

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM CZWARTY

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM IV



WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1967

NIHIL OBSTAT:

(—) *Ks. Mgr Antoni Jaglowski*
Protonotariusz Apostolski
Censor

IMPRIMATUR:

† *Józef Drzazga Bp*
Administrator Apostolski
Diecezji Warmińskiej

Ks. Dr Czesław Kulikowski
Kancierz Kurii

Olsztyn, 21 października 1967 r.
Nr 2674/67



WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

Nakład 1.200 + 60 egz. Format B-5. Ark. druk. 36,5. Pap. druk. sat. kl. III 70 × 100 70 g.
Zam. 435 17. VI. 1967 R-053-1670

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład nr 1 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

Cena zł 100.—



DEI · GENITRICIS · IMAGINE · IN · GIETRZWALD
ANNO · APPARITIONUM · EIUSDEM · NONAGESIMO
AUREIS · CORONIS · SOLLEMNITER · CORONATA

POST · FELICITER · INAUGURATAS · LECTIONES
SEMINARII · WARMIENSIS · HOSIANI · QUARTO
DIVINA · MISERATIONE · SAECULO · COMPLETO

HONORIS · DILECTIONIS · GRATITUDINIS
ERGO · VOLUMEN · HOC · CONSCRIPTUM · PRODIT
1567 — 1877 — 1967

SPRAWA INWENTARZA BISKUPSTWA WARMIŃSKIEGO
PO PRZEJŚCIU IGNACEGO KRASICKIEGO DO GNIEZNA

Dnia 26 lutego 1795 Fryderyk Wilhelm II desygnował Ignacego Krasickiego na arcybiskupa gnieźnieńskiego. Wybór kapituły gnieźnieńskiej nastąpił 13 kwietnia 1795. Papież Pius VI prekonizował Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie 19 lipca tegoż roku. Urzędowa wiadomość o tym dotarła do Fromborka 20 sierpnia i z tą chwilą zawakowała diecezja warmińska. Krasicki nie czekał jednak na oficjalne zatwierdzenie jego wyboru, ale gdy tylko otrzymał brewe papieskie z dnia 26 maja 1795, zezwalające mu na objęcie administracji arcybiskupstwa, opuścił Warmię i przeniósł się do Gniezna. Następcą jego w diecezji warmińskiej według woli króla pruskiego, wyrażonej w piśmie do kapituły z dnia 23 marca 1795, miał zostać Karol v. Hohenzollern, dotychczasowy biskup chełmiński i opat oliwski.¹

Po translacji biskupa na inną stolicę lub po jego śmierci kapituła katedralna w Fromborku przejmowała pod swój zarząd majątki, zamki i pałace biskupie wraz z ich inwentarzami, by je potem przekazać następcy. Za podstawę do przejęcia majątku biskupstwa służył spis, dokonany w czasie poprzedniego wakansu. Wówczas przedstawiciele kapituły, przy udziale spadkobierców zmarłego lub pełnomocników biskupa odchodzącego do innej diecezji, sporządzali dokładną inwentaryzację wszystkich dóbr ziemskich, zabudowań biskupich i przedmiotów w nich się znajdujących. Obowiązkiem kapituły w czasie wakansu było przechować własność biskupstwa w stanie nienaruszonym i zdać protokolarnie nowo mianowanemu biskupowi.²

Po objęciu rządów na Warmii Krasicki otrzymał od kapituły całą własność biskupstwa w dniu 26 listopada 1767. Ale po niespełna 5 latach, dnia 13 września 1772, w pierwszym rozbiorze Polski Prusy zagarnęły Warmię i zagrabiły dobra kościelne na skarb państwa. Biskup i kanonicy kapitulni utracili swoje komornictwa, folwarki i większość zamków, które przeszły pod administrację państwową. Po wielu pertraktacjach rząd

¹ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO), Acta capitularia de 1795 anno ad 1797 annum, s. 7, 8, 12, 15, 16 i inne. — A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (w skrócie ZGAE) Bd 4 (1869) s. 572—3, 583—8. Ks. J. Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821. T. 5. Poznań 1892, s. 215—7.

² Por. Acta Cap. 1795—1797, s. 71.

pruski przyznał dotację: biskupowi w wysokości 24.045 talarów, 12 groszy i 7 denarów, a kapitule 14.095 talarów, 12 groszy i 9 denarów.³

Oczywiście, dotacja nie wystarczała Krasickiemu, tym bardziej, że był zadłużony na sumę kilkanaście razy większą. Był wielkim poetą i znawcą sztuki, ale nie był ani dobrym dyplomatą, ani zaradnym gospodarzem. Trafnie scharakteryzował go Ernest Ahaswer Lehndorff: „Zna on na pamięć dawnych i nowych poetów, zna również dzieła poważnych malarzy i pisarzy, ale nie potrafi zrachować dziesięciu talarów i umrze kiedyś na kupie gnoju. Niech mi jeszcze ktoś powie, że umysł jest wszystkim”.⁴ Przywykły do życia ponad stan nie potrafił ograniczyć się w swoich zamiłowaniach i czynił coraz to nowe wydatki. „Dwór zbyt liczny, podróże, książki, ogrody zmusiły go do zaciągania długów, które w końcu dokuczliwymi i niepokojącymi się stały”.⁵

W takim stanie Krasicki nie mógł należycie zadbać o konserwację rezydencji biskupich. Do tego, niepewność sytuacji politycznej, a nawet beznadziejność, mimo umiejętności szybkiego przystosowywania się księcia-biskupa do nowych warunków, z pewnością nie zachęcała go do inwestycji gospodarczych. Stąd też w zabudowaniach biskupich i inwentarzach z biegiem lat zachodziły niekorzystne zmiany, które niepokojem napawały kapitułę katedralną. Nic więc dziwnego, że sprawa przejęcia inwentarza biskupstwa przez kapitułę, po odejściu Krasickiego do Gniezna, stała się skomplikowana.

W artykule niniejszym zostaną omówione straty w rezydencjach i inwentarzach biskupich za rządów Krasickiego na Warmii, pertraktacje kapituły katedralnej z Fromborka z arcybiskupem na temat odrestaurowania tychże rezydencji i uzupełnienia inwentarzy oraz przejęcie władności biskupstwa przez Karola Hohenzollerna. Wiele szczegółów zawartych w dokumentach, dotyczących tego zagadnienia, zaznajomi nas lepiej ze sprawą wyposażenia pałacu i ogrodu lidzbarskiego za czasów księcia poetów polskich, zapozna nas dokładniej z inwentarzem biblioteki i archiwum biskupiego, a także poszerzy nasz pogląd na rolę kulturalną Ignacego Krasickiego na Warmii.

*

*

*

³ J. Kolberg: Die Dotation des Bisthums Ermland vor und nach 1772, ZGAE 9 (1891) s. 341—411.

Tenże: Zur Verfassung Ermlands beim Übergang unter die preussische Herrschaft im Jahre 1772, ZGAE 10 (1894) s. 1—144.

⁴ A. Triller: Ignatius Krasicki, Dichter und Fürstbischof als preussischer Untertan (1772—1802). *Staatliche Akademie zu Braunsberg, Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis, Wintersemester 1944/5*, s. 35—7, 68—78. Z. Goliński: Krasicki w pamiętnikach Lehndorffa. *Zeszyty Wrocławskie* 6 (1952) nr 1 s. 47.

⁵ K. Górski: Ignacy Krasicki jako biskup warmiński. *Zesz. Wrocław.*, 6 (1952) nr 1 s. 25. J. Kraszewski: Krasicki — życie i dzieła, Warszawa 1879 s. 155, 357.

Odchodząc z Warmii do Gniezna, Krasicki nie wywiózł wszystkich sprzętów i urządzeń przez siebie zainstalowanych dla przyozdobienia pałacu i ogrodu lidzbarskiego. Niektóre z tych rzeczy były niemożliwe do przewiezienia bez zniszczenia, dlatego trzeba było je pozostawić dla następcy. Na polecenie arcybiskupa administrator jego majątku Ignacy Thiede, dnia 20 czerwca 1795, dokonał spisu i oszacowania tych przedmiotów w obecności J. Harparta marszałka dworu biskupa Hohenzollerna, Jana Chrystiana Ehma radcy prawnego z Lidzbarka i niejakiego Czwaliny taksatora urzędowego. Oszacowanie nie miało charakteru oficjalnego, tym bardziej, że wartość niektórych rzeczy oceniał nie Czwalina, ale sam Thiede, co do czego Harpart miał zastrzeżenia. Z tego powodu zaznaczono w protokóle, że zadaniem zebranych było nie dokonanie sądowego oszacowania, ale określenia przybliżonej wartości wszystkich rzeczy.⁶

Protokół wymienia sprzęty i przedmioty, znajdujące się w poszczególnych pokojach pałacu i podaje cenę każdego z nich. Najczęściej powtarzały się obicia tapetowe ścian z adamaszku, pluszu, jedwabiu i płótna z pozłacanymi listwami; supraporty, bordiury i firanki różnokolorowe; stoły, krzesła i stolki, marmurowe lub drewniane ze złożonymi nogami, przeważnie obite sukniem lub innym materiałem; lustra, przeważnie z pozłacanymi ramami; kominki marmurowe i żelazne, niektóre z herbem diecezji lub biskupa Adama Stanisława Grabowskiego; obrazy olejne i pastelowe oraz rzeźby figuralne. Część tych sprzętów była już stara, a nawet uszkodzona.

Do ciekawszych przedmiotów wyliczonych w protokóle należały na parterze, w pokoju trzecim, obitym czerwonymi tapetami z adamaszku i pozłacanymi listwami, kominek z herbem biskupstwa, dwa lustra z pozłacanymi ramami, oszacowane wysoko na sumę 150 talarów i dwie pagody chińskie, przykryte kloszem ze szkła.⁷ Na piętrze, w sypialni wytapetowanej zielonym półjedwabiem mieściły się dwa łóżka, jedno pod baldachimem, jakiś wielki obraz i figura gipsowa, przedstawiająca Herkulesa.⁸ W bibliotece podręcznej wytapetowanej również zielonym półjedwabiem znajdowały się trzy szafy na książki, taboret skórą obity i 6 figur razem odlanych. W bibliotece właściwej były wazy w ilości 26 oraz odlewy 26 figur i 5 aniołów.⁹ W poczekalni przed wielką salą portretową były 4 obrazy z wizerunkami architektury. W samej sali portretowej widniały portrety króla pruskiego i księcia Henryka, ocenione wysoko po 100 talarów, portret Ludwika XVI jako delfina, duży obraz wyobrażający Szymona Maga, dwa obrazy pastelowe za szkłem ze zło-

⁶ ADWO, Bistums-Inventar von 1795, s. 135—151.

⁷ Tamże, s. 136.

⁸ Tamże, s. 137.

⁹ Tamże, s. 138.

conymi ramami, przedstawiające młodzieńca i starca, dwa inne obrazy olejne niebieskim kolorem malowane i 14 owalnych obrazów także pastelowych za szkłem i ze złożonymi ramami, których tematem była głowa ludzka. W wielkim tzw. żółtym pokoju było 18 portretów członków królewskiej rodziny brandenburskiej, oprawionych w ramy czarne ze złotymi ornamentami. W gabinecie Anny Charczewskiej, obciągniętym płótnem niebiesko malowanym, wisiały dwa obrazy pastelowe z połączanymi ramami.¹⁰ W teatrze, który znajdował się w wieży okrągłej, były urządzenia, ocenione na 100 talarów.¹¹

Po oszacowaniu wszystkich rzeczy w pałacu, udano się do ogrodów, które Krasicki „lubił namiętnie” i na pielęgnowanie którychłożył „tysiące”, będąc dobrym znawcą botaniki i nie pojmując, „jak mogą być ludzie obojętni na piękne państwo flory”.¹² Najpierw zlustrowano ogród wokół zamku, gdzie zanotowano i oceniono 8 figur na marmurowych postumentach, kamienną grupę postaci od strony zamku, wielką figurę stojącą w wodzie i stół kamienny przy wodzie oraz 4 małe figury w tzw. labiryncie i 590 doniczek na kwiaty.¹³ Następnie skierowano się do wielkiego ogrodu i oszacowano dwie wielkie figury kamienne, trzy mniejsze figury kamienne, grupę postaci z kamienia, „gdzie ręka jest uszkodzona” oraz trzy wielkie figury drewniane, jedną figurę z drzewa w pozycji leżącej, wyobrażającą śpiącego amora, rzeźbę Chloe z drzewa, 18 ławek i 8 urn drewnianych. Ponadto zapisano 56 drzew oranżeryjnych, 8 drzew wawrzynowych, jedno drzewo niesplikowe, 30 młodych drzewek i 160 doniczek na kwiaty. Drzewa te otaksowano na 450 talarów. Również na sumę 100 talarów oceniono 64 okna inspektowe przy oranżerii.¹⁴

Wszystkie te przedmioty w pałacu i w ogrodach oszacowano na sumę 5.002 talary, 24 grosze. Prawdopodobnie w całości nabył je biskup Karol Hohenzollern, ale za cenę nieco niższą, bo za 4.454 talary. Sumę tę potrącił sobie Krasicki z należności, jaką był winien diecezji warmińskiej, za braki w inwentarzu biskupim.¹⁵

*
* *

¹⁰ Tamże, s. 139—141, 143.

¹¹ Tamże, s. 149.

¹² P. Cazin: *Le prince-évêque de Varmie Ignace Krasicki 1735—1801* Paris 1940 s. 251—3. J. Kraszewski, jw. s. 155. *Encyklopedia Kościelna*, wyd. przez ks. M. Nowodworskiego, t. 11 (1888) s. 397. *Encyklopedia Powszechna*, wyd. przez S. Orgelbranda, t. 8 (1900) s. 581.

¹³ *Bistums-Inventar von 1795*, s. 149.

¹⁴ Tamże, s. 149—150.

¹⁵ *Acta Cap. 1795—1797*, s. 280.

Skoro diecezja warmińska oficjalnie zaważowała, obowiązkiem kapituły katedralnej było przejąć inwentarz biskupstwa i zaopiekować się nim. W tym celu kapituła na sesji w dniu 24 sierpnia 1795 desygnowała dwóch kanoników Justa Soczewskiego i Jana Cichowskiego.¹⁶ Świadkiem urzędowym miał być wójt krajowy z Lidzbarka. Następnego dnia kapituła powiadomiła o tym Krasickiego i prosiła go o wyznaczenie swoich plenipotentów. Pismem z dnia 3 września 1795 arcybiskup doniósł kapitule, że swoimi plenipotentami zamianował Piotra Elsnera, beneficjanta kaplicy zamkowej w Lidzbarku i Jana Chrystiana Ehma, radcę prawnego.¹⁷ Równocześnie wyraził nadzieję, że „będzie brany słuszny wzgląd już nie na stan poprzedni owego [inwentarza], w jakim znajdowały się dobra mensy biskupiej w czasie naszego inwencji do katedry warmińskiej, lecz raczej na stan późniejszy, do którego wszyscy i poszczególni duchowni zostaliśmy doprowadzeni niebawem po zmianie zarządu prowincji, kiedy, jak wiadomo, wszystkie dobra ze swoimi inwentarzami zostały poddane zarządowi królewskiemu, z wyjątkiem tylko pewnej pensji beneficjantów pod nazwą kompetencji *pro congruo*”.

Wyżej wymienieni delegaci kapituły i pełnomocnicy arcybiskupa w jesieni roku 1795 przeprowadzili lustrację rezydencji biskupich i ich inwentarzy, porównując je ze stanem z dnia 26 listopada 1767, gdy Krasicki obejmował rządy diecezji warmińskiej. Oczywiście, lustracjom nie mogły podlegać majątki i zamki biskupie, zagrabione przez rząd pruski w pierwszym rozbiórce. Przejrzeli więc tylko rezydencje pozostawione przez zaborcę do użytku biskupów i inwentarze kaplic z niektórych zamków.

Prawdopodobnie lustrację rozpoczęto od rezydencji biskupiej w Lidzbarku. Najpierw dokładnie skontrolowano stan zabudowań, a następnie przejrano inwentarz rzeczy, porównując wszystko ze spisem w roku 1767 i odnotowując dostrzeżone braki. Tak w budynkach, jak i w inwentarzu zauważono duże zmiany i ubytki.¹⁸

Całkowitej rozbiórce uległy zabudowania:

1. Dwie bramy murowane, połączone murem i trzecia brama, nad którą była izba mieszkalna.
2. Dwie wieże murowane, z których jedna była okrągła.
3. Skrzydło zabudowania przy wieży okrągłej, mieszczące przedsionek, korytarz i 3 pokoje z alkową.
4. Skrzydło od pałacu do zamku, przebudowane przez biskupa Grabowskiego, w którym było mieszkanie krawca.
5. Barak, o dwóch pokojach i stojące obok niego mieszkanie jednopokojowe, częściowo murowane, częściowo drewniane.

¹⁶ Tamże, s. 21. Bistums-Inventar von 1795 s. 7.

¹⁷ Tamże, s. 11—13, 47—8.

¹⁸ Tamże, s. 183—5.

6. Nowe stajnie, z trzema pomieszczeniami na konie — obecnie przy pałacu nie ma żadnej stajni.
7. Mała stajnia przy mieszkaniu ogrodnika.
8. Browar z przynależnościami między pałacem i plebanią.
9. Młyn, zapewne nad Łyną.
10. Kuźnia i zbrojownia z muru pruskiego.

Pilnego remontu wymagały budynki:

1. Wieża czerwona na zamku i tzw. wieża ośmiokątna.
2. Na ostatniej wieży był zegar zepsuty, wydzwanający godziny i kwadransy, który według opinii zegarmistrza „nie będzie mógł być naprawiony za niższą cenę, jak 100 talarów”.
3. Druga kuźnia, która znajdowała się „w złym stanie”.

Braki w inwentarzu:

W kaplicy zamkowej:

1. 11 lichtarzy, z tego 6 srebrnych o wartości 120 talarów.
2. 6 ornatów z przynależnościami, w tym 3 ornaty były bogato złotem przetykane, w cenie po 60 talarów, 42 grosze.
3. 1 kapa, 4 dalmatyki i tunicele.
4. 2 sandały i 2 rękawiczki oraz 3 pasy.
5. 1 gremiał.
6. 1 korporał.
7. 9 antepediów, z tego 2 złotem przetykane po 36 talarów, 48 groszy.
8. 10 nakryć na ołtarz.

W zbrojowni:

1. 50 strzelb poczdamskich, 33 strzelb gdańskich i saskich.
2. 9 armat, z których 2 były ocenione po 660 talarów, a inne 2 220 talarów.
3. 5 pistoletów.
4. Wiele kul i naboji, futerałów i karnistrów itp.
5. 117 sztuk niezdatnej broni.
6. Wiele strojów grenadierskich, oficerskich i podoficerskich.

W wozowni:

Różnego rodzaju narzędzia jak kowadła, siekiery, młoty, dłuta, obcęgi, świdry, śrubsztaki, gwoździe, obręcze, hamulce, miechy, oselki itp.

W młynie:

1. 4 młynki do czyszczenia zboża.
2. 1 przetak, 1 miech i 1 czop.
3. 2 koła młyńskie większe i 6 mniejszych.
4. 1 żelazna szufla, 1 piła, 1 kołowrot, 2 kłamry i haki.
5. 4 puszki i inne drobiazgi.

W spichlerzu:

1. Żyta 17 lasztów i 57 półkorcy.
2. Jęczmienia 21 lasztów i 25 półkorcy.
3. Owsa 18 lasztów, 22 półkorcy i 2 ćwierci.

4. Grochu 46 półkorcy.
5. Słodu 2 łaszty i 30 półkorcy.

W spiżarni:

1. Skrzynia na mąkę.
2. Krata i skrzynka na artykuły korzenne.
3. Dzieża.
4. 2 wagi, 4 miedziane szalki i różne ciężarki.

Inne braki:

1. 6 srebrnych łyżek i półmiski 4 cynowe wielkie, 4 średnie i 4 małe.
2. 3.000 funtów miedzi.
3. 59 stołów, 6 ław i 60 krzeseł drewnianych.
4. Drzwi i zamki w 3 szafach.

W sumie wartość wszystkich przedmiotów brakujących w inwentarzu lidzbarskim oceniono na 6.395 talarów, 57 groszy. Stwierdzono również, że arcybiskup wypożyczył z kasy biskupstwa 2.621 talarów, 85 groszy. Ogółem więc Krasicki był winien diecezji warmińskiej 9.017 talarów, 62 grosze.¹⁹ Do tego jeszcze miały dojść wydatki na odbudowę i restaurację zabudowań lidzbarskich, których kosztorys miał sporządzić architekt krajowy, nazwiskiem Masuhr z Bisztyńka.

Z kolei, delegaci kapituły i arcybiskupa zlustrowali rezydencję biskupią w Dobrym Mieście, która mieściła się nad zakrystią kościoła kolegiackiego. Już w roku 1767 była w stanie groźnym, a „przez bieg czasu mieszkanie książecko-biskupie w tym mieście tak podupadło, że groziło, szczególnie dach, zawaleniem i wyrządzeniem wielkich szkód zakrystii kościoła kolegiackiego”.²⁰ Gdy już przechodniom zagrażało niebezpieczeństwo, rozebrano rezydencję i materiał z niej sprzedano za 500 talarów, które przejął biskup Krasicki. Ale teraz należało przykryć dachem zakrystię, do czego jednak biskup nie czuł się zobowiązany.

Na prośbę Antoniego Klutha, wikariusza dobromiejskiego, Krasicki pozwolił na miejscu dawnej rezydencji wybudować mieszkanie dla jednego emeryta lub kapłana chorego. Podczas lustracji Kluth oświadczył delegatom: „Nad i obok bramy za moje własne pieniądze wystawiłem całkiem masywne mieszkanie, a na pozostałym placu urządziłem inne potrzebne zabudowania gospodarcze”. Na utrzymanie emeryta biskup dekretem z dnia 9 stycznia 1794 przeznaczył beneficjum Seidlera przy kolegiacie. Pierwszym beneficjatem został Kluth, „który ponad 30 lat pracował gorliwie w winnicy Pańskiej”.

Z dobrego Miasta delegaci udali się do Smolajna, gdzie znajdowała się letnia rezydencja biskupia, wybudowana przez biskupa Grabowskiego. Na ogół rezydencja była w dobrym stanie, choć w niektórych miejscach

¹⁹ Tamże, s. 187—193.

²⁰ Tamże, s. 51—3, 61.

widoczne były zniszczenia.²¹ Jak stwierdzono, pałac „niewielkim kosztem może być naprawiony”. W inwentarzu zaś rezydencji zauważono następujące braki:

1. 23 stoły.
2. 35 krzeseł.
3. 4 ławki.
4. 40 beczek.

Wartość tych mebli została oszacowana na 62 talary, 75 groszy.

Przy pałacu w Smolajnach istniał także ogród, pieczolowicie pielęgnowany i pięknie urządzony przez Krasickiego. Na terenie ogrodu znajdowały się różne budynki z których za rządów księcia-biskupa zostały rozebrane:

1. Kaplica,
2. Oficyna.

Ponadto, w obrębie zwierzyńca był mały domek, który już w roku 1767 był bliski zawalenia się i szopa na siano dla jeleni tam żyjących. Niestety, siano, jak i owoce ze sadu rozprzedała już służba pałacowa.

Następnie delegaci wyruszyli do Fromborka i tamtejszy pałac biskupi znaleźli „całkiem niemożliwy do zamieszkania”.²² Najbardziej niepokojący był stan dachu, którego belki były przegnite i groziły zapadnięciem się wiązań dachowych. Wewnątrz gmachu poodpadały tynki, a zwłaszcza stiuki gipsowe ze sufitów. Jeszcze przed odejściem Krasickiego, w styczniu roku 1795, architekt Masuhr dokonał kosztorysu restauracji pałacu na sumę 2.051 talarów, 52 groszy, 12 denarów. Ale w jesieni tegoż roku był już nieaktualny, bo nastąpiły dalsze zniszczenia. Dlatego kapituła zwróciła się do innego architekta nazwiskiem Croell o sporządzenie nowego kosztorysu, który wynosił aż 5.112 talarów, 29 groszy, 2 denary.

W końcu, przedstawiciele kapituły zainteresowali się także kaplicami w dawnych zamkach biskupich, w Jezioranach, Ornecie i Samulewie, które po pierwszym rozbiorze zagarnął rząd pruski. Po pożarze Jezioran inwentarz kaplicy zamkowej przeniesiono częściowo do kościoła parafialnego w Jezioranach (kielich srebrny pozłacany, 6 lichtarzy cynowych i 6 drewnianych, 2 mszały, 3 ornaty, bielizna mszalna i ołtarzowa), a częściowo do kościoła filialnego w Tłokowie (ołtarz z obrazem św. Teresy i 3 antepedia).²³

Inwentarz kaplicy zamkowej w Ornecie, jak wyjaśnił proboszcz miejscowy Tomasz Orlikowski, po rozbiorze został przewieziony do kaplicy polskiej w Ornecie. Obejmował on: dzwon, 3 ołtarze, w jednym był por-

²¹ Tamże, s. 65—74.

²² Tamże, s. 36—7, 215.

²³ Tamże, s. 171.

tatyl i obraz Zbawiciela, ambonę i 3 ławki. Figurujący nadal w inwentarzu ornat miał być zniszczony przez ząb czasu.²⁴

W pałacu biskupim w Samulewie istniało oratorium, które po zaborze musiano zlikwidować. Ołtarz i ławki Krasicki kazał przenieść do kościoła filialnego w Sułowie. Co się stało z resztą inwentarza, nie wiadomo.²⁵

Delegaci kapituły zastanawiali się jeszcze nad kwestią ewentualnej restytucji 5,000 talarów, które po zaborze Krasicki otrzymał od rządu pruskiego tytułem odszkodowania za majątki skonfiskowane. Kwestię tę, jak i inne sprawy, związane z renowacją rezydencji biskupich i uzupełnieniem inwentarzy miała rozstrzygnąć kapituła katedralna po uzyskaniu dokładnych relacji od kanoników Soczewskiego i Cichowskiego.

*
* *
* *

Dnia 11 listopada 1795 delegaci zdali kapitule sprawozdanie ze swojej działalności.²⁶ W piśmie, oznaczonym literą A, zestawili straty w budynkach, jakie zaistniały za rządów Krasickiego, aby kapituła zdecydowała, „czy i które z nich powinny być na nowo odbudowane, jako niezbędne dla przyszłego księcia-biskupa”. W piśmie pod literą B wykazali braki w inwentarzu biskupstwa, określając wartość przedmiotów brakujących. Kapituła miała określić, „czy według tej oceny wystosować żądanie zwrotu pod adresem arcybiskupa, czy nie?”. W piśmie pod literą C podali koszta, jakie sami ponieśli w związku z ilustracją rezydencji biskupich oraz koszta wynagrodzenia służby pałacowej za czas wakansu, co razem wynosiło 42 talary, 54 grosze. W piśmie pod literą D kanonik Cichowski przedstawił sprawę ogrodu biskupiego w Lidzbarku i domagał się wyjaśnienia, na jakiej podstawie znaczną jego część zajmuje Thiede. Ten postulat popierał także delegat biskupa Hohenzollerna. Wreszcie kanonicy poruszyli jeszcze sprawę sumy 5.000 talarów, przyznanej diecezji przez rząd pruski jako odszkodowanie za zabór majątków, którą po zwróceniu jej przez Krasickiego można by użyć na wyposażenie rezydencji biskupich, oraz sprawę urządzeń browarowych, które częściowo wywiózł Krasicki, a częściowo z jego winy zajęły władze pruskie.

Te memoriały i pisma stały się tematem obrad kapitulnych na posiedzeniu w dniu 18 grudnia 1795.²⁷ Po zapoznaniu się z nimi i przedyskutowaniu ich Kapituła powzięła następujące uchwały:

²⁴ Tamże, s. 165—7.

²⁵ Tamże, s. 173.

²⁶ Acta Cap. 1795—1797, s. 27. Bistums-Inventar von 1795, s. 179—198.

²⁷ Tamże, s. 201—6.

1. Pominąć milczeniem kwotę 5.000 talarów, wypłaconą Krasickiemu przez rząd pruski, ponieważ dochodzenie, na jaki cel została obrócona, mogłoby nie dać żadnych rezultatów.

2. Nie wnosić pretensji za rozebranie budynków, ponieważ „po większej części stały się zbędne, a także ich utrzymanie przy znacznym umniejszeniu dochodów biskupich mogłoby być tylko ciężarem dla następców i ponieważ w ich miejsce zostało dokonanych tu i ówdzie kilka sympatycznych inwestycji w ogrodach”.

3. Domagać się od arcybiskupa zabezpieczenia murów w Lidzbarku i odnowienia rezydencji biskupich, tym bardziej, że za materiał rozebranych gmachów pobrał pieniądze. Inwestycje w ogrodach, uczynione zresztą bez zgody kapituły, nie mogą zwolnić arcybiskupa od pozostawienia mieszkań biskupich i innych budynków w dobrym i „trwałym stanie”.

4. Szczególnie rezydencje biskupie w Lidzbarku, Fromborku i Smolajnach muszą być oddane „w takim samym dobrym stanie, w jakim je książę-biskup zastał w roku 1767”.

5. Suma 500 talarów, uzyskana za sprzedaż rozebranej rezydencji w Dobrym Mieście, musi być zwrócona do kasy biskupiej, ponieważ w jej miejsce „nic innego nie zostało urządzone na korzyść i użytek biskupów”.

6. Rozebrane stajnie w Lidzbarku, które były „murowane i obszerne, w stanie bardzo dobrym [...] będą z powrotem odbudowane w stosownym miejscu, na koszt poprzedniego księcia”.

7. Inwentarz rzeczy musi być w całości przekazany. Zwrot brakujących przedmiotów inwentarza może być zastąpiony „przez wypłacenie gotówki” stosownie do oszacowania ich wartości.

8. Ogród w Lidzbarku „jako własność biskupów nie mógł być nikomu podarowany i musi być z powrotem przyznany biskupom według ustalonego możliwie obwołu granicznego”. Thiede może zgłosić pretensje do arcybiskupa co do zwrotu kosztów ulepszenia i zagospodarowania ogrodu.

9. Kapitał, jaki by powstał, ze zwrotu 2.621 talarów, 85 groszy, wypożyczonych przez arcybiskupa i 500 talarów ze sprzedaży materiałów z rozebranej rezydencji dobromiejskiej oraz ze sumy 6.395 talarów, 57 groszy, wpłaconej za brakujące przedmioty w inwentarzu, należałoby ulokować w banku, a odsetki przeznaczyć na konserwację katedry. Na mocy bowiem statutów diecezjalnych biskup jest zobowiązany do pokrywania 2/3 wszystkich wydatków na katedrę.

Po uchwaleniu tych postulatów kapituła upoważniła kanoników Sochewskiego i Cichowskiego do prowadzenia dalszych rozmów z przedstawicielami arcybiskupa celem ostatecznego uregulowania sprawy własności biskupstwa. Niewątpliwie, musiały być takie rozmowy, nie mamy jednak co do tego poświadczenia źródłowego.

Dnia 13 kwietnia 1796 mandatariusze arcybiskupa odpowiedzieli długim memoriałem na postulaty kapituły.²⁸ Starali się wykazać nierealność niektórych postulatów kapitułnych. Stwierdzali bowiem, że nie można obciążać arcybiskupa obowiązkiem przekazania budynków w takim stanie, w jakim znajdowały się przed rokiem 1767, bo zmieniła się zupełnie sytuacja ekonomiczna biskupstwa warmińskiego. Przed rozbiorem „biskup

²⁸ Tamże, s. 211—229.

jako ówczesny władca kraju miałby być *gratis* materiały budowlane z komornictw i folwarków, a poddani przy tym mogliby udzielić furmanek, zatem więc utrzymanie budynków w dobrym stanie mogłoby być pokryte nader małymi kosztami. To wszystko już obecnie nie istnieje". Do tego planowany kosztorys odbudowy jest „o wiele za wysoki” i gdyby według niego rezydencje biskupie były odrestaurowane, znalazłyby się w stanie o wiele lepszym, niż w roku 1767. Za arcybiskupem przemawia również przedawnienie, bowiem przy dokonywaniu zmian czy przeprowadzaniu rozbiórki niektórych budynków ani kapituła, ani nikt inny nie protestował i nie czynił zarzutu arcybiskupowi.

Po tych uwagach ogólnych mandatariusze wypowiedzieli się w sprawie odbudowy i zabezpieczenia budynków biskupich. Według ich opinii mury rezydencji lidzbarskiej są w dobrym stanie i dostatecznie zabezpieczone. Wieżę czerwoną na zamku można by zlikwidować, bo przez jej rozebranie „zamek nic nie utraci”. Wieżę ośmiokątną można by znacznie taniej zreperować i przykryć zwykłym dachem, bez szczytu. Stajnie nie mogą być odbudowane przy zamku, bo na ich miejscu jest ogród, a nie ma innego miejsca odpowiedniego na nie. Kupować zaś specjalną parcelę pod stajnie, arcybiskup z pewnością nie był obowiązany. Najwięcej zastrzeżeń podnosili przeciw zaprojektowanym przez Croella kosztom odbudowy pałacu w Fromborku.

Kosztorys odrestaurowania rezydencji biskupich, przygotowany już przez architekta Masuhra, a jeśli idzie o Frombork przez Croella, przedstawiał się następująco²⁹:

1. Lidzbark — odbudowa zamku, wieży czerwonej i ośmiokątnej miała wynieść 1.411 talarów, 58 groszy.
2. „ — odbudowa pałacu i zabudowań z nim związanych miała wynosić 1.754 talarów, 14 groszy, 6 denarów.
3. Smolajny — odbudowa rezydencji miała wynieść 1.065 talarów, 47 groszy, 6 denarów.
4. Frombork — odbudowa pałacu miała wynieść według Croella 5.112 talarów, 29 groszy, 2 denary (według Masuhra 2.051 talarów, 52 groszy, 12 denarów, ale tego kosztorysu kapituła nie przyjęła).

W sumie kosztorys opiewał na 9.343 talary, 58 groszy, 14 denarów.

Kosztorys odbudowy zabudowań w Lidzbarku i Smolajnach mandatariusze uznali za niepotrzebny i zbędny, bo zdaniem ich można je naprawić o wiele taniej, systemem gospodarczym. Natomiast ostrej krytyce poddali kosztorys Croella, zestawiając go z kosztorysem Masuhra i z kosztami powiększenia o 54 stóp długości i 30 szerokości pałacu fromborskiego w roku 1794, które wynosiły 5.704 talary, 48 groszy. Dziwnym się wydaje,

²⁹ Tamże, s. 215.

że prawie taką samą sumę trzeba by wydać, według Croella, za reparację dachu i drobne remonty.

