.

Każdy przedział czasowy w dziejach Kościoła, często bardzo burzliwych i niespokojnych, posiada swoich „ulubionych” i „typowych” świętych. Tak dawniej, jak i dziś, spotykamy w przestrzeni kulturowej postaci wyjątkowe, wyróżniające się – nie tyle zjawiskowo i zewnętrznie, co wewnętrznie – duchowych mocarzy, którzy nawiązali z Bogiem relacje miłości, zaufania, wiary i wytrwali w dobrem mimo wielu trudności. Niektórzy z nich, zarówno duchowni jak i świeccy, zostali dostrzeżeni przez instytucjonalne struktury Kościoła, wydobyli spośród rzeszy mniej lub bardziej przechodzących w niepamięć, i oficjalnie wyniesieni na ołtarze jako męczennicy, misjonarze, wyznawcy, pasterze, zakonnicy, małżonkowie, dzieci.

Cieszy fakt, że we współczesnej kulturze szuka się postaci uduchowionych, Bożych, a nawet przywołuje się, prowadzi pogłębione studia i popularyzuje osoby świętych dawnych, na pierwszy rzut oka już jakby „nieaktualnych”, a przecież bliższych (choćby z racji geograficznych), mających nam wiele do powiedzenia, duchowych geniuszy. Do takich postaci należy niewątpliwie błogosławiona Dorota z Mętów Wielkich (1343–1394). Z okazji 40. rocznicy zatwierdzenia jej kultu odbyła się na zamku kwidzyńskim konferencja naukowa (25.06.2016) i w następnym roku trafiły do rąk zainteresowanych czytelników materiały pokonferencyjne zatytułowane *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mętów Wielkich* (Kwidzyn 2017). Zawierają referaty prezentowane na wspomnianej konferencji oraz aneks z kolorowymi ilustracjami pt. *Błogosławiona Dorota z Mętów w sztuce sakralnej*.

Redaktorem całości jest ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki, elbląski historyk, badacz dziejów Prus, pracownik naukowy Instytutu Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Oprócz wspomnianej już redakcji materiałów jest on autorem zamieszczonego w książce artykułu, który śmiało można nazwać bazowym dla dalszego zainteresowania naukowego i popularno-naukowego postacią bł. Doroty: *Charakterystyka i synteza bibliografii o bł. Dorocie z Mętów Wielkich*. Jak zaznacza ks. Zawadzki, fascynacja osobą Pomezkańskiej Mistyczki przekracza granice naszej Ojczyzny, jest wciąż żywa, o czym świadczą liczne dysertacje, książki i artykuły naukowe jej poświęcone (s. 129).

Zbiór artykułów otwiera refleksja ks. prof. dra hab. Lucjana Świto, pracownika naukowego Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, pt. *Dorota z Mętów Wielkich – błogosławiona czy święta?* Autor przedstawia zagadnienia terminologiczne kanonicznej beatyfikacji i kanonizacji oraz odnosi je do konkretnego przypadku zatwierdzenia przez Pawła VI trwałości kultu Doroty.

Bardzo ciekawe jest przedłożenie dra Hansa Jürgena Karpa z Hamburga, przedstawiciela Historischer Verein für Ermland (Stowarzyszenie Historyczne Warmii), badacza historii i zabytków przeszłości Warmii oraz kultury dawnych Prus. Już sam tytuł *Die Dorotheenpredigt Kardinal Ratzingers in der München Michaelskirche am 17. Juni 1979* zachęca do sięgnięcia po oryginalny tekst homilii kardynała Ratzingera lub jego tłumaczenie, ostatnio wznowione staraniem Biskupa Elbląskiego dra Jacka Jezierskiego (broszura dwujęzyczna polsko-niemiecka: Józef Kardynał Ratzinger, *Droga ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątowów*. Olsztyn 2016).

Kolejny tekst *Kult bł. Doroty z Mątwów Wielkich do pocz. XX wieku*, autorstwa prof. dra hab. Janusza Hochleitnera (Wydział Humanistyczny UWM w Olsztynie), prezentuje historię kultu Kwidzyńskiej Rekluzy oraz starania o jej wyniesienie na ołtarze. Oddziaływanie kultu Błogosławionej zostało zaprezentowane w wymiarze lokalnym i regionalnym.

Bardzo ciekawe i rzetelnie osadzone w materiale źródłowym jest wystąpienie ojca mgra Piotra Rychela, przedstawiciela Kurii Generalnej Zakonu Krzyżackiego w Wiedniu. Traktuje o relacjach Doroty z zakonem krzyżackim, które – zdaniem autora – były wyjątkowe i bardzo bliskie, o czym świadczy choćby treść wniosku wielkiego mistrza Konrada von Jungingena do Stolicy Apostolskiej o kanonizację Doroty. W tym ważnym dokumencie z 1395 roku nazwana jest ona Bożym darem dla zakonu krzyżackiego i ludu zamieszkującego państwo zakonne.

Środowisko społeczne życia bł. Doroty przedstawia w swym artykule miłośnik Pomezanii i badacz jej dziejów ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, pracownik naukowy Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Uważnego czytelnika prowadzi po kolejnych etapach życia i działalności omawianej postaci, kreśląc przy tym panoramę ówczesnego społeczeństwa (Mątowy Wielkie na Żuławach, Gdańsk, sanktuarium Europy, Rzym, Kwidzyn).

W prezentowanych materiałach znajdziemy dwa opracowania elbląskiej teologii dr hab. Marty Kowalczyk: *Doświadczenia duchowe bł. Doroty z Mątwów na tle przeżyć wybranych mistyczek średniowiecznych* oraz *List biskupa Jana Lipskiego a możliwość odnalezienia relikwii bł. Doroty z Mątwów*. W pierwszym, z wielkim znanstwem problematyki ukazuje stany mistyczne, wizje i przesłania, będące udziałem Kwidzyńskiej Świętej, jako nadzwyczajne łaski bezpośredniego doświadczenia Boga. Przeżycia duchowe Doroty wpisują jej postać w poczet wielkich mistyczek okresu średniowiecza, takich jak św. Hildegarda z Bingen (1098–1179), św. Mechtylda von Hackeborn (1241–1298), św. Gertruda (1256–1302), św. Brygida Szwedzka (1303–1373). Słusznie podkreśla Kowalczyk, że doświadczenia duchowe świętych należy badać w kontekście danego okresu życia Kościoła. Ponadto trzeba zauważyć, iż nie są one kierowane przez Boga tylko i wyłącznie do konkretnej „osoby widzącej”, lecz za jej pośrednictwem przyczyniają się do umocnienia ludzi żyjących w określonym czasie i miejscu, a także wpływają na kolejne pokolenia wiernych, umacniając ich wiarę i budując strukturę duchową całego Kościoła powszechnego (s. 81).

Ks. prof. dr hab. Stefan Ewertowski, filozof i teolog, pracownik naukowy UWM w Olsztynie, zaprezentował czytelnikom bardzo interesujący artykuł pt. *Placz jako duchowy akt bł. Doroty z Mątwów*. Wychodząc od przesłanek filozoficzno-psychologicznych, stwierdza, że *placz przynależy osobie ludzkiej związany jest z rozwojem*

i wzrostem świadomości (s. 105). Płacz duchowy jest darem od Boga. Zdaniem ks. Ewertowskiego, w przypadku bł. Doroty jest on świadectwem jej duchowego zaangażowania na rzecz zbawienia bliźnich, przejawem pokuty i żalu za grzechy, formą modlitwy, wyproszenia nawrócenia grzeszników i współcierpienia w nieszczęściach innych.

Postać kierownika duchowego bł. Doroty, znamienitego teologa, przybliży ks. prof. dr hab. Marek Karczewski w opracowaniu *Teksty biblijne w „Żywocie Doroty z Mąków” mistrza Jana z Kwidzyna*. Ta ważna dla Pomezkańskiej Mistyczki postać rysuje się jako wybitny biblista, obficie korzystający z argumentacji, symboli i alegorii biblijnych. Dzięki niemu życie i powołanie Doroty znajduje swoje zakorzenienie, potwierdzenie i uzasadnienie w tekstach Starego i Nowego Testamentu.

Ostatnim przedłożeniem omawianych materiałów jest dzieło zbiorowe, zatytułowane *Błogosławiona Dorota z Mąków w sztuce sakralnej*, autorstwa s. mgr Janiny Bosko RM – referenta Wydziału Sztuki Sakralnej Kurii Archidiecezji Warmińskiej, Biskupa Elbląskiego dra Jacka Jezierskiego i ks. dra Piotra Towarka – wykładowcy WSD w Elblągu. Pierwsze malowidła ściennie i obrazy związane z postacią Kwidzyńskiej Rekluzy pochodzą już ze średniowiecza. Autorzy pokazują, że we współczesnej sztuce sakralnej pojawiają się kopie jej dawnych wizerunków, a także nowe przedstawienia, które można oglądać w witrażach oraz formach naśladowujących ikonę.

Recenzowane materiały pokonferencyjne są ważnym świadectwem współczesnej, pogłębionej dorotańskiej refleksji naukowej – znacznie ożywionej po zatwierdzeniu przez Pawła VI ciągłości kultu Doroty (9.01.1976) – która mimo upływu lat wskazuje także na aktualność postaci Błogosławionej i jej ponadczasowe przesłanie. Autorzy opublikowanych tekstów starali się – i to z powodzeniem – uchwycić i przekazać zarówno fakty historyczne, jak i główne rysy pobożności oraz idee związane z omawianą postacią. Nie było to zadanie łatwe, bowiem jak „zmieścić” i „pogodzić” w jednej osobie całe bogactwo życiowe, które niosła bł. Dorota: XIV-wieczna chrześcijanka urodzona w państwie krzyżackim (diecezja pomezkańska), żona, matka dziewięciorga dzieci, wdowa, odbywająca pielgrzymki do europejskich sanktuariów, pokutnica, mistyczka i w końcu rekluza, otaczana po śmierci kultem i nazywana Patronką Prus.

Omawiane materiały pokonferencyjne należy uznać za merytorycznie istotny i wychodzący naprzeciw oczekiwaniom środowiska zajmującego się problematyką hagiologiczną zbiór studiów o bł. Dorocie z Mąków Wielkich, który może przyczynić się do dalszych badań dorotańskich, szczególnie na płaszczyźnie teologicznej. A że to dociekania są niezbędne od strony naukowej i ważne dla duchowości chrześcijańskiej, niech świadczy opinia kardynała Józefa Ratzingera, zawarta w jego homilii, o której była już mowa, z 17 czerwca 1979 roku: „*Uczynię z Ciebie nowego człowieka*” – *Dorota słyszy te słowa w chwili, kiedy stary człowiek zostaje zraniony. To burzenie „starego”, staje się dla Doroty zjednoczeniem z ranami Chrystusa, a tym samym otwartą bramą ku nowemu, bramą do Jezusa Chrystusa, który jest tym nowym człowiekiem. [...] Życie Doroty jest drogą do nowego człowieka, ponieważ jest drogą do Chrystusa, w Chrystusie i przez Chrystusa.*

ks. Paweł Rabczyński
Wydział Teologii UWM Olsztyn

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA PROFESORÓW I WYKŁADOWCÓW HISTORII KOŚCIOŁA, WARSZAWA 20–21 KWIETNIA 2017 ROKU

Doroczne spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła odbyło się w dniach 20–21 kwietnia 2017 r. w Domu Rekolekcyjnym przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jego tematem przewodnim były „Wielkie rocznice maryjne”, które stały się przedmiotem refleksji naukowej teologów, historyków, historyków sztuki, socjologów, i in.

Spotkanie zainaugurował przewodniczący Sekcji Historii Kościoła w Polsce biskup gliwicki prof. Jan Kopiec. W każdej z czterech sesji uczestnicy mieli okazję wysłuchać dwóch referatów. Wykład wprowadzający w tematykę konferencji wygłosił ks. prof. Józef Mandziuk. Dotyczył wydarzeń 1917 r. w Rosji i Fatimie. Ważnym aspektem objawień maryjnych w Fatimie była prośba o modlitwę w intencji Rosji. W tym czasie Rosja coraz bardziej popadała w kryzys. Od początku tego roku strajkowano i demonstrowano. Z czasem sytuacja coraz bardziej zaczęła wymykać się spod państwowej kontroli. Nasilało się niezadowolenie społeczne. Strajkujący domagali się chleba i wolności dla niesprawiedliwie uwięzionych. Nawet abdykacja cara i ustanowienie Rządu Tymczasowego niewiele zmieniły w ówczesnej sytuacji społecznej i gospodarczej. Ks. Mandziuk zwrócił uwagę na rolę Włodzimierza Lenina oraz Lwa Trockiego w przygotowaniu podłoża zmian ustrojowych. Prelegent nawiązał również do pierestrojki i zmian zainicjowanych w czasie rządów Michaiła Gorbaczowa. Warto nadmienić, że w latach 1996–1997 odbyła się w Rosji peregrinacja figury Matki Bożej z Fatimy.