Następnie mandatariusze wyrazili swoją opinię co do inwentarza lidzbarskiego. I w tym względzie, zdaniem ich, żądania kapituły są wygórowane. Niejednokrotnie kapituła domaga się zastąpienia zużytych przedmiotów nowymi, dając przez to już nie do przywrócenia stanu z roku 1767, ale do postawienia inwentarza w stanie lepszym. Nie uwzględnia także trudnej sytuacji biskupstwa po zaborze i nie zważa na różne okoliczności, które w innym świetle stawiają sprawę braków i ocenę ich wartości.

Przechodząc do konkretów, wyjaśniali, że arcybiskup nie mógł zostawić zboża, bo nie posiadał folwarków, tym bardziej, że zboże to było przeznaczone na potrzeby folwarczne. Ogrodnikowi Thiede nie darował i nie oddawał na własność żadnej części ogrodu biskupiego. Przy wykazie nowych armat, jakie arcybiskup ma sprawić, nie odliczono wysokiej wartości metalu starych armat. Z inwentarza kaplicy zamkowej arcybiskup niczego „nie sprzedał i nie obrócił na swój użytek, ale niektóre paramenty podarował kościołom biednym”. Brakujące dwa złotem przetykane i dwa adamszkowe antepedia, wysoko oszacowane, spaliły się przez przypadek, bez winy arcybiskupa, który nie ma obowiązku zakupienia nowych. Sprzęty i meble ze spiżarni i innych pomieszczeń przejął marszałek dworu lidzbarskiego, o czym świadczy jego pokwitowanie. Do niego więc należy się zwrócić o ich zwrot. Arcybiskup zabrał tylko kilka sprzętów na sumę 291 talarów, 14 groszy, które gotów jest spłacić. Podobnie arcybiskup gotów jest zwrócić sumę 500 talarów za materiał z rezydencji dobromiejskiej i sumę 2.621 talarów, 85 groszy, wypożyczoną z oszczędności kasy biskupiej. Razem więc arcybiskup, jeśli chodzi o inwentarz, poczuwał się do zwrotu 3.413 talarów, 19 groszy.

Na te uwagi mandatariuszy arcybiskupa kapituła 16 kwietnia 1796 udzieliła ostatecznej odpowiedzi, podtrzymując swoje stanowisko zajęte w dniu 18 grudnia roku minionego.³⁰ Zdaniem kapituły powoływanie się na redukcję dochodów po zaborze niewiele pomaga, bo zmniejszyła się również liczba rezydencji biskupich. Aby nie narazić się na zarzut stronniczości ze strony przyszłego biskupa, kapituła „musi obstawać” przy następujących postulatach, dotyczących odbudowy rezydencji biskupich:

1. Obecne zabudowania biskupie muszą być przekazane w stanie, w jakim znajdowały się w roku 1767.
2. Wieża czerwona i ośmiokątna na zamku lidzbarskim muszą być całkowicie odrestaurowane, aby nie ucierpiały piękny wygląd zamku.
3. Mury naokoło zamku muszą być pozostawione „w stanie trwałym”.
4. Stajnie w Lidzbarku muszą być na nowo postawione, jeśli nie w tym samym miejscu, to na innym, bez konieczności kupowania specjalnego placu.

³⁰ Tamże, s. 233—6.

W ten sposób kapituła zajęła nieustępliwe stanowisko w sprawie odbudowy budynków biskupich. Więcej kompromisowości okazała w sprawie inwentarza i jego braków. Polemizując z wywodami mandatariuszy, wyjaśniła, że jeśli niektóre przedmioty brakujące zostały wysoko ocenione, to inne znów były bardzo nisko oszacowane. Jeśli arcybiskup podarował jakieś części inwentarza kościołom, to go to nie zwalnia od pozostawienia na ich miejsce zastępczych przedmiotów. Jeśli nieostrożność jego służby wywołała pożar, to również nie może być wolny od odszkodowania. Nie zgodziła się także na anulowanie zadłużenia przez zużycie zboża. W końcu jednakże postanowiła obniżyć należność za braki w inwentarzu i za pożyczoną gotówkę do sumy 7.500 talarów. Zarazem kapituła wyraziła nadzieję, że arcybiskup nie tylko wkrótce wpłaci na jej ręce wyżej wymienioną gotówkę, ale także poleci w najbliższym czasie odnowić wszystkie rezydencje biskupie.

Wobec stanowczej postawy kapituły dalsze przetargi ze strony mandatariuszy były bezcelowe. Teraz arcybiskup zdecydował się, choć nie przyszło mu to łatwo, na odrestaurowanie rezydencji biskupich na Warmii, z których korzystał blisko 30 lat i na restytuowanie brakujących części inwentarza. Przez mandatariuszy zapytywał kapitułę, czy musiałby sam zająć się odbudowaniem gmachów, czy też na jego koszt podjęłaby się tego zadania kapituła lub przyszły biskup. Kapituła odpowiedziała negatywnie, nie chcąc brać na siebie takiego trudu lub obciążać nim nowego biskupa.³¹ Natomiast zgodziła się braki w inwentarzu wyrównać gotówką.

Mandatariusze porozumieli się z murarzem, niejakim Bauchem, który wyraził gotowość odbudowania rezydencji biskupich według kosztorysu Masuhra. Dnia 9 czerwca 1796 została zawarta umowa między mandatariuszami a Bauchem, wobec świadków Marcelego Szuyskiego, proboszcza w Długoborze i Rocha Kramera, kanonika kolegiaty w Dobrym Mieście.³² Bauch zobowiązał się „to wszystko, co zostało w specjalnych wnioskach zaprojektowane przez architekta krajowego Masuhra, porządnie i dokładnie wykonać i wszystkie budynki doprowadzić do dobrego stanu”. Odbudowa pałacu w Fromborku miała wynosić 3.000 talarów, pałacu w Smołajnach 1.070 talarów, 48 groszy i rezydencji w Lidzbarku 6.232 talary, 39 groszy, 12 denarów, czyli w sumie 10.302 talary, 87 groszy, 12 denarów.

Przy podpisaniu umowy Bauch postawił 3 warunki: 1. bez starań i kosztów z jego strony będą mu dostarczone do budowy drzewo, piasek, kamień, gruz i glina; 2. należność zostanie mu wypłacona w 3 ratach, pierwsza na zakup materiałów, druga w połowie odbudowy i trzecia po zakończeniu prac; 3. ze sumy potrzebnej do odbudowy zostanie u pewnej

³¹ Tamże, s. 237—243.

³² Tamże, s. 253—261.

osoby zdeponowanych 9.500 talarów, aby bez żadnej trudności można było raty podejmować. W końcu Bauch oświadczył, że po zaakceptowaniu jego warunków jeszcze w roku bieżącym założy, względnie poprawi dachy na wszystkich budynkach, by uniknąć dalszych zniszczeń. Z wiosną roku przyszłego przystąpiłby do remontów i latem wykończyłby wszystkie prace.

Arcybiskup Krasicki zatwierdził umowę dopiero 12 sierpnia 1796, czego protokół sprzedał notariusz Hasemann w Skierniewicach, przy udziale rady prawnego Grunewalda.³³ Ale Bauch znacznie wcześniej przystąpił do pracy, ponieważ Krasicki już dnia 3 czerwca powiadomił kapitułę, że na konto odbudowy pałaców biskupich wpłacił 3.698 talarów. W tym samym piśmie zobowiązał się wypłacić drugą ratę 3.000 talarów na dzień św. Jana Chrzciciela tego samego roku, a resztę tj. 2.802 talary obiecał przesłać na ręce kapituły, „gdy otrzyma od niej zaświadczenie, że mistrz murarski Bauch wszystko odbudował w całości i doskonale według kontraktu z nim zawartego”.³⁴ Tak więc wiosną lub latem roku 1797 ostatecznie zostały odremontowane i odnowione rezydencje biskupie na Warmii. Na życzenie biskupa Hohenzollerna stajnie, które miały być zbudowane w Lidzbarku, miały być postawione w Fromborku przez tego samego murarza.³⁵

Pozostawała jeszcze do uregulowania sprawa pożyczek pieniężnych i braków w inwentarzu, za co kapituła domagała się uiszczenia sumy 7.500 talarów. I tę kwotę wpłacił arcybiskup (potrącając sobie 4.454 talary za własne przedmioty pozostawione w Lidzbarku), co poświadczył biskup Hohenzollern 5 grudnia 1797.³⁶ W ten sposób Ignacy Krasicki wyrównał swoje wszystkie zadłużenia wobec diecezji warmińskiej.

*

*

*

Kapituła katedralna w Fromborku spełniła swoje zadanie w czasie wakansu. Z rąk mandatariuszy Krasickiego przejęła własność biskupstwa, nakłoniła arcybiskupa do odrestaurowania rezydencji biskupich i doprowadziła do zabezpieczenia całości inwentarza. Pozostawało jeszcze przekazać majątek biskupstwa następcy na warmińskiej stolicy biskupiej, Karolowi Hohenzollernowi. Kapituła zdała ten majątek pełnomocnikom

³³ Tamże, s. 261—3.

³⁴ Acta Cap. 1795—1797, s. 233, 276.

³⁵ Bistums-Inventar von 1795, s. 265.

³⁶ Acta Cap. 1795—1797, s. 147, 280. ADWO, Inventarium Episcopatus Varmiensis post ascensum Celsissimi Principis et Reverendissimi Domini Ignatii Krasicki Episcopi Varmiensis ad Archiepiscopatum Gnesnensem, Celsissimo et Reverendissimo Domino Carolo ex Principibus S.R.I. Comiti de Hohenzollern Episcopo Varmiensi, Abbati Commendatarie Olivensi, Equiti Ordinum Aquilae Nigrae et Rubrae traditum, s. 18.

biskupa, którymi byli Piotr Elsner archiprezbiter w Biskupcu, dawny beneficjarz kaplicy zamkowej w Lidzbarku i J. Harpart marszałek dworu biskupiego. Protokół przejęcia całej własności podpisał biskup Hohenzollern dnia 5 grudnia 1797.³⁷

Protokół nie wspomina o rezydencjach biskupich, a zawiera jedynie spis inwentarza rzeczy w Lidzbarku i Smolajnach. Inwentarz biskupstwa w Lidzbarku przedstawia się bardzo skromnie i obejmuje przedmioty w następujących pomieszczeniach pałacu:

Spizarnia

1. Dwa wielkie i stare stoły.
2. 3 szafy, jedna z 12, druga z 6 szufladami, na kaszę i artykuły korzenne.
3. 7 skrzyń różnej wielkości na mąkę i inne artykuły.
4. 2 wagi z 5 mosiężnymi i 2 żelaznymi ciężarkami.

Kuchnia

1. 6 stołów rozmaitej długości.
2. 5 większych i mniejszych dzbanów.
3. Jeden moździerz mosiężny z żelaznym tłuczkiem.

Krużganek na piętrze o sklepieniu na kolumnach kamiennych

1. 49 portretów królów polskich. Niestety, nie podano nazwisk malarzy. Częściowo były to zapewne portrety Walentego Śliwickiego, nadjornego malarza Krasickiego.^{37a}

Wielki salon

1. Portrety wszystkich biskupów warmińskich aż do Adama Grabowskiego, również brak jest nazwisk malarzy.

Salon okrągły

1. Wielki zegar wieżowy, wydzwanający kwadranse i godziny, który w tym salonie został złożony.

Kaplica

Naczynia liturgiczne:

1. 6 kielichów, w tym 4 srebrne, 2 miedziane. Jeden ze srebrnych kielichów był „świetnej roboty” i miał herb biskupa Grabowskiego.
2. Jedna monstrancja srebrna, pozłacana, z herbem biskupa Grabowskiego.
3. Jedna puszka srebrna, pozłacana, „doskonalej roboty”.
4. 18 lichtarzy oltarzowych, specjalnie zaprojektowanych, 2 lichtarze ręczne, jeden ze srebra, drugi ze stali i 4 lichtarze blaszane.
5. Dwie lampy wieczne blaszane, posrebrzane, jedna z nich stara i połamana.
6. Dwa lawaterze, jeden srebrny z herbem biskupa Grabowskiego, drugi cynowy.
7. 5 tac, w tym 4 srebrne, jedna cynowa.
8. 6 ampułek, z tych 2 srebrne wewnątrz pozłacane, 2 blaszane posrebrzane i 2 cynowe.

³⁷ Tamże.

^{37a} J. Oślak: Materiały do działalności kulturalnej Ignacego Krasickiego. O stosunku do sztuki i zbiorach artystycznych. „Studia Pomorskie” pod red. M. Walickiego. T. II. Wrocław 1957 s. 404—406.

Szaty liturgiczne:

1. Ornaty: 7 białych, złotem lub srebrem przetykanych i z adamaszku, 7 czerwonych, 4 fioletowe, jeden z herbem biskupa Grabowskiego, 2 zielone, 3 czarne, 3 niebieskie, jeden ze złotymi, czerwonymi i białymi kwiatami, 2 jedwabne, jeden biały z jednej strony i niebieski z drugiej, a inny czerwony z jednej i zielony z drugiej strony
2. Dwie kapy białe.
3. 3 dalmatyki białe.
4. Dwa gremiały.
5. 4 infuły.
6. 3 pasy, 2 sandały białe, jedna para rękawiczek białych.
7. Bielizna oltarzowa i kielichowa, niezbyt liczna.
8. 15 antepediów, w tym 4 białe, 4 czerwone, 4 niebieskie i 3 czarne.

Księgi liturgiczne:

1. 5 mszałów, w tym jeden mały do podróży.
2. 3 kanony mszalne.
3. 3 pontyfikaly, w tym jeden mały do święceń i konsekracji.

Sprzęty w kaplicy:

1. Organy.
2. 10 ławek.
3. Jeden baldachim.

Dom przed pałacem biskupim:

1. Jeden stół.
2. Dwie ławki równej długości.
3. 6 szaf wmurowanych w pokoju z prawej strony.
4. Zegar z czerwonej wieży, tu złożony.

Zbrojownia:

1. 7 armat, w tym jedna mała i uszkodzona.
2. 4 wężownice żelazne.
3. Kule, 26 wielkich żelaznych, 334 średnich żelaznych, 20 małych żelaznych i 60 kamiennych różnej wielkości.

Ogród:

1. Narzędzia rozmaite, jak 3 konewki, jedna miedziana, dwie blaszane, 2 łopaty, 3 pługi ogrodowe, jeden stary i jedna piła.
2. Okna inspektowe w liczbie 17, z tego 6 dużych, 11 małych.
3. Drzewa ogrodowe, 6 wawrzynowych, 4 figowych, 150 owocowych. Z tego 66 było w ogrodzie wielkim, a 84 w ogrodzie przy zamku.

Z inwentarza lidzbarskiego pozostają jeszcze do omówienia zbiory biblioteki i archiwum biskupiego, które, jako najbardziej interesującą część całego inwentarza, przedstawimy oddzielnie. W tym miejscu zapoznamy się z inwentarzem w Smolajnach, który dotyczy jedynie kaplicy. W imieniu biskupa przejął go Józef Kohde, proboszcz parafii Piotrasze-

wo. Protokół wymienia następujące paramenty liturgiczne tego uboższego inwentarza:

1. Tabernakulum z drzewa, pozłacane, na którym stał krzyż drewniany, też pozłacany.
2. Kamień czy płyta ołtarzowa.
3. Dwa lichtarze czarne z drzewa.
4. Antependium.
5. 5 ornatów koloru białego, czerwonego, zielonego, niebieskiego i czarnego.
6. Mszał.
7. Szafa drewniana z 3 szufladami.
8. Jedna ławka.
9. Naczynie z mosiądzu na wodę święconą.
10. 4 ampułki, 2 miedziane i 2 cynowe z tacą cynową.
11. Bielizna mszalna i ołtarzowa, nieliczna.

Do inwentarza kaplicy w Smolajnach należały także przedmioty wywiezione do kościoła w Piotraszewie. A mianowicie: ołtarz ze stopniami, 4 ławki i kielich srebrny pozłacany z pateną również srebrną i pozłacaną. Tę część inwentarza przeniósł do Piotraszewa obecny proboszcz Kohde. Natomiast poprzednik jego Józef Thiedigk, za zezwoleniem Krasickiego, miał zabrać do kościoła w Piotraszewie dwa ornaty, czerwony i niebieski.

A teraz wróćmy do inwentarza biblioteki i archiwum biskupiego w Lidzbarku. Dotąd, w czasie wakansów diecezji, nie interesowano się zbiorami bibliotecznymi i archiwalnymi i nigdy ich nie inwentaryzowano, mimo że dokładnie spisywano najdrobniejsze przedmioty, znajdujące się w zamkach i folwarkach. Po raz pierwszy kapituła katedralna pomyślała o tym po translacji Krasickiego do Gniezna. Już w dniu 16 czerwca 1795 zwróciła się z prośbą do kanonika Tomasza Szczepańskiego, aby sporządził katalog biblioteki biskupiej, która, zdaniem kapituły, „z pewnością zajmuje nie najpośledniejsze miejsce” w inwentarzu biskupstwa.³⁸

W odpowiedzi z dnia 10 sierpnia 1795 kanonik Szczepański wyraził zdziwienie, że nie istnieje spis książek biblioteki biskupiej.³⁹ Następnie oświadczył: „nikomu nie jest tajne, że obecny arcybiskup gnieźnieński czynił niemałe wydatki i włożył wiele trudu nie tylko dla przyozdobienia lokalu, gdzie mieści się wspomniana biblioteka, ale także dla doprowadzenia książek do należytego porządku, jak również dla zgromadzenia różnych pism rozprószonych i zupełnie zaniedbanych. Nie ma podstawy, abym wątpił, że stosownie do posiadanej sprawiedliwości, owszem wielkoduszności, jeśli biblioteki nie powiększył, jak pamiętam, że miał zamiar, to przynajmniej pozostawił całą i nienaruszoną”.

W piśmie tym Szczepański podkreślił zasługi Krasickiego dla biblio-

³⁸ Bistums-Inventar von 1795, s. 1.

³⁹ Tamże, s. 3—5.

teki i archiwum biskupiego. Niewątpliwie, ksiązę poetów polskich był wytrawnym bibliofilem, doceniał wartość książek w bibliotece biskupiej, uporządkował je i przyozdobił samo pomieszczenie. Czy powiększył księgozbiór, co sugeruje Szczepański, nie można powiedzieć nic pewnego, z braku oficjalnego katalogu książek w inwentarzu biskupstwa z r. 1767. Ale istniał spis książek, o czym sami kanonicy nie wiedzieli, dokonany w roku 1733 na polecenie biskupa Krzysztofa Szembeka.⁴⁰ Porównując ten spis z wykazem książek, jakie przejął biskup Karol Hohenzollern w roku 1797, zauważa się różnicę pod względem ilościowym i jakościowym. Przy końcu wieku XVIII mniej było książek i wiele książek było innych, niż w roku 1733, choć nie mniej cennych. Brak było książek w Polsce drukowanych, zwłaszcza w języku polskim. Czy te zmiany w księgozbiórze biskupstwa zaistniały za rządów Krasickiego, czy też wcześniej, trudno osądzić.

Biblioteka biskupia zawierała w większości druki z zakresu prawa cywilnego i kościelnego. Wykaz z roku 1797 podaje bardzo skąpy opis bibliograficzny druków. Czasem są zamieszczone tylko tytuły dzieł, przeważnie niedokładnie i w skrócie. Czasem znów są zapisane nazwiska autorów, ale bez tytułu ich dzieł. Czasem przy nazwisku jest zanotowana tylko liczba tomów lub dzieł danego autora. Ani razu nie podano miejsca i roku wydania. Z tych powodów trudno jest zidentyfikować te druki w pełnym opisie bibliograficznym. Pewną pomocą służy spis książek z roku 1733, wymieniający nieco więcej szczegółów bibliograficznych.

W wykazie książek biblioteki biskupiej po odejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna figurują druki w następującym porządku alfabetycznym⁴¹:

1. Agenda sacramentalia ad usum Dioecesis Varmiensis accommodata, Coloniae 1574. (Agendę tę wydał biskup Marcin Kromer).
2. Albericus de Rosate: „Alphabetum iuris” — może chodzi o dzieło *Dictionarium iuris civilis et canonici*.
3. Albertus Magnus: *Postilla super evangelia Matthaei. Postilla super evangelia Lucae*.
4. Alciati Andreas: *Ad rescripta principum. Commentarius et novellae Constitutionum Iustiniani*. „Ad rescripta principum commentarius et Marii Salomonis in libros Infortiati”.
5. Alexander Aphrodiensis: *Problemata*; latine a Georgio Valla.
6. Alexander de Hales: *Summa universae theologiae, pars I. Summa universae theologiae, pars II. Summa universae theologiae, pars III*.
7. Alvarotis Jacobus de: *Opus super feudis*.

⁴⁰ ADWO—C 53, Clavis Archivo Episcopali Heilsbergensi post bellorum iniurias et rapinas, e putredine et confusione in reliquiis suis reforescenti restituta, vigilantissimo sub Principe et Praesule... Christophoro Andrea Comite in Słupow Szembek ... anno restitutae salutis humanae 1733.

⁴¹ Tytuły oznaczone cudzysłowem nie zostały zidentyfikowane i są podane według zapisu w rękopisie: *Inventarium Episcopatus Varmiensis*, s. 6—8.

8. Antoninus Florentinus s.: *Chronicon. Summa theologica*, pars I—IV (w 5 egzemplarzach).
9. Antonius Nebrissensis: „*Dictionarium*”.
10. Augustinus Aurelius s.: *De civitate Dei*.
11. Azo Portius: *Summa super novem libris Codicis*.
12. Balbus Joannes: *Catholicon*.
13. Bartholomaeus Anglicus: *De proprietatibus rerum*.
14. Bartolus de Saxoferrato: *Super I—III parte Codicis. Super I et II parte Digesti veteris. Super I et II parte Digesti novi. Super I et II parte Infortiati*.
15. Bertachinus Joannes; *Repertorium iuris utriusque* (w 3 egzemplarzach).
16. *Biblia latina*.
17. Bonaventura s.: *Perlustratio in librum I Sententiarum. Perlustratio in librum II Sententiarum. Perlustratio in librum III et IV Sententiarum*.
18. Calepinus Ambrosius: *Dictionarium linguae latinae* (w 2 egzemplarzach).
19. Capella Martianus: (może *De nuptiis Philologiae et Mercurii*).
20. Castro Paulus de: *Consilia et allegationes*, pars I. *Consilia et allegationes*, pars II. *Super 7 libris Codicis. Super I et II parte Digesti novi. Super Infortiato veteri*.
21. *Corpus iuris saxonici*.
22. *Decisiones Rotae Romanae, novae et antiquae cum regulis Cancellariae Apostolicae*.
23. Dionysius Cartusianus: „*Indices dictorum*”.
24. Dominicus a s. Geminiano: *Super sexto Decretalium*.
25. Duranti Guillelmus: *Speculum iudiciale*.
26. Fredericus Petrucius de Senis: *Disputationes, quaestiones et consilia*.
27. Friedrich Wilhelm: *Verbessertes Landrecht. Königsberg 1721*.
28. Galenus Claudius: *Opera*.
29. Garzoni Tommaso: *La piazza universale di tutti le professioni del mondo nobili et ignobili [...]. Venezia 1585*.
30. Gambillionibus Angelus de Aretino: *Tractatus maleficiorum. Lectura super Institutis*, pars I. *Lectura super Institutis*, pars II.
31. „*Gegen das Buch der Reformation*”. W spisie z r. 1733 jest inny tytuł: „*Katholische Gegenbeweisung wider das Buch der so genannten Reformation*”.
32. Gerson Joannes: „*Tractatus et sermones*”.
33. Guido de Baysio. (może *Rosarium decretorum*)
34. Guido de Columna: *Historia destructionis Troiae*.
35. Guillelmus de Ockam: *Opus nonaginta dierum. Compendium errorum Johannis Papae XXII*.
36. Hemmerlin Felix: *Variae oblectationis opuscula et tractatus*.
37. Hesselbach J.: „*Dominicale*” (może *Postill d. i. Auslegung der Evangelien, Mainz 1631*).
38. *Inscriptiones sacrosanctae vetustatis[...] totius orbis. Ingolstadt 1534*.
39. Isidorus Hispalensis s.: *Chronica mundi*.
40. Ives de Paris?: „*Tugendschule der Christen*” (może *Les morales chretiennes. Paris 1647*).
41. Jacobus Philippus de Bergamo: *Supplementum chronicarum*.
42. Justinianus: *Digesta seu Pandectae*.
43. Lambert Joseph: „*Predigten*” (może w tłumaczeniu niemieckim *Instructions courtes et familières pour toutes les dimanches de l'année, Paris 1748*).
44. Langius Josephus: *Polyanthea*.
45. Laude Martinus de: ?

46. „Lexicon hebraicum”.
47. Ludolphus de Saxonia: Vita Christi.
48. Ludovicus Bolenginus: Syllegianthon seu Collectio florum in Decretum. „Tabula in textum et glossas iuris utriusque”.
49. Lugo: „Singularia Domini”.
50. Luther Martin: „Tischreden”.
51. Mainard Eberhard: Sermones per adventum et per quadragesimam (w tłumaczeniu niemieckim).
52. Maino Jason de: Super prima parte Codicis. Super secunda parte Codicis. Super prima Digesti veteris parte. Super prima Digesti novi parte. Super prima parte Infortiati. Super secunda parte Infortiati.
53. Martinus Polonus: Margarita decreti seu Tabula Martiniana.
54. Meffreth: Sermones de tempore et de sanctis.
55. Michael Merseburgensis: „Catechismus” (może Brevis institutio ad pietatem christianam).
56. Missale Warmiense. 3 pisane na pergaminie, 3 drukowane, z tego 2 pochodzą z kościoła parafialnego w Braniewie, a 1 z kościoła parafialnego w Blankach.
57. Modus legendi abbreviaturas in utroque iure.
58. Nanus Mirabellius Dominicus: Polyanthea.
59. Nicolaus de Lyra: Postilla super quattuor evangelistas. Postilla super Veteri Testamento.
60. Nicolaus de Tudeschis Panormitanus: Lectura super primo Decretalium. Lectura super secundo Decretalium. Lectura super tertio et quarto Decretalium. Lectura super tertio, quarto et quinto Decretalium. I prawdopodobnie: Processus iudiciarius seu practica de modo procedendi in iudicio.
61. Nider Joannes: Sermones aurei de tempore et de sanctis cum quadragesimali.
62. Placentinus: In summam Institutionum sive elementorum D. Justiniani, Mainz 1537.
63. Plinius Caius Secundus: Historiae naturalis 37 libri.
64. Porchus Christophorus: Lectura super primo, secundo et tertio libro Institutionum.
65. Rainerus de Pisis: Pantheologia seu Summa universae theologiae, pars I. Summa universae theologiae, pars II.
66. Register oder Remissorium über das Sächsische Recht. Remissorium mit samt dem Wicbild und Lehrrecht.
67. Rentz David: Conceptus epistolici — das ist einfaltige und richtige Auslegung aller Episteln. Alt-Stettin 1627.
68. Sandeus Felinus: Lectura in varios titulos libri I, II, IV et V Decretalium. „De sponsalibus, cum add. Joannis Imola: In Clementinam”.
69. Scherer Georg: Postill oder Auslegung der sonntägigen Evangelien (albo Postill oder Auslegung der Sonntag-Fest und Feiertägigen Evangelien).
70. Simon Fidati de Cassia: Expositio Evangeliorum.
71. Slotanus Joannes: Homiliarum de praecipuis mysteriis divinae incarnationis et humanae redemptionis.
72. Socinus Marianus: Consilia sive responsa, pars I. Consilia sive responsa, pars II.
73. Spiegel Jacob: Iuris civilis Lexicon ex variis probatorum autorum commentariis congestum. Strassbourg 1538.
74. Szembek Krzysztof-Andrzej-Jan, biskup: Roze tajemnie niebieskich pasterską pracą kwitnące [...]. Braniewo 1740. (Kazania te były tłumaczone na język niemiecki i zdaje się w tym tłumaczeniu były w bibliotece biskupiej).

75. Tartagnus Alexander de Imola: Lectura super prima parte Digesti novi. Lectura super secunda parte Digesti novi. Lectura super prima parte Digesti veteris. Lectura super secunda parte Digesti veteris. Lectura super prima et secunda parte Infortiati. Lectura super prima et secunda parte Codicis. Consiliorum volumina quattuor.
76. Textor Sebastianus, ?
77. „Theologia naturalis”.
78. Thomas de Aquino s.: Commentarii in omnes epistolas Pauli. Quaestiones (może de duodecim quodlibet, lub de potentia Dei, lub disputatae de veritate).
79. Turrecremata Joannes de: Quaestiones evangeliorum de tempore et de sanctis.
80. Tuscus Dominicus: „tomi 4” ?
81. Ubaldis Angelus de Perusio: „Opus Domini”.
82. Ubaldis Baldus de: Super usibus feudorum et commentum super pace constantiae. Super feudis cum additionibus Andreae Barbatiae.
83. Vincentius Bellovacensis: Speculum morale. Speculum ? (może naturale lub historiale).
84. Vivianus: Casus longi super Institutis. Drugim dziełem może były: Casus longi super Codice.
85. Vocabularius iuris utriusque.
86. „Volumina tractatum iuris”.
87. Zasius Ulrichus: Responsum iuris sive consiliorum libri I—II, „De obligationibus verborum” „Epitome in usus feudi”.

W bibliotece, oprócz książek, znajdowały się także rękopisy archiwalne. Krasicki położył wielkie zasługi „dla zgromadzenia różnych pism rozprószonych i zupełnie zaniedbanych”. Na jego polecenie rękopisy te zostały oprawione i w tej formie przetrwały do naszych czasów. Z pewnością wiele z nich dawno by zaginęło, gdyby Krasicki nie docenił ich wartości i nie zatroszczył się o ich zabezpieczenie przez trwałą oprawę. Manuskrypty te, w liczbie 115 tomów, książkę biskup kazał wydzielić ze zbioru rękopisów i umieścić je obok książek w bibliotece.

Ze Skierniewic dnia 16 września 1795 Krasicki napisał zastanawiający list do Piotra Elsnera ⁴²:

„Pomiędzy rzeczami mojemi z Hellsberga dotąd zwiezionemi nie dostaje jeszcze następujących, jako to: z kaplicy wielka, srebrna miednica z nalewką, przykrycie na faldystorz i gradusy razem z bezgłowiec aksamitnym, karmazynowym, które się w kaplicy, z krzesłem aksamitnym znajdują. Tom pierwszy dzieła *de l'Architecture française in folio*, który był pożyczony architektowi prowincji Masuhr, w Bisztynku mieszkającemu. Wszystkie manuskrypta, które w bibliotece znajdowały się. Zalecam więc WM Panu, abyś te wszystkie wyrażone tu rzeczy i pisma albo sam, jak się do mnie wybierzesz, z sobą przywiózł, lub też przez pierwszą pewną okazją, gdyby się ta wprzód wydarzyła, odesłać starał się”.

⁴² Bistums-Inventar von 1795, s. 159.

O jakie manuskrypty chodziło, czy o jego dokumenty prywatne, czy może o rękopisy przez siebie opracione, a będące własnością biskupstwa warmińskiego, nie wiemy. Z odpowiedzi kapituły, do której Elsner musiał się zwrócić, wynikałoby, że arcybiskup chciał wywieźć do Gniezna te właśnie rękopisy warmińskie, które kazał oprawić.⁴³ Kanonicy nie zgodzili się na wydanie żadnych rękopisów, oświadczając: „nie otrzymaliśmy żadnych innych manuskryptów, oprócz tych, które należą do inwentarza tego archiwum, a wiele jeszcze tego rodzaju zaginęło”.

Wykaz rękopisów, opracionych przez Krasickiego i umieszczonych w bibliotece, sporządzony w roku 1797, nie jest dokładny, ale nie następuje większych trudności przy identyfikowaniu poszczególnych tomów. Niżej podajemy je według brzmienia tytułów i sygnatur, jakie miały dawniej i mają dzisiaj w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie.

Sygnatura:

- D 1 Najdawniejsze akta Diecezji Warmińskiej i listy cesarzy, królów i ministrów krzyżackich 1284—1499. (Pierwotna karta tytułowa o brzmieniu łacińskim zaginęła).
- D 2 Tidemanni Gise Eppi Varmiensis epistolae ab anno 1516 ad annum 1550.
- D 3 Briefe an Johann Dantiscus 1523—1536.
- D 4 Epistolae ad Joannem Dantiscum ab anno 1534 ad annum 1537.
- D 5 Epistolae variorum ad Joannem Dantiscum ab anno 1534 ad annum 1538.
- D 6 Epistolae variorum ad Joannem Dantiscum ab anno 1536 ad annum 1548.
- D 7 Joannis Dantisci Episcopi Varmiensis germanica.
- D 8 Mauriti Ferber Eppi Varmiensis ad Joannem Dantiscum epistolae.
- D 9 Illustrium virorum ad Dantiscum, Gisium et Cardinalem Hosium litterae.
- D 10 Epistolae ad Cardinalem Hosium ab anno 1560 ad annum 1564.
- D 11 Litterae variorum ad Cardinalem Hosium ab anno 1550 ad annum 1566.
- D 12 Epistolae variorum ad Cardinalem Hosium ab anno 1557 ad annum 1574.
- D 13 Litterae latinae ad Cardinalem Hosium ab anno 1564 ad annum 1565.
- D 14 Epistolae variorum ad Cardinalem Hosium ab anno 1565 ad annum 1567.
- D 15 Litterae latinae ad eundem ab anno 1565 ad annum 1569.
- D 16 Epistolae variorum ad Cardinalem Hosium ab anno 1567 ad annum 1569.
- D 17 Epistolae variorum ad Cardinalem Hosium (1551—1569).
- D 18 Acta Cardinalis Hosii.
- D 19 Stanislai Cardinalis Hosii epistolae.
- D 20 Cardinalis Hosii scripta.
- D 21 Cardinalis Hosii scripta.
- D 22 Petri Wolski Eppi Plocensis ad Hosium et Cromerum epistolae.
- D 23 Samsonis a Worein et Lucae Podoski ad Hosium et Cromerum epistolae.
- D 24 Litterae Cardinalis Commendonii ad Hosium et aliorum Cardinalium ad Hosium et Cromerum.
- D 25 Fabiani Quadrantini ad Hosium, Stephani Micani ad Hosium et Cromerum, Adami Steinhallen ad Simonem Rudnicki litterae.
- D 26 Jacobi Uchański arch. Gnesn. ad Hosium, Stanislai Karnkowski arch. Gnesn. ad Cromerum epistolae.

⁴³ Tamże, s. 157, 161.