Ks. prof. Janusz Zbudniewek nakreślił genezę i okoliczności koronacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Odnosił się do jego historii oraz pierwszych druków ze wspomnianym wizerunkiem maryjnym. Porównał znaczenie obrazu z Całunem Turyńskim. Zreferował starania dotyczące papieskiej koronacji jasnogórskiego obrazu. Prelegent skupił się przede wszystkim na uroczystościach koronacyjnych, którym przewodził ówczesny biskup chełmski, a późniejszy ordynariusz warmiński, Krzysztof Andrzej Jan Szembek. Mimo że akt nałożenia koron przypadał dopiero 8 września 1717 r., jednak pielgrzymi przybywali na tę uroczystość już od 1 września tego roku. Rozbijali oni namioty wokół jasnogórskiego klasztoru. W wigilię uroczystości wniesiono korony do dużego kościoła i złożono w kaplicy pw. św. Józefa. Następnego dnia przeniesiono obraz do dużego kościoła. Najpierw koronowano Matkę Bożą, a potem Dzieciątko. Mszy św. przewodniczył biskup koronator. O godz. 17.00 odbyły się uroczyste nieszpory. Następnie jasnogórski obraz przeniesiono po wałach do Kaplicy Cudownego Obrazu. Odspiewano wówczas hymn *Te Deum*. Uroczystości pokoronacyjne trwały 8 dni.

Prelekcję rozpoczynającą drugą część sesji wygłosił ks. dr Jarosław Wąsowicz. Tematem jego przedłożenia był maryjny charakter religijności ruchu „Solidarność” w latach 1980–1989. Ks. Wąsowicz na wstępie uwypuklił religijność wolnościowego ruchu Polaków. Wskazał, że w początkowym okresie robotnicy domagający się wolności przed bramą stoczni w Gdańsku, codziennie odmawiali różaniec, zaś msze św. sprawował dla nich ks. Henryk Jankowski. Z czasem zaczął dominować wymiar maryjny w pobożności opisywanego ruchu. W latach 1980–1981 przejawiał się nie tylko w symbolice emblematów maryjnych. Warto nadmienić, że Lech Wałęsa zaczął wówczas nosić znaczek z wizerunkiem Matki Bożej. Organizowano w tym czasie także pielgrzymki związkowców do wielu sanktuariów maryjnych. Na dodatek kult maryjny szerzył się w obozach dla internowanych. W jednym z nich, w Załężu, przebywał absolwent Akademii Sztuk Pięknych Piotr Chodorowicz. Namalował on obraz Matki Bożej Załęskiej. Przed nim odprawiano msze św. Po likwidacji tego ośrodka obraz trafił do Krakowa. W czasie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski został on wręczony papieżowi na krakowskich Błoniach 22 czerwca 1983 r. Kolejnym ośrodkiem internowania była Białoleka, w której przetrzymywano Waldemara Pernacha. Malował on obrazy religijne. W tym czasie spod jego pędzla wyszło dzieło zatytułowane Matka Boska Stanu Wojennego. W warszawskim kościele św. Marcina, przy udziale ks. Jana Sikorskiego i ks. Jerzego Popiełuszki, ogłoszono konkurs, w którym nagrodzono dwa obrazy: Pernacha i Anny Danuty Żebrowskiej-Staszewskiej. Obraz Pernacha, prezentujący Matkę Bożą Częstochowską na tle pancerniaka w Białolece, peregrynował następnie po mieszkaniach internowanych. Obecnie znajduje się w Izbie Pamięci przy Areszcie Śledczym w Białolece. Antoni Szymkowski w czasie internowania w Strzebielinku namalował obraz Matki Bożej Strzebielińskiej. Poświęcił go 9 maja 1982 r. biskup nominat Edmund Piszcz. Maciej Artur Chaciej był z kolei autorem obrazu Matki Boskiej Robotników Solidarności. W 2016 r. obraz ten peregrynował po diecezji bielsko-żywieckiej. Ks. Wąsowicz w swoim wykładzie wspominał również o manifestacjach połączonych z peregrynacją obrazu Matki Bożej Częstochowskiej oraz o pielgrzymkach ludzi pracy.

Autorem kolejnego referatu był biskup dr hab. Mariusz Leszczyński. W zastępstwie prelegenta jego tekst pt. *Madonny wydziedziczone. Cudowne obrazy maryjne z archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego* odczytał ks. prof. Jan Walkusz. Na początku drugiej wojny światowej, w archidiecezji lwowskiej, istniało około 50 maryjnych sanktuariów i miejsc pielgrzymkowych. Niektóre obrazy maryjne uznano za cudowne. Znajdowały się one w następujących miejscowościach (w nawiasie data aprobaty komisji biskupiej): Podkamień (1645), Mikołajów (1661), Nastasów (1701), Nadwórna (1720), Dunajów (1735), Winniki (1736), Monasterzyska (1742), Bohoroczany (1748), Lwów (dominikanie) (1749), Kochawina (1755), Łopatyn (1759), Lwów (katedra) (1766), Tartaków (1777), Lwów (jezuci) (1842) i in. Niektóre z nich ukoronowano. Po drugiej wojnie światowej ludność polska, w ramach ekspatriacji, zabierała ze sobą również obrazy z wizerunkiem Matki Bożej. Znalazły się one m.in. na obszarze diecezji wrocławskiej (40), opolskiej (17), legnickiej i świdnickiej (14), zamojsko-lubaczowskiej (13), krakowskiej (10), gdańskiej (7), gliwickiej (5), warszawskiej (5) i in. Niemal wszystkie umieszczono w miejscach celebracji liturgicznych, jednakże translokacja spowodowała osłabienie ich kultu.

Kolejnego dnia konferencji, poranną sesję otwierał referat ks. dra hab. Jana Pietrzykowskiego, prof. UKSW, pt. *Wkład salezjanów w rozwój kultu Maryi Wspomożycielki Wiernych w Polsce*. W czasach nowożytnych treść tego tytułu maryjnego była szczególnie aktualna w obliczu zagrożeń militarnej konfrontacji z niechrześcijanami w Europie. Nabożeństwa do Matki Bożej Zwycięskiej (synonim Wspomożenia Wiernych) szerzono w Pasawie, Innsbrucku czy Wiedniu. Ich propagatorami byli jezuici. Ks. Pietrzykowski podkreślał również znaczenie Odsieczy Wiedeńskiej i jej wpływ na rozwój tej formy pobożności. Ze szczególną estymą traktował ją także ks. Jan Bosko, który wybudował i wyposażył w Turynie bazylikę dedykowaną Maryi Wspomożycielce. 17 maja 1903 r. ukoronowano w niej Wielki Obraz Wspomożycielki. W Polsce tę pobożność zapoczątkowali kapucyni. W 1821 r. otrzymali indult zezwalający na wprowadzenie tego wspomnienia do kalendarza liturgicznego. Kult Wspomożycielki Wiernych nabrał szczególnego znaczenia dzięki osobistym kontaktom Polaków z ks. Janem Bosko. Książę August Czartoryski ofiarował berło na rzecz bazyliki w Turynie. Salezjanie w 1898 r. przybyli do Oświęcimia, który uważają po dziś dzień za swoją macierzystą placówkę w Polsce. Miejscową świątynię dedykowali Matce Bożej Wspomożycielce Wiernych. Prelegent wspomniał ponadto o rozwoju lokalnego kultu odnoszącego się do tego maryjnego tytułu w Twardogórze (22 maja 1905 r. koronowano obraz o tym tytule; wtedy podniesiono kościół do rangi bazyliki mniejszej), a także w Rumi k. Wejherowa. W 1958 r. święto Wspomożycielki Wiernych rozszerzono na całą Polskę. Papież Paweł VI w Piśmie Apostolskim *Misterii Paschalis* (1969 r.) przeprowadził reformę kalendarza liturgicznego. Wówczas opisywane święto zredukowano do wspomnienia obowiązkowego.

Rozwój kultu Matki Bożej Większej (Śnieżnej) w okresie reform potrydenckich scharakteryzowali br. dr hab. Michał Gronowski i ks. dr Marek Jodkowski. Wezwanie to nosi wiele świątyń w Polsce. Liczne obrazy z wizerunkiem Matki Bożej Śnieżnej, cieszące się szczególnym kultem, koronowano. Na wielu z nich zaprezentowano różne warianty kompozycyjne. Wynikały one nie tylko z inwencji malarzkiej, ale stanowiły także przejaw wpływu lokalnej tradycji artystycznej, czy też sugestii teologów bądź fundatorów.

Sesję popołudniową zainaugurował ks. dr hab. Tomasz Błaszczuk, który skupił się na wkładzie pallotyńów w rozwój kultu Miłosierdzia Bożego. Prelegent podkreślił, że zgromadzenie to szerzyło tę pobożność dzięki aktywności wydawniczej. Propagowano ją szczególnie w Polskiej Misji Katolickiej we Francji, w której pracowali pallotyńi. Znanym czcicielem Miłosierdzia Bożego był jej rektor ks. Franciszek Cegięłka. Zapoznał się z koronką do Bożego Miłosierdzia w trakcie pobytu w obozach koncentracyjnych (Sachsenhausen i Dachau). Kolejnym propagatorem tego kultu był ks. Alojzy Misiak. Pallotyńi znaleźli się także w gronie postulatorów procesu beatyfikacyjnego s. Faustyny Kowalskiej. Zainicjowali budowę sanktuarium o nazwie *Dolina Miłosierdzia* w Częstochowie. Warto nadmienić, że w ołtarzewskim klasztorze pallotyńskim dokonano pierwszego odpisu oryginału *Dzienniczka* s. Faustyny Kowalskiej.

Autorem ostatniego przedłożenia był ks. dr hab. Waldemar Gliński, prof. UKSW. Wygłosił on referat pt. *Wolnomularskie inspiracje polityki wyznaniowej Wielkiego Mistrza Wschodu Narodowego Stanisława Kostki Potockiego, ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*. Wolnomularska inicjacja

Stanisława Kostki Potockiego odbyła się w łoży *Tarcza Północna*. Od 1784 r. należał do Świątyni Izis, gdzie był zastępcą przewodniczącego i jednocześnie wielkim mówcą. W okresie od 1 marca 1812 r. do 3 marca 1821 r. pełnił funkcję Wielkiego Mistrza Wielkiego Wschodu. Wsławił się również jako autor *Podróży do Ciemnogrodu* (wyszydził w nich kult Matki Bożej Częstochowskiej) i cyklu felietonów *Świśtek Krytyczny*, które opublikowano na łamach *Pamiętnika Warszawskiego*. Potocki przeszedł także do historii jako prekursor polskiego libertynizmu. Jego oponentem był biskup diecezjalny lubelski, późniejszy arcybiskup metropolita warszawski, Wojciech Skarszewski, który wystąpił przeciwko masonerii. Zobligował także duchowieństwo lubelskie, aby przestrzegało przed nią wiernych w kazaniach.

Po zakończonych sesjach i dyskusji propozycję współpracy dotyczącą badań nad historią Polski po 1945 r. złożył prezes Instytutu Pamięci Narodowej Jarosław Szarek. Pracownicy tego instytutu przybliżyli z kolei planowane i realizowane projekty badawcze, a także nakreślili możliwości realizacji wspólnych inicjatyw naukowych.

Ks. dr Marek Jodkowski
Wydział Teologii UWM Olsztyn

**SPRAWOZDANIE Z XVII DNI INTERDYSCYPLINARNYCH
PT. „MIĘDZY SACRUM A PROFANUM
– ŚWIĘCI W KULTURZE”, OLSZTYN 7–9 LISTOPADA 2016 R.**

W dniach 7–9 listopada 2016 roku, odbyły się po raz XVII Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pod tytułem „Między *sacrum* a *profanum* – święci w kulturze” [zob. <<http://uwm.edu.pl/ztdif/Swieci>>]. Współorganizatorami, obok Wydziału Teologii, były następujące podmioty: Wydział Sztuki UWM w Olsztynie, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku, Frombork – Zespół Katedralny. XVII Dni Interdyscyplinarne stały się konferencją naukową o zasięgu ogólnopolskim.

Temat XVII Dni Interdyscyplinarnych nawiązał do kilkuletniej pracy badawczej grona specjalistów (historyków, historyków sztuki, literaturoznawców, muzykologów, kulturoznawców, teologów), mającej charakter interdyscyplinarny, a skoncentrowanej na poszukiwaniach źródłowych i analizie uzyskanych danych w odniesieniu do postaci świętych, których ślady są obecne w wierze, pobożności, teologii i sztuce. Dotychczasowe dyskusje interdyscyplinarne odbyły się nad zawartością źródeł należących do poszczególnych dziedzin, w kwestii dotyczącej Matki Bożej (2010), Józefa z Nazaretu (2011), Antoniego z Padwy (2012), Mikołaja z Myry (2013), Marii Magdaleny (2014), Katarzyny Aleksandryjskiej (2015). Wspólnym osiągnięciem był wniosek o wieloaspektowej i wielowymiarowej obecności świętych w pamięci historycznej regionu Warmii i Polski. Pojawiły się kwestie: Na ile obecność świętych w źródłach kultury i dziedzictwa narodowego wpływa na kulturę i jej kształt? Gdzie i jak przebiega granica między *sacrum* a *profanum* w kulturze oraz jak ją rozpoznać? Odpowiedź na te pytania ma istotne znaczenie dla umocnienia świadomości historycznej, niezbędnej do formowania silnych fundamentów tożsamości narodowej i religijnej (wyznaniowej). XVII Dni Interdyscyplinarne stały się miejscem spotkania w poszerzonym gronie osób, które wskazały na specyfikę ujawniania się kwestii *sacrum* i *profanum* w znanych im obszarach źródłowych. Dni były także okazją do upowszechnienia wyników własnych badań i obserwacji.