- D 27 Andrae Lipski ad Simonem Rudnicki, Zajączkowski ad Hosium et Cromerum.
- D 28 Epistolae variorum ad Cromerum 1548—1569.
- D 29 Litterae latinae et polonicae ad Cromerum 1569—1570.
- D 30 Epistolae latinae et polonicae ad Cromerum 1571—1575.
- D 31 Epistolae variorum ad Cromerum 1576—1577.
- D 32 Listy polskie Th. Plazy do Kromera 1569—1577.
- D 33 Litterae latinae et polonicae ad Cromerum, Mauritium, Stanislaum Hosium und einige wenige andere 1571—1588.
- D 34 Litterae latinae ad Cromerum 1578—1581.
- D 35 Listy polskie Th. Plazy do Kromera 1577—1589.
- D 36 Petri Kostka Eppi Culmensis ad Cromerum epistolae.
- D 37 Litterae variorum ad Cromerum.
- D 38 Nicolai Cromeri ad Martinum et Grodeczki ad Hosium epistolae.
- D 39 Miscellanea Cromeri.
- D 40 Epistolae variorum ad Simonem Rudnicki 1602—1605.
- D 41 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem 1605.
- D 42 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem ab anno 1605 ad annum 1606.
- D 43 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem ab anno 1606 ad annum 1607.
- D 44 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem 1607.
- D 45 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem de anno 1607 ad annum 1608.
- D 46 Epistolae Pauli Górnicki Praepositi Varmiensis ad Simonem Rudnicki Episcopum Varmiensem ab anno 1605 ad annum 1619.
- D 47 Epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem de anno 1608.
- D 48 Epistolae ad eundem de anno 1609.
- D 49 Epistolae ad eundem 1609—1610.
- D 50 Epistolae ad eundem de anno 1610.
- D 52 Epistolae ad eundem ab anno 1611 ad annum 1612.
- D 53 Epistolae ad eundem de anno 1612.
- D 54 Epistolae variorum ad Simonem Rudnicki 1612.
- D 55 Epistolae variorum ad Simonem Rudnicki ab anno 1612 ad annum 1616.
- D 56 Epistolae variorum ad Simonem Rudnicki ab anno 1616 ad annum 1621.
- D 57 Epistolae ad Simonem Rudnicki et epistolae Simonis.
- D 59 Laurentii Gembicki Eppi Culmensis epistolae ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem.
- D 60 Epistolae eiusdem ad eundem.
- D 61 Epistolae Guillelmi Kochański ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem.
- D 62 Thomae Treteri Canonici Varmiensis epistolae.
- D 63 Illustrium virorum epistolae.
- D 64 Sedis Apostolicae Nuntiorum ad Eppos Varmienses epistolae 1509—1569.
- D 65 Acta et documenta publica 1500—1519.
- D 66 Acta et epistolae ab anno 1519 ad annum 1529.
- D 67 Acta et epistolae ab anno 1530 ad annum 1535.
- D 68 Acta et epistolae ab anno 1535 ad annum 1539.
- D 69 Acta et epistolae ab anno 1542 ad annum 1545.
- D 70 Acta et epistolae ab anno 1540 ad annum 1549.
- D 71 Acta et epistolae ab anno 1550 ad annum 1558.
- D 72 Acta et epistolae ab anno 1565 ad annum 1569.

- D 73 Acta et epistolae ab anno 1570 ad annum 1573
 D 74 Acta et epistolae ab anno 1574 ad annum 1577
 D 75 Acta et epistolae ab anno 1580 ad annum 1589
 D 76 Acta et epistolae ab anno 1586 ad annum 1587.
 D 77 Acta et epistolae ab anno 1590 ad annum 1599.
 D 78 Acta et epistolae ab anno 1600 ad annum 1605.
 D 79 Acta et epistolae 1607.
 D 80 Acta et epistolae 1608.
 D 81 Acta et epistolae 1606—1610.
 D 82 Acta et litterae 1610—1611.
 D 83 Acta et epistolae 1612—1616.
 D 84 Acta et epistolae 1616—1618.
 D 85 Acta et epistolae 1616—1618.
 D 86 Acta et epistolae 1619—1630.
 D 87 Litterae germanicae miscellaneae.
 D 88 Litterae germanicae ab anno 1473 ad annum 1525.
 D 89 Litterae germanicae ab anno 1528 ad annum 1529.
 D 90 Litterae germanicae ab anno 1530 ad annum 1532.
 D 91 Litterae germanicae ab anno 1533 ad annum 1534.
 D 92 Litterae germanicae ab anno 1535 ad annum 1534.
 D 93 Litterae germanicae ab anno 1536 ad annum 1538.
 D 94 Litterae germanicae ab anno 1537.
 D 95 Litterae germanicae ab anno 1538 ad annum 1539
 D 96 Litterae germanicae ab anno 1540 ad annum 1544.
 D 97 Litterae germanicae ab anno 1544 ad annum 1549.
 D 98 Litterae germanicae ab anno 1550 ad annum 1555.
 D 99 Litterae germanicae ab anno 1551 ad annum 1558.
 D 100 Miscellanea latina.
 D 101 Miscellanea latina.
 D 102 Miscellanea latina.
 D 103 Miscellanea germanica.
 D 104 Miscellanea germanica 1454—1667.
 D 105 Miscellanea polonica.
 D 106 Miscellanea polonica.
 D 107 Miscellanea 1500—1600.
 D 108 Miscellanea 1600—1659.
 D 109 Miscellanea 1600—1659.
 D 110 Miscellanea 1531—1723.
 D 111 Miscellanea 1500—1737.
 D 112 Miscellanea 1757—1779.
 D 120b Cromeri scripta.
 D 131 Epistolae ad Joannem Dantiscum 1537—1543.

Te rękopisy są zidentyfikowane i znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Ale do manuskryptów oprawionych przez Krasickiego należały jeszcze rękopisy, które zaginęły w wieku XIX i w czasie ostatniej wojny lub też różnymi drogami przedostały się do innych archiwów i bibliotek.⁴⁴ Niektóre z nich istnieją prawdopodobnie

⁴⁴ W różnych bibliotekach i archiwach spotkać można manuskrypty warmińskie, które prawdopodobnie pochodzą z dawnych zbiorów lidzbarskich i fromborskich.

pod innym tytułem i trudne są do zidentyfikowania. Do wykazu wyżej przedstawionego dołączamy rękopisy zaginione lub nie zidentyfikowane, według brzmienia podanego w inwentarzu z roku 1797:

1. Mathaei Drzewicki Arcieppi Gnesnensis epistolae ab anno 1500 ad annum 1536 ad Eppos Varmienses Lucam et Mauritium.
2. Epistolae variorum ad Joannem Dantiscum ab anno 1520 ad annum 1533.
3. Petri Tomicki Eppi Cracoviensis et aliorum epistolae ad Joannem Dantiscum Eppum Varmiensem ab anno 1522 ad annum 1543.
4. Joannis Dantisci Eppi Varmiensis epistolae ab anno 1525 ad annum 1528.
5. Epistolae Joannis Dantisci Eppi Varmiensis ab anno 1530 ad annum 1537.
6. Epistolae Joannis Dantisci Eppi Varmiensis ab anno 1538 ad annum 1546.
7. Epistolae ad eundem (Simonem Rudnicki) de anno 1611.
8. Epistolae Joannis Kueborski Eppi Culmensis, Hieronimi Cielecki ad Simonem Rudnicki Eppum Varmiensem.
9. De Episcopatu et Episcopis Varmiensibus liber scriptus in folio. (Prawdopodobnie chodzi tu o rękopis Tomasza Tretera, który znany jest w kilku odpisach).
10. Acta et scripta varia Eppatum Varmiensem et Provinciam Prussicam concernentia.
11. Eine alte Landesordnung in gothischer Schrift.
12. Liber de vita et obitu B. Dorotheae in Marienwerder in 4^{to}.
13. Liber antiquissimus in pergamento scriptus continens varias narrationes in 8^{vo}.
14. Breviaria antiqua Varmiensia duo.

Wszystkie wymienione wyżej rękopisy były oprawione przez Krasickiego i umieszczone w bibliotece. Ale w pałacu lidzbarskim istniało jeszcze archiwum, które było właściwym miejscem dla przechowywania rękopisów kościelnych diecezji warmińskiej. W inwentarzu biskupstwa z roku 1797 zostało wykazanych 139 pozycji archiwum diecezjalnego, przy czym jedna pozycja obejmowała czasem 23, lub 18, lub 9, lub 3 i 2-fascykule dokumentów, np.: *Publicanda, circularia, litterae et alia varia scripta ab anno 1770 ad 1794 — libri 18*.

Dokumenty te pchodziły przeważnie z kancelarii i kurii biskupiej, jak akta i rozporządzenia biskupów, administratorów diecezji i oficjalów warmińskich, akta wizytacji pasterskich, akta sądowe procesów małżeńskich i cywilnych, akta przywilejów ziemskich, beneficjów kościelnych, majątków biskupich i rachunków fundacji pobożnych, wreszcie korespondencja z czynnikami kościelnymi i państwowymi. Poszczególne fascykule były nie tylko różnej objętości, ale często zawierały dokumenty różnych kancelarii, odmiennych spraw i odległych okresów czasu bez powiązania chronologicznego. Dla przykładu wymieniamy kilka z nich:

Varia scripta antiqua, inter quae etiam Bulla Caroli IV Imperatoris, tomus 1. Privilegia Epporum, commissiones, recursus varii ad Cancellariam, varia scripta antiqua et multa rapsoria diversorum annorum ligata.

Litterae ad reges, principes, copia ex pactis Veiaviensibus inter Casimirum Regem Poloniae et Fridericum Wilhelmum Electorem Brandenburgensem de anno 1657. Fundatio Virginum Monialium in Eppatu Varmiensi de anno 1602. Fasciculus variorum antiquorum scriptorum ligatus.

Ten przypadkowy zestaw rękopisów starano się w wieku XIX posegregować i uporządkować. Akta pochodzące z kurii i kancelarii biskupów, administratorów diecezji i oficjałów umieszczono w osobnym dziale pod sygnaturą A. Akta wizytacji biskupich i dziekańskich zebrano w jeden dział pod sygnaturą B. Akta dotyczące spraw cywilnych i majątkowych, fundacji i beneficjów kościelnych zgromadzono w dziale pod sygnaturą C. Korenspondencję zestawiono w dziale pod sygnaturą D, a inne rękopisy w dziale pod sygnaturą H, zaś poszczególne oryginalne dokumenty w dziale pod sygnaturą E.

Zbyt ogólnikowe tytuły fascykułów, spisane w roku 1797 i nowy układ rękopisów i dokumentów, dokonany w wieku XIX, uniemożliwiają dzisiaj zidentyfikowanie manuskryptów, jakie przejął biskup Hohenzollern od Ignacego Krasickiego. Dawne fascykuły w większości zostały rozparcelowane na różne działy, lub tomy w ramach tego samego działu. Część z nich zapewne zaginęła podczas wojen napoleońskich i w czasie drugiej wojny światowej.

Gdy jest mowa o manuskryptach i archiwum, należy jeszcze wspomnieć o dwóch informacjach, zanotowanych w inwentarzu z roku 1797. Pierwsza z nich brzmiała: „Przed wszystkim Panu Harpartowi zostały przekazane w osobnym zeszycie papiery od zajęcia Warmii, potrzebne dla Książęcej Wysokości”.⁴⁵ Prawdopodobnie chodziło tu o dokumenty w związku z okupacją biskupstwa warmińskiego w pierwszym zaborze pruskim. Czy dokumenty te wróciły do archiwum diecezjalnego, trudno powiedzieć.

Druga informacja jest obszerniejsza i bardziej szczegółowa⁴⁶: „Jakiś radca komory królewskiej z Królewca, nazwiskiem Haugwitz, po zerwaniu pieczęci nałożonych w tym czasie na archiwum, jak świadczą jego rewersy z dnia 19 stycznia 1773, zabrał z niego bardzo ważne akta, jak 1) wizytacji generalnej biskupa Szembeka z roku 1725 i lat następnych, 2) wizytacji kościołów archidiecezjalnych z lat 1729, 1730, 1731, 1732, 1733, 3) wizytacji generalnej całego biskupstwa warmińskiego przez biskupa Połockiego z roku 1715, 4) wizytacji generalnej za rządów biskupa Szembeka z dekretami z roku 1732, 5) wizytacji generalnej z roku 1609 w kościołach archidiecezjalnych Reszel, Jeziorany, Barczewo, Dobrze Miasto, Olsztyn, Lidzbark. Pozostałe akta, szczególnie dawniejszych czasów, znajdują się w budynku sądowym wójta krajowego”. Wynika z tego,

⁴⁵ Inventarium Episcopatus Varmiensis, s. 6.

⁴⁶ Tamże, s. 16.

że tych aktów wizytacyjnych nie było w archiwum biskupim przy przejmowaniu inwentarza w roku 1797. Wnet jednak zostały zwrócone diecezji, ponieważ od dawna mieściły się już w archiwum biskupim. Natomiast zagadkowa jest uwaga końcowa o dokumentach dawnych, złożonych w gmachu wójta krajowego. Nie wiadomo, co to były za dokumenty i co się z nimi stało.

Oprócz biblioteki i archiwum, gdzie znajdowały się książki i rękopisy kościelne, w pałacu lidzbarskim istniało jeszcze pomieszczenie, zwane kancelarią, w której była nieliczna, biblioteka podręczna, złożona prawie wyłącznie z książek prawniczych. Inwentarz z roku 1797 wylicza 26 pozycji, które również nie łatwo zidentyfikować wskutek niedokładnego opisu. Wymieniamy je w porządku alfabetycznym⁴⁷:

1. Altessera Dadinus: „Tractatus quinque de fictionibus iuris.”
2. Antonellus Joannes Carolus: Tractatus novissimus et absolutissimus de tempore legali, Jenae 1670.
3. Barbosa Augustinus: Collectanea doctorum in ius Pontificium, Lugduni 1647.
4. „Biecicus Gregorius: Aurea iuris civilis Justinianei”.
5. Braun Philippus: Principia iuris canonici. Norimbergae 1698.
6. „Cerri Carolus Cardinalis: Decisiones Rotae Romanae”.
7. Concilium Romanum celebratum anno [...] jubilaei 1725 [...] a Benedicto XIII papa. Augsburg 1726.
8. Covarruvias y Leyva Diego de: „Opera in folio volumen 1”.
9. Engelbart J. M.: Cursus biennalis studii canonici, Ingolstadt 1751.
10. „Gonzales: De reservatione mensium et alternativa Epporum, f. v. 1”.
11. Hornick Ludovicus: „Stella notariorum in 4^{to}, v. 1”.
12. Justis de Vincentius: De disputationibus matrimonialibus [...] tractatus inter tres libros digestus. Lucae 1726.
13. Lancellotus Paulus: Institutiones iuris canonici. Lugduni 1583.
14. „Marci Pauli Leonis praxis ad Litteras et Bullas maioris Poenitentiarum et sacrae Poenitentiarum officii exequendas in 4^{to}, v. 1”.
15. „Marchesini Praxis commissionum et rescriptorum f. v. 1”.
16. „Mastrilli Decisiones consistorii S. R. Conscientiae Regni Siciliae in 4^{to}, v. 1”.
17. Mynsigerus a Frundeck: Observationum imperialis camerae centur. VI. Helmstadt 1594.
18. „Pacioni Allegationes civiles et canonicae f. v. 1”.
19. „Pelegri Caroli Praxis vicariorum f. v. 1”.
20. „Practica criminalis canonica in 4^{to}, v. 1”.
21. „Summa Bullarii ac Constitutionum Summorum Pontificum in 4^{to}, v. 1”.
22. Thesaurus C. A.: De poenis ecclesiasticis, Romae 1675.
23. Vallensis Andreas: Ius Canonicum. Coloniae 1670.
24. „Isidori Vertini flores casuum conscientiae in 12^{mo}”.
25. Zerola Thomas, Praxis Episcopalis, Coloniae 1600.
26. „Summarium iurium quorumvis Ecclesiae Cathedralis Varmiensis descriptum, anno 1736 in fol. non ligatum”. To nie był chyba druk, ale rękopis, dlatego został umieszczony na końcu po wyliczeniu książek.

⁴⁷ Tamże. Tytuły w cudzysłowie nie zostały zidentyfikowane i są podane zgodnie z zapisem w inwentarzu.

Rękopisy, zwłaszcza opracione, w większości zachowały się do naszych czasów. Nie można jednak tego powiedzieć o książkach, znajdujących się w bibliotece i kancelarii biskupiej. Po odejściu Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, biskupi warmińscy już nie rezydowali w Lidzbarku. Pałac biskupi podupadł i został rozebrany, a zamek został przejęty przez władze pruskie. Poczynając od biskupa Andrzeja Stanisława Hattena (1838—1841) biskupi warmińscy rezydowali w Fromborku. Zbiory archiwalne i biblioteczne zostały wtedy przewiezione również do Fromborka. Rękopisy zdeponowano prawdopodobnie w baszcie, gdzie urządzono archiwum, natomiast druki, zdaje się, podzielono i przekazano częściowo do Biblioteki Kapitulnej w Fromborku, a częściowo do Biblioteki *Liceum Hosianum* w Braniewie. Obydwie te biblioteki w czasie ostatniej wojny zostały spalone lub zniszczone i tylko w niewielkiej ilości ocalały.

Habent sua fata libelli.

Reasumując te wszystkie informacje, trzeba stwierdzić, że za rządów Ignacego Krasickiego na Warmii dokonały się bardzo niekorzystne zmiany w inwentarzu biskupstwa. W porównaniu ze stanem przed pierwszym rozbiorem inwentarz biskupstwa przy końcu wieku XVIII przedstawiał się bardzo mizernie i więcej niż ubogo. Winę za upadek biskupstwa ponosił rząd pruski przez zabór Warmii, który na długie lata fatalnie zaciążył na jej stanie ekonomicznym, kulturalnym i społecznym. Nawet rezydencje biskupie w Lidzbarku i Smolajnach, które jeszcze za księcia poetów polskich błyszczały przepychem i życiem kulturalnym, podupadły i opustoszały za jego następców z rodu Hohenzollernów, którzy stale przebywali w Oliwie.

Zaniedbania zawinione przez Krasickiego nie miały istotnego znaczenia. Wskutek pauperyzacji biskupstwa niemożliwe stało się utrzymywanie wszystkich budynków. Rozumiała to Kapituła Katedralna i szybko pogodziła się z faktem rozebrania niektórych gmachów przez Krasickiego. Natomiast w interesie biskupstwa nie zrezygnowała z odnowienia biskupich budynków mieszkalnych i wyrównania braków w inwentarzu. Mimo licznych długów Krasicki nie opierał się zbyt i starał się przede wszystkim uregulować swoje zadłużenia wobec biskupstwa warmińskiego.

Obecnie niewiele znajduje się pamiątek po Krasickim na Warmii. Można by je na palcach policzyć. Ale zasłużył sobie na wdzięczną pamięć za troskę o rękopisy archiwalne, o ich zabezpieczenie i oprawę. Zawarte są w nich bezcenne informacje źródłowe, dotyczące nie tylko dziejów

Warmii, ale i Polski. Dlatego od dawna korzystali z nich uczeni niemieccy i polscy, a i dzisiaj często zaglądną do nich badacze przeszłości. Poza dziełami literackimi największą chyba zasługą Krasickiego dla kultury polskiej na Warmii jest uporządkowanie znacznej części rękopisów archiwum biskupiego, co umożliwiło przetrwanie ich do naszych czasów. Stąd rękopisy głównie działu D Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie są trwałym pomnikiem, choć nie zawsze wiadomym, działalności kulturalnej na Warmii Ignacego Krasickiego.

Wobec tej zasługi maleją niedociągnięcia i słabości księcia poetów polskich, jakie ujawniły się w czasie przejmowania z jego rąk inwentarza biskupstwa warmińskiego.

ZUR FRAGE DES INVENTARS DES BISTUMS ERMLAND NACH DER VERSETZUNG IGNAZ KRASICKIS NACH GNEIZNO

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser behandelt in diesem Aufsatz die Verluste in den bischöflichen Residenzen und Inventarien während der Regierungszeit Ignaz Krasickis in Ermland, die Verhandlungen des Domkapitels von Frauenburg mit ihm nach seiner Versetzung nach Gneizno, die Restauration der genannten Residenzen und die Ergänzung des Inventars, sowie die Übernahme des Vermögens des Bistums durch seinen Nachfolger. Viele in den Dokumenten enthaltenen Einzelheiten, die dieses Problem betreffen, machen uns besser bekannt mit der Ausstattung des Schlosses und des Gartens in Lidzbark (Heilsberg) zur Zeit des „Fürsten der polnischen Dichter“, mit dem bischöflichen Bibliotheks- und Archivinventar und führen uns genauer in die kulturelle Tätigkeit Krasickis in Ermland ein.

Zur Regierungszeit des Bischofs Krasicki traten schädliche Änderungen im bischöflichen Inventar ein. Im Vergleich mit dem Zustand vor der ersten Teilung Polens stellte sich das Bistumsinventar gegen Ende des 18. Jahrhunderts als ganz ärmlich dar. Die Schuld daran trug die preussische Regierung, die Ermland annektiert hatte. Diese politische Veränderung lastete dann jahrelang schwer auf der wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Lage des Bistums. Sogar die bischöflichen Residenzen in Lidzbark und Smolajny (Schmoleinen), die sich durch Luxus auszeichneten und voll kulturellen Lebens waren, neigten sich zum Untergang und fielen unter seinen Nachfolgern der Verwahrlosung anheim.

Die Vernachlässigungen, die sich Krasicki zuschulden kommen liess, waren ohne Belang. Den Forderungen des Kapitels entgegenkommend erklärte sich Krasicki, trotz seiner vielen Schulden, mit der Erneuerung der bischöflichen Gebäude und der Ergänzung der Inventarien auf seine Kosten einverstanden. Ein besonderes Verdienst erwarb er sich dadurch, dass er die Handschriften des bischöflichen Archivs, die viel unschätzbare Quellematerial zur Geschichte Ermlands und Polens enthalten, bergen und einbinden liess. Abgesehen von seiner literarischen Tätigkeit ist dies wohl seine am meisten verdienstliche Tat, denn nur auf diese Weise konnten diese Archivbestände bis auf die heutige Zeit erhalten werden. Angesichts dieses Verdienstes Krasickis erscheinen die von ihm verursachten Lücken im Bistumsinventar als ganz unerheblich.

Z DZIAŁALNOŚCI KOŚCIELNEJ
BISKUPA ANDRZEJA CHRYZOSTOMA ZAŁUSKIEGO NA WARMII
(1698—1711)

W historiografii kościelnej ostatnich czasów obserwujemy pewien zwrot zainteresowań od problematyki kościelno-politycznej ku zagadnieniom wewnątrzno-kościelnym. Jest to chyba wyrazem ogólnie panującej w naukach historycznych tendencji, aby więcej miejsca poświęcić dołom społeczeństwa i sprawom codziennego życia przeszłych pokoleń.

Biskupi przedrozbiorowej Rzeczypospolitej byli raczej mężami stanu i politykami niż pasterzami powierzonych sobie diecezji. Niemniej należy pamiętać, że urząd biskupa z istoty swojej zawsze miał charakter religijny i w naszej ocenie ich działalności musimy dać odpowiedź na ile oni spełnili swe istotne posłannictwo.

Przez pojęcie „działalności kościelnej” należy rozumieć czyny biskupa ordynariusza jako rządcy diecezji — administracyjnej jednostki kościelnej. Nie będą więc poruszane zagadnienia, które nie wynikały z uprawnień jurysdykcyjnych biskupa i zostały w danej konstelacji społecznej zupełnie luźno związane z jego urzędem. Biskupi byli senatorami, biskup warmiński posiadał szeroką władzę świecką w diecezji, ale te godności mogli piastować i rzeczywiście piastowali nie tylko biskupi. Ilość spraw poruszanych w ramach samej działalności kościelnej przy każdym biskupie może być różna, zależnie od aktywności danego biskupa, oczywiście uwidocznionej w przekazach źródłowych.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BISKUPSTWA WARMIŃSKIEGO
W POCZĄTKACH XVIII WIEKU

Warmia razem z całym krajem przeżywała wtedy smutny okres wojny północnej,¹ natomiast jej życie wewnętrzne płynęło od wieków ustalonym łożyskiem. Wcielona do Rzeczypospolitej przez Kazimierza Jagiellończyka zachowała wiele odrębności zarówno w dziedzinie czysto kościelnej, jak i administracji świeckiej. Otoczona ze wszystkich stron przez innowierców wytrwale broniła swoich regionalnych przywilejów, chlubiła się nimi i uważała je za słodki owoc twardej walki z naporem protestantyzmu.

¹ A. Szorc: Losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700—1711). *Studia Warmińskie* 2 (1965) s. 65—93.

Na wzór innych diecezji pruskich podzielona była na komory (administracja świecka) i na archiprezbiteraty. Wszystkie siedziby komornictw były zarazem siedzibami archiprezbiterów (czyli dziekanów), chociaż w terenie granice obu tych podziałów nie pokrywały się. Biskup w siedmiu komorach, a kapituła w pozostałych trzech, sprawowali na takich samych prawach władzę świecką, którą znany historyk państwa i prawa, B. Leśnodorski, określił jako dominialną.² Biskupi warmińscy używali tytułu książęcego,³ chociaż samodzielność Warmii nigdy nie była tak wielką jak księstw duchownych Rzeszy. Podobnie, zresztą, tytułowali się niektórzy inni biskupi w Polsce: np. krakowscy z racji posiadania księstwa siewierskiego.

Rozgraniczenie Warmii na część biskupią i kapitułną (w stosunku 2:1) spowodowało z biegiem czasu konieczność sprecyzowania zakresu obu tych władz i ich wzajemnego stosunku. Kres nieporozumieniom, przynajmniej teoretycznie, położyły słynne statuty kardynała Commendone z 1572 r.⁴ Odtąd biskup w czasie ingresu musiał zaprzysiąc tzw. *articuli iurati*, opracowane na podstawie statutów Commendone. Uczynił to również biskup Załuski 16 września 1699 r.⁵ Artykuły zaprzysiężone można by porównać do paktów konwentów, jakie zaprzysięgali królowie polscy (od Henryka Walezego) podczas koronacji. Miały one ten sam cel: obronę przed *absolutum dominium*. W życiu diecezji warmińskiej odgrywały one wielką rolę. Każde ich naruszenie zazwyczaj fatalnie odbijało się na stosunkach religijnych. Zjawisko to w zasadzie występowało wszędzie tam, gdzie tron łączył się z ołtarzem. Władzę jurysdykcyjną (kościelną) biskup sprawował w diecezji niepodzielnie, chociaż mógł ją w całości lub w części, zgodnie z prawem i statutami, delegować innym. Jedynie w czasie wakansu stolicy biskupiej kapituła przejmowała na 8 dni pełnię władzy w diecezji. W ciągu tego czasu musiała wybrać wikariusza kapitułnego, który rządził diecezją aż do przyjścia nowego biskupa.⁶ Kapituła posiadała prawa patronatu nad wszystkimi prawie parafiami w swoich komornictwach i tą drogą jej wpływ na administrację kościelną diecezji był poważny, nawet podczas obecności ordynariusza.

² B. Leśnodorski: *Dominium warmińskie 1243—1596*, Poznań 1949.

³ Biskup Załuski, po otrzymaniu biskupstwa warmińskiego, 11 września 1699 r. wystosował list do cesarza Leopolda I, w którym składa wyrazy szacunku swemu zwierzchnikowi: „Na wstępie mego ingresu na Warmię spełniam obowiązek księcia Świętego Cesarstwa Rzymskiego...” H 21, k. 10.

⁴ Statuty kard. Commendone zamieścił H. Preuschhoff na końcu swej pracy: *Das Verhältniss des ermländ. Fürstbischofs Johann Stanislaus Zbąski (1638—1697) zu seinem Domkapitel*, ZGAE 25 (1925) s. 332—336.

⁵ Oryginał artykułów zaprzysiężonych biskupa Załuskiego znajduje się wśród dokumentów archiwum kapitułnego pod sygnaturą: A 4, 23 U w a g a! Wszystkie źródła rękopiśmienne, cytowane w tym artykule znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Aktualnej sygnatury używam jako umownego skrótu.

⁶ *Acta Cap.* 1695—1700, k. 123.

Granice biskupstwa warmińskiego po sekularyzacji zakonu (1525) niejako „skostniały” w morzu protestantyzmu i w takim stanie przetrwały aż do bulli Piusa VII *De salute animarum*. Papież Paweł V w 1617 roku powierzył biskupom warmińskim pieczę nad katolikami w dawnej diecezji sambijskiej, co jednak nie oznaczało prawnego zniesienia tej diecezji. Mimo tej stałości granic nie zawsze jest rzeczą łatwą ustalić dokładnie liczbę parafii. Według przekazów z 1691 r. na Warmii było 78 kościołów parafialnych (wliczając katedrę i Tollkniecko), 16 filialnych i 16 kaplic.⁷ Biskupi warmińscy XVII wieku w swoich sprawozdaniach o stanie diecezji, wysyłanych do Rzymu w ramach obowiązującej *visitatio ad limina Apostolorum*, zazwyczaj podają liczbę parafii, ale w ich relacjach zachodzą dość poważne rozbieżności. Tłumaczyć należy to chyba faktem, że na ogół nie przywiązywano wielkiej wagi do tych sprawozdań. Biskup Załuski w 1700 roku był w Rzymie na jubileuszu, jednak w roku następnym wysłał również swoją *relatio status* o diecezji, chociaż mógł to zrobić osobiście. W dokumencie tym wylicza 76 parafii.⁸ Dane te, jako zgodne z innymi przekazami (np. z aktami wizytacji biskupa Potockiego z 1716 r.), możemy przyjąć za miarodajne.

Nie posiadamy kompletnego wykazu ludności diecezji z okresu nas interesującego. Dla orientacji jednak przytoczmy wyniki obliczeń pruskiej komisji z 1772 roku, dokonane przy przejęciu Warmii przez Prusy w pierwszym rozbiórce Polski: w 12 miastach i 500 wsiach warmińskich żyło wówczas 96.547 mieszkańców.⁹ Biorąc pod uwagę liczne wojny i zarazy XVIII wieku z pewnym prawdopodobieństwem możemy przyjąć, że biskupstwo w początkach tego wieku (przed zarazą 1709—1711) mogło liczyć ok. 90.000 mieszkańców. Po podzieleniu tej przypuszczalnej liczby przez ilość parafii dochodzimy również do prawdopodobnego tylko wniosku, że przeciętnie na jedną parafię przypadało około 1200 wiernych. Parafie miejskie były o wiele większe od wiejskich. W 1772 r. Braniewo (Stare i Nowe Miasto) liczyło 4.244 mieszkańców, Lidzbark — 3.126, Reszel — 2.838, Frombork — 2.042, Olsztyn — 1.170, Bisztynek — 1.053, Biskupiec — 1.064 mieszkańców.¹⁰ Kanonik Stanisław Ujejski, składający przed nuncjuszem zeznanie o stanie diecezji w procesie informacyjnym biskupa Załuskiego, liczbę mieszkańców Lidzbarka szacował na 3.000.¹¹ Widzimy więc, że co do Lidzbarka dane z roku 1772 niewiele odbiegały od stanu z lat nas interesujących. Parafie miejskie skupiały

⁷ H 19, k. 424.

⁸ H 21, k. 54.

⁹ A. Kolberg: Zur Verfassung Ermlands beim Uebergang unter die preussische Herrschaft. ZGAE 10 (1894) s. 54—55.

¹⁰ Tamże, s. 115—116.

¹¹ Processus informationis Episcopi Załuski. Bibliotheca Apostolica Vaticana. Volumen 135, k. 529. Mikrofilm znajduje się przy ośrodku „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” KUL.

także ludność okolicznych wsi. Wobec tego parafie wiejskie musiały być bardzo małe i zapewne przeciętna ilość wiernych nie przekroczyłaby w nich jednego tysiąca.

Mała, ale dobrze zorganizowana diecezja, była marzeniem niejednego biskupa. Rezydencja biskupia mieściła się w dogodnie położonym i malowniczym Lidzbarku. Biskup Załuski w liście do kardynała Barberiniego, protektora królestwa polskiego w Rzymie, pisał: „Diecezja moja jest niewielka i mnie mieszkającemu w jej centrum nie trudno dojrzeć dobro i zło”.¹² Marzył o zacisznym przytulku, gdzie by mógł oddać się upragnionym studiom dziejów ojczystych.¹³

Najatrakcyjniejszą chyba stroną biskupstwa warmińskiego była władza świecka biskupa, ale w czasach wojennych mogła ona stać się powodem dodatkowych kłopotów.

II. KOLEJE LOSÓW BISKUPA W OKRESIE JEGO RZĄDÓW NA WARMII

Rodzina Załuskich (herbu Junosza) wywodziła się z miejscowości Załuskie w dawnym województwie rawskim i przez długi czas zaliczała się do grona średniozamożnej szlachty. Świetność rodu zaczęła się gdzieś od połowy XVII wieku. Pierwszym senatorem w rodzinie był Wawrzyniec Załuski, cześnik rawski, a następnie kasztelan gostyński, dziadek naszego biskupa.¹⁴

Andrzej Chryzostom urodził się w 1648 roku jako najstarszy syn wojewody rawskiego Aleksandra i jego żony Katarzyny Olszowskiej, rodzonej siostry prymasa Andrzeja Olszowskiego. Potężny wuj, kierownik polityki króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego, niemało zrobił dla kariery swego siostrzeńca. Biskup warmiński będzie go później często i miło wspominał w swoich pismach i wystawi mu piękny grobowiec w bazylice gnieźnieńskiej.¹⁵ Dwóch rodzonych braci Andrzeja zostało biskupami: Ludwik biskupem przemyskim, Marcin sufraganiem plockim, a dwóch wojewodami: Aleksander wojewodą rawskim, a Franciszek czernihowskim.¹⁶ Rodzinę Załuskich wsławił bodajże najwięcej dwaj wy-

¹² H 21, k. 54.

¹³ Epistolae historico-familiares ... Andreae Chrisostomi in Załuskie Załuski ... Brunsbergae 1710. T. 2, s. 590. (skrót: Epistolae).

¹⁴ E. Rowińska: Z mecenatu Ludwika Załuskiego biskupa plockiego (Epitafia rodzinne w Pułtusk). *Biuletyn Historii Sztuki*. R. XXV (1963) Nr 2, s. 144—145.

¹⁵ J. Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy. Poznań 1890. T. 2, s. 262.

¹⁶ Biskup A. Ch. Załuski nie posiada jeszcze własnej monografii. Stosunkowo najwięcej wiadomości znajdujemy o nim w następujących opracowaniach: A. Eichhorn: Geschichte der ermland. Bischofswahlen. ZGAE 2 (1863) s. 1—64. G. Lengenich: Bischof A. Ch. Załuski. W: *Polnische Bibliothek* 1. Danzig 1718. B. Czajla: A. Ch. Załuski. W: *Encyklopedia kościelna pod redakcją Nowodworskiego*. T. 33, s. 15. Andreas Chrysostomus Załuski, Bischof von Ermland (sein Leben, seine Schriften, sein Ende). *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* (skrót: PDE) 1890, s. 76—80. G. A. Heide: *Archivum vetus et novum Ecclesiae Archiepiscopalis*

bitni biskupi, bratankowie Andrzeja Chryzostoma (synowie Aleksandra): Józef Jędrzej biskup kijowski i Andrzej Stanisław Kostka biskup najpierw plocki, później krakowski, wybitni uczeni i założyciele słynnej biblioteki Załuskich w Warszawie.¹⁷ Ich rodzony brat, Marcin, podobnie jak stryj, również Marcin, był sufraganiem plockim. Andrzej Załuski karierę senatorską rozpoczął od biskupstwa kijowskiego (1683), aby później, zwyczajem ówczesnych biskupów, awansować na beneficja coraz intratniejsze. W 1692 roku został biskupem plockim, a w 1698 król mianował go na wolne po śmierci Jana Stanisława Zbąskiego biskupstwo warmińskie.

W liście do papieża Innocentego XII (po objęciu diecezji warmińskiej w 1699 r.) pisał, że nie z pobudek materialnych, ale wyższych zasad (dobro Kościoła) zamienił diecezję plocką na warmińską.¹⁸ Zapewnienie to należy potraktować jako zwrot retoryczny i motywacji usilnych starań Załuskiego o Warmię szukać jeśli nie w ambicjach osobistych, to przynajmniej rodzinnych.

Poważnym konkurentem Załuskiego do infuły warmińskiej okazał się biskup diecezji Raab na Węgrzech, Chrystian August, książę sasko-żytecki, krewny króla Augusta II. Kapituła warmińska mile widziała każdego kandydata, który by zdołał usunąć stacjonujące w diecezji wojska saskie i miał zrozumienie dla odrębności regionalnych Warmii. Tego właśnie spodziewano się po biskupie Chrystianie. Dwaj kanonicy niemieckiego pochodzenia: Wolff i Hoffmann w imieniu kapituły zapraszali bawiącego w tym czasie (styczeń — luty 1698 r.) w Warszawie biskupa saskiego do objęcia diecezji warmińskiej. Została mu nawet zarezerwowana kanonia (po śmierci kanonika Karola Affaita), gdyż biskup warmiński musiał w pierw na pewien czas zostać kanonikiem. We Fromborku sądzono, że król chętnie przyjmie sugestie kapituły.¹⁹ Nadzieje kanoników okazały się zawodne. Wolff i Hoffmann przez kilka tygodni nie mogli nawet uzyskać spotkania z królem, a kiedy wreszcie (w marcu) wojewoda malborski Przebendowski wystarał się im o to, August II zbył kanoników

Heilsbergensis. W: Monumenta Historiae Varmiensis. T. 8, s. 644—662, 740—748. E. Brachvogel: Der ermländische Bischof Załuski als Staatsmann. *Unsere Ermländische Heimat* 22. IX. 1934, s. 32—35. Wykaz pism Załuskiego podał E. Streicher: Bibliografia Polska. T. 33, s. 156—175.

¹⁷ H. Lemke: Die Brüder Załuski und ihre Beziehungen zu Gelehrten in Deutschland und Danzig. Berlin 1958.

¹⁸ Do papieża Innocentego XII pisał Załuski z Warszawy 23 lipca 1699 r.: „Humillimas proinde quas referre non possum habeo gratias Sanctitati Vestrae nomine totius Varmiae, ad cuius cathedram profecto me non amplioris fortunae studium sed suprema vocarunt arbitria. Nam uberores redditus ex plocensibus et abbatialibus agris (penes quos singularis Sanctitatis Vestrae favor me relinquerat) percipere licebat”. H 21, k. 1. Biskup nawiązuje w tym liście do dyspensy papieskiej na kumulację biskupstwa plockiego z wcześniej otrzymanym opactwem wachockim.

¹⁹ Acta Cp. 1695—1700, k. 168, 172, 174—175. Ab 22 k. 314—315. S. Załęski: Jezuici w Polsce. T. 3. Kraków 1905 s. 340—347.

dwuznaczną odpowiedzią i wyjechał do Gdańska.²⁰ Kandydatura biskupa Chrystiana upadła. Zdaniem Karola Górskiego utraciła go Stolica Apostolska.²¹ Więcej jednak wydaje się być przekonywającą opinia Eichhorna: król nie chciał powiększać liczby swoich wrogów w Polsce, przeto Warmię przeznaczył ubiegającemu się o nią biskupowi plockiemu, a Płock jego bratu Ludwikowi, aby w ten sposób pozyskać ten wpływowy i sympatyzujący wciąż ze stronnictwem francuskim ród.²²

Decyzji królewskiej nie zdołał już odmienić ani niechętny Załuskiemu prymas Radziejowski, ani też intrygi Marii Kazimiery, wdowy po Janie III, która zamierzała biskupstwem warmińskim podreperować finanse swego owdowiałego ojca, kardynała D'Arquien.²³

Kapituła warmińska nominata królewskiego uczyniła najpierw (23. V) swoim kanonikiem, a 6 czerwca 1698 roku, w obecności delegata królewskiego Feliksa Kretkowskiego, jednogłośnie „wybrała” na swego biskupa.²⁴ Wskutek różnych nieprzewidzianych trudności proces prekonizacyjny w Rzymie przeciągnął się jeszcze prawie cały rok i dopiero 18 maja 1699 r. kongregacja zatwierdziła obie nominacje królewskie: Andrzeja Chryzostoma Załuskiego na Warmię, a jego brata Ludwika na Płock.²⁵ Rządy w nowej diecezji Załuski najpierw objął przez pełnomocnika (*per procuratorem*), którym mianował kantora kapituły warmińskiej Jana Jerzego Kunigka,²⁶ a 16 września (1699) osobiście. Po drodze na ingres do Fromborka zatrzymał się w Braniewie, gdzie stany warmińskie złożyły swemu władcy hold lenny. Powitanie biskupa w katedrze odbyło się zgodnie z utartym ceremoniałem. Biskup, po wstępnym przywitaniu, zaprzysiął *articuli iurati*, odprawił cichą Mszę św. w asyście prepozyta

²⁰ Acta Cap. 1695—1700, k. 177. Król kanonikom powiedział: „Wenn ich nur keinen Scandal davon habe...”

²¹ K. Górski: Polityczna rola Warmii w Rzeczypospolitej. *Przegląd Zachodni* 7—8 (1949) s. 20.

²² Eichhorn: jw. s. 11—12.

²³ Epistolae. T. 2, s. 519. Kardynał popierał Chrystiana z niechęci do Załuskiego: „Et cardinalis ex odio personae meae confidentissimas litteras eiusdem principi scripsit offerendo operam suam in evictione consensus Reipublicae in personam eius, pro dicto episcopatu obtinendo”. Tamże.

²⁴ Acta Cap. 1695—1700, k. 183, 188. Ab 22, k. 348, 349. Tzw. wybory biskupa miały charakter fikcyjny. Wyznaczonego przez króla kandydata kapituła zwykle na kilka tygodni, czy nawet dni, przyjmowała do kapituły, aby zachować przynajmniej pozory dawnej praktyki, że biskupem warmińskim mógł zostać tylko kanonik. Jeżeli wszystkie kanonie były zajęte, to czasami któryś z kanoników na krótki czas ustępował kandydatowi na biskupstwo kanonii, aby po wyborze biskupa znowu ją otrzymać. W tym wypadku kapituła nie musiała robić tej ekwilibrystyki, ponieważ Chrystian, który przyjął kanonię warmińską pod warunkiem, że król wyznaczy go na ordynariusza, dobrowolnie z niej zrezygnował w miesiącu kapitułnym i uwolnił kanoników od dodatkowego kłopotu. Por.: Ab 22, k. 323, 331. Acta Cap. 1695—1700, k. 180. Epistolae. T. 2, s. 552.

²⁵ Trudności związane z przeniesieniem Załuskiego na biskupstwo warmińskie szczegółowo omawia Eichhorn, jw. s. 13—22.

²⁶ Acta Cap. 1695—1700, k. 220—221. We wstępie do artykułów zaprzysiężonych biskupa Załuskiego jest umieszczony opis tej ceremonii. Patrz niżej w dziale: Materiały.

K. Żorawskiego i Kunigka i zaraz wyjechał w sprawach publicznych do Malborka, obiecując reszty ceremonii związanych z ingresem dopełnić po swoim powrocie.²⁷

Od samego ingresu nadmierne zaabsorbowanie sprawami publicznymi z uszczerbkiem dla obowiązków pasterskich będzie cechą rządów Załuskiego na Warmii. Nieco więcej uwagi poświęcał biskup administracji świeckiej biskupstwa. Świadczą o tym jego częste kontakty z kapitułą w sprawach dominialnych i dość obszerny wykaz przywilejów (*liber privilegiorum*) wystawionych różnym osobom w diecezji.²⁸ Większe zainteresowanie stroną materialną niż religijną diecezji biskup ujawnił jeszcze przed swoim przyjściem. Już wtedy między nominatem a kapitułą doszło do ostrej wymiany listów o dochody z dóbr biskupich za okres wakansu, które, według zwyczajów warmińskich, w połowie należały się spadkobiercom zmarłego biskupa, a w połowie biskupowi następcy. Biskup nie chciał przyjąć od deputatów kapituły inwentarza dóbr biskupich i podejrzewał, że w czasie wakansu ich stan uległ uszczupleniu. Przez kilka lat prowadził z kapitułą spór o jakieś naczynia srebrne i dywany po zmarłym poprzedniku. Kapituła piękne, weneckie dywany Zbąskiego sama przeznaczyła na przyozdobienie katedry, a biskup chciał je zdobyć dla siebie.²⁹ W 1702 r. doszło do kompromisowej ugody między stronami. Kapituła pozostawiła mu owe naczynia i dywany oraz spłaciła część należności za okres wakansu ogłaszając na ten cel specjalną kolektę po diecezji.³⁰ Nie kapituła, ale ostatecznie wierni musieli uregulować żądaną przez biskupa kwotę. Kapituła jednak nie uważała tego za nadużycie, ponieważ dochody z wakansu poszły na spłacenie kontrybucji cięższej na całym biskupstwie.

Poza tymi drobnymi w zasadzie konfliktami rządu dominialne Załuskiego nie spowodowały żadnych poważniejszych niepokojów, chociaż po jego śmierci ozwały się głosy krytyczne. Zeznający w procesie informacyjnym Potockiego kanonicy De Silva i Janowicz na pytanie nuncjusza, czy biskup (chodziło tu o Załuskiego) przestrzegał artykułów zaprzysiężonych, na polecenie kapituły mieli dać odpowiedź, że były pod tym względem braki: biskup wbrew punktowi pierwszemu (artykułów zaprzysiężonych) wydzierżawiał nieruchomości (młyny, tartaki), nie zawsze przestrzegał punktu drugiego i ósmego, bowiem na własną rękę opodatkował sołtysów i wolnych chłopów (*libertini*) na umundurowanie swej przybocznej straży, w ogóle nie respektował punktu dziewiątego i „od wielu lat nie zamianował kanclerza biskupstwa oraz w kilku miastach

²⁷ Tamże, k. 221—222.

²⁸ *Liber privilegiorum ab Illustrissimis ac Reverendissimis Episcopis Varmiensibus Andrea Załuski et Theodoro Potocki concessorum*, C 4.

²⁹ *Acta Cap.* 1695—1700, k. 185, 223—225, 232—235. Ab 22, k. 350. H 21, k. 10—21.

³⁰ Ab 23, k. 51.

burgrabiów. Tych ostatnich było tylko dwóch, ale nawet i ci nie posiadali indygenatu pruskiego i nie zostali zaprzysiężeni".³¹

Funkcje dominialne biskupowi nie przeszkadzały w pracy pasterskiej. Wręcz przeciwnie, mogły mu znacznie dopomóc, bowiem zapewniały skuteczną sankcję rozporządzeniom ordynariusza. W tych warunkach zarządzenia ściśle kościelne niewiele różniły się od administracyjnych i do ich wyegzekwowania służyło, w razie potrzeby, *brachium saeculare*.

Największą przeszkodę w normalnej pracy biskupiej stanowiły obowiązki senatorskie Załuskiego. Biskup 27 października 1702 r. otrzymał od króla pieczęć wielkiego kanclerza koronnego.³² Nowa godność wprowadziła go w centrum wirów tak zmiennej i tak niebezpiecznej polityki saskiej. Szwedzi mścili się na wszystkich stronnikach Augusta II, dewastowali ich majątki. Karol XII wyznaczył nawet cenę na głowę biskupa warmińskiego. Niebawem na Załuskiego spadł bolesny i niespodziewany cios. Jesienią 1704 r. pod naciskiem wojsk saskich król cofał się w kierunku Saksonii. Załuski w tym czasie przebywał w Królewcem i z niepokojem śledził rabunkową gospodarkę okupanta w diecezji. Tutaj otrzymał od kardynała sekretarza stanu Paulucci polecenie papieskie, by towarzyszył królowi.³³ Posłuszny woli papieskiej biskup zamianował Kunigka administratorem diecezji i sam wyruszył do Saksonii.³⁴ W Dreźnie spotkało biskupa największe upokorzenie w życiu: król podejrzewając Załuskiego o zdradę stanu, kazał go najpierw otoczyć zbrojną kuratelą,³⁵ a we wrześniu 1705 r. aresztował i postawił przed sąd duchowny, na czele którego stał dziekan kapituły budziszynskiej.³⁶ Załuski odwołał się do instancji, która jedynie mogła sądzić biskupa, tj. do sądu papieskiego. August, nie chcąc pogarszać dobrych stosunków z Rzymem, zawiesił czynności uformowanego przez siebie trybunału, ale biskupa zatrzymał w areszcie. W obronie Załuskiego wystąpili jego bracia i kapituła warmińska. W listach do Ojca Św. i kard. Paulucci kanonicy przedstawiali groźbę zniszczeń wojennych, zapewniali o niewinności swego ordynariusza i prosili o jego uwolnienie. Użyli najsilniejszego argumentu: biskup za wierną postawę przy Auguście stracił wszystkie swoje dobra, tak dziedziczne jak i dochody z diecezji, która pozbawiona pasterza może ulec rozproszaniu w masie innowierców.³⁷

³¹ Acta Cap. 1706—1716, k. 132.

³² Epistolae. T. 3, s. 325—326.

³³ J. Staszewski: Stosunki Augusta II z kurją rzymską w latach 1704—1706. Toruń 1965 s. 90.

³⁴ Epistolae. T. 3, s. 713. Biskup użalał się później przed kard. Paulucci: „Oboedivi Domino meo Pontifici, parendum est Domino, sive vocat sive revocat, cum per Eminentiam Vestram iussus sum ut assisterem regi, feci, quae potui et nunc haec patior”.

³⁵ Tamże, s. 673.

³⁶ Staszewski: jw. s. 91.

³⁷ Epistolae. T. 3, s. 761—763. Ab 24, k. 221. Biskup prosił kapitułę, aby wstawiła

Obróńca praw kapituły w Rzymie, kanonik Fantoni, otrzymał polecenie użycia wszystkich możliwych środków w celu uwolnienia biskupa, albo przynajmniej odesłania go przed trybunał papieski.³⁸ Sprzeczne relacje o stanie sprawy skłoniły kurię rzymską do zachowania postawy wyczekującej. Dopiero 17 kwietnia 1706 r. na wniosek kard. Paulucci więzień drezdeński został oddany do dyspozycji kurii rzymskiej.³⁹ Eskortowany przez straż królewską biskup został odesłany do Italii i osadzony na zamku papieskim w Ankonie.⁴⁰ Załuski spodziewał się, że zostanie od razu przesłuchany przez trybunał rzymski i zdoła udowodnić swoją niewinność. Kilkumiesięczny pobyt w twierdzy stał się mu prawdziwą katorgą. Wyraz swemu rozgoryczeniu dał w licznych listach, wydrukowanych później w *Epistolae historico-familiares*. Trzeci tom zawiera obszerny dział listów apologetycznych (*litterae apologeticae*), napisanych we własnej obronie. Wiele z nich nie było skierowanych do konkretnego adresata (np. listy zatytułowane: *amico confidenti*) i są tylko formą literacką, którą biskup posługiwał się dając upust swemu bólowi.

Właściwie do dziś nauka nie wyjaśniła co było powodem aresztowania Załuskiego. Sam biskup usprawiedliwiał się i tłumaczył, że padł ofiarą intryg dworskich. Za narządzie intrygi — sugeruje on — dali się użyć dwaj domownicy Załuskiego: osobisty sekretarz Chmielowski i służący Kors.⁴¹ August II podczas przykrew rozmowy z biskupem, po której wnet nastąpiło aresztowanie, pokazał biskupowi dowód rzeczowy winy: listy pisane szyfrem przez sekretarza Chmielowskiego rzekomo pod dyktando biskupa. Król domagał się klucza do tych listów, ale Załuski wszystkiemu zaprzeczył i oświadczył, że ani tych listów nie zna, ani też nie posiada żadnego do nich klucza. Za *spiritus movens* całej tej afery Załuski uważał Radziejewskiego i pozostającą z nim w zażyłych stosunkach wojewodzinę łączyczką Towiańską.⁴² Zdaniem Brachvogla⁴³ Załuski został oskarżony o kolaborację ze Szwedami, Leszczyńskim i Prusami. Do podobnych wniosków doszedł w oparciu o archiwa pruskie niemiecki badacz epoki saskiej Erich Hassinger,⁴⁴ a z polskich historyków Józef

się za nim u kardynała sekretarza stanu. Acta Cap. 1700—1706, k. 221, 1706—1716, k. 9, 19.

³⁸ Ab 24, k. 222, 223, 225—229. Papież na czas nieobecności biskupa diecezję warmińską powierzył szczególnej pieczy nuncjusza.

³⁹ Ab 33, k. 74, 77.

⁴⁰ Podróż do Rzymu dokładnie opisał biskup w *Epistolae*, t. 3, s. 770 nn. Acta Cap. 1706—1716, k. 13. Początkowo nie wo no było porozumiewać się z biskupem. Fantonemu kard. Paulucci udzielił pozwolenia na korespondencję z więźniem, ale tylko w sprawach kościelnych. Ab 24, k. 230, 232.

⁴¹ *Epistolae*, t. 3, s. 781. Załuski proponował Paulucci'emu, aby oskarżyciela Chmielowskiego sprowadzić do Ankony i poddać przesłuchaniu, jednak prośby tej nie usłuchano.

⁴² Tamże, s. 673, 677.

⁴³ Brachvogel: jw. s. 32—35.

⁴⁴ Staszewski: jw. s. 89.

Feldman.⁴⁵ Ci dwaj ostatni są przekonani o winie biskupa. Wydaje się jednak, że dopiero gruntowne przebadanie tajnego archiwum watykańskiego, gdzie znajdują się owe listy pisane szyfrem i ich szczegółowa analiza, mogłyby naświetlić całą tę zawiłą historię.⁴⁶

W Ankonie Żaluski przebywał od 10 maja do połowy grudnia 1706 roku. Po abdykacji Augusta II (ugoda altransztadzka 24. IX. 1706 r.) namiestnik zamku Karaffa otrzymał polecenie złagodzenia dyscypliny więźniowi. Żaluski po złożeniu przysięgi, że samowolnie nie opuści miasta, otrzymał pozwolenie na swobodne poruszanie się w murach Ankony. Nieco później Paulucci zakomunikował biskupowi, że może pozostać w Ankonie, albo też na takich samych warunkach (*hoc est ut Roma carcer sit*) wyjechać do Rzymu.⁴⁷ Biskup wybrał drugą możliwość i 19 grudnia, wciąż eskortowany, przybył do Wiecznego Miasta.⁴⁸ Zamieszkał u sióstr i nadal pozostawał pod kontrolą. Na prośbę biskupa papież pozwolił mu wziąć udział w uroczystej pasterce, ale również w towarzystwie strażnika papieskiego. Dopiero w pierwszych dniach nowego roku biskup otrzymał całkowitą wolność i pozwolenie na powrót do domu. Przed wyjazdem Żaluski razem z Fantonim zostali przyjęci przez papieża na audiencji.⁴⁹

Tak zakończył się najsmutniejszy okres w życiu biskupa, okres, który pozostawił niezatarty ślad w jego pamięci. Obecni przy śmierci Żaluskiego (1 maja 1711 r. w Dobrym Mieście) byli świadkami słów, które biskup szeptał w agonii: „O Ankono kochana, o Ankono szczęśliwa, o Ankono, któraś otworzyła mi oczy, abym głębiej poznał świat i siebie, o Ankono, któraś mnie z Bogiem połączyła...”⁵⁰

Po wyjściu z aresztu biskup spodziewał się jeszcze, że Leszczyński w rozdawnictwie godności nie pominie rodu Żaluskich. Wprost z Rzymu udał się do Wrocławia, a stąd do Leisning, gdzie stacjonował dwór królewski.⁵¹ Nowy władca Polski pod dyktando Karola XII usuwał dawnych dygnitarzy i swoim ludziom rozdawał wakanse. Stanowisko kanclerza koronnego powierzył swemu wujowi Janowi Stanisławowi Jabłonowskiemu.⁵² Zrezygnowany biskup powrócił do diecezji, ale nie mógł w niej

⁴⁵ J. Feldman: Polska w dobie wojny północnej 1704—1709. Kraków 1925, s. 162.

⁴⁶ W Zeszytach Naukowych Instytutu Literackiego w Paryżu, r. 1964, zeszyt 6, s. 145 (Biblioteka „Kultury” t. C III) zamieszczona jest wzmianka, że na zlecenie Christ's College w Cambridge listami tymi zajął się polski specjalista od szyfrów, pułkownik Jan Kowalewski. O wyniku tych badań autorowi nie udało się zdobyć żadnych wiadomości.

⁴⁷ Epistolae. T. 3, s. 770, 785—786.

⁴⁸ Tamże, s. 787.

⁴⁹ Ab 24, k. 244.

⁵⁰ Andreas Chrysostomus Żaluski, Bischof von Ermland. PDE 1890, s. 79.

⁵¹ Epistolae. T. 3, s. 792 nn. Heide: jw. s. 658. Acta Cap. 1706—1716, k. 40.

⁵² J. Feldman: Stanisław Leszczyński. Warszawa 1959, s. 54.

zatrzymać się ze względu na garnizon szwedzki w Elblągu. Osiadł więc w Królewcu⁵³ i tutaj przygotował do druku dzieło swego życia *Epistolae*. Stopniowo pozyskał komendanta elbląskiego Eckenblatta. W lutym 1708 roku za jego zgodą zamieszkał w Braniewie,⁵⁴ a w kwietniu powrócił do zwykłej rezydencji biskupów warmińskich — Lidzbarka.⁵⁵ Wyczerpanego smutnymi przeżyciami biskupa spotkał tutaj nowy cios: śmierć brata Marcina (zmarł w Lidzbarku 8. IV. 1709).⁵⁶ Załuski nie wycofał się jednak z życia publicznego. Po powrocie Augusta II do Polski odzyskał utraconą pieczęć koronną⁵⁷ i znów zaczęły się różne zjazdy, narady senatu itp. Zmarł 1 maja 1711 roku, w wieku 63 lat, na zapalenie gardła.⁵⁸ Mimo tak burzliwego życia Załuski znalazł czas na pisanie, o czym świadczy dość pokaźna spuścizna literacka z czterotomowymi *Epistolae* na czele,⁵⁹ które są prawdziwą kopalnią informacji do dziejów Polski z lat 1663—1710 i były rozchwytywane przez księgarzy.⁶⁰ Historycy różnie oceniają jego działalność polityczną, ale nikt nie odmawia mu wielkiej erudycji i wykształcenia.⁶¹

Dla naszego tematu ważniejsza jest sylwetka religijna biskupa. Na ogół zalicza się go do ludzi pobożnych.⁶² Biskup lubował się szczególnie w nabożeństwie do Krzyża i Męki Pańskiej. Świadczy o tym wybudowana w 1709 roku w Lidzbarku kaplica wotywna i konsekrowana (30 września tegoż roku) na cześć Krzyża św.⁶³ Chętnie tłumaczył z języków obcych rozmyślenia i sam takowe pisał, przeważnie o tematyce eschatologicznej, krzyżu, cierpieniu.⁶⁴ Ulubionym okresem liturgicznym biskupa był Wielki Post. Mimo nawału zajęć publicznych starał się przynajmniej ostatnie tygodnie przed Wielkanocą spędzić z wiernymi w diecezji. Zdarzało się, że specjalnie prosił króla o pozwolenie na wyjazd do diecezji na Wielki

⁵³ *Epistolae* T. 3, s. 797 n. *Acta Cap.* 1706—1716, k. 41.

⁵⁴ *Acta Cap.* 1706—1716, k. 51. Na powitanie biskupa do Braniewa kapituła wysłała kanoników Kunigka i Sienieńskiego.

⁵⁵ Ab 23, k. 249. *Epistolae*. T. 3, s. 833, 843.

⁵⁶ Ab 23, k. 256. *Acta Cap.* 1706—1716, k. 67.

⁵⁷ Eichhorn: jw. s. 59.

⁵⁸ *Acta Cap.* 1706—1716, k. 115: „...A. Ch. Załuski post aliquot dierum infirmitatem videlicet affectionem, seu inflammationem in gutture, sacramentis nite dispositus et provisus Gutstadii in residentia sua episcopali pie in Domino obiit...”

⁵⁹ Estreicher: jw.

⁶⁰ E. Rostworowski: *Legendy i fakty XVIII wieku*. Warszawa 1963, s. 70, 84.

⁶¹ Feldman: *Poska w dobie wojny północnej*, jw. s. 162.

⁶² Die bisherigen Gnadenjahre und ihre Feier in Ermland. *PDE* 1875, s. 136. Autorem tego artykułu jest prawdopodobnie redaktor *PDE*, wytrawny historyk warmiński, Franciszek Hipler. Czytamy tam m. in.: „...Dagegen schreibt der fromme (moje podkreślenie) Andreas Chrysostomus Załuski, der im Mai 1700 selbst nach Rom gewallfahrtet war, am 10. November 1701 an die Oberin des Convents zu Wormditt, „dass er von Papst Clemens XI zum Besten seines Bisthums und zum Gewinn der Seelen das grosse Jubeljahr erbeten und allergnädigst erhalten habe“, verweist sie aber dann im Uebrigen auf das beifolgende Jubiläumsbüchlein und die sonstigen Verordnungen, die leider nicht mehr erhalten sind”.

⁶³ Heide: jw. s. 659—660.

⁶⁴ Andreas Chrysostomus Załuski... *PDE* 1890, s. 77.

Tydzień i większe święta.⁶⁵ Nie zaniedbywał rekolekcji wielkopostnych. W liście zatytułowanym *Amico confidenti* 13 marca 1701 r. pisał: „Zbliża się Wielkanoc. Wzwałem do siebie (do Dobrego Miasta) ojca rektora seminarium braniewskiego, aby udzielił mi rekolekcji. Pomódl się za mnie, by Bóg pomnożył mi w nich łaskę”.⁶⁶ Ufundował (w 1708 r.) *anniversarium* za duszę swego ojca i jego kolejno zmarłych żon, a także za siebie (po śmierci). Wyasygnował na ten cel 2.000 florenów. Z czynszów od tej sumy ułokowanej w jakichś dobrach należało odprawić rocznie 4 Msze św. gregoriańskie: jedną mieli odprawić wikariusze katedralni, pozostałe franciszkanie z Kadyn, Stoczka i Barczewa.⁶⁷ Wiele światła na osobiste życie religijne biskupa rzucają ostatnie chwile jego życia, dokładnie opisane przez naocznego świadka, kanonika kolegiackiego Roggallego. Załuski przed śmiercią wyspowiadał się u swego zwyczajnego spowiednika, ks. Jeżewskiego, sam modlił się i obecnych prosił o odmawianie modlitw, które osobiście ułożył i którymi codziennie posługiwał się.⁶⁸

Zapewne pod wpływem bolesnych przeżyć i klęsk społecznych pobożność biskupa zawierała pewne elementy fatalistyczne. Świadczyłyby o tym takie fakty: 8 października 1702 roku biskup pisał do archiprezbitera reszelskiego, że prosił jednego świątobliwego zakonnika o modlitwy za diecezję i pytał się co robić, aby uniknąć inwazji wojsk szwedzkich. Zakonnik dał biskupowi taką radę: niech codziennie celebrans przed, lub po Mszy św. żegna krucyfiksem cztery strony świata odmawiając modlitwę *Ecce Crucem Domini* ... Biskup przekonał się do wskazówek i polecił stosować się do nich w całym archiprezbiteracie reszelskim.⁶⁹ Drugi raz, w Ankonie, zakonnica wizjonerka przepowiedziała koniec wojny, ale też i zarazę. Bóg miał wskazać wizjonerce sposób uniknięcia nieszczęścia: ścisły post we wszystkie soboty. Załuski przejęty tą wizją niezwłocznie (27. XI. 1706) polecił Kunigkowi zarządzić w diecezji post sobotni i modlitwy o pokój.⁷⁰ Być może, że *processus* biskupa z dnia 27 września tegoż roku, nakazujący księżom odprawić po jednej Mszy św. w intencji szczęśliwej śmierci,⁷¹ należy również łączyć z wizją owej siostry.

Po zapoznaniu się z warunkami pracy i *curriculum vitae* Załuskiego musimy przyznać, że na pracę pasterską w diecezji niewiele pozostawało miejsca. Powszechnie przyjmuje się rok 1698 za *terminus a quo* jego

⁶⁵ Epistolae T. 3, s. 495—496.

⁶⁶ Tamże, s. 21.

⁶⁷ Acta Cap. 1706—1716, k. 56. Wśród akt pochodzących z kancelarii wikariuszy katedralnych zachował się fascykuł zatytułowany: „Anniversarium Andrae Chrostomi Załuski Episcopi parentumque et consanguineorum”. Zawiera on kalkulacje dochodów z fundacji Załuskiego za okres ok. 100 lat.

⁶⁸ Epistolae. T. 3, s. 906—908.

⁶⁹ Liber domus Resselensis. Acta par. Reszel. Nr. 3, k. 414.

⁷⁰ A 24, k. 74.

⁷¹ Ea 35.

rządów na Warmii. W rzeczywistości biskup diecezję objął 16 września 1699 roku. Od roku 1703 do 1708 przebywał poza diecezją. Razem więc aż 6 lat należy odjąć od okresu czasu, jaki wytyczają daty 1698—1711. Znakomity historyk warmiński, Antoni Eichhorn, w oparciu o archiwum warmińskie i listy drukowane Załuskiego, z wielką precyzją ustalił kronikę działalności Załuskiego na Warmii, ze szczególnym uwzględnieniem jego podróży.⁷² Okazuje się, że nawet w czasach spokojniejszych biskup większą część czasu spędzał na licznych misjach politycznych i wyjazdach w sprawach osobistych. Prawie każdego roku po kilka razy wyjeżdżał do Warszawy, Płocka czy Gdańska. Przy ówczesnych środkach komunikacji liczne i dalekie podróże kosztowały wiele wysiłku i czasu. Mimo tego biskup pozostawił w dokumentach archiwalnych sporo śladów działalności kościelnej.

III. CZYNNOSCI PONTYFIKALNE ZAŁUSKIEGO

Jednym z ważnych środków oddziaływania biskupa w diecezji są jego czynności wynikające z sakry biskupiej, czyli pontyfikalne. Sekretarze biskupi często sporządzali rejestr, lub nawet dłuższy opis tych czynności, w specjalnej księdze noszącej tytuł *Acta Pontificalia*. Dla pierwszej połowy XVIII wieku w archiwum diecezji warmińskiej przechowały się np. *Acta pontificalia* biskupa J. K. Szembeka⁷³ i sufragana warmińskiego Michała Remigiusza Łaszewskiego.⁷⁴ Niestety, podobnego dokumentu nie posiadamy z czasów Załuskiego. Kancelaria biskupia nie miała stałego miejsca, ale towarzyszyła biskupowi wszędzie, gdzie ten wyjeżdżał.⁷⁵ Jak zobaczymy w dalszych naszych rozważaniach, Załuski przysyłał nominacje na różne stanowiska w diecezji z Drezna i Ankony. W Dreźnie jeden z jego sekretarzy, Chmielowski, miał się nawet przyczynić do aresztowania biskupa. Wniosek jest prosty: biskup nawet w więzieniu dysponował przynajmniej częścią swego personelu kancelaryjnego. Dokumenty wytworzone przez tę kancelarię w większości uległy w zawierusze dziejów rozproszeniu. Główne informacje o czynnościach pontyfikalnych biskupa czerpiemy z akt drugorzędnych, wytworzonych, względnie narosłych w kancelariach innych urzędów diecezjalnych: oficjalatu, kapituł, komornictw, kolegium wikariuszy katedralnych. Z wielką pomocą przychodzą nam tutaj akta poszczególnych parafii, pozbierane po wojnie z terenu dawnej diecezji warmińskiej i zdeponowane w archiwum diecezjalnym.

⁷² Eichhorn: jw.

⁷³ *Acta Pontificalia peracta a Celsissimo ac Illustrissimo Domino Christophoro Joanne in Słupow Szembek*. H 127.

⁷⁴ *Acta Pontificalia des Suffragans und Propstes von Ermland Mich. Remigius Laszewski 1730—1745*. Varia 23.

⁷⁵ A. Tomczak: *Kancelaria biskupów wrocławskich w okresie księgi wpisów (XV—XVIII wiek)*. Toruń 1964 s. 61—63.