Zaproszenie do czynnego udziału w konferencji przyjęło 85 osób, reprezentujących środowiska naukowe i kulturotwórcze z całej Polski. Wśród prelegentów byli obecni znamienici goście, m.in. prof. dr hab. Urszula Mazurczak, prof. dr hab. Stanisław Achremczyk, o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski, prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, o. prof. dr hab. Jacek Salij, ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik. Uczestników konferencji swoją obecnością

zaszczytli: J.M. prof. dr hab. Ryszard Górecki – rektor UWM, bp dr Jacek Jezierski – biskup elbląski oraz bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

Kolejne Dni otwierała sesja plenarna z wykładami wprowadzającymi do obrad odbywających się w sekcjach – w sumie sześciu, przebiegających równolegle, codziennie po dwie. Pierwszego dnia odbyły się zajęcia w sekcjach: „Wspólnotowy charakter świętości” i „Szkice hagiograficzne”; drugiego – „Literacka i literaturoznawcza perspektywa *sacrum* w kulturze” i „Artystyczna perspektywa i społeczny wymiar *sacrum* w kulturze”; trzeciego – „Hagiograficzna przestrzeń kultury” i „Teologiczna, filozoficzna i kulturowa kwestia *sacrum* i *profanum*”. Wykłady, komunikaty i dyskusje pozwoliły nakreślić swoistą mapę obecności świętych w kulturze. Jest to obecność pozwalająca dostrzec granice między *sacrum* a *profanum*, doświadczana przez kolejne pokolenia chrześcijan i ludzi niezwiązanych z chrześcijaństwem. *Profanum* jawi się tu jako rzeczywistość banalna, od której należy się oddalić na wyżyny duchowej i moralnej doskonałości. *Sacrum* oznacza wyższą jakość życia i doświadczenia duchowego, stąd upragniona świętość była zawsze kojarzona z lepszym człowieczeństwem. Granica między *sacrum* a *profanum* uwidocznia się w ludzkich pragnieniach zbliżenia się do Boga oraz w wysiłkach osiągnięcia świętości rozumianej jako przekroczenie ludzkich słabości i wzniesienie się ponad zmysłowość. Ślady świętych pozostawione w kulturze odnoszą się przede wszystkim do wybitnych jednostek oraz nadzwyczajności ich etosu życiowego i religijnego. Wizerunek świętych jest tworzony z perspektywy „granicy” między *sacrum* a *profanum*, w której znajduje się autor przekazu umieszczonego we fragmencie przestrzeni kultury. Wyraz doświadczenia owej granicy oraz pragnienia świętości, w ciągu wieków był odzwierciedlany w literaturze, sztuce, religijności, a także w symbolach powiązanych z codziennym życiem ludzkich społeczności. Święci, choć popularność poszczególnych postaci zmieniała się w ciągu wieków, to jednak są nieustannie przywoływani. Dla ludzi zmagających się z dylematami wyborów i ocen moralnych, są autorytetami ukazującymi model życia godnego istoty ludzkiej, zmierzającej dalej i wyżej niż sięgają zmysły.

Konkluzje wynikłe z dyskusji przeprowadzonej w poszczególnych sekcjach wskazały na konieczność poszerzenia obszaru badań tak, aby objął on obecne w kulturze ślady pozostawione przez wybitnych chrześcijan (osoby niekanonizowane). Dyskutanci dostrzegli również istnienie znaczącego zakresu źródłowego dotyczącego świętych, wymagającego badań naukowych w formie interdyscyplinarnej, a nawet interobszarowej. Konieczność nowego podejścia do tych danych źródłowych jest uwarunkowana faktem intensywnego przenikania się *sacrum* i *profanum* w kulturze tworzonej w ciągu dziejów ludzkich, a świadczącej o poszukiwaniach autorytetów moralnych i wzorów godnych naśladowania. Zaproponowano utworzenie w Olsztynie centrum badań hagiologicznych – jako miejsca i środowiska zajmującego się wypracowaniem metody interdyscyplinarnej dla badań nad świętymi jako kwestią integrującą różne sfery ludzkiej aktywności oraz płaszczyzny struktury osoby ludzkiej.

Wydarzeniom naukowym towarzyszyły dwa kulturalne, przygotowane przez Wydział Sztuki UWM w Olsztynie. Wieczorem, pierwszego dnia, w bazylice kate-

dralnej św. Jakuba, na Starym Mieście w Olsztynie, odbył się koncert pt. „Śpiewne modlitwy”, przygotowany przez Chór Cantores Varmienses przy Filharmonii Warmińsko-Mazurskiej w Olsztynie, prowadzony przez prof. dr. hab. Benedykta Błońskiego. Obecni wysłuchali utworów sakralnych kompozytorów polskich i zagranicznych. Sekcja, w której podjęto zagadnienia artystyczne została wzbogacona wystawą fotograficzną pt. „Światłem malowane. Witraże w kościołach warmińskich”. Na wystawie zaprezentowano wielkoformatowe fotografie współczesnych witraży w kościołach olsztyńskich i fotografie starych witraży z kościołów w innych miejscowościach warmińskich. Autorki fotografii: absolwentka Natalia Tomczak i studentka Anna Pacanowska Instytutu Sztuk Pięknych UWM w Olsztynie.

dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz prof. UWM Olsztyn

**SPRAWOZDANIE Z NAUKOWEJ KONFERENCJI:
*NATURA I KULTURA. PSYCHOTERAPIA WOBEC
FENOMENU AGRESJI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE***

Konferencja Trzech Sekcji. Organizatorzy: Sekcja Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcja Naukowa Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcja Naukowa Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. Warszawa 21–23 października 2016.

A report on the scientific conference. Nature and culture. Psychotherapy in the face of the phenomenon of violence in the modern world.

The conference of the three sections. Organizers: The Psychotherapy Section of the Polish Psychology Society, the Scientific Section of Psychotherapy of the Polish Psychiatric Society and the Scientific Section of the Therapy of Families of the Polish Psychiatric Society. Warsaw 21–23 October 2016.

Bericht zur wissenschaftlichen Konferenz: Natur und Kultur. Psychotherapie gegen Aggression Phänomen in der modernen Welt.

Konferenz der Drei Sektionen. Veranstalter: Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychologie, Wissenschaftliche Sektion der Psychotherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie und Wissenschaftliche Sektion der Familientherapie der Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie. Warschau, vom 21. bis zum 23. Oktober 2016.

W dniach 21–23 października 2016 r. w Warszawie, w auli Uniwersytetu Warszawskiego, odbyła się wspólna XII konferencja Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Sekcji Naukowej Terapii Rodzin Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Sekcji Naukowej Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego na temat „Natura i kultura. Psychoterapia wobec fenomenu agresji we współczesnym świecie”.

Temat dotyczył genezy i funkcji zachowań agresywnych. Pod uwagę brane były różne formy i przejawy agresji, tak jawne jak i utajone. Przedmiotem debaty było zjawisko agresji konstruktywnej i destrukcyjnej, w przekazie międzypokoleniowym, w różnych okresach rozwojowych (u dzieci, młodzieży), w rodzinie oraz grupach społecznych także u pacjenta i psychoterapeuty. Analiza przejawów agresji podyktowana była poszukiwaniem adekwatnej odpowiedzi w procesie psychoterapii na poziomie jej rozumienia oraz budowania interwencji. Konferencja, jak co roku, zgromadziła specjalistów z dziedziny psychiatrii, psychoterapii, psychologii, medycyny, socjologii, teologii, świata medialnego. Przedstawiciele różnych szkół, kierunków, podejść w psychoterapii przez trzy dni, przy udziale około 500 uczest-

ników przedstawiali swoje poglądy, prezentowali własny warsztat pracy, dzielili się doświadczeniem w omawianym obszarze.

Konferencja zawierała 6 sesji plenarnych z wykładami i panelami dyskusyjnymi (14 wystąpień). W ramach 3 pasm odbywały się sympozja (14) i warsztaty (10), łącznie 24 wystąpienia. Uczestnicy mogli wziąć udział we wszystkich wykładach plenarnych oraz dyskusjach panelowych z udziałem prelegentów. Każdy również mógł wybrać w obszarze pasma jedno sympozjum tematyczne lub wziąć udział w jednym warsztacie. W drugim dniu wręczono certyfikaty Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego. Z powodu dużej ilości wystąpień ograniczyć się do skrótego przedstawienia wykładów plenarnych.

Otwarcia 13. konferencji dokonali przewodniczący trzech sekcji mgr Iwona Kozłowska-Piwowarczyk, dr hab. Maciej Pilecki mgr oraz Hanna Pinkowska-Zielińska. Następnie dr Małgorzata Teoplitz-Wiśniewska odznaczyła zasłużone dla Polskiego Towarzystwa Psychologicznego Annę Beresz i Zofię Miłską-Wrzośnińską. Uczczono minutą ciszy zmarłych terapeutę Andrzeja Wiśniewskiego i prof. Hannę Jaklewicz.

W pierwszej sesji plenarnej prof. Andrzej Leder wygłosił referat na temat „Agresja, historia, demokracja. Demokratyczna zmiana, a ujawnienie destrukcyjnych pragnień” dotyczący zjawiska agresji w kontekście demokratycznych zmian ustrojowych, także w polskim społeczeństwie, które wywołują negatywne zjawiska związane z tłumionymi uczuciami. Prof. Bogusław Pawłowski podjął zagadnienie „Biologiczne aspekty rywalizacji o status” wskazując na ewolucyjne źródła agresji w oparciu o badania psychologii ewolucyjnej. Rywalizacja związana jest z osiągnięciem wyższego statusu w grupie społecznej. Dążenia demokratyczne są przeciw dominacji. Pytanie o zadanie rywalizacji w kontekście ustroju demokratycznego (za, czy wbrew naturze?), jego zdaniem, pozostaje otwarte. Prof. Mirosław Kofka w referacie „My kontra oni: źródła wrogości w relacjach międzygrupowych” dokonał przeglądu najważniejszych mechanizmów odkrytych przez współczesną psychologię stosunków międzygrupowych, odpowiedzialnych za wyzwalenie, podtrzymywanie lub hamowanie zachowań agresywnych. Wskazał w tym obszarze na znaczenie takich czynników: dojrzała i obronna identyfikacja grupowa, prawicowy autorytaryzm, orientacja na dominację społeczną, spiskowe teorie świata społecznego oraz znaczenie poczucia agresji dla siebie lub grupy własnej, jako czynnika wyzwalającego wrogość i agresję międzygrupową. Wymienione elementy wpływają na stereotypizację uprzedzenia i dehumanizowanie członków grup obcych. Wyjaśnił powyższe pojęcia oraz podał przykłady ich występowania. Poddał analizie oddziaływania służące przełamywaniu barier psychologicznych i ograniczeniu agresji. Prof. Krystyna Skarżyńska referowała temat „Krzywda i władza jako źródło wrogości i agresji”. Pomimo różnych przejawów agresja ma podobne mechanizmy oraz przynosi szkodę wszystkim ludziom. Podejmowanie agresji jest funkcją afektu i procesów poznawczych. Jedno z najszerzych ujęć przyczyn agresji i przemocy jest „teoria czterech korzeni zła” Roya Baumeistera (2009). Źródłami jej są: idealizm, zagrożony egotyzm, osobowe lub grupowe zyski, sadyzm. Narcyzm grupowy jest źródłem akceptacji dla agresji w polityce, niechęci do obcych i poparcia wojny. Zostały przybliżone uwarunkowania wrogości i agresji na podstawie badań własnych w latach 2014–2016 dotyczących agresji w Polsce. Według uzyskanych wyników istnieje