Biskupi ordynariusze w czynnościach pontyfikalnych zwykle wyręczał się swymi sufraganami. Załuski zastał na Warmii sufragana Kazimierza Benedykta Leżeńkiego. Nie pozostawił i on żadnych śladów swej działalności pontyfikalnej z okresu, którym się zajmujemy. Należy raczej przypuszczać, że jej wcale nie było. Leżeńki zmarł w 1703 roku, a w tym czasie biskup Załuski częściej przebywał w diecezji i sam zapewne udzielał święceń, konsekrował kościoły, święcił oleje itp. W sprawozdaniu do Rzymu o stanie diecezji pisał (1701 r.): „Diecezja moja jest niewielka i pomocy sufragana mniej wymaga”.⁷⁶

Najintensywniejsza działalność pontyfikalna Załuskiego przypada na pierwszy okres jego rządów. Jak wiemy, na większe święta i Wielki Post biskup przyjeżdżał, w miarę możliwości, do diecezji nie tylko w celu wytehnienia po niełatwych w tym czasie zajęciach senatorskich i kanclorskich, ale także chętnie celebrował uroczyste nabożeństwa. Z okazji wizytacji i poza nimi udzielał sakramentu bierzmowania. W Królewcem, po zakończeniu uroczystości koronacyjnych Fryderyka I, biskup przez kilka dni bierzmował w tamtejszej parafii i konsekrował kościół zbudowany przed prawie stu laty w dzielnicy Sackheim. Pod koniec tegoż (1701) roku wyjechał do Tylży, gdzie również konsekrował nowozbudowany kościół i udzielał sakramentu bierzmowania.⁷⁷ W grudniu 1701 r. brał udział w uroczystościach jubileuszowych w Dobrym Mieście i również bierzmował.⁷⁸ W 1703 r. biskup, otrzymawszy pozwolenie od króla na powrót do diecezji w ostatnich dniach Wielkiego Postu, po drodze do swej rezydencji 5 kwietnia zatrzymał się w Elblągu i konsekrował tam oleje św. dla całej diecezji (był to Wielki Czwartek), następnego dnia zatrzymał się na uroczystej celebrze wielkopiątkowej w Orneccie, a Wielkanoc spędził w Dobrym Mieście.⁷⁹ Podobnie na uroczystości kościelne spieszył w 1710 r.⁸⁰ Bardzo intensywnie pracował ostatniego Wielkiego Postu w życiu (1711): mimo złego stanu zdrowia celebrował w Dobrym Mieście wszystkie nabożeństwa wielkotygodniowe. W sam dzień świąteczny poczuł się gorzej i Mszę św. odprawił w prywatnej kaplicy. Zaraz po świętach, skoro tylko nieco się wzmocnił, wybrał się do seminarium braniewskiego, aby udzielić alumnom niższych święceń.⁸¹

Chętnie odwiedzał sanktuarium maryjne w Św. Lipce. Jadąc do Fromborka na ingres wstąpił najpierw do Św. Lipki, gdzie na ołtarzu zawiesił tabliczkę wotywną. Na uroczystość św. Ignacego w roku następnym Załuski głosił tam w języku polskim kazanie, które później jezuita bra-

⁷⁶ H 21, k. 50.

⁷⁷ Epistolae. T. 3, s. 21, 105.

⁷⁸ Tamże, s. 106.

⁷⁹ Tamże, s. 495—496.

⁸⁰ Eichhorn: jw. s. 60.

⁸¹ Tamże, s. 63.

niewscy wydrukowali razem z tłumaczeniem na język niemiecki.⁸² Po powrocie do diecezji w 1708 r. w towarzystwie kilku biskupów polskich (Wyhowski, Brzostowski, Czartoryski) brał udział w odpustowych uroczystościach w dniu Wniebowzięcia Matki Bożej.⁸³ Na okres najtrudniejszy dla Warmii, tj. inwazji szwedzkiej, biskup w Św. Lipce oddał całą diecezję w opiekę Matki Bożej.⁸⁴

Zaden chyba z biskupów warmińskich nie dokonał w tak krótkim czasie konsekracji tyłu kościołów i kaplic. Przed swoim uwięzieniem Załuski konsekwował kościoły w Cerkiewniku,⁸⁵ Kwiecewie,⁸⁶ Stoczku,⁸⁷ Pieniężnie (kościół św. Jakuba za murami miasta),⁸⁸ Królewcu,⁸⁹ Tylży,⁹⁰ Butrynach,⁹¹ Bartołtach,⁹² Braniewie (Nowe Miasto),⁹³ Reszlu,⁹⁴ Lechowie,⁹⁵ Piotrowcu,⁹⁶ Wierźnie.⁹⁷ Natomiast po powrocie, w 1708 roku, pokonsekwował odbudowany po pożarze kościół w Skolitach,⁹⁸ a we wrześniu 1709 r. wybudowaną przez siebie wotywną kaplicę Św. Krzyża w Lidzbarku.⁹⁹ Wykończył i doprowadził do należytego porządku założoną jeszcze przez Kromera, ale w ciągu wieków zaniedbaną, tzw. kaplicę polską w Orniecie.¹⁰⁰

IV. LISTY DO DIECEZJI I ROZPORZĄDZENIA

Często nieobecny w diecezji biskup pragnął jednak utrzymać z nią stały kontakt przynajmniej za pośrednictwem różnego rodzaju pism okólnych, listów pasterskich i rozporządzeń. Proboszcz każdej parafii zobowiązany był do prowadzenia specjalnej księgi, do której wpisywał urzędowe pisma władz diecezjalnych. Księgi te (*liber processuum*) zawierają sporo kart za okres rządów biskupa Załuskiego. Pisma biskupie wy-

⁸² A. Poschmann: Das Jesuitenkolleg in Rössel. ZGAE 24 (1932) s. 371.

⁸³ Epistolae, T. 3, s. 844.

⁸⁴ Tamże, s. 376, 380.

⁸⁵ Scriptorum Rerum Warmiensium. T. 1. Braunsberg 1866, s. 418.

⁸⁶ Tamże, oraz B 16, k. 29.

⁸⁷ A. Boenigk: Kloster Springborn. ZGAE 20 (1917) s. 252. Epistolae, T. 2, s. 919.

⁸⁸ Scriptorum... jw. s. 429.

⁸⁹ Epistolae, T. 3, s. 21.

⁹⁰ Tamże, s. 105.

⁹¹ Tamże, s. 25.

⁹² H 21, k. 381. Scriptorum... jw. s. 435.

⁹³ V. Röhrich: Die Kolonisation des Ermlands. ZGAE 20 (1917) s. 27. H. 19, k. 676. Scriptorum... jw. s. 410.

⁹⁴ Chodzi tu o kościół na omentarzu przy przytułku, G. Matern: Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1935, s. 168. Scriptorum... jw. s. 402.

⁹⁵ Scriptorum... jw. s. 432. Epistolae, T. 3, s. 190—191.

⁹⁶ Epistolae, T. 3, s. 191.

⁹⁷ Scriptorum... jw. s. 412.

⁹⁸ Tamże, s. 419.

⁹⁹ Tamże, s. 440—441.

¹⁰⁰ F. Buchholz: Bilder aus Wormditts Vergangenheit. Wormditt 1931, s. 231.

syłał do archiprezbiterów wikariusz generalny Kunigk, a ci mieli obowiązek podać je do wiadomości podległym sobie proboszczom. Bardziej pilne zarządzenia (*processus*) promulgowano *via cursoria*, tzn. były przez gońca podawane od parafii do parafii. Proboszcz, który zapoznał się z danym pismem i sporządził jego odpis do swej księgi zarządzeń, przysyłał je następnie swemu sąsiadowi. Zaopatrzone w podpisy, a nieraz i uwagi proboszczów, *processus* powracał do archiprezbitera, ten zaś odsyłał go z powrotem do kancelarii, która go wystawiła. Wiele zarządzeń wydawał na mocy swego urzędu wikariusz generalny i oficjał w jednej osobie, Kunigk. Nas interesują tylko te pisma, które wyszły od samego biskupa, lub też z jego polecenia. Podzielić je możemy na kilka grup w zależności od przyjętego za podstawę kryterium. Biorąc pod uwagę adresata wyodrębniamy pisma: a) do duchowieństwa i wiernych całej diecezji, b) do duchowieństwa tylko. Przytłaczająca większość urzędowych pism biskupich była skierowana do całego duchowieństwa i wiernych, a tylko niewielka część do samego kleru, lub też poszczególnych jego grup, np. kapituły, archiprezbiterów. Nie spotykamy zarządzeń biskupich dotyczących się duchowieństwa zakonnego, lub wiernych z wyłączeniem kleru. Jeżeli zaś będziemy rozpatrywać zarządzenia co do ich treści, to możemy wyodrębnić dwie zasadnicze, ale nie zawsze wykluczające się nawzajem grupy: a) dotyczące się życia diecezji i jej związku z Kościołem powszechnym, b) dotyczące się życia politycznego kraju. Obie te ostatnie grupy mają to wspólne, że najczęściej zawierają nakaz modłów, czy też czynów pokutnych. Nie mieści się w naszkicowanym schemacie pierwszy list pasterski biskupa, skierowany do całej diecezji w czerwcu 1699 roku, po zatwierdzeniu go przez Rzym na biskupstwo warmińskie.¹⁰¹

Zarządzenia biskupa są w wielkiej mierze odzwierciedleniem jego życia i działalności. Załuski wciągał całą diecezję w radości i kłopoty całego kraju. Informował diecezjan o śmierci wysokich dygnitarzy państwowych, o mających się odbyć, lub szczęśliwie odbytych posiedzeniach senatu, naradach sejmu, o konflikcie zbrojnym między Sapiehami a szlachtą na Litwie, o groźbie inwazji szwedzkiej itp. Przeciętnemu Warmiakowi w ten sposób uświadamiał, że jest obywatelem Rzeczypospolitej i że ma obowiązek za nią się modlić. Tak jak w życiu więcej był politykiem niż pasterzem, tak samo i w jego zarządzeniach i oficjalnych pismach sprawy polityczne biorą górę nad duszpasterskimi. Nie oznacza to jednak, że biskup karmił swoich wiernych wyłącznie strawą polityczną, a zapomniał o sprawach kościelnych. Spora część jego listów do diecezji nawiązuje do ogólnej problematyki Kościoła. Diecezja warmińska nie była związana z żadną metropolią (*exempta*) i podlegała wprost

¹⁰¹ Wydrukowany w *Epistolae*, t. 2, s. 770—774.

Stolicy Apostolskiej, dlatego tutaj w świadomości ludu poczucie łączności z Kościołem powszechnym było bodajże większe niż w innych diecezjach polskich. Załuski starał się tę świadomość podtrzymywać i pogłębiać. Świadczą o tym jego *processus* do wiernych, informujące o kłopotach Ojca św. i jego trosce o Kościół. Oto niektóre z nich:

Wiosną 1700 r. biskup wyjechał do Rzymu na jubileusz. Po powrocie do diecezji dzielił się swymi wrażeniami z uroczystości. Przy tej okazji nakazał modlitwy w intencji papieża Innocentego XII i króla.¹⁰²

Z polecenia nuncjusza jeszcze tegoż roku przedstawił wiernym smutny stan Kościoła w Anglii i idąc za życzeniem papieża nakazał w diecezji zbieranie jałmużny na wsparcie prześladowanych przez rząd angielski katolików. Zebrane pieniądze należało przesłać do Rzymu albo na ręce przebywającego tam stałego reprezentanta kapituły warmińskiej, lub też wprost do kongregacji rozkrzewiania wiary.¹⁰³

Na wiadomość o śmierci Innocentego XII zarządził w diecezji nabożeństwa żałobne, a wnet, po wyborze Klemensa XI, modlitwy w intencji nowego papieża.¹⁰⁴

W 1701 r. podał do wiadomości, że papież ogłosił odpust w intencji pokoju i zgody między narodami. Z tej racji biskup nakazał modlitwy i post, a księżom polecił pouczyć wiernych o warunkach uzyskania odpustu.¹⁰⁵

Następnego roku ogłosił wielki jubileusz papieski. Kurię miał wyznaczyć każdej parafii osobny termin, w którym można było dostąpić odpustu jubileuszowego. Dla katedry sam biskup nazначył dwutygodniowy okres na odpust jubileuszowy, począwszy od niedzieli po Trzech Królach.¹⁰⁶

Trzeci raz, 12 listopada 1704 r., ponownie ogłosił odpust papieski udzielony nekanej wojną Polsce i Litwie.¹⁰⁷

Podczas strasznej zarazy dżumowej biskup kilkakrotnie wzywał wiernych do pokuty i ekspiacji. Z okazji poświęcenia wotywniej kaplicy w Lidzbarku, 30 września 1709 r., wystosował list pasterski do diecezjan, pełen bólu i rezygnacji na widok zbliżającego się „Aniela śmierci”.¹⁰⁸ Drugi raz, jesienią 1710 r., kiedy dżuma zbierała najobfitsze żniwo, oddał całą diecezję w opiekę patrona zarażonych, św. Piotra z Alkantary i nakazał specjalne modlitwy na cześć tego świętego.¹⁰⁹ Po wygaśnięciu zarazy, w lutym następnego roku, przedstawił wiernym straszne jej skutki i nadal wzywał do modlitw i czynów pokutnych.¹¹⁰

Osobną grupę pism biskupa do diecezji stanowią nakazy modlitw, wydane z okazji jakichś ważnych wydarzeń politycznych w kraju. Po-

¹⁰² Varia 11, k. 134. H 21, k. 23—24.

¹⁰³ H 21, k. 6—8.

¹⁰⁴ Varia 11, k. 138.

¹⁰⁵ Acta par. Reszel. Nr. 3, k. 403.

¹⁰⁶ Tamże, k. 426—431, 443—450, 453 n.

¹⁰⁷ A 119, k. 30. Varia 11, k. 147.

¹⁰⁸ Liber processuum par. Żegoty-Blanki, k. 7—9. H 58, k. 125.

¹⁰⁹ C 4, k. 152. Varia 11, k. 152.

¹¹⁰ Liber processuum par. Żegoty-Blanki, k. 17—18.

nieważ Polska w tym czasie przeżywała więcej upokorzeń niż chwaly, dlatego są to przeważnie modlitwy błagalne. Czasami biskup polecał modlitwom wiernych dusze zmarłych swoich przyjaciół, mężów stanu. W ten sposób zarządzenia te streszczały niejako osobiste przeżycia biskupa senatora, patrzącego na niebezpieczeństwa i klęski swego kraju. Nie ulega wątpliwości, że wiele kłopotów, którymi dzielił się biskup i w intencji których zarządzał modlitwy, nie obchodziło dość separatystycznie nastawionych duchownych i wiernych diecezji, ale posłuch władzy biskupiej i zdyscyplinowanie brały górę nad ewentualnymi oporami.

Oto dla ilustracji niektóre z tego rodzaju zarządzeń:

17 października 1699 r. nakazał w całej diecezji modlitwy dziękczynne z okazji odzyskania Kamieńca i podpisania pokoju z Turcją.¹¹¹

20 kwietnia 1701 r. zarządził post i modlitwy o pomyślny przebieg zbliżającego się sejmu. We wszystkich kościołach miały odbyć się uroczyste nabożeństwa w dzień rozpoczęcia obrad, a przez cały czas trwania sejmu obowiązywał post we środy, piątki i soboty.¹¹²

26 sierpnia tegoż roku nakazał modlitwy w intencji rozdartą wojną domową Litwy i zażegnania grożącej inwazji szwedzkiej.¹¹³

7 października tegoż roku powiadamiał wiernych o śmierci króla angielskiego Jakuba i polecał go modlitwom.¹¹⁴

21 stycznia 1702 r. Kunigk, na wyraźne polecenie biskupa, zarządził modlitwy dziękczynne za doprowadzenie na sejmie do zgody między Sapiehami a szlachtą na Litwie.¹¹⁵

24 sierpnia tegoż roku w liście do duchowieństwa i wiernych biskup informował o agresji szwedzkiej i zarządził modlitwy: w miejscowościach kościelnych ludzie mieli gromadzić się w kościołach, a w odległych wsiach przy krzyżach i kapliczkach.¹¹⁶

3 października 1703 roku w piśmie skierowanym tylko do duchowieństwa zachęcał księży do udziału we Mszy św., która zostanie odprawiona w katedrze w rocznicę śmierci kasztelana wileńskiego i hetmana polnego litewskiego, Józefa Słuski.¹¹⁷

17 lutego 1703 roku w piśmie do archiprezbytera reszelskiego polecał mu z całą parafią pomodlić się za duszę podskarbiego koronnego, Rafała Leszczyńskiego.¹¹⁸

7 czerwca 1703 roku, z racji mającego się odbyć ważnego sejmu w Lublinie, biskup nakazał modlitwy o pomyślny przebieg obrad. Przed wyjazdem do Lublina oddał diecezję w opiekę św. Anny.¹¹⁹

W 1707 roku przez Kunigka nakazał modlitwy o pokój i zgodę między stronami walczącymi w Polsce.¹²⁰

¹¹¹ Ea 33.

¹¹² Akta par. Reszel. Nr. 3, k. 400.

¹¹³ Tamże, k. 408—409.

¹¹⁴ Tamże, k. 410.

¹¹⁵ Tamże, k. 412—413. Varia 11, k. 7.

¹¹⁶ Akta par. Reszel. Nr. 3, k. 414.

¹¹⁷ Tamże, k. 414—417.

¹¹⁸ Tamże, k. 430.

¹¹⁹ Tamże, k. 438—439.

¹²⁰ Tamże, k. 464.

21 stycznia 1710 roku polecił księżom w dniu 4 lutego odprawić po jednej Mszy św. dziękczynnej za powrót króla Augusta II i z prośbą o pomyślny przebieg wyznaczonej na ten dzień narady warszawskiej.¹²¹

Na osobne omówienie zasługuje ważne z punktu duszpasterskiego zarządzenie biskupa z 1711 roku w sprawie kartek do spowiedzi wielkanocnej (*schedulae paschales*). Na Warmii utarł się zwyczaj, usankcjonowany zresztą uchwałami synodu Szymona Rudnickiego, że wierni do spowiedzi wielkanocnej za niewielką stosunkowo opłatą wykupywali kartki, które były dowodem odbytej spowiedzi. Dochody za te kartki, skrzętnie odnotowane przez proboszcza w specjalnej rubryce *regestrum schedularum paschalium*, należały do normalnego uposażenia proboszcza.¹²² Wyniszczonym przez wojny i zarazy ludziom opłata nawet paru groszy mogła stać się powodem zaniechania spowiedzi wielkanocnej. Skoro dowiedział się o tym biskup, stanowczo nakazał wszystkim proboszczom dawać ludziom kartki „za darmo, z miłości do dusz przez Boga odkupionych”.¹²³

Nie wiadomo, czy biskup zamierzał w ogóle wyrugować zwyczaj sprzedawania kartek, czy też chodziło mu o jeden rok 1711. Raczej chyba należy przyjąć tę drugą możliwość, ponieważ w następnych latach księża pobierali opłaty i nikt z władz diecezjalnych nie uważał tego za przestępstwo. Podczas generalnej wizytacji biskupa T. Potockiego w 1716 roku w Dobrym Mieście dziekan kapituły kolegiackiej, W. Braun, przedłożył wizytatorowi cały szereg zarzutów przeciwko magistratowi i wiernym. W punkcie czwartym uzalał się, że członkowie magistratu uszczuplają dochody parafialne zaniedbując wykupywanie kartek do spowiedzi wielkanocnej. Ojcowie miasta dali na piśmie odpowiedź na stawiane im objeckje. Kwestionowali wiele innych, wydaje się więcej uzasadnionych pretensji kapituły, tę zaś uznali za słuszną i obiecywali poprawę.¹²⁴

¹²¹ Liber processuum par. Żegoty-Blanki, k. 13.

¹²² Matern: jw. s. 65—66. Od opłaty za kartki do spowiedzi byli zwolnieni mieszkańcy przytułków, żołnierze, pasterze i niektóre niezamożne kobiety. W XVIII wieku było powszechnie (na Warmii) przyjęte, że za kartkę placono półtora feniga.

¹²³ H 19, k. 492: „Ex quo in notitiis devenimus, non sine gravi animi sensu, quod abusus et lucra ex accidentiis tempore paschali occasione schedularum, quae pro consuetudine habita, hactenus irrepserint, ita ut per requisitiones et extraditiones schedularum parochiani se gravatos sentiant, imo ob defectum nec hoc, ad quod coguntur, praestare queant. Proinde nos his et similibus inconvenientiis obviare volentes, serio D. D. Archipresbyteris ceterisque parochis omnibus et singulis praesentibus inhibemus, ne pro extradendis schedulis paschalibus pretium solitum in suis paroeciis exigant, sed gratis pro Deo et animarum appetitione tenebuntur eas suis parochianis etiam praesente iam tempore paschali extradere sub poenis arbitrariis et suspensionis nobis reservatis”.

¹²⁴ Tamże, k. 135—136. Punkt czwarty brzmi: „Ne detrahant tam personae Spectabilis Magistratus, quam et cives offertorio paschali non accipiendo schedulas pro suis personis dominorum matrumque familias filiis filiabusque, solam tantum allegantes notitiam confessarii”.

V. OBSADZANIE STANOWISK KOŚCIELNYCH

Sprawy personalne w każdej diecezji były i są szczególnie ważne i delikatne, bowiem oblicze danej społeczności w znacznym stopniu zależy od ludzi znajdujących się u jej steru. Zdolności biskupa mierzy się nieraz umiejętnością dobierania sobie współpracowników. W wypadku, gdy ordynariusz zajęty innymi sprawami nie zawsze może wszystkiego dopatrzeć, rola jego aparatu administracyjnego urasta do zasadniczej. Chodzi tutaj o piastunów jurysdykcji kościelnej, a nie o administrację świecką biskupstwa, chociaż na Warmii, z racji specyficznej struktury tej diecezji, ci którzy posiadali wyższą władzę jurysdykcyjną jednocześnie odgrywali większą rolę w życiu gospodarczym. Drugim potentatem w diecezji obok biskupa była kapituła. Jednak przy omawianiu wpływu biskupa na obsadzanie stanowisk kościelnych należy dać pierwszeństwo sufraganowi przed kapitułą z racji jego sakry biskupiej.

I. SUFRAGANI BISKUPA ZAŁUSKIEGO

Biskupów pomocniczych mianowała Stolica Apostolska na wniosek biskupa ordynariusza. Utarło się nawet powiedzenie, że dany biskup dobierał sobie sufragana.

Stanowisko biskupa sufragana na Warmii pojawia się dość późno, bo pod koniec XV wieku. Nie posiadało ono osobnego uposażenia i zwykle w bulli nominacyjnej wskazana była wysokość pensji, którą należało wypłacić z dóbr stołowych biskupa. To dodatkowe uszczuplenie dochodów, obok niewielkiego zapotrzebowania na posługi sufragana, było powodem, dlaczego tylko nieliczni biskupi warmińscy starali się o biskupa pomocniczego. Zdarzało się, że przez kilkanaście, albo i kilkadziesiąt lat nie było w diecezji sufragana. Na uzupełnienie przewidzianej bullą pensji biskupi ordynariusze powierzali im jakieś dodatkowe beneficja kościelne, nieraz zwykle probostwo wiejskie.¹²⁵

Załuski zastał w diecezji wspomnianego już sufragana Leżeńskiego, którego dobrał sobie jego poprzednik, Jan Stanisław Zbąski.¹²⁶ Zgodnie z tenorem bulli otrzymywał on 300 węgierskich guldenów rocznej pensji z mensy biskupiej.¹²⁷ Zbąski, osamotniony w konflikcie z kapitułą, powierzył sufraganowi odpowiedzialny urząd wikariusza generalnego i parafię Jeziorany. Razem ze śmiercią ordynariusza (1698) pogorszyła się sytuacja Leżeńskiego, bliskiego współpracownika i zaufanego w przykrych rozgrywkach z kapitułą. Na próżno sufragan zabiegał o kanonię from-

¹²⁵ A. Eichhorn: Die Weimbischöfe Ermlands. ZGAE 3 (1866) s. 146. Pierwszy znany sufragan warmiński był proboszczem w Kiwitach.

¹²⁶ Preuschoff: jw. s. 320.

¹²⁷ A 22, k. 63. Ab 22, k. 200, 304.

borską. Kilkakrotnie podsuwał swoją kandydaturę, ale za każdym razem został odtrącony.¹²³ Kapituła, mszcząc się za jego postawę w konflikcie kapituły ze Zbąskim, wyluszczyła mu różne *gravamina* z lat poprzednich i zablokowała pensję. Zrezygnowany i rozgoryczony sufragani wycofał się z życia publicznego w diecezji i wytoczył kapitule proces kanoniczny o zaległą pensję i dobra Bogdany (*Sonnenberg*).¹²⁹ Pierwszą sprawę wygrał: nuncjusz 17 czerwca 1698 roku nakazał kapitule uregulować sufraganowi wszelkie należności, natomiast proces o dobra ziemskie trwał aż do samej śmierci sufragana.¹³⁰ Leżeński na próżno starał się rozstrzygnąć go na swoją korzyść za pośrednictwem bawiącej z Rzymie Marii Kazimierzy.¹³¹ Załuski zażądał wprawdzie od kapituły wyjaśnienia powodów konfliktu z sufraganiem,¹³² ale nie zdołał doprowadzić do zgody. O dalszych losach sufragana wiemy stosunkowo niewiele. W sprawozdaniu biskupa do Rzymu czytamy, że „sufragani jest chory na podagrę i przebywa przeważnie w Gdańsku, w diecezji wrocławskiej, gdzie miał dwie parafie: Starogard i Garczyn”.¹³³ Znamy tylko dwa wypadki, kiedy ordynariusz nawiązał jakiś kontakt z sufraganiem: w kwietniu 1702 roku, gdy Leżeński razem z biskupem żmudzkiem Kryspinem asystowali w Dobrym Mieście Załuskiemu jako współkonsekratorzy sufragana żmudzkiego Joachima Skirmonta¹³⁴ i drugi raz w sierpniu tegoż roku, kiedy Załuski informował sufragana o niebezpieczeństwie inwazji szwedzkiej.¹³⁵ Trawiony od wielu lat ciężką chorobą Leżeński zmarł w podróży (w Bartoszycach) 25 października 1703 roku i został pochowany w swej parafii w Jezioranach.¹³⁶

Początkowo Załuski nie miał zamiaru starać się o nowego biskupa pomocniczego. Jeden z wysokich dostojników Kościoła zaproponował biskupowi uwięzionemu w Ankonie, aby ustanowił sufragana, ale ten stanowczo odmówił.¹³⁷ Po powrocie do diecezji i odzyskaniu godności kancelarskiej biskup zmienił zdanie. Schorowany, 63-letni Załuski, nie miał już sił do pracy jak dawniej. Zwrócił się więc do króla, aby pozwolił mu przyjąć na sufragana z prawami następstwa znanego nam już biskupa Chrystiana. Nominacja na sufragana *cum iure successionis* zawierała w sobie *implicite* nominację na dane biskupstwo i wymagała tych samych

¹²³ Acta Cap. 1695—1700, k. 107, 108, 118, 119, 145, 175.

¹²⁹ Tamże, k. 126, 168, 192, 197, 222. Eichhorn: Die Weihbischöfe... jw. s. 149.

¹³⁰ Ab 22, k. 355, 361, 363.

¹³¹ Ab 24, k. 75. Acta Cap. 1695—1700, k. 168, 169, 192.

¹³² Acta Cap. 1695—1700, k. 233.

¹³³ H 21, k. 52.

¹³⁴ Epistolae. T. 3, s. 191.

¹³⁵ H 22, k. 3—8.

¹³⁶ F. Hipler: Die Grabstätten der amländischen Bischöfe. ZGAE 6 (1877) s. 377.

¹³⁷ Epistolae. T. 3, s. 782: „Habui in literis etiam beneplacitum supremum, ut suffraganeum constituam in Varmia, sed in hoc puncto absolute me excusavi...”

aktów prawnych, a więc: zgody króla, papieża oraz na Warmii symbolicznej, jak wiemy, zgody kapituły. Punkt 14 artykułów zaprzysiężonych zabraniał biskupowi przyjmowania sufragana z prawami następstwa bez zgody kapituły.

Król August II przychylnie ustosunkował się do prośby kanclerza. Sam nawet w liście do kapituły „proponował” swego krewnego na przyszłego ordynariusza i zapewniał, że decyzja ta w niczym nie uszczupli „praw kapituły do wolnego wyboru biskupa”.¹³⁸ Kapituła, od dawna życzliwie usposobiona do biskupa Chrystiana, nie dała się dużo „prosić”. Pośpiesznie odpowiedziała na pismo królewskie dziękując za uznanie prawa do wolnego wyboru biskupa i za tak godnego kandydata.¹³⁹ Biskup saski ponownie zjawiał się jako człowiek opatrnościowy, który jedyny mógłby położyć kres grasującym po diecezji wojskom krajowym i obcym. W dodatku posiadał już teraz godność kardynalską.¹⁴⁰ Przejęcie rządów w diecezji po Załuskim nastąpiłoby spokojnie, bez zgrzytów, jak to nieraz bywało. Nie jest wykluczone, że kanonicy spodziewali się większych wpływów na rządy w diecezji pod nieobecność Chrystiana, który był przecież od 1707 roku arcybiskupem ostrzyhomskim i prymasem Węgier.

Mając na uwadze tak wszechstronne korzyści z radością przyjęto we Fromborku nowego sufragana *cum iure successionis*. Starania o zatwierdzenie w Rzymie prowadził sam biskup Załuski. Fantoni śledził tok sprawy, ale przez nikogo nieupoważniony nie miał odwagi oferować swych usług. Dopiero po śmierci biskupa otrzymał od kapituły polecenie prowadzenia rozpoczętego przez ordynariusza dzieła.¹⁴¹ Tak więc biskup nie doczekał się rezultatu swoich starań, ale zapewne nie doczekałby się ich nigdy, ponieważ w Rzymie powstały jakieś obiekcje przeciwko biskupowi Chrystianowi. Kongregacja konsystorialna 25 maja 1711 roku odrzuciła jego kandydaturę na Warmię.¹⁴² Jeszcze Fantoni próbował użyć swoich znajomości, aby decyzję tę odmienić, lecz na próżno. Chrystian, skoro tylko zorientował się, że i tym razem nie zdobędzie oferowanej mu diecezji (a może raczej: dochodów z diecezji), wycofał swoją kandydaturę i kapituła ogłosiła, iż z powodu śmierci Załuskiego oraz dobrowolnej rezygnacji sufragana z prawami następstwa *sedes episcopalis vacat*.¹⁴³

Protokoły posiedzeń kapitulnych z 29 maja 1711 roku informują, że do kapituły wpłynął list kondolencyjny od oficjała warszawskiego i sufragana warmińskiego Stefana Wierzbowskiego, oferującego swe usługi

¹³⁸ Acta Cap. 1706—1716, k. 103.

¹³⁹ Ab 33, k. 101—105.

¹⁴⁰ F. Hipler: Literaturgeschichte des Bistums Ermland. Braunsberg 1872, s. 174.

¹⁴¹ Acta Cap. 1706—1716, s. 118.

¹⁴² Ab 24, k. 283—284.

¹⁴³ Acta Cap. 1706—1716, k. 123.

diecezji. Razem z listem Wierzbowski przysłał transumpt bulli papieskiej, wystawionej mu *super episcopatu Dardaniensi et suffraganatu Varmieni.* Kapituła, po obejrzeniu i odczytaniu tej bulli stwierdziła jej autentyczność i zgodziła się wypłacać wyszczególnioną w niej sumę 300 guldenów węgierskich rocznej pensji. Do obowiązków biskupich miał wezwać sufragana administrator diecezji Kunigk, skoro tylko zajdzie tego potrzeba.¹⁴⁴ W latach następnych o sufraganie wiemy tylko tyle, że upominał się, albo kwitował odbiór pensji od kapituły.¹⁴⁵

Wierzbowski nie mógł inną drogą dostać się na sufraganię warmińską jak tylko za zgodą zmarłego biskupa. Kiedy jednak się to stało, z braku dokumentów nie jesteśmy w stanie określić. Fakt ten pozwala nam uświadomić, jak nikłą rolę w diecezji odgrywał sufragan, skoro mógł on wejść do niej tak niezauważony. Stanowisko kanonika, z bogatą prebendą i prestiżem społecznym, było przedmiotem większego zainteresowania niż skromna sufragania warmińska. Nie należy tutaj brać pod uwagę biskupa Chrystiana, gdyż on stanowisko sufragana traktował jako środek do zdobycia diecezji.

2. WPŁYW BISKUPA ZAŁUSKIEGO NA DOBÓR KANDYDATÓW DO KAPITUŁY KATEDRALNEJ.

Kapituła katedralna, jak wiemy, odgrywała wielką i wyjątkową rolę w diecezji głównie z racji swej władzy dominialnej w trzech komorach diecezji. Od końca średniowiecza liczyła 16 kanonii. Honorowe godności prałackie bez dodatkowego uposażenia przywiązane były do urzędu prepozyta, dziekana, kustosza i kantora. Kanonie wakujące w miesiącach parzystych obsadzała sama kapituła w drodze wolnego głosowania, natomiast kanonie, które zawakowały w miesiącach nieparzystych obsadzała Stolica Apostolska.¹⁴⁶ Obsadzanie stanowiska prepozyta od 1519 roku było zarezerwowane królowi polskiemu.¹⁴⁷

Biskupi warmińscy, zgodnie z artykułami zaprzysiężonymi, posiadali w kapitule pierwszy, ale tylko jeden głos (*prima et unica vox*) i zobowiązani byli przestrzegać wolności głosowania.¹⁴⁸ W rzeczywistości wpływ biskupa na obsadzanie kanonii był znacznie większy niż wskazują na to przepisy. Działo się tak głównie z dwóch powodów: albo biskupi wywierali nacisk na kapitułę, ta zaś nie chcąc doprowadzać do konfliktu przyjmowała kandydata zaproponowanego przez biskupa, albo w drodze spe-

¹⁴⁴ Tamże, k. 120.

¹⁴⁵ Eichhorn: *Die Weihbischöfe...* jw. s. 150—151.

¹⁴⁶ J. Oblak: *Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657. Roczniki teologiczno-Kanoniczne* 6 (1960) s. 8.

¹⁴⁷ H. Schmauch: *Das Präsentationsrecht des Polenkönigs für frauenburger Dompropstei. ZGAE* 26 (1936) s. 102.

¹⁴⁸ *Articuli iurati episcopi Załuski*, pkt. 6. Patrz niżej w dziale: *Materiały*.

cyjnych uprawnień, jakie czasami otrzymywali od Stolicy Apostolskiej.¹⁴⁹ Kapituła, rzecz jasna, niechętnie znosiła wszelką nieprzewidzianą statutami ingerencję biskupa przy wyborze kanonika, natomiast nie miała przeciw temu, aby biskup wystarał się sobie o prawo dysponowania kanoniami wakującymi w miesiącach papieskich, bo wówczas mogła biskupowi podsunąć swego kandydata. Kanonicy przysłani z Rzymu nie zawsze mieli należyty szacunek dla zwyczajów i przywilejów warmińskich i nie poczuli się do wdzięczności kapitule za kanonię, którą otrzymali od kogo innego.