duża akceptacja dla agresji rządzących. Według opinii Profesor silniejszy związek z agresją ma kultura niż natura. Stwierdzenie to wywołało sprzeciw prof. Pawłowskiego w postaci długiej wypowiedzi. Trzecią sesję plenarną rozpoczęła seksuolog prof. Maria Beisert wystąpieniem pt. „Agresja w seksualności człowieka – norma vs patologia”. Rozróżniła zakres znaczeniowy pojęć: agresja, przemoc, przymus. Seksualność człowieka bez agresji jest niepełna i nie może zachodzić. Wyodrębniła czynniki dojrzałej seksualności. Podkreśliła znaczenie więzi matki z dzieckiem oraz rodzaju sprawowanej przez nią opieki (inaczej przebiega do dziewcząt a inaczej do chłopców). Ważny jest proces integracji czułości i agresji w linii rozwoju seksualnego człowieka. Związki obu wymiarów mają służyć dojrzałej relacji partnerskiej. Rola agresji przedstawiona została w oparciu o koncepcję rozwoju O.F. Kernberga. Należy rozróżniać agresję prowadzącą do destrukcji i agresją warunkującą osiągnięcie celów rozwojowych. Na zakończenie po mocnych brawach w sposób zdecydowany i bardzo krytyczny do koncepcji Kernberga odniósł się z pozycji naturalisty również prof. Pawłowski. Kolejne wystąpienie, to opracowanie zbiorowe: prof. Bogdana de Barbaro, lek. med. Jakuba Borzyńskiego i mgr Katarzyny Gdowskiej „Psychoterapeuta jako obywatel”, które wygłosił prof. de Barbaro. Wystąpienie zostało przeczytane, ze względu na dokładne przekazanie treści, jak zaznaczył na wstępie prelegent. Niespotykany od 1989 roku poziom napięcia i agresji politycznej stawiają przed psychoterapią nowe wyzwania, nowe dylematy i trudne pytania. Elementy irracjonalne, emocje a nie świadome wybory decydują często w polityce, co potwierdzają badania. Zjawisko pojawia się nie tylko w Polsce ale i w innych demokracjach. Inną kwestią jest polityka pojawiająca się w gabinetach terapeutycznych i jak na nią reagować. Zostały postawione interesujące i inspirujące pytania dotyczące aktualnych dylematów. Czy terapeuta powinien pozostawać neutralny? Czy terapeuta powinien być obecny w przestrzeni publicznej, w debatach politycznych? Czy zaangażowanie polityczne można porównać do żarliwości religijnej, która przecież pomaga w leczeniu terapeutycznym? Kto ma wyznaczać granice w określaniu zachowania neutralności przez terapeutę? Czy interpretować zagrażające zachowania polityków, jeżeli są zagrażające? Czy milczenie nie jest wyrazem zgody na dokonujące się zło? Jakie jest aksjologiczne umocowanie psychoterapii? Brakuje jednoznacznych odpowiedzi. Polityka znajduje się w gabinecie nawet gdy udajemy, że jej nie ma. Psychoterapeuta jest tym bardziej obywatelem, im bardziej polityka narusza jego obywatelską godność i uniwersalne wartości. Zaoczne diagnozowanie jest niedozwolone lecz nie może oznaczać milczenia w sprawach publicznych. To niektóre pytania i wnioski wymienione przez prelegenta. Wystąpienie zakończyła długa i głośna owacja. Na zakończenie trzech sesji odbył się panel dyskusyjny na temat „Teorie psychoterapeutyczne – próba odpowiedzi współczesnej kultury na destrukcyjną agresję” z udziałem prelegentów. Dyskusja dotyczyła różnic teorii biologicznych i psychologiczno-społecznych w traktowaniu agresji. Prof. Czabała, jako jeden z prowadzących zachęcił, aby dzielić się swoimi przekonaniem a nie dowodzić która teoria jest ważniejsza.

Czwarta sesja zawierała dwa wystąpienia. Dr Cezary Żechowski podjął temat „Gniew, drapieżnictwo i dominacja społeczna – oblicza agresji w ujęciu neuropsychologicznym”. Przedstawił koncepcję agresji, jako wyraz uaktywnienia się podstawowych systemów emocjonalnych autorstwa J. Pankseppa, twórcy neuropsychologicznego

analizy. Zwrócił uwagę na związki neurobiologii z psychoanalizą w pracach przed i w okresie twórczości Freuda. Skoncentrował się na pojęciu „reorganizacji umysłu” w obliczu aktywacji pierwotnych systemów emocji. Przykład ilustrujący zmianę, to doświadczenia żołnierzy podczas działań wojennych – po siedmiu dniach walk mózg przestawia się i z czasem zabijanie sprawia przyjemność. W innych sytuacjach (np. zakochanie, utrata, żałoba) występuje również dominacja jednego systemu emocjonalnego i osłabiona zostaje funkcja refleksyjna. Zakończono krótką dyskusję. Prof. Irena Namysłowska rozwinęła zagadnienie „Czy przekaz transgeneracyjny może dotyczyć agresji?”. Autorka rozważa rolę oraz stopień wpływu przekazów transgeneracyjnych na nasze zachowania agresywne, podobnie jak zachodzi to przy innych zachowaniach (lęk, depresja, zagrażająca wizja świata). Ilustruje osobistym przykładem z drugiej wojny światowej, którego skutki prawdopodobnie mają wpływ na jej obecne upodobania. Istnieje wieloczynnikowe uwarunkowanie agresji. Przekaz transgeneracyjny może odbywać się na podobnych zasadach jak geny, frustracja, społeczne uczucia, popęd śmierci. Zdarzenia z przeszłości należą do rodziny na zasadzie „niewidzialnej lojalności”. Dziedzictwo można określić innym pojęciem jak delegacja. Proces transmisji wielopokoleniowej to przepływ procesów emocjonalnych (Bowen, Stierlin, Hellinger). Profesor podał przykłady z własnej praktyki terapeutycznej oraz dane z eksperymentów.

Sesja piąta to trzy wykłady dotyczące specjalistycznych dziedzin: dr Sławomir Murawiec – „Leki ‚przeciwdepresyjne’ jako modulatory agresji”, dr hab. Maciej Pilecki – „Złożona natura zaburzeń zachowania okresu rozwojowego”, Jacek Santorski – „Zarządzanie gniewem w biznesie – od wyniszczającej walki do konstruktywnej konfrontacji, bez korporacyjnych mistyfikacji”. W pierwszym wystąpieniu po prezentacji wyników badań padło interesujące stwierdzenie dotyczące zmiany, jaka zachodzi w osobowości przy przyjmowaniu leków przeciwdepresyjnych (badania potwierdzają modyfikacje przez leki pewnych cech osobowości oraz zachowań). Prelegent odniósł się do stwierdzenia Richarda Gottlieba na temat leków przeciwdepresyjnych: „istotna korzyść tych leków wynika z ich zdolności do modyfikowania agresji”. Mogą one modyfikować wybory moralne, wpłynąć na relacje w związkach. M. Pilecki w kolejnym wystąpieniu zwrócił, między innymi, uwagę na przydatność i braki nowej kategoryzacji DSM V dla diagnozowania (zmiana dotyczy wieku) oraz na ważność drogi humanizacji w kontekście zaburzeń zachowania. W ostatnim wystąpieniu J. Santorski przedstawił zakres własnych doświadczeń w pracy psychologa w zespole konsultorów w firmach oraz na podstawie wyników badań podjął temat agresji w zarządzaniu. Pomoc psychologiczna może służyć przekraczaniu własnych atawizmów. Przywództwo może być angażujące a nie tylko forsujące. Na zakończenie dnia dyskusja panelowa na temat „Agresja i przemoc w życiu społecznym – punkt widzenia psychoterapeuty” odbyła się w atmosferze dzielenia się inspiracjami prelegentów.

Ostatnia sesja wykładów plenarnych zawierała trzy wystąpienia: Anna Król-Kuczowska – „Wstyd, mentalizacja i agresja”, Joanna Duchniewicz – „Złość, wściekłość, agresja w ujęciu Intensywnej Psychoterapii Psychodynamicznej (ISTDP)”, Agnieszka Klimowicz – „Agresja a narodziny dziecka – planowanie interwencji w oparciu o Dynamic Maturational Model of Attachment”. Pierwsza z prelegentek odwołała się do powiązań wstydu z agresją. Wstyd jest bowiem jed-

nym z najmniej analizowanych stanów emocjonalnych człowieka. Chroniczny i patologiczny wstyd odgrywa ważną rolę w zachowaniach agresywnych. Dokonała różniczenia między wstydem a poczuciem winy, które to pojęcia są często zamiennie stosowane. Doświadczenie wstydu łączy się z załamaniem procesu mentalizowania (Jon G. Allen, Peter Fonagy i Anthony W. Bateman określają proces, jako zważanie na stany umysłu (własne i innych) albo patrzenie na siebie z zewnątrz i na innych od wewnątrz) w diadzie rodzic-dziecko (dzieci uczą się mentalizacji poprzez doświadczenie bycia rozumianymi), co prowadzi do zachowań agresywnych do innych i do siebie samego. Lek. med. J. Duchniewicz przedstawiła w sposób obszerny założenia i pojęcia Intensywnej Krótkoterminowej Psychoterapii Psychodynamicznej jako współczesnego nurtu psychoterapii rozwijającego się także w Polsce. Opisała kolejne kroki podejmowane według tej koncepcji w pracy z pacjentem agresywnym. Zilustrowała swoje wystąpienie przykładami z praktyki oraz krótkim filmem. Dyskusja na zakończenie dotyczyła tematu superego w koncepcji ISTDP. Ostatnie wystąpienie dr. n. med. A. Klimowicz pracującej w Anglii dotyczyło pracy z kobietami objętymi opieką perinatalną. Omawiała przeciwstawne psychologiczne strategie przywiązania lękowego, ich powiązanie z psychopatologią w okresie perinatalnym oraz znaczenie dla planowania interwencji terapeutycznej. Istotnym czynnikiem wspomagającym leczenie jest włączenie systemu rodzinnego.

Ostatnia, podsumowująca dyskusja panelowa dotyczyła zagadnień: psychoterapeuta wobec agresji oraz tematu całej konferencji. Moderatorem dyskusji był M. Pilecki. Zapowiedziano kolejną edycję Konferencji w Krakowie w 2017 roku. Zainspirowanie, rodzącą się w trakcie ostatniej Konferencji Trzech Sekcji, dyskusją dotyczącą spraw społeczno-politycznych doprowadziło do stworzenia okazji do jej kontynuacji. Zarząd Sekcji Naukowej Terapii Rodzin zorganizował 19 marca 2017 roku na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego debatę „Pomiędzy białym i czarnym. Psychoterapeuta w życiu społecznym”. Celem spotkania było zachęcenie psychoterapeutów do rozwinięcia rozpoczętej w październiku 2017 roku dyskusji i przeniesienie refleksji osobistych w obszar dialogu środowiska oraz stworzenia możliwości dzielenia się przemyśleniami na temat, jak psychoterapeuci odnajdują się w obecnym kontekście społeczno-politycznym.

Ks. dr Zbigniew Kulesz,
Wydział Teologii UWM Olsztyn

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI
NAUKOWEJ POD HASŁEM ZDERZENIE KULTUR
W OPTYCE FILOZOFII I TEOLOGII.
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ**

Konferencja zorganizowana przez Koło Naukowe „Veritas” Studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 23.09.2016 r.

Współczesność naznaczona jest różnymi zjawiskami, które w istotny sposób wpływają na ludzkie społeczności. Jednym z wyzwań obecnych czasów jest problem wzmożonych ruchów migracyjnych, które szczególnie jednak dotyczą Europę. Obserwacja aktualnych procesów migracyjnych uzmysławia, że mamy dziś do czynienia nie tylko z przemieszczeniem ludności, ale także ze swoistym przemieszczeniem kulturowym. Migranci, to osoby wywodzące się z różnych kultur, tradycji, religii, sposobów myślenia i życia. Procesy migracyjne ukazują prawdę o zderzeniu kulturowym, o fuzji kultury miejscowej i kultury napływowej. Chrześcijaństwo jako dziejowy fenomen religijny i kulturowy musi stawić czoła nieuniknionej konfrontacji z obcymi sposobami myślenia, wierzenia, życia i postrzegania świata (np. islamskim), co uwidacznia się na Starym Kontynencie.

W obliczu obecnej sytuacji Koło Naukowe „Veritas” Studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu zorganizowało 23 września 2016 r. w ramach VI Ogólnopolskiego Forum Filozoficzno-Teologicznego dla Studentów i Doktorantów Teologii konferencję naukową pod hasłem „Zderzenie kultur w optyce filozofii i teologii. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość”. W konferencji udział wzięli przedstawiciele m.in. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Konferencję otworzył nowy dziekan Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak. W słowach powitania zwrócił on uwagę na niektóre kwestie związane kontaktem chrześcijaństwa z innymi kulturami i religiami, podkreślając nieodosobniony problem jednostronności „dialogu”, które rzuca na owocność spotkania wszelkich odmienności. Ponadto lęk wielu ludzi przed obcymi, przed migrantami, co widoczne jest na przykładzie Polski, okazuje się problemem, w którego przezwyciężenie trzeba się mocno zaangażować na poziomie refleksji naukowej jak egzystencjalnej. Dziekan wyraził swoją radość, że pierwszą konferencję, jaką otwiera jako dziekan wydziału jest właśnie ta, organizowana przez studentów, i to jeszcze poświęcona tak ważkiej i aktualnej tematyce.

Pierwszy referat wygłosiła mgr Katarzyna Wasiutyńska, która skupiła się na ukazaniu możliwości dialogu międzyreligijnego na przykładzie Ruchu Focolari, założonego przez zmarłą w 2008 r. Włoszkę Chiareę Lubich. Wskazywała ona na

związek między praktycznym doświadczeniem dialogu a doktryną teologiczną Kościoła w relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. W wystąpieniu nie poruszała kwestii sensowności takiego dialogu, zagrożeń związanych z dżihadem, fundamentalistyczną interpretacją Koranu, ale odwołując się do przemówienia papieża Franciszka, które wygłosił w Asyżu w 30 rocznicę spotkania międzyreligijnego, które z inicjatywy św. Jana Pawła II doszło do skutku w 1986 r., przyjęła, że dialog się odbywa z różnym skutkiem, i że sam w sobie jest potrzebny. Zdaniem Wasiutyńskiej papież Bergoglio dał wskazówki do prowadzenia dialogu między różnymi religiami, mówiąc że trzeba zachować trzy podstawowe zasady bez synkretyzmu, bez relatywizmu, z modlitwą jednych za drugich i jednych obok drugich. Prelegentka przedstawiła też w syntetyczny sposób nauczanie Kościoła w kwestii relacji Kościoła z islamem, odwołując się do dokumentów *Vaticanum II* i czasów posoborowych, aż do dokumentu z 2011 r., który wskazuje na wiele cennych zasad prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Dialog chrześcijańsko-muzułmański widoczny jest w Ruchu Focolari, do czego przyczyniło się m.in. rozwój ruchu w krajach mułmańskich, spotkanie Chiary z mułmanami afroamerykańskimi w meczecie w Nowym Yorku w 1997 r., czy przemówienie do kilku tysięcy mułmanów w American Society of Muslims na początku XXI w. Chociaż w statutach Ruchu kwestia spotkania katolików z innymi religiami pojawiła się stosunkowo późno, jednak postawa Lubich, która osobiście spotykała się w codzienności z mułmanami pokazuje jak owocnie prowadzić dialog z innymi kulturami.

Łukasz Glazer zaprezentował temat związany z osobą świętej Matki Teresy z Kalkuty. W swoim wystąpieniu skoncentrował się na ukazaniu dialogu międzyreligijnego, a szczególnie dialogu życia między chrześcijaństwem a hinduizmem. Jako przykład takiego spotkania wskazywał właśnie Kalkutę jako przestrzeń posługiwania Matki Teresy, którą papież Franciszek kanonizował 5 września 2016 r. Glazer zauważał, że większość religijną w Indiach stanowią hinduiści i mułmanie, a resztę – w tym chrześcijanie – niewielki procent społeczeństwa. Posługa Misjonarek Miłości, zgromadzenia założonego przez Matkę Teresę, odbywa się w trudnych warunkach ekonomicznych, ale także kulturowych i religijnych. Siostry stykają się z m.in. z problemem biedy czy kastowości indyjskiego społeczeństwa. Jednak starają się szanować tradycję i religijność tych, którym posługują np. dbając o to, by pogrzeby odbywały się w obrządku ich własnej religii. Prelegent w postawie św. Matki Teresy upatrywał doskonałego przykładu spotkania chrześcijan z przedstawicielami innych religii. Święta Albanka wychodziła od prawdy o tym, że istnieje jeden Bóg – to założenie było dla niej fundamentem prowadzenia działalności wobec ubogich, nienarzucającej się ewangelizacji i dialogu z innymi religiami. Nie bała się ewangelizować, także subtelnie, poprzez szacunek do obcej kultury i religii, ponieważ chciała prowadzić człowieka do Boga. Dla Matki Teresy było jasne, że przykład jej życia, ale także innych osób, sprawi, że katolicy będą lepszymi katolikami, a mułmanie czy hinduiści lepszymi mułmanami i hinduistami. W ten sposób możliwe stanie się owocne spotkanie różnych kultur, religii i duchowości: chrześcijańskiej i hinduskiej czy mułmańskiej.

Ostatni referat w pierwszym panelu przedstawiła s. Teresa Pluta ze Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla. W nawiązaniu do tematu konferencji zauważała, że można mówić o zderzeniu kulturowym w skali makro, ale równie dobrze

można dostrzec przejawy spotkania i dialogu pomiędzy ludźmi w skali mikro. Prelegentka wychodząc od stwierdzenia „Kochać zawsze, wszystkich...” zastanawiała się, czy rzeczywiście miłość możliwa jest względem każdego, nawet obcego, kogoś kogo nie znam. Jako przykład budowania mostów pomiędzy ludźmi przywołała postaci dwóch młodych Włochów Alberta Michelottiego i Carla Grisoli, których proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 2008 r. na poziomie diecezjalnymi. Obaj byli zaangażowani w działalność Ruchu Focolari, starając się o pogłębienie swojej wiary. Obaj zmarli latem 1980 r.; Alberto zginął podczas wspinaczki górskiej, a Carlo zmarł, chorując na nowotwór. Jako młodzi mężczyźni walczyli o swoim życiu o wiele różnych spraw m.in. o miłość, o pokój, ale także o umiejętność spotkania z bliźnim, z kimś obcym. Dochodzili oni do przekonania, że w każdym spotkaniu z drugim człowiekiem, powinni dawać bliźniemu Chrystusa, świadectwem i przykładem własnego życia. S. Pluta wyraźnie wskazywała, że w ich życiu zrealizował się chrześcijański ideał miłości bliźniego, a nawet nieprzyjaciół. Ostatecznie przykład życia Carla i Alberta pokazuje, że możliwe jest spotkanie z drugim człowiekiem w codzienności. Dialogować z bliźnim, z kimś innym można uczyć się, żyjąc zupełnie zwyczajnie. Jeśli bowiem człowiek nie nauczy się dialogu z najbliższymi, z przyjaciółmi, z przedstawicielami własnej tradycji, kultury czy religii, to zdecydowanie trudniej będzie podjąć skuteczny i owocny dialog i spotkanie z kimś, kto może okazać się radykalnie różny od niego. Jednak nawet w takim przypadku jawi się pilna konieczność porozumienia. W ten sposób można „kochać zawsze i wszystkich”.

W dyskusji podsumowującej pierwszy panel zadano pytanie prelegentom, czy można wskazać jakieś konkretne przykłady inicjatyw spotkania chrześcijańsko-muzułmańskiego, które zapoczątkowywane byłyby przez muzułmanów? W odpowiedzi podano przykład Katowic, gdzie tamtejsza gmina muzułmańska zaproponowała swoim wiernym dzień chrześcijaństwa, który jest czymś analogicznym do dnia islamu obchodzonego w Kościele katolickim. Również w Poznaniu w ramach tygodnia ekumenicznego odbywa się specjalne spotkanie modlitwne chrześcijańsko-muzułmańskie, podczas którego obecny jest arcybiskup metropolita poznański i przedstawiciel muzułmańskiego „duchowieństwa”.

W drugiej części konferencji jako pierwsza głos zabrała Marta Sienkiewicz, prezeska Koła Naukowego „Veritas”, która starała się odpowiedzieć na pytanie, czy możliwa jest utrata tożsamości przez daną cywilizację, w tym wypadku o korzeniach judeochrześcijańskich? Pierwsza część referatu dotyczyła krótkiego zdefiniowania tożsamości, cywilizacji oraz ukazania nierozzerwalnego związku pomiędzy społeczeństwem a kulturą. Prelegentka ukazała, że każda cywilizacja wykształciła na przestrzeni lat swoją tożsamość, na którą składa się wiele czynników, a społeczeństwo przynależące do tego środowiska identyfikuje się z wszystkim tym, co jest wytworem ludzkiej działalności, czyli kulturą. Podkreślona została różnorodność i trudność definiowania kultury, a także zarysowane pojęcie wzoru kulturowego jako sposobu funkcjonowania w konkretnej zbiorowości. Autorka podkreśliła, że znaczący wpływ na współczesny świat ma cywilizacja szeroko rozumianego Zachodu (USA i Europy). W prelekcji znalazły się odniesienia do publikacji *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* autorstwa politologa Samuela Huntingtona, które miały uzmysłowić, że temat zderzenia kulturowego był już w przeszłości podejmowany. W drugiej części wystąpienia znalazły się bezpośrednie odniesienia do wspomnianej

książki i zaprezentowane zostały trzy sposoby reagowania świata na dominacyjny wpływ Zachodu. Są to okcydentalizacja, reformizm i odrzucenie. Okcydentalizacja, określana inaczej westernizacją zakłada, że społeczeństwu potrzebna jest modernizacja. Jednak, aby ona nastąpiła potrzeba cofnąć się niejako do początku, zarzucić kulturę. Autorka przedstawiła także przykłady podjętych prób westernizowania społeczeństwa oraz wyniki przedsięwzięcia. Jako drugi sposób reakcji społeczeństwa zaprezentowała stanowisko reformizmu. Polega ono na dążeniu do wprowadzenia reform, modernizacji, jednakże przy jednoczesnym zachowaniu zasadniczych wartości rodzimej kultury. Zjawisko to najczęściej wyrażało się w próbie pogodzenia nowoczesności z panującymi wzorami kulturowymi. Jako ostatni sposób zostało przedstawione stanowisko odrzucenia, jako forma całkowitego odrzucenia modernizacji.

Z kolei Arkadiusz Blejwas podjął się zadania omówienia koncepcji cywilizacji w historiozofii Feliksa Konecznego. Ilustrując myśl Konecznego zastanawiał się, czy i na ile historia jest zależna od jej obserwatorów i uczestników, a także interpretatorów; czy stanowi przejaw uporządkowanego procesu, czy też dzieje przypadku. Próbując zdefiniować pojęcie „cywilizacji” zauważał, że jest to swoisty wytwór duszy jakiejś zbiorowości. Jest metodą ustroju życia zbiorowego wypracowanego na przestrzeni lat przez określone społeczności. Zarówno pojęcie „cywilizacji” jak i „kultury” można porównać do pojęcia „rodzaju” w przyrodzie: istnieją poszczególne zwierzęta w gatunkach, sam rodzaj jest jednak abstraktem. Współcześnie istnieje bardzo wiele różnych definicji tego terminu, co pokazuje złożoność oceny fenomenu cywilizacji. Prelegent podkreślał, że wiele cywilizacji, które zna historia ludzkości przestały istnieć na skutek różnych czynników. W opinii Konecznego można mówić o 18 cywilizacjach na przestrzeni dziejów, jednak o siedmiu istniejących współcześnie: arabskiej, chińskiej, łacińskiej, turańskiej, bizantyjskiej, bramińskiej, czy żydowskiej. W tym wyliczeniu nie ma zatem osobnej cywilizacji chrześcijańskiej, która powstała dopiero w średniowieczu. Blejwas zaznaczał, że walka cywilizacyjna to walka wartości, idei, myśli, poglądów, stylów i sposobów życia itd. Jego zdaniem na podstawie historiozofii Konecznego można wysnuć wniosek, że kultury mogą się ze sobą spotykać i dialogować, natomiast cywilizacje zawsze się zwalczają. W opinii prelegenta Koneczny na drodze indukcji doszedł do takiej oceny historii, w której dostrzegł walkę cywilizacji jako podstawowy atrybut dziejów ludzkości.

Problem migracji stanowi wyzwanie dla socjologów, kulturoznawców, ale także dla teologów i kanonistów. Jerzy Kotkowski w swoim wystąpieniu kreślił kontekst zaangażowania Kościoła katolickiego w zjawisko migracji. Współczesne ruchy migracyjne nie są czymś nowym, jednak obecne ich nasilenie zmusza do podjęcia konkretnych działań. Wśród migrantów są różne grupy kulturowe i religijne, jednak znaczną część z nich stanowią także katolicy, o których Kościół ma obowiązek się troszczyć. Kościół katolicki zobowiązany jest do troski o migrantów chociażby z tego powodu, że sam jest nieustannie w drodze, zmieniając miejsce i okoliczności życia i działania, podobnie jak migranci. Różne dokumenty Kościoła, poszczególnych papieży, a zwłaszcza Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI wyraźnie mówią o potrzebie opieki duszpasterskiej nad migrantami. Również papież Franciszek w wielu swoich wystąpieniach i gestach pokazuje, że migranci są ukochani przez Boga i należy im się szacunek oraz troska. W świetle prawa kanonicznego migranci stanowią ważną grupę, wobec której *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. prze-

widuje odpowiednie regulacje. W świetle prawa kościelnego migrantów nazywa się m.in. tułaczami czy przybyszami, którzy także mają określone prawa i obowiązki tak jak wszyscy inni wierni. Kościół wychodzi migrantom naprzeciw, za co jest odpowiedzialna na poziomie ogólnokościelnym Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych oraz Papieska Rada *Cor unum*, a na poziomie partykularnym przed wszystkim biskup diecezjalny i poszczególne parafie. Oczywiście zaangażowanie Kościoła dotyczy przede wszystkim troski duszpasterskiej wobec migrantów, ale poprzez zaangażowanie świeckich w tej materii także w aklimatyzację w nowym miejscu życia. Zdaniem Kotkowskiego Kościół staje dziś przed zadaniem wychodzenia naprzeciw także wyznawcom innych religii, zwłaszcza tam, gdzie miejscową, tubylczą większość stanowią katolicy.