Za biskupa Zbąskiego do kapituły warmińskiej dostał się w drodze prowizji papieskiej opat włoski, Antoni Bassani. Swoim zachowaniem się narobił on kapitule wiele kłopotów: zdradzał tajemnice kapitulne, rozsiewał złośliwe plotki, przez wiele lat procesował się z kanonikami.¹⁵⁰ Czując, że na Warmii pali mu się grunt pod nogami, Bassani w 1697 roku uciekł potajemnie do Włoch i tam do końca życia († 1710) molestował kapitułę różnymi roszczeniami finansowymi, szantażował trybunałami.¹⁵¹ Głównie ze względu na niego kapituła musiała utrzymywać w Rzymie stałego przedstawiciela, Fantoniego, również Włocha, który miał za zadanie neutralizować szkodliwą działalność Bassaniego. Kilkakrotnie prosiła biskupa Załuskiego, aby dopomógł odeprzeć jego złośliwe ataki. Załuski widząc, że racja jest po stronie kapituły, wyjaśniał prałatom kurii rzymskiej kim jest Bassani i jaka jest jego przeszłość, a w 1702 roku zwrócił się z prośbą do kard. Barberiniego, aby niespokojnego opata przepędził z Wiecznego Miasta.¹⁵² Bassani kanonię otrzymał dzięki pośrednictwu nuncjusza Cantelmi. Wakansów papieskich w kapitule fromborskiej właściwie nigdy nie obsadzał sam papież, ale nuncjusze. Wysyłali oni na Warmię swoich wysłużonych kancelistów, lub kogoś protegowanego przez wpływowe osobistości. Stolica Apostolska właściwie tylko firmowała tych nieznanych sobie kandydatów, nie zawsze pierwszej jakości. Nie należy przeto się dziwić, że na Warmii, gdzie respekt dla Stolicy Piotrowej zawsze był wielki, poważnie zastanawiano się nad tym, „jak zapobiec, by z Rzymu nie przychodzili kanonicy siejący niezgodę, zamieszanie i przynoszący wstyd, jak np. Bassani”.¹⁵³

Załuski w 1699 r. przez swego pełnomocnika w Rzymie, opata Liberta, zabiegał o przywilej obsadzania kanonii wakujących w miesiącach pa-

¹⁴⁹ Por. A. Eichhorn: Die Prälaten des ermländ. Domkapitels, ZGAE 3 (1866) s. 630.

¹⁵⁰ Preuschöff: jw. s. 32, 327, 354 n. Acta Cap. 1695—1700, k. 40, 79, 131, 137, 156. Ab 22, k. 245, 247.

¹⁵¹ O intrygach Bassaniego najwięcej materiału znajdujemy w listach kanonika Fantoniego do kapituły (Ab 24). Obaż byli Włochami w kapitule fromborskiej, ale nie mieli do siebie sympatii. W żadnym liście Fantoniego nie braknie inwektyw przeciwko Bassanemu.

¹⁵² H 21, k. 45. Por. Epistolae. T. 3, s. 291, 292.

¹⁵³ Ab 24, k. 191.

pieskich. Kapituła przez obecnego w Rzymie Fantoniego poparła starania biskupa w nadziei uzyskania większego wpływu na dobór kandydatów do swego grona.¹⁵⁴ Zjednoczone wysiłki w krótkim czasie zostały uwiecznione pełnym powodzeniem: jeszcze w maju tegoż roku Innocenty XII specjalnym indultem pozwolił biskupowi na obsadzenie trzech kanonii, które w najbliższej przyszłości zawakują *in Curia Romana*.¹⁵⁵

Pierwszy raz z tego indultu biskup skorzystał w 1702 r., mianując kanonikiem warmińskim scholastyka wileńskiego Konstantyna Felicjana Szaniawskiego, późniejszego biskupa wrocławskiego.¹⁵⁶ Na Warmii najchętniej widziano indygenów pruskich. Artykuły zaprzysiężone zobowiązywały biskupa do zlecania niektórych stanowisk w administracji biskupstwa wyłącznie obywatelom pruskim. Widocznie Załuski przewidywał niezadowolenie w kapitule z tej nominacji, ponieważ prosił kanoników, by nominata przyjęli życzliwie, bez względu na jego pochodzenie (*abstracto omni carnis et sanguinis respectu*).¹⁵⁷ Czujny obrońca praw kapituły, Fantoni, uprzedził kapitułę, że nominacja Szaniawskiego jest nieważna, ponieważ indult udzielony biskupowi przez papieża wygasł razem ze śmiercią Innocentego XII (27. IX. 1700), a nowy papież, Klemens XI, jeszcze go nie prolongował.¹⁵⁸ Załuskiemu jednak wnet trudności udało się pokonać i Szaniawski 12 sierpnia 1702 roku objął kanonię warmińską w spokojne posiadanie.¹⁵⁹

Nie wiadomo, czy Załuski wykorzystał pozostałe dwie możliwości udzielone mu indultem. Wiry wojny północnej odwróciły uwagę zarówno biskupa jak i kanoników od spraw personalnych kapituły. Przekazy źródłowe tego czasu w ogóle mało zawierają informacji o życiu wewnętrznym diecezji, a na czoło wysunęły się takie zagadnienia jak: podatki, kontrybucje, hyberna. Pochłonięty zajęciami publicznymi biskup wiele spraw pozostawiał kapitule do jej, jak nieraz pisał, roztropnego uznania. Przy każdorazowym wyborze kanonika kapituła respektowała zasadę, że ordynariuszowi przypada *prima vox* i pytała się go kogo proponuje,¹⁶⁰ ale nie krępowała się zbyt jego zdaniem.

Znamy tylko jeden przypadek, kiedy Załuski zdecydowanie chciał przeforsować swego kandydata, a był nim prepozyt kapituły kolegiackiej, Wawrzyniec Józef Nycz. W kwietniu 1701 roku zmarł kanonik Teodor

¹⁵⁴ Tamże, k. 104, 120, 191.

¹⁵⁵ Tamże, k. 151—152 „Indultum conferendi tres canonicatus Varmienses in mense Papae vacaturos”.

¹⁵⁶ Liber installationum Ecclesiae Cathedralis Varmiensis 1637—1743. (Sygn. Acta Cap. Nr. 54), k. 157. Ab 23, k. 49. H 21, k. 66. Acta Cap. 1700—1706, k. 66.

¹⁵⁷ Ab 23, k. 50.

¹⁵⁸ Ab 24, k. 191, 200.

¹⁵⁹ Ab 23, k. 58. Liber installationum... k. 157. Szaniawski w 1706 r. zrezygnował z kanonii, gdy został biskupem wrocławskim. Liber installationum... k. 200.

¹⁶⁰ Por. Acta Cap. 1706—1716, k. 59.

Butler.¹⁶¹ Kapituła (kanonia zaważowała w miesiącu parzystym) wyznaczyła termin wyboru nowego kanonika i jak zwykle pytała biskupa na kogo oddaje swój głos. Załuski opowiedział się za Nyczem, ale widocznie zauważył, że kanonicy mają na oku innych kandydatów, ponieważ na trzy dni przed wyborami przysłał do Fromborka list tej treści: „Oddaję swój głos na Nycza i sprzeciwienie się mej woli byłoby niesprawiedliwością ... Nie tylko wierzę, ale i stanowczo utrzymuję, że kanonik otrzyma przedstawiony przeze mnie kandydat, jeśli ma ją otrzymać godniejszy”.¹⁶² Mimo tego nacisku ze strony biskupa część kanoników (Sieniński i Kurdwanowski) głosowała za Gasparem Simonis, archiprezbyterem orneckim i sekretarzem kapitułnym, którego popierał nuncjusz Devia. Większość jednak poszła za biskupem i ostatecznie jego kandydat zwyciężył,¹⁶³ a nuncjuszowi odpowiedziano, że Simonis, godny i zasłużony na to stanowisko, zostanie uwzględniony innym razem.¹⁶⁴ Nigdy jednak rzeczywiście zasłużony budowniczy barokowego kościoła w Krośnie nie osiągnął kanonii fromborskiej.¹⁶⁵ Protégowany przez biskupa Nycz w 1708 r. został wybrany kantorem, również na wniosek Załuskiego,¹⁶⁶ a w roku następnym, na kilka miesięcy przed śmiercią, drogą prowizji papieskiej otrzymał prałaturę dziekana kapituły.¹⁶⁷ Należy przypuszczać, że i tę ostatnią godność Nycz uzyskał za pośrednictwem biskupa, który go wyraźnie faworyzował.

Inny kanonik, Jan Franciszek Fryderyk Janowicz, konwertyta rodem z Gdańska, kanonik warmińską także w wielkim stopniu zawdzięczał Załuskiemu. Będąc stypendystą znanej fundacji Preucka w Rzymie zapoznał się tam z Bassanim. Ten, za plecami kapituły, wystarał się mu w kurii rzymskiej o nominację na swego kanonika koadiutora z prawami następstwa. Statuty kapituły przewidywały taką możliwość, ale pod warunkiem zgody pozostałych kanoników.¹⁶⁸ Przez długi czas kapituła bojkotowała nieformalną, jak sądzono, nominację, a po śmierci Bassaniego nie chciała Janowicza instalować. Wówczas ten usiłował wpłynąć na kapitułę za pośrednictwem życzliwego sobie biskupa Załuskiego.¹⁶⁹ Osta-

¹⁶¹ Acta Cap. 1700—1706, k. 49.

¹⁶² H 21, k. 43—44.

¹⁶³ Liber installationum..., k. 163.

¹⁶⁴ Acta Cap. 1700—1706, k. 50—52.

¹⁶⁵ A. Kolberg: Das Stift Crossen bis 1714. ZGAE 9 (1887). Acta Cap. 1706—1716, k. 13, 48, 58, 59, 65, 68, 82, 88, 91, 96.

¹⁶⁶ Ab 23, k. 251. Acta Cap. 1706—1716, k. 60.

¹⁶⁷ Acta Cap. 1706—1716, k. 73.

¹⁶⁸ Ab 23, k. 224—225. Podobnych przykładów zaangażowania kanonika koadiutora znamy więcej, nawet z okresu rządów biskupa Załuskiego. W 1705 r. stary kanonik Kowalski, „aby przez jego nieudolność ozdoba kościoła (*decus ecclesiae*) katedralnego nie doznała uszczerbku” za zgodą kapituły przyjął na swego koadiutora kanonika kolegiackiego, Adama Rahdt, który później został kanonikiem rzeczywistym. Acta Cap. 1700—1706, k. 197. Liber installationum... k. 189.

¹⁶⁹ Acta Cap. 1706—1716, k. 88, 89, 100.

tecznie opór kapituły został przelamany drogą pośrednią. Bassani zmarł w miesiącu papieskim (styczeń 1710 r.) i inicjatywa w obsadzeniu kanonii należała do kurii rzymskiej. Zapewne dzięki Załuskiemu wnet nadeszła z Rzymu nominacja dla Janowicza i kapituła musiała go instalować, chociaż nie z tytułu koadiutorii.¹⁷⁰ Janowicz szybko pozyskał zaufanie kanoników i za bp. Potockiego doszedł nawet do godności prałackich w kapitule.¹⁷¹

Z tego, co wyżej zostało powiedziane widzimy, że wpływ biskupa Załuskiego na obsadzanie kanonii był stosunkowo niewielki. Jeżeli niektórzy biskupi zdołali w praktyce wywalczyć coś więcej niż przyznawało im prawo ogólnokościelne i statuty regionalne, to Załuski pozostawiał kapitule dużo swobody, przestrzegał zasady wolności głosowania, a jego ingerencje, poza pojedynczymi przypadkami nie miały charakteru apodyktycznego.

Do całkowitej dyspozycji biskupa należało wyznaczenie na czas swej nieobecności kanonika administratora diecezji. Punkt trzynasty artykułów zaprzysiężonych postanawiał: „Ile razy biskup będzie wyjeżdżał poza granice Prus, tyle razy z grona kapituły i za zgodą kapituły ustanowi administratora biskupstwa i dóbr biskupich”.¹⁷² Administrator na czas swojej kadencji miał zamieszkać w Lidzbarku, zwykłej rezydencji biskupiej. Mówimy „zwykłej”, ponieważ niektórzy biskupi *de facto* rezydowali gdzie indziej, np. Załuski w Dobrym Mieście. Przy ówczesnym stylu życia biskupów administratorzy diecezji wywierali nieraz większy wpływ na życie kościelne niż często nieobecny biskup. Na konto zasług biskupa Załuskiego należy zaliczyć to, że potrafił tę odpowiedzialną funkcję powierzać odpowiednim ludziom.

W pierwszych latach swoich rządów na Warmii trzy razy, wyjeżdżając *extra limites Prussiae*, administratorem uczynił zasłużonego prepozyta kapituły, Franciszka Żorawskiego,¹⁷³ który tak umiejętnie kierował diecezją jako wikariusz kapitulny po śmierci Zbąskiego.¹⁷⁴ Żorawski był już wtedy schorowany i wnet (1702 r.) zmarł. Zapewne znalazłby się energiczniejszy kanonik, ale biskup liczył się z wielkim autorytetem prepozyta i chciał w ten sposób uszanować tego sędziwego prałata. Jeden raz, w 1703 roku, administratorem został generalny ekonom biskupstwa, kanonik Nycz.¹⁷⁵ Najczęściej jednak nieobecnego biskupa zastępował, bez wątplenia najwybitniejszy z całej kapituły prałat, Jan Jerzy Kunigk. On to kierował diecezją podczas kilkuletniej nieobecności biskupa. Za-

¹⁷⁰ Tamże, k. 108. Ab 23, k. 257.

¹⁷¹ Eichhorn: Die Prälaten... jw. s. 636.

¹⁷² Patrz niżej w dziale: Materiały.

¹⁷³ Eichhorn: Die Prälaten... jw. s. 335—336.

¹⁷⁴ Por. Ab 22, k. 327—330, 333, 358, 381, 384 i dalsze.

¹⁷⁵ Eichhorn: Die Prälaten... jw. s. 382.

luski zawiadamiając kapitułę o swoich wyjazdach m. in. pisał: administratorem diecezji mianuję „jak zwykle” Kunigka.¹⁷⁶ Po śmierci Załuskiego kapituła wybrała go wikariuszem kapitułnym.¹⁷⁷

3. OBSADZANIE KANONII W KAPITULE KOLEGIACKIEJ

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście składała się z 12 kanonii. Od XV wieku część kanoników z powodu wojen i spadku waluty nie miała należytego uposażenia, musiła zająć się duszpasterstwem i zadowolić się honorowym tytułem kanonika. W przekazach źródłowych kanonicy ci są różnie nazywani: *canonici absentes*, *canonici non residentes*, *canonici honorarii*, *canonici titulares*. Rezydujących przy kolegiacie nazywano powszechnie: *canonici residentes*, *canonici actuales*.¹⁷⁸ W XVII w. już tylko dla połowy spośród 12 kanoników wystarczało prebend na utrzymanie. Po drugiej wojnie szwedzkiej pozostało 5 kanoników rezydujących i stan ten utrzymał się aż do zniesienia kolegiaty w 1810 roku. Niektórzy biskupi „na większą chwałę Bożą” usiłowali powiększyć kolegium rezydujących, ale ci bronili się przed tym jak tylko mogli.

Wszystkie kanonie w kolegiacie, tak rezydencjalne jak i honorowe, obsadzał biskup, a w czasie wakansu prawo to przechodziło na Stolicę Apostolską.¹⁷⁹ Sama kapituła nie miała w zasadzie żadnego wpływu na dobór członków, chociaż czasami biskupi zasięgałi opinii kanoników o jakimś uplanowanym przez siebie kandydacie. W rzeczywistości jednak uprawnienia biskupa ograniczał utarty zwyczaj. Kanonicy rezydujący awansowali kolejno na stanowiska prałackie w kapitule (dziekana i prepozyta), natomiast kanonicy honorowi w pewnej kolejności oczekiwali na opróżnienie kanonii z prawem rezydencji. Biskup mógł nie zastosować się do tej praktyki, która nigdy nie nabrała charakteru normy. Fakt, że kanonikami rezydującymi zostawali kolejno nierezydujący, a ci ostatni byli przeważnie proboszczami, sprawił, że w kapitule kolegiackiej mało było kanoników spoza diecezji.

Silny atak na uprzywilejowaną pozycję „pięciu” obserwujemy w ostatnich latach XVII wieku. W 1679 roku o kanonię z prawami rezydencji ubiegało się dwóch kanoników honorowych kolegiaty: archiprezbiter olsztyński Błoński i proboszcz parafii Kwiccewo, Adam Rahdt. Obaj mieli poparcie administratora diecezji Żorawskiego i nuncjusza Devia, który podczas wakansu stolicy biskupiej mógł mieć głos decydu-

¹⁷⁶ Ab 23, k. 174. Por. Tamże, k. 47, 256, 258. Acta Cap. 1695—1700, k. 253. 1700—1706, k. 156. 1706—1716, k. 85.

¹⁷⁷ Acta Cap. 1706—1716, k. 116.

¹⁷⁸ A. Birch-Hirschfeld: Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811. ZGAE 24 (1932) s. 618—621.

¹⁷⁹ Acta Capitularia ad Ecclesiam Collegiatam Guttstadiensem pertinentia 1684—1729 (skrót: Acta Cap. Col.), k. 102, 106, 108, 112, 117.

jący. Żorawski nalegał na kanoników rezydujących, aby zgodzili się przyjąć do swego grona przynajmniej jednego spośród tych dwóch. Propozycje prepozyta w Dobrym Mieście przyjęto z niepokojem. Przestraszeni widmem uszczuplenia dochodów kanonicy wysłali pospiesznie dziekana kapituły Jana Stössla z supliką do nuncjusza, obecnego w sierpniu 1697 roku we Fromborku. Kapituła na obronę swego *status quo* przytoczyła 8 argumentów:¹⁸⁰

1. Przeszło 60 lat temu rezydowało 7 kanoników, ale ordynariusze, biorąc pod uwagę małe dochody dóbr kapitulnych, liczbę tę ograniczyli do 5. Takie postępowanie jest zgodne z duchem soboru trydenckiego (*sessio 24, cap. 15*), który zaleca ordynariuszom beneficja niewystarczające na utrzymanie łączyć w jedno. Ze starych roczników kościoła katedralnego wynika, że we Fromborku było dawniej 24 kanonii, a obecnie jest tylko 16.

2. Powiększenie ilości kanoników rezydujących pociągnie za sobą konieczność nowego podziału dóbr, co zmusi kanoników do zwolnienia wikariuszy. Ich obowiązki w kościele będą musieli spełniać sami kanonicy. Czyż byłoby to ozdobą kościoła i poszanowaniem godności kanonickiej?

3. Przyjęliśmy kanonie w tym przeświadczeniu, że będzie nas tylko pięciu.

4. Czasy obecne wymagają od kanonika większej godności niż dawniejsze, a w konsekwencji wymagają lepszego uposażenia. Dawniej kanonicy, gdy było ich 7, o ile wiemy, prowadzili życie ubogie jak wikariusze i nie każdy mógł sobie pozwolić na utrzymanie pary koni z powozem.

5. Czyż o kanonie, której dochody równałyby się dochodom wiejskiego proboszcza, ubiegaliby się ludzie możni, wykształceni, usytuowani?

6. Kapituła kolegiacka jest sąsiadem rezydencji biskupiej w Smolajnach. Biskupi często angażują kanoników do różnych funkcji w diecezji i misji dyplomatycznych. Czyż kanonik biedny mógłby sobie pozwolić na takie wyjazdy, godnie reprezentować biskupa i kapitułę?

7. Kolegium nasze jest jakby domem gościnnym dla księży i zakonników, których też wspiera jałmużną. Staramy się przestrzegać zasad gościnności i zapewniamy utrzymanie nie tylko naszym gościom, lecz i ich koniom.

8. Obecnie, gdy nas jest pięciu, kościół został przyozdobiony, zakupiono wiele szat liturgicznych, o czym dawniej, gdy było siedmiu kanoników, nie można było nawet marzyć.

W zakończeniu petycji kanonicy apelowali do miłosierdzia nuncjusza: „...Uniżeni do stóp Twoich najpokorniej prosimy, abys tych, których najpierw zaszczyciłeś swoim przybyciem (na Warmię) zachował w liczbie pięciu przy naszym kościele”.

Nie znamy odpowiedzi nuncjusza. Prawdopodobnie dał się przekonać retorycznymi argumentami kapituły, natomiast kapituła fromborska obstawała przy swoim i w czerwcu 1700 r. nalegała na Załuskiego, aby kanonikom kolegiackim nakazał przyjąć jeszcze dwóch na rezydencję oraz by zabronił im używania mantoletów.¹⁸¹ Trudno przypuszczać, aby prośba ta wpływała z innych pobudek prócz zazdrości! Biskup jednak

¹⁸⁰ Tamże, k. 102—103.

¹⁸¹ Acta Cap. 1695—1700, k. 250.

nie posłuchał tych sugestii. Zapewne nie chciał spowodować rozgoryczenia wśród ludzi, z którymi najczęściej wypadało mu przebywać. Tutaj bowiem w odbudowanym przez siebie pałacu miał stałą rezydencję.¹⁸² Kanonicy również nie zaniedbali szans zjednania biskupa dla swych interesów i zdołali odeprzeć niebezpieczne propozycje zwiększenia liczby rezydujących.

Skład personalny kapituły kolegiackiej zmieniał się jeszcze częściej niż katedralnej. Uwieńczeniem kariery kościelnej dla księdza diecezjalnego było zdobycie kanonii katedralnej, natomiast kanonię kolegiacką, nawet z prawem rezydencji, traktowano nieraz jako etap przejściowy na drodze do fromborskiej. Za czasów biskupa Załuskiego trzech kanoników kolegiackich zostało katedralnymi: Nycz, Rahdt i Grzymała.¹⁸³ Ich miejsce przy kolegiacie zajęli wyczekujący kanonicy tytularni. Kanonię z prawem rezydencji, zdaje się, więcej ceniono niż beneficjum archiprezbitera. W 1706 r. dotychczasowy kanonik honorowy, dziekan reszelski Jan Chryzostom Rogalli, chętnie zrezygnował z zamożnej parafii, by osiąść prebendę przy kolegiacie.¹⁸⁴

Najwyższą godnością w kapitule kolegiackiej była prepozytura. Za biskupa Załuskiego urząd ten kolejno piastowali: Nycz (do 1702 r.), Teschner (do 1707 r.), i jeden z najwybitniejszych kanoników w dziejach kapituły, budowniczy kościoła w Głotowie, Stössel.¹⁸⁵ Akta posiedzeń kapituły kolegiackiej przekazały nam nazwiska wszystkich kanoników, tak rezydujących jak i honorowych, zamianowanych przez Załuskiego.¹⁸⁶ Nie jest chyba celowe szczegółowo przeglądać ten strumień ludzi płynący od podrzędnych parafii wiejskich, poprzez kanonie honorowe do rezydencjalnej, a czasami jeszcze wyżej. Powodem częstych zmian, obok awansów, jest fakt, że wielu kanoników honorowych, zwłaszcza spoza diecezji, zrezygnowało.

Znaczna większość kanoników mianowanych przez Załuskiego pochodziła z terenu diecezji warmińskiej. Znamy tylko dwóch jego nominatów spoza diecezji: jednym był kanonik pułtuski Śmiarczyński,¹⁸⁷ a drugim — proboszcz z Gdańska, Jan Stefan Janowicz.¹⁸⁸ Nie trudno domyśleć się powiązań Załuskiego, dawnego biskupa plockiego, z kanonikiem pułtuskim, natomiast mniej wiemy skąd się wywodzi ta za-

¹⁸² Epistolae. T. 2, s. 918: „...Ideo vero hoc aedificium feci, ut in societate Capituli vicinus ecclesiae Deo et mihi vacem, ibi decrevi relictis omnibus curis inter canonicos et presbyteros meos quiescere”.

¹⁸³ Liber installationum... k. 201—202. Ab 23, k. 251—252. Acta Cap. 1706—1716, k. 59.

¹⁸⁴ A 24, k. 52. Acta Cap. Col. k. 177—179.

¹⁸⁵ Acta Cap. Col. k. 169, 186, 189.

¹⁸⁶ Tamże, k. 124, 128, 145—147, 177, 180, 186, 189, 192, 193, 198.

¹⁸⁷ W 1709 r. zrezygnował z kanonii honorowej. Acta Cap. Col. k. 198.

¹⁸⁸ Tamże, k. 192, 195. Janowicz w określonym czasie nie objął rezydencji. Jego miejsce zajął Marcin Burchert, archiprezbiter olsztyński.

żyłość z Janowiczami. Jak przypominamy, jeden z nich, Jan Fryderyk, został na wniosek biskupa kanonikiem fromborskim. Załuski często wyjeżdżał do Gdańska. Być może czuł się wobec nich zobowiązany, bowiem w praktyce diecezjalnej rzadko zdarzało się, by ktoś został kanonikiem rezydencjalnym z pominięciem szczebla kanonikatu honorowego.

4. OBSADZANIE PARAFII

Sprawy personalne duchowieństwa diecezjalnego prowadził doświadczony oficjał, wikariusz generalny i wielokrotny administrator diecezji, Jan Jerzy Kunigk. Załuski darzył go wielkim zaufaniem i wyręczał się nim prawie we wszystkich czynnościach ordynariusza diecezji, z wyjątkiem nominacji na beneficja kościelne patronatu biskupiego.

Przy obsadzaniu parafii należy wyróżnić dwa akty prawne: prezentację kandydata ze strony patrona danej parafii i akceptację osoby prezentowanej przez kompetentną władzę. Jak wiemy, na Warmii prawo prezenty posiadali prawie wyłącznie obaj panowie zwierzchni diecezji: kapituła jako osoba moralna w swojej części, a biskup w swojej. Pomiedzy prezentacją biskupią, a kapitułą, czy też innych upoważnionych do tego osób, zachodziła ta różnica, że pierwsza miała charakter nominacji, podczas gdy druga wymagała potwierdzenia. Nie spotykamy jednak wypadku, by biskup wprost, bez pośrednictwa Kunigka, mianował kogoś na probostwo. Zazwyczaj ustnie, lub pisemnie komunikował mu, kogo naznacza na dane beneficjum i prosił o dokonanie aktu, określonego jako *institutio canonica*.¹⁸⁹

Szczególną wagę przywiązywał biskup do stanowiska archiprezbiterów. Uważał ich, jak mówi przysłowie, za „oczy i uszy biskupa”. Podczas generalnej wizytacji katedry z 1700 r. zastrzegł sobie prawo konfirmacji archiprezbiterów, których prezentowała kapituła. Chodzi tu o trzy parafie: Frombork, Pieniężno i Olsztyn, ponieważ pozostałe parafie dziekańskie były patronatu biskupiego.¹⁹⁰ Z Drezna w 1705 r. nadesłał Kunigkowi polecenie, aby ten dokonał instytucji kanonicznej ks. Mikołaja Kraus, prezentowanego przez kapitułę na stanowisko archiprezbitera w Pieniężnie.¹⁹¹ Następnego roku aż z dalekiej Ankony dokonał całego szeregu nominacji na stanowiska kościelne patronatu biskupiego (*collationis episcopi*). Wtedy m. in. zamianował Nycza archiprezbiterem reszelskim, a swego dawnego sekretarza, A. Grzymałę, lidzbarskim, po

¹⁸⁹ Por. A 119, k. 21 et passim.

¹⁹⁰ H 21, k. 39.

¹⁹¹ A 24, k. 17.

odejściu dotychczasowego archidiecezjalnego, Jana Hattyńskiego, na kanonikę fromborską.¹⁹²

Niekiedy łączność z biskupem oddalonym od kraju bywała utrudniona. W takich przypadkach Kunigk zmuszony był sam obsadzać tymczasowo parafie, dopóki nie nadeszła nominacja od Załuskiego.¹⁹³ Jednakże biskup, przebywający w areszcie w Dreźnie czy Ankonie, na ogół miał pozwolenie na porozumiewanie się z diecezją w sprawach duszpasterskich, chociaż inne kontakty ze światem, a nawet z rodzonymi braćmi, były mu mocno ograniczone.¹⁹⁴

Akta konsystorskie z czasów biskupa Załuskiego (A 24) odnotowały sporo nominacji biskupich na wakujące beneficja parafialne. Nie zawsze jest rzeczą łatwą ustalić jakimi kryteriami kierował się biskup przy promowaniu księży na parafie. Wydaje się, że dość często wybór padał na dawnych jego kapłanów, sekretarzy i innych oficjalistów dworu biskupiego. Obok Grzymały inny dawny *capellanus et domesticus episcopi*, ks. Stanisław Drozdowski, został mianowany przez biskupa proboszczem eksponowanej parafii Biskupiec, a ks. Andrzej Marquardt, *succamerarius et domesticus episcopi*, proboszczem w Ignalinie. Obie nominacje nadeszły z Ankony w 1706 roku.¹⁹⁵ Zapewne byli to księża zdolniejsi, skoro biskup powierzał im funkcje na swoim dworze, czy w administracji biskupstwa. Wiemy jednak, że Załuski miał tendencje obsadzania stanowisk w kapitule kolegiackiej, w miarę możliwości i katedralnej, ludźmi, jak to się mówi, „swoimi”. Jest to chyba jakąś odmianą nepotyzmu, do którego duże skłonności zdradzała cała rodzina Załuskich. Pewne ograniczenie dowolności w obsadzaniu parafii wprowadziła w 1708 r. Stolica Apostolska, nakazując przez nuncjusza w Polsce, aby w każdej diecezji ustanowić egzaminatorów synodalnych, którzy będą egzaminować kandydatów na beneficja parafialne. Ze względu na niemożliwość zwołania synodu biskup wyznaczył sześciu uczonych kapłanów (*viros doctos*): trzech diecezjalnych i trzech zakonnych. Z księży diecezjalnych egzaminatorami zostali dwaj kanonicy kolegiacy: Jan Chryzostom Rogalli i Marcin Burchert oraz archidiecezjalny Ornety, ks. Gaspar Simonis, zaś z księży zakonnych trzech profesorów kolegium braniewskiego: dwóch profesorów teologii i jeden prawa kanonicznego. Akta nie podają nazwisk tych profesorów.¹⁹⁶

Katedra prawa kanonicznego przy kolegium jezuickim w Braniewie powstała w 1708 roku. Ufundował ją Kunigk. Oficjał warmiński z wdzięcz-

¹⁹² Tamże, k. 33, 34, 48, 51.

¹⁹³ Tamże.

¹⁹⁴ Informuje o tym Fantoni w liście do kapituły, datowanym w Rzymie 19 lipca 1706 r. Przez pewien czas biskup mógł pisać (w areszcie) tylko na tematy duszpasterskie. Ab 24, k. 230, 232.

¹⁹⁵ A 24, k. 63.

¹⁹⁶ Acta Cap. 1706—1716, k. 75.

ności dla *Hosianum* za wykształcenie, jakie tam otrzymał w młodości, w 1708 roku darował kolegium sumę 6 tys. florenów pruskich i ulokował ją w dobrach nieruchomości. Za czynsze od tej sumy (5% rocznie) jezuiti mieli utrzymać jednego profesora, który by zajmował się wyłącznie wykładami prawa kanonicznego. Wspaniałomyślny gest oficjała przyjęły z najwyższym uznaniem zarówno władze diecezjalne, jak i zakonne: przełożeni jezuitów, tj. Jan Bielski, prowincjał litewskiej prowincji jezuitów, do której należeli jezuiti warmińscy, rektor seminarium braniewskiego Szymon Bochorn i wybitny profesor Drews, podpisani na akcie fundacyjnym. Biskup Załuski potwierdził fundację, a patronat nad nią Kunigk przekazał kapitule.¹⁹⁷ Inauguracyjny wykład odbył się w obecności fundatora 1 października 1708 roku.¹⁹⁸ Wygłosił go pierwszy profesor prawa kanonicznego w Braniewie, Jan Preuschoff.¹⁹⁹ Zapewne on był jednym z egzaminatorów z ramienia kolegium jezuickiego w Braniewie.

Nie wiemy jaki faktyczny wpływ na obsadzanie probostw wywierała komisja egzaminacyjna. Z jej zdaniem jednak musiano się liczyć, skoro kapituła od egzaminu uzależniła wybór kandydata na komendatariusza do Błudowa spośród dwóch ubiegających się o to stanowisko wikariuszy katedralnych.²⁰⁰

Poza aktem nominacji na parafie patronatu biskupiego Załuski rzadko zajmował się innymi sprawami związanymi z życiem i funkcjonowaniem tej podstawowej jednostki kościelnej, jaką jest parafia. Znamy jednak jeden, wydaje się ważny, wypadek, kiedy sam biskup zabrał głos w sporze o kompetencje proboszcza Mateusza Simonis z Biskupca z jezuitami, którzy na terenie jego parafii, we wsi Łabuchy (Labucha), samowolnie zorganizowali placówkę duszpasterską.²⁰¹

Wieś tę i kilka mniejszych osad sąsiedzkich: Wólka (Ottenburg), Zarębiec (Kleisack), Węgój zakupił w 1646 roku dziekan kapituły fromborskiej, Szemborowski. W zacisznej, otoczonej lasami miejscowości kanonik przeżył szczęśliwie drugą wojnę szwedzką i następującą po niej zarazę. Jako *votum* za uniknięcie niebezpieczeństwa zbudował tutaj kaplicę, którą razem ze wszystkimi swymi dobrami w Łabuchach zapisał jezuitom.

¹⁹⁷ A 24, k. 116—117. Acta Cap. 1706—1716, k. 56. Dokument erekcyjny katedry prawa kanonicznego jest wydrukowany w *PDE* 1879, s. 42—44.

¹⁹⁸ J. Bender: *Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland*. Braunsberg 1868, s. 81.

¹⁹⁹ Hipler: *Literaturgeschichte...* jw. s. 185.

²⁰⁰ Acta Cap. 1706—1716, k. 86. Z czasów biskupa Załuskiego znamy jeszcze jeden przypadek, kiedy wakującą parafię obsadzono w drodze konkursu: w 1711 r. zrezygnował z parafii proboszcz Lamkowa, ks. Wojciech Jabłoński; Kunigk na tę parafię ogłosił konkurs we wszystkich archidiecezjach. A 119, k. 64.

²⁰¹ Die ehemalige Kapelle in Labuch. *PDE* 1883, s. 126—129. Akta dotyczące się tego procesu znajdują się w „*Liber domus Bisburgensis*”. Acta par. Biskupiec. Nr. 1, k. 1—50.