W krótkiej dyskusji, kończącej drugi panel Arkadiusz Blejwas doprecyzowywał poglądy Feliksa Konecznego, starając się uzasadnić skuteczność dialogu chrześcijaństwa z innymi kulturami w kontekście walki cywilizacyjnej, na którą wskazywał według niego polski historyzof. Zebrane audytorium dyskutowało bowiem nad pewnymi stwierdzeniami, które przytaczał Blejwas, a które wydawały się być sprzeczne z pewną potoczną obserwacją świata. Jedna z uczestniczek sympozjum wyraźnie podkreślała, że Feliks Koneczny na trwałe zapisał się w polskiej historiozofii, jego osobista wiara jest dodatkowym argumentem za tym, by dokładniej czytać i zgłębiać jego myśl.

Ostatnią część konferencji rozpoczął referat mgr Katarzyny Mich, która poruszyła problem zderzenia kulturowego w przeszłości. W swoim wystąpieniu skupiła się na problemie zakorzenienia chrześcijaństwa w kulturze lokalnej w kontekście upadku chrześcijaństwa w tych miejscach, w których dynamicznie się rozwijało. Sytuację obrazowała przykładem wspólnot chrześcijańskich istniejących w Afryce Północnej pierwszych wieków. Chrześcijaństwo afrykańskie od początku było bardzo żywotne. Okazuje się jednak, że nie wszystkie wspólnoty chrześcijańskie przetrwały do dziś. Zdaniem prelegentki trudno wskazać jednoznaczną przyczynę, jednak jedną z nich był sposób wejścia chrześcijaństwa w miejscową kulturę. Mich podkreślała, że w Afryce istniało wiele prężnych ośrodków chrześcijańskich m.in. w Cyrenajce, Aleksandrii czy Nubii. Historia pokazuje, że ośrodki te upadły, natomiast powstały nowe, wtórno chrześcijańskie ośrodki. Mich wskazywała, że w dziele misyjnym bardzo ważne jest zrozumienie innych kultur. Tymczasem przekaz wiary w Afryce nie do końca respektował miejscową kulturę, co czyniły Kościoły, które przetrwały do dzisiaj np. Kościół w Egipcie czy Etiopii. Problem wykorzystanie miejscowego kodu kulturowego w dzieje ewangelizacji nie został dobrze spożytkowany. Przykład Kościoła w Kartaginie pokazuje, że wspólnota silnie zhierarchizowana, zlatynizowana i zromanizowana nie docierała z orędziem Chrystusa do ludów pogańskich. Nubia stanowi przykład trzech królestw, które w VI w. przyjęły chrześcijaństwo, a jednak w wyniku braku tożsamości chrześcijańskiej osadzonej w lokalnym kodzie kulturowym, ostatecznie upadły. Mich odnosząc się do współczesnych problemów konstatawała, że mocne zakorzenienie chrześcijaństwa w miejscowej kulturze jest potrzebne, by przetrwać próbę czasu. Stąd pilne jest przeciwdziałanie odcinaniu się Europy od chrześcijańskich korzeni.

W ostatnim wystąpieniu głos zabrała mgr Elena Grigoryeva, która podjęła temat recepcji kultury greckiej na przykładzie listów św. Grzegorza z Nazjanzu. Doktoran-

ta zastanawiała się, w jaki sposób jeden z ojców kapadockich wykorzystuje kulturę grecką w myśli chrześcijańskiej. Wskazywała, że już św. Justyn dostrzegł *logos spermaticos* w innych religiach i filozofiach. Grzegorz z Nazjanzu, żyjący w IV w., był człowiekiem wszechstronnie wykształconym, wychowanym od urodzenia w kręgu wiary chrześcijańskiej. Obca mu zatem była tradycja pogańska, jednak w swojej twórczości odwoływał się do jej intelektualnego dorobku. Jak podawała prelegentka Grzegorz napisał 44 listy, których kopie przechowywał u siebie. Pisał je zgodnie z grecką retoryką. W ich treści wykorzystywał często cytaty lub nawiązania do różnych twórców pogańskich. Odwoływał się m.in. do *Iliady* Homera, a także Platona, Sokratesa, Diogenesa, Pliniusza, czy sofistów. Czy on z nimi polemizował? Raczej wykorzystuje je po to, by podkreślić własną myśl, a nawet zaakcentować orędzie chrześcijańskie. Grzegorz w listach pisanych do urzędników cytuje greckich autorów dość obficie, natomiast adresując swoją myśl do duchowieństwa znacznie ogranicza te nawiązania. Zdaniem Grigoryevy św. Grzegorz z Nazjanzu w sposób jednoznaczny nawoływał, by nie gardzić kulturą grecką, jakoby była bezwartościowa. Ci, którzy odrzucali kulturę grecką porównywał do nieuków. Trudno posądzić go o synkretyzm: wyraźnie odróżniał kulturę chrześcijańską od pogańskiej, jednak umiejętnie z nią dialogował i wykorzystywał na użytek myśli chrześcijańskiej.

W dyskusji podsumowującej konferencję podkreślono pilność podjęcia dialogu chrześcijaństwa i innymi kulturami i religiami. Obecne czasy bardzo mocno wskazują na konieczność umocnienia fundamentów chrześcijaństwa, jego tożsamości, które będą w stanie obronić kulturę europejską, o korzeniach judeochrześcijańskich. Wszystko po to, aby Kościół przed naporem obcych idei potrafił owocnie dialogować, a nawet ukazywać prawdę o Chrystusie, Jedynym Zbawicielu, całej rodzinie ludzkiej.

Jerzy Kotkowski

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA Z OKAZJI 25-LECIA DZIAŁALNOŚCI SĄDU DIECEZJALNEGO W ELBLĄGU

Elbląg, dn. 15 maja 2017 r.

W dniu 15 maja 2017 roku w sali Caritas Diecezji Elbląskiej odbyło się spotkanie z okazji 25-lecia powstania Sądu Diecezjalnego w Elblągu. Ks. kan. dr Andrzej Kłódka, oficjał Sądu Diecezjalnego w Elblągu, uroczyste posiedzenie rozpoczął modlitwą, a następnie przywitał zaproszonych gości i współpracowników Sądu Diecezjalnego w Elblągu. Wśród przyjezdnych gości byli obecni oficjałowie i pracownicy sądów kościelnych w Olsztynie, Pelplinie i Gdańsku, z którymi to sądami (z racji sąsiedztwa terytorialnego) prowadzona jest ścisła współpraca w ramach pomocy prawnej i hierarchii instancyjnej.

Swoje słowo powitania również skierował do uczestników zebrania biskup elbląski dr Jacek Jezierski, który serdecznie podziękował za zorganizowane spotkanie oraz wyraził słowa wdzięczności wszystkim pracownikom i współpracownikom Sądu Diecezjalnego w Elblągu za dotychczasowe pełnienie posługi sądowej. Biskup elbląski życzył zebrany owocnych obrad.

W dalszej części elbląski oficjał przedstawił krótką historię powołania tutejszego Trybunału. Przywołał w swoim wystąpieniu osobę pierwszego biskupa elbląskiego śp. bp. dr. Andrzeja Śliwińskiego (1992–2003), który niecałe dwa miesiące od chwili przeprowadzenia przez papieża Jana Pawła II reorganizacji struktur administracyjnych Kościoła w Polsce na mocy bulli „Totus Tuus Poloniae populus”, powołał w dniu 11 maja 1992 roku na urząd wikariusza sądowego w Elblągu ks. prał. kan. Walentego Szymańskiego oraz mianował sędziów i notariusza Sądu Diecezjalnego w Elblągu. Po złożonej w 2007 roku rezygnacji z urzędu oficjała przez ks. W. Szymańskiego biskup elbląski dr Jan Styrna zamianował wikariuszem sądowym ks. Andrzeja Kłódkę, który pełni ten urząd do chwili obecnej. Na przestrzeni dwudziestu pięciu lat funkcjonowania naszej diecezji w strukturach Sądu Diecezjalnego w Elblągu było 23 sędziów diecezjalnych, 11 sędziów audytorów, czterech kapłanów ustanowionych było promotorami sprawiedliwości, siedem osób pełniło urząd obrońcy węzła małżeńskiego, było 16 notariuszy sądowych, cztery osoby były wpisane na listę adwokatów przy Trybunale elbląskim, a dwóch kapłanów jest ustanowionych doradcami przedprocesowymi. W toku prowadzonych spraw sądowych sędziowie korzystali z pomocy sześciu wykwalifikowanych biegłych z zakresu psychologii i psychiatrii. Elbląski oficjał wyraził pragnienie, by przybywało coraz więcej wykształconych w dziedzinie kanonistyki osób, zwłaszcza kapłanów.

Po prezentacji ks. A. Kłódkę głos zabrał ks. kan. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM, oficjał Metropolitalnego Sądu Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, który wygłosił przygotowany referat na temat recepcji przepisów Listu apostołskiego

motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” z 2015 roku papieża Franciszka w funkcjonowaniu praktyki sądów kościelnych. Zebrany po raz kolejny został przedstawiony tryb prowadzenia procesów o orzeczenie nieważności małżeństwa. Prelegent przedstawił również uchwaloną w dniu 23 marca 2017 roku nowelizację ustawy „Kodeks karny” w sprawie obowiązku prawnego zgłaszania organom ścigania przypadków przestępstw wykorzystania seksualnego nieletnich. Ks. L. Świto zwrócił szczególną uwagę na to, że powiadomienie prokuratury o dokonaniu wspomnianego przestępstwa w dotychczasowym prawodawstwie było tzw. „obowiązkiem społecznym”, lecz od dnia 13 lipca 2017 roku, czyli po wejściu uchwalonej nowelizacji stanie się „obowiązkiem prawnym”, do którego została dołączona sankcja karna. Jedyny wyjątek: obowiązek ten nie obejmuje duchownego, który dowiedział się o przestępstwie podczas spowiedzi (art. 178 pkt 2 *KPK*).

Następnie rozpoczęła się dyskusja uczestników jubileuszowego zebrania, podczas której zebrani odnosili się do zaprezentowanego przedłożenia warmińskiego wikariusza sądowego oraz wymieniali się zdobytym doświadczeniem sądowym i funkcjonującą praktyką w poszczególnych trybunałach kościelnych. Dyskutanci zwrócili szczególną rolę, jaką w pracy sądowej pełnią obrońca węzła oraz powoływani biegli sądowi.

Na zakończenie spotkania ks. A. Kłódka podziękował wszystkim zebranyom za uczestnictwo w srebrnym jubileuszu Sądu Diecezjalnego w Elblągu, wyraził życzenie, aby podobne przyszłe spotkania owocowały głębszą integracją pracowników sądów kościelnych.

Uroczyste posiedzenie zamknął bp Jacek Jezierski, udzielając wszystkim obecnym pasterskiego błogosławieństwa.

Po oficjalnej części zjazdu zebrani zostali podjęci obiadem, a później mogli zwiedzić wnętrze elbląskiej katedry św. Mikołaja oraz obejrzeć panoramę Elbląga i okolicy z wysokości tarasu widokowego katedralnej wieży.

Quod bonum, felix, faustum fortunatumque sit.

Ks. mgr lic. Andrzej Piotrowski WSD Elbląg

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAGd – Archiwum Archidiecezji Gdańskiej.
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–.
ACr – *Analecta Cracoviensia*, Kraków 1969–.
Acten – *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, hrst. v. M. Toeppen, Bd. 1 (Die Jahre 1233–1435), Leipzig 1878.
- ADEg – Archiwum Diecezji Elbląskiej.
ADP – Archiwum Diecezjalne w Pelplinie.
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–.
APL – Archiwum Parafialne w Lubieszewie.
APO – Archiwum Państwowe, Olsztyn.
ARCIC – *Anglikan-Roman Catholic International Commision*.
ASDE – Archiwum Sądowe Diecezji Elbląskiej.
BEkum – Biblia Ekumeniczna. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001.
- BF – *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, (oprac.) S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1964.
- BPTh – *Biblica et Patristica Thoruniensia*.
CB – *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniami Świętego Soboru Watykańskiego II*, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich, wydanie wzorcowe, Kraków 2013.
- ChL – Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna „Christofideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie, 1988.
- CPH – *Czasopismo Prawno-Historyczne*.
CSsR – Congregatio Sanctissimi Redemptoris – Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela – redemptoryści.
- CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Catechesi Tradendae”, o katechizacji w naszych czasach, 1979.
- CTh – *Collectanea Theologica*, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–.
CzST – *Częstochowskie Studia Teologiczne*.
DCE – Benedykt XVI, Encyklika Apostolska „Deus caritas est”, 2005.

- DHH – Denzinger, *Enchiridion symbolarum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione biligue a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995.
- DK – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”, 1965.
- Dogiel IV – M. Dogiel, *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vol. IV, Wilno 1749.
- Dogiel IV – M. Dogiel, *Codex Diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae*, Vol. V, Wilno 1749.
- Dolezel S. i H. – *Die Staatsvträge des Herzogtums Preussen*, Tl 1: *Polen und Litauen Verträge und Belehnungskurkunden 1525–1657/58*, Köln.
- EdE – Jan Paweł II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, O Eucharystiiw życiu Kościoła, Rzym, 17 IV 2003.
- EE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” do biskupów, kardynałów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, Watykan, 28 czerwca 2003.
- EiA – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, oraz do wszystkich wiernych w Kościele w Afryce i jego Misji Ewangelizacyjnej u progu roku 2000, Jaunde, 14 IX 1995.
- EiO – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania” (...), Watykan, 22 XI 2001.
- EK – *Encyklopedia Katolicka*, I–XX, Lublin 1979–2014.
- EMCC – Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Instrukcja „Erga migrates caritas Christi” (2004), Lublin 2008.
- EncM – *Encyklopedia Muzyki*.
- EV – Jan Paweł II, Encyklika „Evangeliium vitae”, 1995.
- EV – *Enchiridion Vaticanum*.
- EZA – Evangelisches Zentralarchiv, Berlin.
- FTeol – *Forum Teologiczne*.
- GStA PK – Geheime Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz.
- HenEt – *Księga Henocha*, etiopska.
- KH – *Kwartalnik Historyczny*.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, tekst polski, Poznań 1994.
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”, 1963.
- LekLit – *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- LXX – Grecki tekst Septuaginty, w: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretaes*, wyd. A. Ralphs, Stuttgart 1979.
- MHW – *Monumenta Historiae Warmiensis*, Bibliotheca Warmiensis, Braunschweig 1883.
- Moerner – Th. von Moerner, (Hg.), *Kurbrandenburg Staatsverträge 1600–1700*, Berlin 1867.

- MRP – *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- MTB – *Das Marienburger Tresslehrbuch der Jahre 1399–1409*.
- NKB NT – *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX*, Częstochowa 2010.
- NKB ST – *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, Częstochowa 2006.
- NMI – Jan Paweł II, List spostołski *Novo millenio incute* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Watykan, 6 I 2001.
- OBP – *Ordo Baptismi parvulorum*, Editio typica, Typis Polyglotthis Vaticanis, 1969.
- OChD – *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice³2010.
- OChWD – *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2011.
- OFM – Ordo Fratrum Minorum – Zakon Braci Mniejszych.
- OICA – *Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, typis Polyglottis Vaticanis, 1972.
- OP – Ordo Fratrum Praedicatorum – Zakon Braci Kaznodziejów.
- OsRomPol – *L'Osservatore Romano*. Edycja polska, Watykan 1980–.
- OSBPD – *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (b.m.r.w.).
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Z trzeciego wydania *Mszału Rzymskiego* (Roma 2002) przekład polski, Poznań 2006.
- PAKP – Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny.
- PDE – *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*.
- PDV – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”, 1982.
- PH – *Przegląd Historyczny*.
- PL – *Patrologiae cursus completus*. Series latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paryż 1878–1890.
- Posilge – Johann's von Posilge, officialis von Pomesanien, *Chronik des Landes Preussen*, hrst. v. E. Strehlke, w: SRP, Bd. 3, Leipzig 1886.
- PSB – *Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1948–.
- PzST – *Poznańskie Studia Teologiczne*, Poznań 1972–.
- Pufendorf – Pufenforf F.V. – Pufendorf S., *De rebus restis Friderici Vilhelmi Magni Electoris Brandenburgici commentatioium libri XIX*.
- RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, KrakówAW 1948–.
- RE – *Rocznik Elbląski*.
- Regesta I – *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, opr. E. Joachim, wyd. W. Hubstsch, cz. I, wol. 1–3, Getynga 1949–1973.
- RH – *Roczniki Historyczne*.
- RMis – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, 1990.
- RR – *Rituale Romanum*, Katovicus 1927.
- RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991/92.
- RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949–1990.
- SA – Jan Paweł II, Encyklika „Slavorum Apostoli” w 1100 rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego, Rzym 1985.

- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”, Rzym 2007.
- SChr – Societas Christi pro Emigrantibus Polonis – Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej – Chrystusowcy.
- SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
- SMHW – *Studia i Materiały do historii wojskowości*, Warszawa–.
- SPełp – *Studia Pelplińskie*.
- Spiegel – Arnold Schlick, *Spiegel der Orgelmacher und Organisten*, 1989.
- SRP – *Scriptores Rerum Prussicarum*, wyd. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehle, Leipzig 1863.
- SSB – *Słownik Symboli Biblijnych*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman, Warszawa 1998.
- SSc – *Scriptura Sacra*.
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- STTh – *Scripta Theologica Thoruniensia*.
- STV – *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1993–.
- SW – *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964–.
- SWł – *Studia Włocławskie*.
- ŚSHT – *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*.
- TM – Tekst Masovecki.
- UKSW – Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego
- UNESCO – Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury.
- UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
- VL – *Casimiro Stephanus Palatinus Moldaviae praestat homagium iuramentum anno 1485*. Volumina legum. Wyd. J. Ohryzko, t. 1, Petersburg 1859.
- WA – M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimar Ausgabe] I–LX, Weimar 1883–1980.
- WWA – *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*, Olsztyn 1992–.
- WWD – *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1945–1992.
- ZGAE – *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz – Braunsberg 1858/60–1942/43, Osnabrück 1956/58–.
- ZH – *Zapiski Historyczne*, Toruń.
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*.

CONTENTS

Decree of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments for the Diocese of Elbląg on the establishment of St. Nicholas the Bischof the patron of Elbląg	5
--	---

HISTORY

The Translation of the bulle <i>De salute animarum</i> and other documents correcting the borders of the Diocese of Warmia in 1861 and 1922, by Rev. Mieczysław JÓZEFczyk	9
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Protestants, Mennonites and Jews in the Pomesanian diocese (17th–18th century) in the parish visitation reports</i>	37
Marek JODKOWSKI: <i>The building of the Evangelical church in Regerteln/Rogiedle in the late 19th and early 20th century</i>	89
Dariusz MAKIŁŁA: <i>The King of the Commonwealth as the fief superior</i>	101
Stefan PASTUSZEWSKI: <i>The Saints of Orthodox Church – connect and share: historical overview</i>	113
Damian SZWEDA: <i>Influence of the liturgical calendar on functioning of the State of the Order of Teutonic Knights in times of the Grand Master Ulrich von Jungingen (1407–1410)</i>	125
Krzysztof BIELAWNY: <i>The sacred and the profane on the example of Lutheran jubilee churches in East Prussia</i>	139
Grzegorz OLESIK: <i>The person and the work of Servant of God Stanisław Hozjusz. The problematic aspects</i>	157
Marcin MAŁECKI: <i>The daily life of Polish-Lithuanian Commonwealth army during moscow campaigns in years 1579–1582</i>	179
Grzegorz WĄSOWSKI: <i>The iconography of the Protestant main Altar in St. Peter's Church in Młynary</i>	207
Krzysztof URBANIAK: <i>Activity of the organbuilding workshop of Andreas Hildebrandt in Elbląg and its neighbourhood from 1711 to 1725</i>	219

Piotr TOWAREK: <i>Organ Stops According to the Treatise „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” [1511]</i>	245
Dariusz JUSZCZAK: <i>Conducted matrimonial matters by Diocesan Court in Elbląg in years 1992–2012</i>	261
Cyril HIŠEM: <i>Persecution of catholic priests of Kosice diocese in the times of communist regime</i>	279

THEOLOGY

Marek KARCZEWSKI: <i>Creation and Integral Ecology. A Biblical-Theological Perspective</i>	309
Zbigniew GROCHOWSKI: <i>The Good Shepherd, Arrested in the Garden, Gives a New Life to His Disciples (Jn 10:1–18; 18:1–14)</i>	323
Łukasz GARBACKI: <i>The joy at Babylon’s fall in the Apocalypse 19,1–10</i>	351
Marzanna KLEPACKA: <i>The vision of creation of the world and man in catechetic predictions by John Paul II – the biblical and patristic approach</i>	363
Marek CHODOR: <i>Theology and symbolism of gestures in renovated rites of priesthood ordinations</i>	377
Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>Resurrectional theology of oil of catechumens</i>	395
Jacek NEUMANN: <i>The gift of the freedom in the life on the faith</i>	415
Wojciech NECEL SChr: <i>Instruction on „Adoption of Christ in refugees and forcibly exiled”</i>	429
Michał CHERUBIN: <i>Act of 25 June 2015 on the treatment of infertility in Poland – moral assessment</i>	441
Mirosław SANDER OP: <i>Challenging the Magisterium of the Catholic Church on the Issue of Forbidding the Ordination of Women</i>	457
Dominic P.G. SHERIDAN: <i>God in Australian Great War Poetry</i>	475

PHILOSOPHY

Jarosław BABIŃSKI: <i>Christian personality as the driving force behind the development of history. Thomas Carlyle’s historiosophical proposals and the crowd psychology supporters in Father Franciszek Sawicki’s view</i>	489
Arkadiusz GUDANIEC: <i>Towards an integral vision of the human person. Elements of Anthropology of Karol Wojtyła</i>	501
Sylvia GÓRZNA: <i>Inculturation in the teaching of Pope John Paul II and the documents of the Roman Curia</i>	525

Józef KOŻUCHOWSKI: <i>The question of stability of Western civilization versus the perspective of the new vision of Europe. The view of Bethold Wald</i>	537
Daniela LA FORESTA, Raffaele CAROCCIA: <i>Landscape in a multidisciplinary perspective: the Italian case between traditional protection ways and new statements of the Court of Justice of the European Union</i>	555

STUFFS AND REVIEWS

Joanna Nowińska SM, <i>Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana</i> , Rozprawy i Studia Biblijne 47, Vocatio, Warszawa 2016, ss. 211. ISBN 978-83-7829-217-3 – review by: Marek KARCZEWSKI	573
Roman Krawczyk, <i>Pozdrowienie Anielskie. Litania Loretańska. Różaniec</i> , Siedlce 2017, ss. 170. ISBN 978-83-65414-1 – review by: Marek KARCZEWSKI	577
Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, <i>Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie?</i> , Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016, ss. 229. ISBN 978-83-65251-1 – review by: Marek KARCZEWSKI	579
Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu</i> , Wydział Teologii UWM Olsztyn 2017, s. 256, ISBN 978-83-64129-43-8 – review by: Marek KARCZEWSKI	581
<i>Beata Dorothea Montoviensis, Prussiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mąków Wielkich. Materiały pokonferencyjne</i> , red. W. Zawadzki – review by: Paweł RABCZYŃSKI	583
Report from the meeting of professors and teachers of Church history, Warszawa, April 20–21, 2017 – Marek JODKOWSKI	587
Report from the 17. Interdisciplinary Days „Between sacrum and profanum – the Saints in the culture”, Olsztyn, Nov. 7–9, 2016 – Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ	591
Report from the research conference: <i>Nature and culture. Psychotherapy in the face of the phenomenon of violence in the modern world</i> , Warszawa, Oct. 21–23, 2016 – Zbigniew KULESZ	595
Report from the all-Polish research conference „The collision of cultures in the optics of philosophy and theology”, Poznań, Sept. 23, 2016 – Jerzy KOTKOWSKI	601
The report from the meeting on the occasion of 25 anniversary of the activity of the Diocesan Court in Elbląg, Elbląg May 15, 2017 – Andrzej PIOTROWSKI	607
<i>List of abbreviations</i>	609
<i>Contents</i>	613
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	617
<i>Spis treści</i>	621

INHALTSVERZEICHNIS

Das Dekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung für die Elbląg Diözese über die Ernennung von hl. Nikolaus zum Patron Elbings . .	5
---	---

GESCHICHTE

Die Übertragung von Bulle <i>De salute animarum</i> und Dokumenten, die die Grenzen der Diözese Ermland in den Jahren 1861 und 1922 korrigierten, übersetzt von Mieczysław JÓZEFczyk	9
Jan WIŚNIEWSKI: <i>Protestanten, Mennoniten und Juden in der pomesanischen Diözese (17.–18. Jh.) laut Visitationsprotokollen der Pfarreien</i>	37
Marek JODKOWSKI: <i>Der Bau der evangelischen Kirche in Regerteln/Rogiedle zur Zeit des Übergangs vom 19. Jahrhundert ins 20. Jahrhundert</i>	89
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Der König der Union Polen-Litauen als Lehnherr</i>	101
Stefan PASTUSZEWSKI: <i>Orthodoxe Heilige – verbinden und teilen: historischer Überblick</i>	113
Damian SZWEDA: <i>Der Einfluss des liturgischen Kalenders auf das Funktionieren des Deutschenordensstaates in Preußen zu Zeiten des Hochmeisters Ulrich von Jungingen (1407–1410)</i>	125
Krzysztof BIELAWNY: <i>Sacrum und Profanum am Beispiel von lutherischen Jubiläumskirchen in Ostpreußen</i>	139
Grzegorz OLESIK: <i>Die Person und das Werk des Dieners Gottes Kardinal Stanislaus Hosius. Ein Umriss der Problematik</i>	157
Marcin MAŁECKI: <i>Das Alltagsleben von Soldaten der Königlichen Republik der polnischen Krone und des Großfürstentums Litauens während der Feldzüge nach Moskau in den Jahren 1579–1582</i>	179
Grzegorz WĄSOWSKI: <i>Die Ikonografie am Aufsatz des Hauptaltars [1693–1694] in der evangelischen Petruskirche in Młynary (Mühlhausen)</i>	207
Krzysztof URBANIAK: <i>Tätigkeit der Orgelbauerwerkstatt von Andreas Hildebrandt in der Gegend von Elbląg von 1711 bis 1725</i>	219
Piotr TOWAREK: <i>Orgelregister nach der Abhandlung Spiegel der Orgelmacher und Organisten [1511]</i>	245