Rektor kolegium braniewskiego w 1664 roku zobowiązał się uiszczać od tych dóbr wszystkie należności na rzecz kościoła parafialnego. Przez 41 lat proboszczem parafii w Biskupcu był Mateusz Simonis (1661—1702),²⁰² stryj znanego już nam archiprezbitera Ornety, Gaspara Simonis. Współpraca między proboszczem a jezuitami początkowo układała się pomyślnie. Konflikt rozpoczął się pod koniec XVII wieku, gdy prokuratorem dóbr jezuickich został o. Piotr Ehlert. Nie wiadomo czy z własnej woli, czy też z inicjatywy swoich przełożonych, zaniedbał oddawania dziesięcin z odziedziczonych po dziekanie wsi, wikariuszowi parafii, ks. Trzaskowskiemu, utrudniał kolędę, zorganizował w kaplicy nabożeństwa na wzór parafialny, używał dzwonu do zwoływania wiernych na nabożeństwa, zawiesił w kaplicy kunę (*collare ferreum*), do której mogli tylko proboszczowie na czas nabożeństw przywiązywać niektórych niepoprawnych delikwentów.

W okolicach Biskupca mieszkała ludność przeważnie polska. Ludności niemieckiej było bardzo mało. Proboszcz nie uważał za stosowne organizować specjalnych nabożeństw w języku niemieckim dla tej nielicznej grupy. Wykorzystał ten moment o. Ehlert i skupił przy swej kaplicy wszystkich kolonistów niemieckich. Zorganizował im stałe duszpasterstwo, przez co część wiernych oderwał od kościoła parafialnego. Ze wsi Węgój usunął nawet kolonistów polskich, a sprowadził niemieckich.²⁰³ Proboszcz, chcąc wytrącić jezuitom atut z ręki, w 1698 roku zaprowadził w kościele parafialnym jedną Mszę św., podczas której była czytana Ewangelia i głoszone kazanie w języku niemieckim.²⁰⁴ Gdy jezuita mimo tego w dalszym ciągu nie zaniechał swoich zamiarów, Simonis wytoczył mu proces kanoniczny przed administratorem diecezji *sede vacante*, którym był Kazimierz Żorawski. Teraz do sporu włączył się cały zakon. Jezuita odwołał się do nuncjatury i przy okazji zaskarżyli proboszcza, a pośrednio i Żorawskiego, o naruszenie porządku kompetencji sądowej.²⁰⁵ Nuncjatura usiłowała najpierw konflikt załatwić polubownie, wysuwając ze swej strony *Proiectum concordiae ratione praetensionum circa Labuch iuris parochialis*. Jezuita braniewscy nie odpowiedzieli na ten projekt, wobec czego nuncjatura musiała przystąpić do czynności sądowych. Wynik ich był dla jezuitów niekorzystny: w trzech kolejnych wyrokach nuncjatura nakazała respektować wszystkie prawa proboszcza do wiernych mieszkających w dobrach jezuickich.²⁰⁶ Od trzeciego wy-

²⁰² Stock: Die Pfarrer an den ermländischen Stadtkirchen. PDE 1875, s. 99.

²⁰³ Akta par. Biskupiec. Nr. 1, k. 2.

²⁰⁴ Tamże, k. 13. 10 maja 1698 r. proboszcz pisał: „...Jam incepimus legere evangelium germanicum, imo et contionari, quando ex Wengoj germani adsunt diebus festivis”.

²⁰⁵ Tamże, k. 20, 24. H 19, k. 639.

²⁰⁶ Akta par. Biskupiec. Nr. 1, k. 26—28, 33. Eb 21.

roku, z dnia 12 maja 1700 roku, pełnomocnik zakonu, Włoszkiewicz, za przyzwoleniem nuncjusza wniósł apelację (ale ze skutkiem tylko dewolutywnym) do Stolicy Apostolskiej.²⁰⁷ Jezuitci tylko pozornie poddali się wyrokowi. W rzeczywistości nadal uzurpowali prawa proboszczowskie i Simonis, z wytrwałością godną lepszej sprawy, ponownie słał skargi do władz kościelnych.²⁰⁸

Pewne luki w dokumentach archiwalnych nie pozwalają na prześledzenie dalszych etapów sporu. Obrotni zakonnicy zdołali zainteresować nim najwyższe czynniki kościelne. Ojcowie w swojej argumentacji często powoływali się na milczącą zgodę poprzednich ordynariuszy warmińskich. Zyl jeszcze wówczas jeden z nich, prymas Radziejowski, który w latach 1679—1688 był biskupem warmińskim. Do niego właśnie zwrócił się ks. Simonis o autorytatywne wyjaśnienie. Pismem z 10 marca 1702 roku prymas zdementował opinie jezuitów i oświadczył, że za jego rządów tylko dwa kościoły jezuitckie: przy kolegiach w Reszlu i Braniewie, miały charakter świątyni publicznych, wszystkie zaś kaplice zakonu zawsze uważał za prywatne i wedle możliwości przestrzegał, aby nikt nie uszczuplał słusznych praw proboszczów.²⁰⁹ Wreszcie zabrał głos (2 maja 1702 r.) ostrożny i wyczekujący aktualny ordynariusz diecezji, biskup Załuski.²¹⁰ Powiedział on, że „w czasach obecnych liczba kościołów na Warmii jest wystarczająca i nie zachodzi potrzeba, aby prywatne kaplice jezuitów, rozrzucone po terenie całej diecezji, uważać za publiczne. Mogą one jedynie służyć do prywatnego użytku zakonu i ich domowników. Ogłaszanie w takich kaplicach odpustów i wchodzenie w inne uprawnienia proboszczowskie jest nadużyciem, spowodowanym głównie dlatego, że wskutek zamieszek i wojen od połowy XVII wieku były utrudnione wizytacje diecezji, a wizytacja przeze mnie rozpoczęta ledwie mogła być kontynuowana”.

Interwencją Załuskiego kończy się małosłowny spór o kaplicę w Łabuchach. Złożyły się na to i inne okoliczności: jezuitci wycofali o. Ehlerta, a przysłali więcej taktownego prokuratora swoich dóbr, w 1702 roku zmarł proboszcz Simonis, jego następcą, ks. Adam Pastor, miał tyle kłopotów osobistych z władzami diecezjalnymi,²¹¹ że zabrakło mu energii, a może i ochoty, by podtrzymać linię swego poprzednika, chociaż publiczne nabożeństwa w kaplicy odprawiały się nadal.

²⁰⁷ Akta par. Biskupiec. Nr. 1, k. 42—48.

²⁰⁸ Tamże, k. 35.

²⁰⁹ Tamże, k. 37. Jest to oryginalny list z podpisem i pieczęcią (większą) prymasa.

²¹⁰ Tamże, k. 38—39. Oryginalny list biskupa, zopatrzone w podpis i opieczętowany pieczęcią większą Załuskiego. Dokument ten jest wpisany do „Acta administrationis Episcopatus Varmiensis 1705—1712”, k. 113—114.

²¹¹ A 25, k. 79—83.

VI. WIZYTACJE BISKUPA ZAŁUSKIEGO

Zazwyczaj każdy biskup na początku swoich rządów pragnął zapoznać się bliżej ze swoją diecezją. Cel ten można było najlepiej osiągnąć podczas osobistej wizytacji generalnej. Podobnie uczynił biskup Załuski.

I. PORZĄDEK I ZAKRES WIZYTACJI

Po swoim powrocie z jubileuszu biskup najpierw ogólnie, a później przez specjalne pisma do poszczególnych proboszczów, zapowiedział generalną wizytację diecezji. Treść tych pism (*litterae innotescentiales*) jest prawie identyczna dla wszystkich parafii: najpierw podaje termin, kiedy biskup osobiście przyjedzie odbyć wizytację *tam realem, quam personalem, tam internam, quam externam*, nakazuje przygotować do wglądu różne dokumenty, jak np. tytuły posiadanych beneficjów, dyspensy, przywileje, inwentarze dóbr stałych i ruchomych, rachunki kościoła i przytułków, statuty kapituł oraz to wszystko, co tyczy się kultu, uposażenia i w ogóle stanu danego kościoła. Zawiadomienie biskupie o mającej się odbyć wizytacji należało podać do wiadomości wiernym przez umieszczenie go *ad valvas ecclesiae*, a w niedzielę poprzedzającą dzień przeznaczony na wizytację trzeba było dodatkowo odczytać je z ambony. Każdy mógł ustnie, lub na piśmie przedłożyć wizytatorowi swoje żale, zastrzeżenia, dezyderaty.²¹²

Nie wszystkie parafie zaplanowane do zwizytowania zostały o tym powiadomione w tym samym czasie. W miarę postępu czynności wizytacyjnych w diecezji z kancelarii biskupa wychodziły pisma do następnych parafii, zapowiadające wizytację przeważnie nie wcześniej niż za dwa tygodnie. Z tego wynikałoby, że biskup nie rozplanował z góry diagramu wizytacji, tylko go doraźnie modulował, chociaż niewątpliwie musiał posiadać jakiś ogólny schemat. Nawet i te tak krótkoterminowe plany nieraz zostały pokrzyżowane przez niespodziewane *senatus consilium*, lub inne zajęcia. W *litterae innotescentiales* dla katedry, z 30 września 1700 r., Załuski usprawiedliwia się: „już przedtem zamierzałem wypełnić ten pasterski obowiązek i zapowiedziałem wizytację w styczniu (1700 r.), ale z powodu zajęć publicznych i prywatnych dotychczas tego jeszcze nie uczyniłem”.²¹³

Pierwszą i najdłuższą serię wizytacji rozpoczął jesienią 1700 r. od

²¹² Por. zawiadomienie o wizytacji katedry: *Varia* 11, k. 135, Ornety — H 58, k. 61; Dobrego Miasta — *Acta Cap. Col.*, k. 133; Reszla — *Akta par. Reszel*. Nr. 3, k. 390.

²¹³ *Varia* 11, k. 135—136.

kościół katedralny — matki wszystkich kościołów w diecezji. Wizytacja katedry trwała 2 dni: pierwszego i drugiego listopada. W żadnym z pozostałych kościołów diecezji biskup nie zatrzymał się dłużej niż jeden dzień. Biskup w towarzystwie sekretarza A. Grzymały dokonał najpierw oględzin budynku kościelnego, później wziął udział w dorocznym posiedzeniu kapituły (*capitulum generale Omnium Sanctorum*), kiedy to zwykle załatwiano najważniejsze sprawy, np. rozdzielano na cały rok oficja w kapitule.

Po zwizytowaniu katedry biskup otoczony świętą kanoników i prałatów udał się 3 listopada do kościoła archiprezbiteralnego we Fromborku. Katedra nie była kościołem parafialnym, funkcję tę spełniał kościół za murami. Następnego dnia, razem z Kunigiem i sekretarzem, wizytował parafię Braniewo, 5 listopada Pieniężno, gdzie konsekrował kościół św. Jakuba za murami miasta, 6-tego wizytował w Ornece i potem powrócił do swej rezydencji w Dobrym Mieście.²¹⁴

Dość trudno jest ustalić chronologię dalszych wizyt pasterskich. Wszystko jednak wskazuje, że większa ich część miała miejsce jeszcze przed nowym rokiem. 14 listopada Załuski był w Biskupcu,²¹⁵ nie wiemy jednak czy była to wizytacja, czy też przy okazji tutaj zjechał. W połowie listopada tegoż roku biskup musiał przerwać zajęcia w diecezji i jechać do Warszawy na posiedzenie senatu, zwołane z racji wojny domowej na Litwie.²¹⁶ Do diecezji powrócił po miesiącu i 18 grudnia zapowiedział wizytację parafii kolegiackiej na 24 grudnia.²¹⁷ Na tym przykładzie widzimy, że biskup właściwie skrawki swego czasu poświęcał na zajęcia duszpasterskie, skoro sam dzień wigilijny przeznaczył na wizytację parafii, przy której rezydował i miał zamiar spędzić święta. Jeszcze do końca 1700 r. zwizytował parafie: Reszel,²¹⁸ Barczewo,²¹⁹ Jeziorany, Bisztynek,²²⁰ Olsztyn.²²¹ Parafii w diasporze biskup sam nie wizytował, ale kanonicy. Późną jesienią 1699 r. otrzymał razem z podkanclerzem litewskim Szczuką upoważnienie od sejmu przejęcia od Prus okupowanego Elbląga.²²² Biskup wziął ze sobą dwóch kanoników: Kunigka i Sienińskiego, którzy mieli zająć się wizytacją parafii św. Mikołaja. Po wypełnieniu mandatu sejmowego dołączył do nich i udzielił katolikom

²¹⁴ Acta Cap. 1695—1700, k. 255—256.

²¹⁵ Epistolae. T. 2, s. 919.

²¹⁶ Tamże, s. 925.

²¹⁷ Acta Cap. Col., k. 133.

²¹⁸ Matern: jw. s. 168.

²¹⁹ Ab 23, k. 126.

²²⁰ Rationes ecclesiae Seeburgensis (Jeziorany) et Bisteinensis (Bisztynek)... post generalem visitationem ab anno 1700. B 60.

²²¹ Akta par. Brąswald, Nr. 6, k. 36—37.

²²² Załuski opisał prymasowi Radziejowskiemu przebieg czynności poselstwa. Ed 2. Por. Epistolae, T. 2, s. 888, 898, 909. Ab 23, k. 2.

elbląskim sakramentu bierzmowania.²²³ W podobnych okolicznościach odbyła się wizytacja w największej parafii diaspory — Królewcu. W lutym 1701 roku Załuski udał się do Królewca z gratulacjami dla nowo koronowanego króla pruskiego, Fryderyka I. I tym razem biskup udzielił tylko sakramentu bierzmowania i pokonsekrował kościół królewiecki, a samej wizytacji dokonali w jego imieniu ci sami dwaj kanonicy co i w Elblągu.²²⁴ Pod koniec tegoż roku biskup udał się specjalnie do Tylży, aby pokonsekrować nowy kościół i udzielić sakramentu bierzmowania.²²⁵

Z powodu skąpej ilości przekazów źródłowych trudno jest powiedzieć, czy Załuski w ramach generalnej wizytacji odwiedził wszystkie parafie warmińskie. Akta wizytacyjne zaginęły. Franciszek Hipler twierdzi, że nastąpiło to po śmierci biskupa Karola Hohenzollerna (1795—1803).²²⁶ Zachowały się wprawdzie dekryty powizytacyjne (*decreta reformationis*), ale tylko dla niektórych parafii. Wypowiedzi biskupa na ten temat są dość niejasne. Z cytowanego już dokumentu biskupa w sprawie kaplic jezuickich dowiedzieliśmy się tylko tyle, że w 1702 roku niespokojne czasy utrudniały kontynuowanie wizytacji. Znamienne są słowa Załuskiego kończące opis jego pobytu w Królewcu z okazji koronacji króla pruskiego: „6 marca (1701) powróciłem do diecezji i kontynuowałem wizytację pozostałych kościołów”.²²⁷ Powstaje pytanie, co oznacza powiedzenie „pozostałych kościołów”? W piśmie do archiprezbitera Reszla biskup pisał: „Po dokonaniu wizytacji katedry i wielu kościołów archiprezbiteralnych postanowiliśmy zbadać stan kościoła reszelskiego”.²²⁸ Wynikałoby więc, że biskup wizytował tylko parafie dziekańskie, a wyrażenie „pozostałe kościoły” należy uzupełnić słowem: archiprezbiteralne. Wiemy również, że Załuski zwizytował parafię Bisztynek i prawdopodobnie Biskupiec, które przecież nie były archiprezbiteratami. Powyższe argumenty upoważniają nas do wyciągnięcia takiego wniosku: generalna wizytacja, rozpoczęta jesienią 1700 r., objęła jedynie parafie miejskie, a wiejskie pozostawiła na uboczu. Znany splot wydarzeń w latach następnych nie pozwolił biskupowi nie tylko na przeprowadzenie drugiej wizytacji, jak początkowo zamierzał,²²⁹ ale nawet na wykończenie pierwszej.

²²³ Acta Cap. 1695—1700, k. 238—239. Na prośbę biskupa posłów i kanoników udających się do Elbląga eskortowała straż warmińska z komory kapitulnej Pieńiężno. Dla uświetnienia wizytacji kanonicy wzięli ze sobą (ze skarbcza katedralnego) cenne szaty liturgiczne.

²²⁴ Acta Cap. 1700—1706, k. 44. A. Szorc: Diaspora diecezji warmińskiej za biskupa A. Ch. Załuskiego (1698—1711). *Studia Warmińskie* 3 (1966) s. 55—56.

²²⁵ Epistolae. T. 3, s. 105.

²²⁶ F. Hipler: *Analecta Varmiensia*. ZGAE 5 (1870) s. 328. Zachował się tylko jeden dokładny opis wizytacji, parafii Braniewo. Akta par. Braniewo. Nr 3 (duplikat: B 78 a).

²²⁷ Epistolae. T. 3, s. 21.

²²⁸ Liber domus Resseliensis. Akta par. Reszel. Nr. 3, k. 390.

²²⁹ Por. Ab 23, k. 28.

2. DEKRETY POWIZYTACYJNE I ICH REALIZACJA

Najważniejszym dokumentem, powstałym w wyniku czynności wizytacyjnych, jest niewątpliwie tzw. *decretum reformationis*, czyli uwagi i rozporządzenia wizytatora. Ich znaczenie trafnie określił sam biskup we wstępie do *decretum* dla kościoła katedralnego: „Nie wystarczy obejrzeć chorego, lecz trzeba także przepisać mu odpowiednie lekarstwo”.²³⁰

Z wizytacji Załuskiego zachowały się dekrety dla parafii: Braniewo,²³¹ Reszel,²³² Pieniężno,²³³ Olsztyn,²³⁴ Orneta²³⁵ oraz dla katedry.²³⁶ Zostały one zredagowane i rozesłane do zainteresowanych parafii w kwietniu 1701 r. Dokonał tego zapewne sekretarz towarzyszący biskupowi podczas wizytacji, A. Grzymała, być może przy współpracy Kunigka. Biskup przejrzał je i w niektórych zamieścił jeszcze pewne adnotacje własnoręczne (np. w dekrecie dla katedry). Tak jak wizytacja składała się z dwóch części: wewnętrznej (*interna, personalis*), i zewnętrznej (*externa, realis*), podobnie i dekret, który był odzwierciedleniem wizytacji, zawierał te same elementy. Część traktująca o sprawach materialnych przeważnie górowała nad drugą, odnoszącą się do prywatnego życia księdza i osób z nim bliżej związanych. Wyjątek pod tym względem stanowi dekret dla katedry, który zostanie omówiony oddzielnie.

Dekrety dla wszystkich pozostałych kościołów są bardzo do siebie podobne, a w niektórych punktach identyczne. Widać w nich rękę jednego redaktora i pewien gotowy szablon. Czasami wizytator zupełnie świadomie powtarzał te same zarządzenia w wielu parafiach, aby wytworzyć w diecezji jednolity styl. Załuskiemu np. nie podobał się na Warmii zwyczaj przerywania kazań różnymi modlitwami. We wszystkich znanych nam dekretach nakazywał księżom, aby odtąd po odczytaniu Ewangelii mówili z ludem po jednym *Pater, Ave*, samo zaś kazanie głosili już bez przerywania. Tak samo dla wszystkich zwizytowanych parafii biskup wydał zarządzenie, aby w Wielki Piątek Grób Pański urządzać przy którymś z bocznych ołtarzy, a nie w kruchcie kościoła, jak było dotychczas.

Proboszczom i witykom kościelnym przypominał, by gorliwie wypełniali obowiązki wypływające z posiadanych beneficjów, przezornie lokowali kapitał (*summa capitalis*) i nie dopuścili do alienacji dóbr kościel-

²³⁰ H 21, k. 37.

²³¹ Oryginal „*decretum reformationis*” dla parafii Braniewo znajduje się pod sygn.: Akta par. Braniewo. Nr 3, k. 57—70, oraz w odpisie pod sygn.: H 16, k. 228—238.

²³² Akta par. Reszel. Nr. 3, k. 395—399.

²³³ H 147, k. 147—154.

²³⁴ Akta par. Brąswald. Nr. 6, k. 36—37.

²³⁵ B 4a, k. 87—89 i to samo: H 53, k. 128—131.

²³⁶ C 4, k. 20—23 i to samo: H 21, k. 37—43.

nych. Ważniejsze dokumenty biskup polecał wpisywać do akt kurii (oblatowanie). Sporo uwagi poświęcał stanowi budynku kościelnego, higienie naczyń liturgicznych, utensyliów mszalnych. Podkreślał obowiązek religijny i ogólnego kształtowania dziatwy, opieki nad biednymi mieszkańcami w przytułkach.

Na Warmii wszelka władza świecka służyła Kościołowi, była drugim ramieniem Kościoła (*brachium saeculare*). Nie dziwnego, że wizytator kilka punktów w każdym dekreście dla parafii miejskich poświęcał ojcom miasta. Na nich ciążył obowiązek konserwowania wspólnie z archiprezbiterem budynków kościelnych, przytułków. Od nich domagano się wzoru dla pozostałych wiernych. Wizytacje były okazją, kiedy proboszcz na magistrat, albo odwrotnie, znosił różne skargi. Np. magistrat Dobrego Miasta w obszernej suplice przedłożonej Załuskiemu domagał się, by kapituła ponosiła część kosztów związanych z utrzymaniem kolegiaty.²³⁷ Nie znamy decyzji biskupa. Widocznie wizytatorowi nie udało się usunąć na trwałe zarzewia niezgody, bowiem przy następnej wizytacji generalnej, za biskupa Potockiego w 1716 roku, dziekan kapituły Wawrzyniec Braun przedstawił „nadużycia popełnione w stosunku do Kościoła przez magistrat i lud Dobrego Miasta”.²³⁸ Role się zmieniły, lecz istotna przyczyna animozji pozostała ta sama. W innych parafiach podobnych starc wizytator nie odnotował, co najwyżej zachęcał członków magistratu do zasiadania w swoich stallach podczas uroczystych nabożeństw, udziału w procesjach itp.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedno szczegółowe zarządzenie, zawarte w dekrecie dla parafii olsztyńskiej: biskup nakazał księżom nie zaniedbywać kazań w języku polskim, „gdyż wielu ludzi, zwłaszcza po wsiach, wcale nie zna niemieckiego”.²³⁹ Południową część Warmii zamieszkiwała w większości ludność polska. Przyznają to również tacy historycy niemieccy jak Schmauch,²⁴⁰ Engelbrecht,²⁴¹ Matern.²⁴² Po wojnach szwedzkich i następujących po nich zarazach, gdy ludność tubylecza w znacznej mierze wymierała, na Warmię napływali liczni koloniści, przeważnie z Mazowsza. Proces ten możemy prześledzić na podstawie parafii reszelskiej, która w czasie dżumy 1709—1711 poniosła wiele ofiar. Akta małżeństw tej parafii odnotowały sporo wypadków małżeństw wdów z przybyłymi kolonistami.²⁴³ Biskup Załuski dbał o to,

²³⁷ Acta Cap. Col., k. 133—142.

²³⁸ H 19, k. 135—137.

²³⁹ Akta par. Brąswald. Nr 6, k. 36—37.

²⁴⁰ H. Schmauch: Zur Frage masurisch-polnischen Bevölkerung im südlichen Ermland. ZGAE 23 (1929) s. 181—190.

²⁴¹ Engelbrecht: Die Agrarverfassung Ermlands. Münster und Leipzig 1913, s. 64—65.

²⁴² G. Matern: Bauernsippen um Rössel. ZGAE 29 (1957) s. 323, 354.

²⁴³ Liber desponsationum ecclesiae parochialis Rösseliensis. Akta par. Reszel, Nr 7, k. 1, 2, 10, 22, 23, 25, 29 et passim.

aby ci ludzie mogli wysłuchać kazania *in lingua vernacula* (w języku ludowym), którym tutaj właśnie był język polski.

Różni się od pozostałych tak rozmiarami jak i treścią dekret dla kościoła katedralnego. Razem z nim biskup przysłał do kapituły list tej treści: „Pragnę ze wszystkimi podległymi mej władzy postępować po ojcowsku i niech nikt nie czuje się przeze mnie dotknięty, chyba że zachodzi potrzeba przecięcia jakiegoś wrzodu, co jednak niech Bóg odwróci. Do wizytacji wewnętrznej dodaję pewne uwagi sporządzone moją własną ręką, a realizację ich sprawdzę przy następnej wizytacji, której, jeśli Bóg pozwoli nie zaniedbam.”²⁴⁴ Jak wiadomo, biskup drugiej wizytacji nie mógł przeprowadzić, ale w 1702 r. udał się do Fromborka, aby osobiście przekonać się, czy postanowienia dekretu są wprowadzane w życie.²⁴⁵

Decretum reformationis dla katedry składa się z czterech części.

W części pierwszej (*quoad ecclesiam*) są poruszone sprawy związane z konserwacją i wystrojem gmachu katedralnego. W części drugiej (*quoad ritum et ceremonias officiorum divinatorum*) zawarte są pewne dyspozycje odnośnie nabożeństw i modlitwy chórowej. Część trzecia (*quoad praelatos et canonicos*) poświęcona jest najważniejszym sprawom ustrojowym i dyscyplinarnym kapituły, zaś czwarta (*quoad vicarios*) dotyczy wikariuszy katedralnych. Wzajemna proporcja tych części, biorąc pod uwagę ilość punktów w nich zawartych, przedstawia się następująco: 9 : 3 : 15 : 5. Chociaż argumenty raczej się waży niż liczy, to jednak w danym wypadku część pierwsza i trzecia są ważniejsze niż dwie pozostałe.

W części pierwszej biskup zwrócił kanonikom uwagę na palącą potrzebę remontu dachu katedralnego i wieżyczki. Nakazał im prace konserwacyjne przeprowadzić w ciągu jednego roku. W wypadku zaniedbania tego, zagroził zajęciem dochodów kanonickich i przeznaczeniem ich na potrzeby katedry. Zły stan wiązań dachowych stwierdziła komisja, która w procesie informacyjnym biskupa Załuskiego zdawała nuncjuszowi Devia relację o stanie diecezji.²⁴⁶ Niestety, ani alarm komisji, ani stanowczy nakaz Załuskiego nie odniosły pożądanego skutku. Wnet wybuchła wojna, nieco później zaraza i cały wysiłek skoncentrował się nad tym, jak w ogóle przetrwać krytyczne czasy. Jedyne co przedsięwzięto w tej sprawie, to starania w Rzymie o przyznanie diecezji tzw. *annus gratiae*, czyli prawa do części dochodów biskupstwa za okres wakansu, które na Warmii należały się w połowie spadkobiercom zmarłego biskupa, a w połowie biskupowi następcy. Załuski poparł inicjatywę kapituły,²⁴⁷ a ta nie-

²⁴⁴ Ab 23, k. 26.

²⁴⁵ Eichhorn: Geschichte... jw. ZGAE 2, s. 34.

²⁴⁶ Processus informationis, k. 524.

²⁴⁷ E b 69. Acta Cap. 1695—1700, k. 243, 245.

zwłocznie poleciła Fantoniemu zjednać dla tych zamiarów zgodę odpowiednich czynników kurii rzymskiej.²⁴⁸ Wysiłki te nie zostały jednak uwieńczone pomyślnym rezultatem, bowiem w procesie informacyjnym następnego biskupa, T. Potockiego, kanonicy żalili się, że nie ma funduszków na remont dachu i prosili nuncjusza, aby wreszcie ktoś z góry rozstrzygnął odwieczny spór o dochody z okresu wakansu.²⁴⁹ Dekret Załuskiego polecał też kanonikom reparację organów i zegara katedralnego. Jednak i te prace nie zostały wykonane.²⁵⁰ Pozostałe zarządzenia biskupa *quoad ecclesiam* są mniejszej wagi i dotyczą paramentów liturgicznych, wyposażenia ołtarzy itp.

W części drugiej, odnoszącej się do życia liturgicznego katedry, dekret nakazywał we wszystkim trzymać się ściśle ceremoniału rzymskiego. Diecezja warmińska, wprost podległa Stolicy Apostolskiej, ma szczególny do tego tytuł. Idąc za rozporządzeniem delegata apostolskiego z 1631 r. biskup ustanowił przy katedrze stanowisko ceremoniarza (*magister caeremoniarum*) i wszystkich pod sankcjami karnymi zobowiązał do słuchania w chórze jego dyrektyw. Obiecał sprowadzić do katedry *Ceremoniale Episcoporum*, którego dotychczas nie było. W święta I i II klasy każdy z wikariuszy katedralnych ma obowiązek asystować swemu kanonikowi podczas Mszy św.

Najbardziej brzemienne w skutki jest trzecia część dekretu, tycząca się samej kapituły jako korporacji. Żadna z kapituł katedralnych w Polsce nie przestrzegała tak ściśle rezydencji jak warmińska. Wizytator jednak i tutaj zauważył pewne rozluźnienie. Zastanawiając się nad źródłami takiego stanu rzeczy biskup wysunął dwie przyczyny: zbyt skromne dystrybucje chórowe i zbyt pochopne udzielanie dyspens. Chcąc stworzyć dla kanoników rezydujących odpowiednie bodźce ekonomiczne, zgodnie z zaleceniem soboru trydenckiego zarządził, aby trzecia część wszelkich dochodów kapitulnych została przeznaczona na dystrybucje chórowe. Z akt kapitulnych wynika, że biskup temu rozporządzeniu pozostał wierny przez cały czas swoich rządów na Warmii. W uzasadnionych sytuacjach (np. w czasie wojny i zarazy) chętnie zgadzał się na okresowe zawieszenie rezydencji całej kapituły, lub poszczególnych jej członków,²⁵¹ ale kiedy widział nadużycie, wówczas stawał po stronie prawa.

W czasie wojny północnej kanonik Krzysztof Antoni Szembek (późniejszy prymas) nie czuł się bezpieczny przy katedrze. Skorzystał z czasow-

²⁴⁸ F. Dittrich: Der Dom zu Frauenburg. *ZGAE* 18 (1913) s. 604—606. Ab 24, k. 210.

²⁴⁹ Acta Cap. 1706—1716, k. 133.

²⁵⁰ H. Żochowski: Duszpasterstwo na Warmii za rządów biskupa J. K. Szembeka 1724—1740. Lublin (KUL) 1966, s. 94, 95. Maszynopis.

²⁵¹ W czasie wojny północnej i zarazy kapituła kilkakrotnie (za zgodą ordynariusza) wydawała tzw. „decretum solutionis residentiae”. Acta Cap. 1700—1706, k. 144—145; 1706—1716, k. 4, 30, 37, 96.

wego zawieszenia rezydencji i wyjechał do Gdańska, gdzie był oficjałem. Kanonicy, którzy w określonym okresie prawnego zawieszenia rezydencji pozostali w granicach Prus, mieli prawo do pełnych dochodów. Szembek jednak opuścił *limites Prussiae* i na kilka lat w sprawach prywatnych wyjechał do Rzymu. Tam wystarał się o indult, który przyznawał mu wszystkie dochody kanonickie, z wyjątkiem dystrybucji chórowych.²⁵² Nie uszło to uwagi czujnego obrońcy praw kapituły, Fantoniego. Zaalarmował on niezwłocznie kapitułę i biskupa, który uwolniony z aresztu przebywał w Rzymie. Załuski, po zapoznaniu się z tym faktem, ostrzegł kapitułę, aby niczego pochopnie Szembekowi nie wypłacała, „ponieważ — pisał biskup — Szembek indult ów otrzymał na podstawie motywów niezgodnych z prawdą”.²⁵³ Kanonicy dziękowali biskupowi za ostrzeżenie i prosili „o dalszą obronę praw kapituły, zwłaszcza prawa ścisłej rezydencji”.²⁵⁴

Jeszcze przez kilka lat toczyły się przetargi między Szembekiem a kapitułą. Wreszcie (1710 r.), znużony wytrwałym oporem kolegów, wycofał swoje pretensje, obiecał zaniechać korzystania z indultów, o jakie wystarał się na niekorzyść kapituły, zobowiązał się zgodnie ze statutami przestrzegać obowiązku rezydencji, powrócić do stanu sprzed 1703 roku i stosować się ściśle do słów przysięgi *de novitatibus non introducendis*.²⁵⁵ Upokorzenie się Szembeka oznaczało zwycięstwo zwolenników ścisłej rezydencji nad tendencjami laksystycznymi. Niewątpliwie ważną rolę w tej batalii odegrał dekret biskupa i jego późniejsza postawa.

Istotnym warunkiem spokoju i równowagi w diecezji była harmonia dwóch panów zwierzchnich: biskupa i kapituły. Nieporozumienia zazwyczaj zaczynały się wtedy, gdy któryś z nich (najczęściej biskup) usiłował drugiemu narzucić swą wolę. Obawa przed absolutyzmem biskupa na Wamii leży u podstaw artykułów zaprzysiężonych. Punkt siódmy tychże artykułów zobowiązywał biskupa do wolności głosowania na posiedzeniach kapituły.

Załuski w dekrecie dla katedry nie tylko respektował zazdrośnie strzeżoną zasadę wolności wypowiedzi i głosowania, ale też obwarował ją dodatkowymi sankcjami. Biskup mocno podkreślał, że każdy kanonik powinien posiadać wolność głosu nie tylko w teorii, ale i w praktyce i nikomu nie wolno narzucać swego zdania drugiemu. Wszystkie sprawy w kapitule należy rozstrzygać większością głosów. W ważnych kwestiach należy zapytać się o zdanie kanonika, który z powodu choroby jest nieobecny, a w wypadku głosowania sekretarz kapituły ma przynieść od

²⁵² Acta Cap. 1706—1716, k. 16, 22, 34, 45. Ab 23, k. 230.

²⁵³ Acta Cap. 1706—1716, k. 34. Ab 24, k. 240, 244.

²⁵⁴ Acta Cap. 1706—1716, k. 31.

²⁵⁵ Tamże, k. 92.

niego *votum*. Nowa ustawa, która jest sprzeczna ze statutami (np. darmowe alienowanie dóbr wspólnych kapituły), musi być zatwierdzona większością absolutną i przeciw choćby tylko jednego kanonika wystarcza do jej utracenia. Przypominał kanonikom, aby przychodzili punktualnie, na odgłos umówionego dzwonu, na posiedzenia kapituły i nie opuszczali sali obrad przed ich zakończeniem. W czasie trwania obrad zachęcał do wystrzegania się popędliwości w dyskusji, a później do ściślego zachowania tajemnicy kapitulnej.²⁵⁶

Przypomnienie kapitule zasad parlamentarnych właściwie było powtórzeniem statutów. Zapewne najdłużej w pamięci kapituły pozostały rozporządzenia dekretu odnośnie stroju kanonickiego.²⁵⁷ Biskup zauważył, że niektórzy kanonicy zasiadali w stallach w stroju krótkim, który na Warmii był we zwyczaju, ale tylko poza kościołem. Pod groźbą utraty dystrybucji chórowych danego dnia nakazywał przychodzić do chóru w stroju długim. Punktator miał obowiązek odnotować tych kanoników.