Dariusz JUSZCZAK: <i>Die durchgeführten Ehesachen durch das Diözesangericht in Elbląg in den Jahren 1992–2012</i>	261
Cyril HIŠEM: <i>Priesterverfolgungen in der Diözese Košice während der Zeit der Totalität</i>	279

THEOLOGIE

Marek KARCZEWSKI: <i>Schöpfung und Integrale Ökologie. Eine Biblisch-Theologische Perspektive</i>	309
Zbigniew GROCHOWSKI: <i>Der Gute Hirte, der im Garten Gethsemane gefangen wird, gibt seinen Jüngern das Leben (Joh 10,1–18; 18,1–14)</i>	323
Łukasz GARBACKI: <i>Die Freude über den Fall von Babylon in Offb 19,1–10</i>	351
Marzanna KLEPACKA: <i>Die Vision der Welt- und Menschenschöpfung in der katechetischen Verkündigung von Johannes Pauls II. – biblischer und patristischer Ansatz</i>	363
Marek CHODOR: <i>Theologie und Symbolik von Gesten in Erneuernten Riten der Priesterweihe</i>	377
Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>Auferstehungstheologie des Katechumenenöls</i>	395
Jacek NEUMANN: <i>Die Gabe der Freiheit im Leben nach dem Glaube</i>	415
Wojciech NECEL SChr: <i>Die Instruktion „Christus in Flüchtlingen und Zwangsübersiedelten annehmen“</i>	429
Michał CHERUBIN: <i>Gesetz vom 25. Juni 2015 über die Behandlung von Unfruchtbarkeit in Polen – moralische Beurteilung</i>	441
Mirośław SANDER OP: <i>Die Infragestellung des kirchlichen Lehramtes in Bezug auf die Frauenweihe</i>	457
Dominic P.G. SHERIDAN: <i>Gott in der australischen Poesie des Ersten Weltkriegs</i>	475

PHILOSOPHIE

Jarosław BABIŃSKI: <i>Christliche Persönlichkeit als Motor der Geschichtsentwicklung. Franz Sawicki gegenüber historiosophischen Vorschlägen von Thomas Carlyle und den Anhängern der Vorrangstellung von Menschen</i>	489
Arkadiusz GUDANIEC: <i>In Richtung einer integralen Vision der menschlichen Person. Elemente der Anthropologie von Karol Wojtyła</i>	501
Sylvia GÓRZNA: <i>Die Inkulturation in der Lehre des Papstes Johannes Paul II. und in den Dokumenten der Römischen Kurie</i>	525
Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Das Problem der Beständigkeit der westlichen Zivilisation und die Perspektive einer neuen Vision von Europa. Der Standpunkt von Berthold Wald</i>	537

Daniela LA FORESTA, Raffaele CAROCCIA: <i>Die Landschaft in einer multidisziplinären Perspektive (Am Fall Italiens: zwischen einer traditionellen Wahrnehmung und der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs)</i>	555
---	-----

MATERIALEN UND REZENSIONEN

Joanna Nowińska TdchL, <i>Was hörst du außer dem Wort? Sounddesign der Offenbarung des Johannes, Thesen und biblische Studien 47, Vocatio, Warschau 2016, SS. 211. ISBN 978-83-7829-217-3</i> – Rezension: Marek KARCZEWSKI	573
Roman Krawczyk, <i>Gegrüßet seist du, Maria. Lauretanische Litanei. Rosenkranz, Schedlitz 2017, SS. 170. ISBN 978-83-65414-1</i> – Rezension: Marek KARCZEWSKI	577
Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, <i>Was sollte ein Katholik über das Judentum wissen?, Adam-Mickiewicz-Universität Posen, Posen 2016, SS. 229. ISBN 978-83-65251-1</i> – Rezension: Marek KARCZEWSKI	579
Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Statistisches Wörterbuch des hebräischen und aramäischen Alten Testaments, Theologische Fakultät der Universität Ermland-Masuren, Allenstein 2017, S. 256, ISBN 978-83-64129-43-8</i> – Rezension: Marek KARCZEWSKI	581
<i>Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 Jahrestag Bewilligung Personenkult von Gebenedeite Dorota von Großes Matowy. Material von Konferenz. Red. W. Zawadzki</i> – Rezension: Paweł RABCZYŃSKI	583
Bericht zum Treffen der Professoren und Dozenten der Kirchengeschichte, Warschau 20-21 April 2017 – Marek JODKOWSKI	587
Bericht von den 17. Interdisziplinären Tagen unter dem Motto „Zwischen Sacrum und Profanum – Heiligen in der Kultur“, Allenstein 7–9 November 2016 – Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ	591
Bericht von der wissenschaftlichen Konferenz: <i>Natur und Kultur. Psychotherapie angesichts des Phänomens der Aggression in der heutigen Welt</i> – Zbigniew KULESZ	595
<i>Bericht von der landesweiten wissenschaftlichen Konferenz mit dem Titel Zusammenstoß der Kulturen in der Optik von Philosophie und Theologie. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft</i> – Jerzy KOTKOWSKI	601
Treffen anlässlich des 25. Jubiläums der Tätigkeit vom Diözesangericht in Elbing, Elbing 15. Mai 2017 – Andrzej PIOTROWSKI	607
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	609
<i>Contents</i>	613
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	617
<i>Spis treści</i>	621

SPIS TREŚCI

Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dla diecezji elbląskiej o ustanowieniu św. Mikołaja patronem Elbląga	5
---	---

HISTORIA

Translacja bulli <i>De salute animarum</i> i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku, tłum. ks. Mieczysław JÓZEFczyk	9
Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Protestanci, menonici i Żydzi w diecezji pomezjańskiej (XVII–XVIII w.) w protokołach wizytacyjnych parafii</i>	37
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Budowa kościoła ewangelickiego w Rogiedlach na przełomie XIX i XX wieku</i>	89
Dariusz MAKIŁŁA: <i>Król Rzeczypospolitej jako zwierzchnik lenny</i>	101
Stefan PASTUSZEWSKI: <i>Święci prawosławni – łączą i dzielą: zarys historyczny</i>	113
Damian SZWEDA: <i>Wpływ kalendarza liturgicznego na funkcjonowanie państwa zakonu krzyżackiego w Prusach w czasach wielkiego mistrza Ulryka von Jungingen (1407–1410)</i>	125
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Sacrum i profanum na przykładzie luterańskich kościołów jubileuszowych w Prusach Wschodnich</i>	139
Ks. Grzegorz OLESIK: <i>Osoba i dzieło sługi Bożego Stanisława Kardynała Hozjusza. Zarys problematyki</i>	157
Marcin MAŁECKI: <i>Życie codziennego wojaka Rzeczypospolitej Obojga Narodów podczas kampanii moskiewskich w latach 1579–1582</i>	179
Ks. Grzegorz WĄSOWSKI: <i>Ikonografia nastawy ołtarza głównego [1693–1694] w poprotestanckim kościele pw. św. Piotra w Młynarach</i>	207
Krzysztof URBANIAK: <i>Działalność warsztatu organmistrza Andreasa Hildebrandta w Elblągu i jego okolicach w latach 1711–1725</i>	219
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Głosy organowe w świetle traktatu „Spiegel der Orgelmacher und Organisten” [1511]</i>	245
Ks. Dariusz JUSZCZAK: <i>Sprawy małżeńskie prowadzone przez Sąd Diecezjalny w Elblągu w latach 1992–2012</i>	261

Ks. Cyril HIŠEM: <i>Priesterverfolgungen in der Diözese Košice während der Zeit der Totalität</i>	279
---	-----

TEOLOGIA

Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Creation and Integral Ecology. A Biblical-Theological Perspective</i>	309
Ks. Zbigniew GROCHOWSKI: <i>Dobry Pasterz, pojmany w Ogrójcu, daje życie swoim uczniom (J 10,1–18; 18,1–14)</i>	323
Ks. Łukasz GARBACKI: <i>Radość z upadku Babilonu w Ap 19,1–10</i>	351
Marzanna KLEPACKA: <i>Wizja stworzenia świata i człowieka w katechetycznym przepowiadaniu Jana Pawła II – ujęcie biblijne i patrystyczne</i>	363
Ks. Marek CHODOR: <i>Teologia i symbolika gestów w odnowionych obrzędach święceń prezbiteratu</i>	377
Ks. Jarosław ŁUKASZEWSKI: <i>Rezurekcyjna teologia oleju katechumenów</i>	395
Ks. Jacek NEUMANN: <i>Dar wolności w życiu wiarą</i>	415
Wojciech NECEL SChr: <i>Instrukcja „Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przy- musowo przesiedlonych”</i>	429
Ks. Michał CHERUBIN: <i>La Legge del 25 giugno 2015 sulla cura dell'infertilità in Polonia – Valutazione morale</i>	441
Mirosław SANDER OP: <i>La contestazione del Magistero della Chiesa cattolica vie- tante l'ordinazione femminile</i>	457
Dominic P.G. SHERIDAN: <i>God in Australian Great War Poetry</i>	475

FILOZOFIA

Ks. Jarosław BABIŃSKI: <i>Osobowość chrześcijańska jako motor rozwoju dziejów. Ks. Franciszek Sawicki wobec historiozoficznych propozycji Thomasa Carlyle'a i zwolenników supremacji tłumy</i>	489
Arkadiusz GUDANIEC: <i>Ku integralnej wizji człowieka-osoby. Elementy antropolo- gii Karola Wojtyły</i>	501
Sylvia GÓRZNA: <i>Inkulturacja w nauczaniu papieża Jana Pawła II i w dokumen- tach Kurii Rzymskiej</i>	525
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Problem trwałości zachodniej cywilizacji a perspek- tywa nowej wizji Europy. Stanowisko Bertholda Walda</i>	537
Daniela LA FORESTA, Raffaele CAROCCIA: <i>Il valore del paesaggio in una pro- spettiva multidisciplinare: il caso italiano tra strumenti di tutela tradizionali e nuove indicazioni della Corte di Giustizia dell'Unione Europea</i>	555

MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Joanna Nowińska SM, <i>Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana</i> , Rozprawy i Studia Biblijne 47, Vocatio, Warszawa 2016, ss. 211. ISBN 978-83-7829-217-3 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	573
Ks. Roman Krawczyk, <i>Pozdrowienie Anielskie. Litania Loretańska. Różaniec</i> , Siedlce 2017, ss. 170. ISBN 978-83-65414-1 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	577
Paweł Podeszwa, Waldemar Szczerbiński, <i>Co katolik powinien wiedzieć o judaizmie?</i> , Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016, ss. 229. ISBN 978-83-65251-1 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	579
Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Słownik statystyczny języka hebrajskiego i aramejskiego Starego Testamentu</i> , Wydział Teologii UWM Olsztyn 2017, s. 256, ISBN 978-83-64129-43-8 – recenzja ks. Marek KARCZEWSKI	581
Beata Dorothea Montoviensis, <i>Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich. Materiały pokonferencyjne</i> , red. W. Zawadzki – recenzja ks. Paweł RABCZYŃSKI	583
Sprawozdanie ze spotkania profesorów wykładowców historii Kościoła, Warszawa 20–21 kwietnia 2017 roku – ks. Marek JODKOWSKI	587
Sprawozdanie z XVII Dni Interdyscyplinarnych pt. „Między <i>sacrum a profanum</i> – święci w kulturze”, Olsztyn 7–9 listopada 2016 r. – Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ	591
Sprawozdanie z naukowej konferencji: <i>Natura i kultura. Psychoterapia wobec fenomenu agresji we współczesnym świecie</i> – ks. Zbigniew KULESZ	595
Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej pod hasłem <i>Zderzenie kultur w optyce filozofii i teologii. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość</i> – Jerzy KOTKOWSKI	601
Spotkanie z okazji 25-lecia działalności Sądu Diecezjalnego w Elblągu, Elbląg, dn. 15 maja 2017 r. – ks. Andrzej PIOTROWSKI	607
<i>Wykaz skrótów</i>	609
<i>Contents</i>	613
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	617
<i>Spis treści</i>	621

Fotoskład i druk:

Nakład 300 egz.

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24

tel./fax +48/89 542 03 39, 542 87 66

e-mail: studio@sql.com.pl; www.ksiegarnia.sql.com.pl