Od generalnej wizytacji katedry kanonicy otrzymali nowy strój chórowy.²⁵⁸ Do końca XVII wieku na strój chórowy kanonika składały się: almucja, komża i biret. Biskup będąc w Rzymie na jubileuszu uzyskał od Stolicy Św. pozwolenie na zreformowanie stroju kanonickiego. W miejsce komży wprowadził rokietę, a w miejsce almucji — mantolet koloru czarnego, bez rękawów, z niskim kołnierzykiem zapinanym pod brodą. Na większe uroczystości kanonicy mogli używać dużych kap (*cappam magnam*).²⁵⁹ Nowy uniform po raz pierwszy przywdziali kanonicy na posiedzenie kapituły 17 grudnia 1700 roku, ale używanie kap z nieznanymi bliżej powodów za biskupa Załuskiego nie weszło w życie, chociaż Fantoni i inni kanonicy tak bardzo pragnęli ten powszechny zwyczaj kapitul niemieckich zaprowadzić na Warmii.²⁶⁰ Następnego biskupa, Potockiego, kapituła witała już *in rochetis et pluvialibus*.²⁶¹

W ostatniej części dekretu biskup wydał pewne zarządzenia dyscyplinarne dla wikariuszy katedralnych. Każdy kanonik musiał mieć swego wikariusza, który mu asystował podczas uroczystej celebry, towarzyszył w chórze, pod nieobecność zastępował go w niektórych czynnościach liturgicznych. Wikariusze tworzyli jakby małą kapitułę. Posiadali własny

²⁵⁶ Punkt 3, 4, 11 i 15 dekretu „quoad praelatos et canonicos”.

²⁵⁷ Tamże, pkt. 1, 2, 7.

²⁵⁸ E. Brachvogel: Die Chorkleidung der ermländ. Dom- und Kollegiatstiftsherren. ZGAE 21 (1923) s. 103—108.

²⁵⁹ Punkt 7 „quoad praelatos et canonicos” postanawia: „...Igitur abrogantes penitus usum superpelliceorum ordinamus et stricte praecipimus, ut ab hinc intra duos menses a publicatione praesentium DD Praelati et Canonici non in superpelliceis, sed in rochetis coopertis mantoletto, aut in certis festivitatibus iuxta praescriptum ceremonialis et usum aliarum ecclesiarum simili privilegio gaudentium, cappa magna divinis officiis assistant”. H 21, k. 40.

²⁶⁰ Acta Cap. 1695—1700, k. 241, 250, 252; 1700—1706, k. 37.

²⁶¹ Acta Cap. 1706—1716, k. 170.

samorząd, wspólne dobra, bibliotekę, wytworzyli własną kancelarię.²⁶² Kanonik miał obowiązek zapewnić byt swemu wikariuszowi i otaczać go kuratelą. Dodatkowo kapituła co roku wyznaczała jednego ze swego grona (*conservator vicariorum*), który przez okres rocznej kadencji sprawował pieczę nad wszystkimi wikariuszami.²⁶³

Biskup zachęcał wikariuszy do prowadzenia uporządkowanego życia i ostrzegał przed niebezpieczeństwami. Poleciał wikariuszom wybrać spośród siebie seniora, który miał obowiązek śledzić i notować uchybienia kolegów. Aby położyć kres zbyt późnemu powracaniu wikariuszy do domu i usunąć wszelką okazję do tego, nakazał odźwiernemu o godzinie 9-tej zamykać bramy, a seniorowi polecił wszelkie ekscesy wikariuszy, zwłaszcza nocne wychodzenie z domu, meldować dziekanowi kapituły, albo oficjałowi. Pod groźbą usunięcia z pracy nie wolno im było przyjmować niewiast w swoich mieszkaniach. Biskup Załuski był, zdaje się, dość wrażliwy na tym tle. W dekrete dla parafii reszelskiej zabronił księżom przyjmowania niewiast nawet w zakrystii, chociażby chodziło o spowiedź.²⁶⁴

Pozostałe zarządzenia *quoad vicarios* miały charakter pozytywny. Nakazywały księżom pielęgnować osobiste studium i ćwiczyć się w śpiewie kościelnym. Dwa razy w tygodniu wikariusze pod kierunkiem więcej zaawansowanego kolegi mieli uczyć się śpiewu gregoriańskiego. Wychodząc z założenia, że „bezczytność jest poduszką diabła” wizytator nakazał wikariuszom czytać pożyteczne w ich pracy dzieła, zwłaszcza kazuistyczne, a oficjałowi polecił, by raz w tygodniu wikariusze mieli specjalną konferencję ascetyczną.

Kolegium wikariuszy katedralnych posiadało od czasów biskupa Kromera (1579—1589) inkorporowany kościół i parafię w Błudowie. Przez wiele lat wikariusze obsługiwali ją z Fromborka, dojeżdżając kolejno na każdą niedzielę i święto. Parafia jednak rozrastała się i zachodziła potrzeba osadzenia przy niej księdza na stałe. Zwrócił na to uwagę w 1697 r. kanonik administrator komory fromborskiej, Stanisław Wierusz-Kowalski. Doszły do niego słuchy, że z powodu dalekiej odległości do księdza, dwóch chorych w Błudowie umarło bez zaopatrzenia. Kanonik niezwłocznie rzecz przedstawił kapitule i ta zadecydowała wybudować w Błudowie większy, murowany kościół (w miejsce drewnianego) i umieścić przy nim jednego wikariusza, jak to już dawniej uczyniła kapituła kolegiacka w Szalmii.²⁶⁵ Uchwałę kapituły mieli wprowadzić w życie kanonicy:

²⁶² Akta kancelarii wikariuszy katedralnych obecnie są włączone do działu akt parafialnych, pod hasłem: Frombork—Wikariat. Dotychczas były one mało wykorzystane. Die Domvikarienbibliothek zu Frauenburg. PDE 1903, s. 18—20, 45—47.

²⁶³ Regestra Communitatis... 1687—1705. Frombork—Wikariat. Nr 9/6. Por. Acta Cap. 1706—1716, k. 128.

²⁶⁴ Akta par. Reszel. Nr 3, k. 395 (punkt 4).

²⁶⁵ Acta Cap. 1695—1700, k. 141.

Kowalski, Rostkowski i Dąbrowski. W niedługim czasie został zbudowany do dziś istniejący kościół i zamieszkał przy nim pierwszy komendatariusz, ks. Piotr Schröter.²⁶⁶

Rychło wyłoniła się kwestia w jakim stosunku ma pozostawać wikariusz rezydujący w Bludowie do swoich kolegów z Fromborka. Sporządzenie projektu statusu prawnego dla komendatariusza kapituła powierzyła samym wikariuszom. Wygotowany w niedługim czasie projekt został przedłożony na posiedzeniu kapituły i uznany za możliwy do przyjęcia, a moc prawną nadał mu, na prośbę kapituły, biskup ordynariusz podczas wizytacji.²⁶⁷

W myśl nowego statutu proboszczem parafii Bludowo było całe kolegium wikariuszy i do niego należały wszelkie dochody z parafii. Komendatariusz nie przestał być wikariuszem i od czasu do czasu, przynajmniej symbolicznie, miał obowiązek zasiadać w chórze na znak zależności od kolegium. Wszystkie funkcje wikariuszowskie spełniali za niego kole-dzy, a on w zamian za to prowadził i odpowiadał za pracę duszpasterską przy parafii.

Uwagami o wikariuszach kończy się wnikliwy i obszerny dekret biskupa Załuskiego dla katedry. Wniósł on wiele nowego zarówno dla „wielkiej” jak i „małej” kapituły.

ZAKOŃCZENIE

Wyselekcjonowane powyżej zagadnienia niewątpliwie nie wyczerpują całości możliwej działalności biskupa jako ordynariusza diecezji. Do zakresu jego obowiązków należy akcja charytatywna, opieka nad szkolnictwem diecezjalnym i seminarium duchownym, osobisty kontakt z duchowieństwem i wiernymi itp. Historyk jednak jest ograniczony bazą źródłową i może tylko o tym mówić, co znalazło w niej odzwierciedlenie. Tymczasem z czasów biskupa Załuskiego problemy te nie są dość udokumentowane, aby można było coś na ten temat pewnego powiedzieć. Sam brak źródeł można, jak się wydaje, podwójnie tłumaczyć: albo one zaginęły, albo takowej działalności wcale nie było. Istnieje wprawdzie jeszcze trzecia możliwość, mianowicie ta, że współcześni nie odnotowali wszystkiego, co biskup zdziałał jako duszpasterz. Po prostu nie zwrócili na to większej uwagi. Dla nas jednak, którzy poznajemy przeszłość tylko z dokumentów, ich brak przemawia za brakiem faktów.

Po przeanalizowaniu tych dziedzin działalności, co do których za-

²⁶⁶ Stock: Pfarrer der ermländischen Landkirchen. *PDE* 1876, s. 11. Acta Cap. 1706—1716, k. 86.

²⁶⁷ Statua et decreta V. Communitatis Vicariorum, k. 139—141. H 22, k. 3—7.

chowaly się jakieś adnotacje, w tym miejscu wypada wysunąć kilka wniosków:

1. Biskup Załuski, podobnie jak wielu biskupów mu współczesnych, przekładał obowiązki senatora Rzeczypospolitej i kanclerza państwa nad zajęcia biskupa ordynariusza. Niemało energii pochłaniały mu różne sprawy rodzinne.

2. Fatalnie odbiły się na losach biskupa konflikty w pierwszych latach panowania Augusta II Sasa. Najpierw ścigany przez Szwedów, później aresztowany przez króla i podejrzewany w kurii rzymskiej, strawił wiele lat poza diecezją na ustawicznej udręce. Przykre przeżycia i zły stan zdrowia sprawiły, że po powrocie do diecezji w 1708 r. nie zdołał już rozwinąć rozpoczętej przed aresztowaniem działalności.

3. Biskup, sam nie mogąc spełniać obowiązków w diecezji, starał się aby to zrobili za niego inni, ludzie godni zaufania i troskliwi o dobro Kościoła. Przez zgodne współzycie z kapitułą zapewnił w diecezji spokojne warunki pracy, na ile to było możliwe w czasach wojennych.

4. Najbardziej obfity w pracę dla diecezji był pierwszy okres jego rządów: do inwazji szwedzkiej na Warmię. Wówczas biskup dokonał wizytacji diecezji, chociaż wprawdzie pobieżnej, pokonsekrował sporo kościołów, wiele razy udzielał sakramentu bierzmowania, udzielał się w czynnościach liturgicznych.

5. Zajęty sprawami publicznymi, a nawet pozbawiony wolności, nie zapominał o diecezji, obsadzał beneficja patronatu biskupiego, pozostawał w stałej łączności z administratorem diecezji, często słał listy do diecezjan, w których przeważnie nakazywał lub prosił o modlitwy w różnych intencjach. Zapoznając wiernych z kłopotami kraju budził przez to, chociaż bez specjalnego zamiaru, poczucie łączności Warmii z Rzeczypospolitą.

ZUR GESCHICHTE DER KIRCHLICHEN TÄTIGKEIT DES BISCHOFS ANDRZEJ CHRYZOSTOM ZAŁUSKI IM ERMLAND

ZUSAMMENFASSUNG.

Andrzej Chryzostom Załuski wurde zum Bischof von Ermland durch König August II im Jahre 1698 ernannt. Der Bestätigungsprozess in Rom dauerte ca ein Jahr. An die Spitze der Diözese trat er am 16. September 1699 und verblieb daselbst bis zu seinem Tode im Jahre 1711.

Die Diözese Ermland gehörte zu den kleinsten Sprengeln in Polen. Ihre Bevölkerung betrug ca 90.000 in 76 Parochien. Nur mit Rücksicht auf die mit dieser Stellung verbundenen weltlichen Machtbefugnisse bewarb sich Załuski, bis dahin Bischof von Płock, um die Versetzung nach Ermland.

Während seiner ganzen Regierungszeit in der neuen Diözese lastete auf dieser schwer der Nordische Krieg. Zuerst verfolgten ihn die Schweden, später wurde er

auf Befehl August II unter dem Verdacht des Landesverrats verhaftet. Infolgedessen musste Załuski viele Jahre im Auslande verbringen und verbrauchte dort unnütz seine Kräfte. Am nützlichsten für die Diözese waren die ersten Jahre seiner Tätigkeit, die bis zum Jahre 1704, also bis zum Einbruch der Schweden in Ermland, reichen. Damals führte er die Visitation grösserer Pfarrbezirke der Diözese durch, konsekrierte viele Kirchen, öfters besuchte er die Diözese während grösserer Kirchenfeste, zelebrierte solenne Gottesdienste. In der Zeit seiner Abwesenheit führten Administratoren die Verwaltung der Diözese, nämlich, der Reihe nach: Żorawski, Nycz und mehrmals Kunigł. Der Bischof verblieb aber in steter Verbindung mit ihnen. Auch während seiner Verhaftung in Dresden und in Ancona besetzte er persönlich Pfarreien seines Patronats und Stellen im Kollegiatstift. Sein Einfluss auf die Besetzung von Domherrnstellen im Domkapitel war nicht gross. Er belies den Domherrn eine grosse Selbständigkeit, wachte über ihre Freiheit bei Abstimmungen in Kapitelsitzungen und forderte von ihnen eine strikte Residenzpflicht gegen andersgerichtete Tendenzen. Er führte die Reform der Chorkleidung der Domherrn. Zu seinem Weihbischof Leżeński, den er in der Diözese vorgefunden hatte, knüpfte er keine näheren Beziehungen an. Gegen Ende seines Lebens bemühte er sich um die Ernennung des Kardinals Christian, eines Verwandten Augusts des Starken, zum Koadiutor von Ermland mit Nachfolgerecht, aber Rom verwarf diese Kandidatur.

ROLA DUSZPASTERZA
W PRZYGOTOWANIU DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA
WIEJSKIEJ MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ

(na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej)

WSTĘP

Coraz częściej w literaturze z zakresu teologii pastoralnej pojawiają się głosy, że duszpasterstwo przeżywa kryzys.

Stosowane dotychczas tradycyjne formy okazują się nieskuteczne, a nowe nie zostały jeszcze wypracowane. Wśród różnych kategorii ludzi objętych oddziaływaniem duszpasterskim, najwięcej trudności nasuwa problem młodzieży, szczególnie młodzieży pozaszkolnej, która z jednej strony staje w obliczu ważnych decyzji życiowych, z drugiej zaś podlega oddziaływaniu duszpasterskiemu, które nie wykracza poza ramy ogólne i tradycyjne. Istnieje więc uzasadniona potrzeba zajęcia się tą kategorią ludzi.

Problematyka związana z młodzieżą pozaszkolną jest bardzo różnorodna. Tutaj chcielibyśmy skoncentrować się jedynie na przygotowaniu jej do przyjęcia sakramentu małżeństwa. Jak dotychczas nie spotyka się, poza nielicznymi artykułami i luźnymi uwagami, prac poświęconych temu problemowi. Tymczasem wydaje się, że problem ten jest szczególnie ważny i palący w ramach całokształtu pracy duszpasterskiej. Młodzież jest do pewnego stopnia zaniedbana w szkole podstawowej, później zaś nie poświęca się jej osobnej uwagi w pracy duszpasterskiej. Co więcej, często wymyka się ona nawet spod ogólnego oddziaływania duszpasterskiego. Byłoby więc poważnym niedociągnięciem ze strony duszpasterzy, gdyby nie poświęcili jej osobnej uwagi w swojej pracy parafialnej i to w momencie wstępowania jej na drogę życia rodzinnego.

Mając na uwadze zarówno znaczenie kwestii przygotowania młodzieży pozaszkolnej do małżeństwa w całości jej życia religijno-moralnego, jak i fakt, że tym sprawom w literaturze pastoralnej niewiele poświęca się uwagi, w niniejszej pracy jako temat — jak się wydaje ważny i nowy — podjęliśmy „Rola duszpasterza w przygotowaniu do Sakramentu Małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej, na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej”.

Zanim dokładnie sprecyzujemy problem, spróbujemy wcześniej wy-

jaśnić sam temat pracy. Przez rolę rozumiemy zespół zadań¹, jakie duszpasterz ma do wypełnienia wobec młodzieży pozaszkolnej przygotowującej się aktualnie do przyjęcia Sakramentu Małżeństwa. Zadania te są wprawdzie określone w teologii i nauczaniu Kościoła, ze względu jednak na przedmiot oddziaływania, koniecznym jest jeszcze zbadanie aktualnego stanu religijno-moralnego młodzieży i wyłaniających się z niego potrzeb duszpasterskich w konkretnych grupach młodzieży pozaszkolnej. To z kolei skłoniło nas do skonkretyzowania się na wiejskiej młodzieży pozaszkolnej w diecezji warmińskiej.

Wiadomo, że obecnie problem młodzieży na Ziemiach Odzyskanych nabiera szczególnego znaczenia. Nadchodzi bowiem wyż demograficzny wywołany zasiedleniem tych ziem po wojnie przez ludzi młodych przybyłych z różnych stron Polski. Obecnie, jak informują demografowie, ludzie urodzeni na tych ziemiach wynoszą 40%².

Jeżeli gdziekolwiek, to szczególnie na Ziemiach Odzyskanych, a w tym i w diecezji warmińskiej zagadnienie przygotowania wiejskiej młodzieży pozaszkolnej do małżeństwa jest szczególnie aktualne. Nie można było przebadać całej diecezji, dlatego ograniczono się do kilku typowych parafii. Stąd w temacie zaznaczono: „na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej”.

W związku z powyższymi uwagami ogólny problem pracy sformułować można następująco. Jakie metody duszpasterskie powinny być stosowane przez współczesnego duszpasterza, aby jego oddziaływanie było najbardziej skuteczne w zakresie przygotowania wiejskiej młodzieży pozaszkolnej do Sakramentu Małżeństwa. Rozwiązanie tego problemu wymaga jeszcze postawienia szeregu pytań szczegółowych: jakie są normy teologiczne duszpasterskiego oddziaływania; co w tym zakresie mówi psychologia i pedagogika; następnie jaki jest faktyczny stan potrzeb religijno-moralnych młodzieży, gdy chodzi o jej przygotowanie do małżeństwa; wreszcie jakie w związku z normami Kościoła i faktycznym stanem potrzeb duszpasterskich należy obecnie stosować metody pracy duszpasterskiej?

Postawiony powyżej problem i zasygnalizowana problematyka pracy wymaga rozpracowania w następujących częściach. W pierwszej części zostaną zanalizowane teoretyczne podstawy duszpasterstwa w zakresie przygotowania młodzieży do Sakramentu Małżeństwa. Podstawy te ujęte zostaną w trzech aspektach: teologicznym, psychologicznym i pedagogicznym. W aspekcie teologicznym omówimy teologię małżeństwa ze

¹ J. Szczepański: *Elementarne pojęcie socjologii*. Warszawa 1963 s. 76—77.

² S. Zyromski: *Przeobrażenia demograficzne w województwie olsztyńskim. Komunikaty Mazursko-Warmińskie* nr 3, 1964 s. 334—345.

szczególным uwzględnieniem norm w zakresie przygotowania do małżeństwa. W aspekcie psychologicznym zwrócimy uwagę na problemy związane z biologiczno-psychologicznym rozwojem młodzieży oraz jej zróżnicowaniem w płci. W aspekcie pedagogicznym wreszcie omówimy postulaty płynące z chrześcijańskiej koncepcji wychowania, uwzględniając zwłaszcza wychowanie do miłości. W drugiej części scharakteryzujemy religijno-moralne postawy młodzieży, rozpatrując szczególnie jej poglądy na małżeństwo chrześcijańskie w oparciu o materiał empiryczny. Zamierzamy przede wszystkim wyłowić aktualne potrzeby młodzieży przygotowującej się do małżeństwa. Zwrócimy w końcu uwagę na wysunięcie metod duszpastersko-wychowawczych, które jak się wydaje, są konieczne do tego, aby duszpasterz mógł należycie wypełnić swoje zadanie związane z przygotowaniem młodzieży do małżeństwa, a także do całego życia.

Ponieważ praca ta pisana jest z dziedziny pedagogiki duszpasterskiej, metody stosowane w niej będą odpowiednie dla tej nauki. Ogólnie można metody te scharakteryzować następująco. Z jednej strony czerpią one zasady z nauki chrześcijańskiej, głównie z teologii, z drugiej zaś bierze się pod uwagę stan faktyczny, by w końcu przejść do wypracowania aktualnych zasad i metod działania umożliwiającego w sposób najbardziej skuteczny realizację zamierzonego celu. Będzie to więc metoda zarówno indukcji, jak i dedukcji, analizy i syntezy, oraz związane z nimi, różne metody szczegółowe jak metoda analizy krytycznej, metoda socjologiczna, statystyczna itp.³

Pozostają jeszcze do omówienia materiały, źródła na których zamierzamy oprzeć niniejszą pracę. Ze względu na odmienne części pracy, materiały źródłowe będą zróżnicowane. W pierwszej części oprzemy się na materiałach zastanych, w postaci istniejącej już literatury fachowej zarówno polskiej jak i zagranicznej. Będą to materiały z dziedziny teologii, psychologii i pedagogiki. W drugiej części oprzemy się głównie na materiale empirycznym, uzyskanym przy pomocy ankiet środowiskowych, przeprowadzonych w wybranych parafiach diecezji warmińskiej, jak również przy pomocy osobistych wywiadów z poszczególnymi duszpasterzami.

Po tych uwagach wstępnych dotyczących rozpracowania podjętego tematu, postawienia problemu, problematyki, omówienia metod stosowanych w pracy oraz źródeł i literatury, w artykule niniejszym skoncentrujemy się na części drugiej pracy jako bardziej praktycznej i powieźdźalnym pilniejszej.

³ W. Piwowarski: Dwie koncepcje teologii pastoralnej. *Zeszyty Naukowe KUL VI, 1 (1963) 86—87.*

I. CHARAKTERYSTYKA WIEJSKIEJ MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ W BADANYCH PARAFIACH DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Przedstawienie roli duszpasterza w przygotowaniu młodzieży do Sakramentu Małżeństwa wymaga uwzględnienia nie tylko teoretycznych podstaw duszpasterstwa, lecz także dokładnej znajomości podmiotu oddziaływania. Chodzi o to, aby omawiana działalność duszpasterska była dostosowana do aktualnych potrzeb młodzieży a przez to bardziej skuteczna.

W związku z tym należało przeprowadzić badania środowiskowe przy pomocy różnych technik, pozwalających na stworzenie możliwie dokładnego obrazu religijno-moralnego młodzieży, a szczególnie na uchwycenie jej poglądów na małżeństwo chrześcijańskie oraz uświadomienie sobie potrzeb młodzieży w zakresie przygotowania do małżeństwa.

Problemy te zostaną szerzej omówione w poniższych dwóch rozdziałach.

I. CEL I METODY BADAŃ

Zasygnalizowane powyżej badania zostały przeprowadzone w dziewięciu parafiach, odpowiednio dobranych, położonych na terenie diecezji warmińskiej. O wyborze parafii zadecydowały dwa czynniki: a. skład ludnościowy, b. odległość parafii od miasta.

Wiadomo, że w diecezji warmińskiej ludność jest złożona z elementu miejscowego i napływowego. Ogólnie mówiąc wśród ludności warmińskiej wyróżnia się trzy zasadnicze grupy: 1. autochtoni, 2. osadnicy z centralnej Polski, a wśród nich przesiedleńcy z akcji „W”, 3. repatrianci ze wschodu. Stosunek i rozmieszczenie terytorialne poszczególnych grup nie są jednolite. Autochtoni grupują się w trzech ośrodkach: na Warmii, Mazurach i Powiślu, przy czym katolicy zamieszkują Warmię i Powiśle, a protestanci Mazury zwłaszcza okolice Mrągowa, Pisz i Szczytna. Osadnicy z centralnej Polski zasiedlili tereny położone bliżej dawnej granicy polsko-niemieckiej, repatrianci ze wschodu zajęli w większości środkowe terytoria diecezji, natomiast przesiedleńcy z akcji „W” zamieszkali głównie północne tereny diecezji. Oczywiście przedstawione zgrupowanie terytorialne ludzi nie jest ściśle, gdyż na ogół w każdej miejscowości na terenie diecezji można spotkać wszystkie wymienione kategorie ludzi. Tutaj chodzi tylko o wskazanie na pewne zagęszczenie ludności występujące na terenie diecezji. Dobierając parafie do badania starano się uwzględnić właśnie te kategorie ludzi i ich rozmieszczenie. I tak, spośród dziewięciu parafii przebadanych na autochtonów przypada trzy, na osadników z centralnej Polski i przesiedleńców z akcji „W” trzy, na repatriantów ze wschodu również trzy.

W diecezji warmińskiej jak dotychczas przeważa ludność wiejska⁴. Miast stosunkowo jest niewiele, skutkiem tego więcej jest wsi znacznie oddalonych od miasta niż podmiejskich. Mając na uwadze ten fakt trzeba zaznaczyć, że wśród badanych parafii tylko trzy są podmiejskie, a reszta to wiejskie.

a. Cel badań

We wszystkich wymienionych parafiach przeprowadzono badania socjologiczne jesienią 1965 roku. Celem ich było uchwycenie wzorca małżeństwa istniejącego w środowiskach młodzieży wiejskiej, zwłaszcza pozaszkolnej w kontekście ich życia religijno-moralnego. W związku z tym należało podjąć kilka zabiegów badawczych. Przede wszystkim należało uchwycić poglądy młodzieży na małżeństwo, jego cele i zadania oraz stwierdzić na ile młodzież jest ich świadoma, myśląc o zawarciu związku małżeńskiego w bliższej lub dalszej przyszłości. Następnie należało uwzględnić stan ich religijności i moralności, co niewątpliwie rzutuje na małżeństwo jako podstawowy problem życiowy. Wreszcie trzeba było sięgnąć do szerszego kontekstu społeczno-kulturalnego, w którym kształtują się ideały i dążenia badanej młodzieży.

b. Metody badań

Trudno byłoby przy tak postawionym celu badań ograniczyć się tylko do metody ankietowej. Należało jeszcze uwzględnić inne techniki badawcze, dzięki którym można byłoby wytworzyć sobie w miarę możliwości pełny obraz życia religijno-moralnego młodzieży w łączności ze środowiskiem, które niewątpliwie wywiera wpływ i to znaczny na jej zachowanie. W związku z tym w badaniach posłużono się następującymi technikami:

1. Obserwacją pośrednią, która polega na zgromadzeniu i analizie istniejących danych o młodzieży warmińskiej w archiwach parafialnych, książkach i artykułach publikowanych oraz materiałach socjograficznych w większości jeszcze nie publikowanych, udostępnionych mi przez Ks. Dr Władysława Piwowarskiego.

2. Obserwacje bezpośrednie kontrolowane i niekontrolowane, które prowadziłem w diecezji warmińskiej w różnych odstępach czasu od 1960 r. a w szczególności latem 1965 roku.

3. Wywiady przeprowadzone z proboszczami w różnych parafiach. W sumie przeprowadzono ich 65, ponadto przeprowadzono także wywiady z młodzieżą i rodzicami w badanych parafiach, razem około 100.

⁴ Rocznik statystyczny Województwa Olsztyńskiego. Olsztyn 1963, tabela 2, s. 25, ludność wiejska według spisu z dnia 6 XII 1960 r. wynosi 64,1% ogółu ludności województwa.

4. Ankieta przeprowadzona w dziewięciu wspomnianych wyżej parafiach z młodzieżą wiejską pozaszkolną według ustalonych pytań kwestionariusza, które niżej przytaczamy.

W założeniu konstrukcyjnym kwestionariusza kierowano się chęcią znalezienia na drodze tej metody informacji na następujące zagadnienia: a. Dane personalne dotyczące płci, wieku, miejsca pracy, pochodzenia terytorialnego rodziców oraz sytuacji rodzinnej badanych. b. Stosunek badanej młodzieży do podstawowych praktyk religijnych: modlitwy codziennej, niedzielnej Mszy świętej i Komunii św. wielkanocnej. c. Stosunek badanej młodzieży do kazań i nauk przedmażeńskich. d. Poglądy na okres narzeczeństwa. e. Problem uświadomienia i czystości przedmażeńskiej. f. Poglądy badanej zbiorowości na istotę małżeństwa chrześcijańskiego. g. Posiadane plany co do swojej przyszłej rodziny. h. Problem pożycia i czystości małżeńskiej. i. zamiary przygotowania się do zawarcia związku małżeńskiego. j. Naśladowanie rodziców jako ideału, który badani chcą realizować w swoim przyszłym małżeństwie.

Równocześnie w ramach prowadzonych badań chodziło o sprawdzenie hipotez nasuwających się z obserwacji badanych: 1. Młodzież wiejska pozaszkolna jest przywiązana do Kościoła i praktyki swoje na ogół spełnia dobrze. 2. Poglądy na małżeństwo katolickie ma pomieszczone i nieskrystalizowane.

Po przeprowadzeniu poprzedzających ostateczną redakcję badań próbnych, które pozwoliły wykryć niezrozumiałe pytania, kwestionariusz przybrał następującą formę.

ANKIETA

INSTRUKCJA DO ANKIETY: Ankieta ta jest anonimowa i dobrowolna. Ma ona dostarczyć materiału do pracy naukowej. Twoja wypowiedź może być bardzo cenna i pożyteczna. W związku z tym przeczytaj uważnie pytania, postaraj się je dobrze zrozumieć i daj poważną, samodzielną i szczerą odpowiedź.

1. Kawaler — panna, rok urodzenia.
2. Pracujesz w gospodarstwie rodzinnym czy poza gospodarstwem? Ewentualnie czy dojeżdżasz do pracy?
3. Z którego województwa pochodzą Twoi rodzice?
4. Czy rodzice Twoi żyją? Czy mają ślub kościelny? tak, nie.
5. Jak często: a) odmawiasz pacierz? b) uczęszczasz na Mszę św.? c) przystępujesz do Komunii św.?
6. Czy korzystasz z kazań? tak, nie. Dlaczego?
7. Czy bierzesz udział w naukach przedmażeńskich?
8. Czy masz narzeczoną — narzeczonego? tak, nie. Co o nim wiesz?
9. Jak długo według Ciebie powinien trwać stan narzeczeństwa i jaki jest jego cel?
10. Co według Ciebie decyduje o wyborze narzeczonej (go)?

11. Czy w stanie przedmałżeńskim powinna obowiązywać czystość, czy swoboda życia płciowego?
12. Kto pierwszy i jak uświadomił Cię w sprawach małżeńskich?
13. Czy pragniesz, by Twoje małżeństwo było zawarte w Kościele, czy tylko w Urzędzie Stanu Cywilnego? Dlaczego?
14. Czy można przysięgać dozgonną miłość i wierność?
15. Czy dopuszczasz możliwość takiej sytuacji, w której zgodził (a) byś się na rozwód? tak, nie. Co według Ciebie może być przyczyną rozwodu?
16. Czy jest różnica między rozwodem a separacją kościelną i co Twoim zdaniem jest lepsze? Dlaczego?
17. Ile chciał(a)byś mieć dzieci w swoim małżeństwie?
18. Czy należy stosować regulację urodzin? Jaką?
19. Czy należy przerywać ciążę? Czym to uzasadniasz?
20. Czy chciał(a)byś naśladować zalety rodziców w przyszłym swoim małżeństwie? Jakie?
21. Co robisz w kierunku dobrego przygotowania się do małżeństwa?
22. Skąd obecnie czerpiesz wiadomości interesujące Cię o małżeństwie?
23. Co Ci się jeszcze nasuwa w związku z ankietą?

Przy układzie tego kwestionariusza zwracano nie tylko uwagę na wartość treściową poszczególnych pytań, by udzielone odpowiedzi dotyczyły faktycznie postawionych problemów, lecz również kierowano się wymogami metodologicznymi odnośnie samej konstrukcji kwestionariusza oraz wskazaniem współczesnej psychologii i pedagogiki⁵. Zastosowano w ankiecie następujące zasady: 1. Zasadę zainteresowania badanych przedmiotem badań. 2. Zasadę anonimowości badanej młodzieży. 3. Poprawną konstrukcję pytań. 4. Zasadę stopniowania w doborze pytań. 5. Zasadę logicznego układu pytań.

Ad 1. Zarówno wprowadzenie wygłoszone przez przeprowadzającego badanie, jak i instrukcje zawarte w tekście oraz dobór pytań odpowiadających problematyce nurtującej żywo wiejską młodzież pozaszkolną, miały za zadanie m. in. zainteresować badanych i pobudzić do chętnego i poważnego potraktowania ankiety.

Ad 2. Anonimowość ankiet wraz z założeniem, że badania zostaną przeprowadzone wśród młodzieży nieznannej skądinąd badającemu, eliminowała w znacznym stopniu nieszczerłość młodzieży przy dawaniu odpowiedzi na pytania ankiety lub świadomą chęć zatajenia czy sfałszowania prawdy.

Ad 3. W sformułowaniu pytań starano się o to, by pytania nie były sugestywne i nie były równocześnie zbyt ogólnikowe. Niezrozumiałe ter-

⁵ S. Szostkiewicz: Procedury i techniki badań socjologicznych. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy KC PZPR. Warszawa 1961 (skrypt), s. 85 nn; M. Kreutz: Podstawy psychologii. Kraków 1949 s. 330—331; tenże: Metody współczesnej psychologii. Warszawa 1962 s. 434—435; Z. Zaborowski: Psychologia społeczna a wychowanie. Warszawa 1962 s. 167.

miny względnie wieloznaczne słowa zastąpiono jaśniejszymi i ściślejszymi. W większej części były to pytania otwarte i zostawiono możliwość motywacji — dlaczego.

Ad 4. Pytania kwestionariusza zostały ułożone w ten sposób, że po wstępnych danych następowały pytania stosunkowo łatwe (tak w treści, jak i w sposobie odpowiadania na nie), po nich coraz trudniejsze, wymagające zastanowienia się i motywacji, by pod koniec powrócić do pytań łatwiejszych i prostszych.

Ad 5. Pytania zostały zgrupowane wokół następujących danych: a. dane personalne, b. dane środowiskowe, c. dane dotyczące sposobu postępowania, d. dane dotyczące opinii, motywów, e. dane dotyczące oczekiwań, zamiarów i dążeń.

2. TECHNIKA PRZEPROWADZONYCH BADAŃ, WARTOŚĆ ZEBRANEGO MATERIAŁU

W rozprowadzeniu i zebraniu ankiety posłużono się następującą techniką: w każdej z wybranych parafii po uprzednim porozumieniu z Ks. Proboszczem w dowolną niedzielę przed Mszą św., na której było najwięcej młodzieży pozaszkolnej, zaapelowano do niej z ambony, aby bądź to zgromadziła się zaraz po Mszy św. w sali katechetycznej, bądź też zatrzymała się w kościele, celem omówienia ważnych i interesujących ją zagadnień związanych z przygotowaniem do małżeństwa. We wszystkich wypadkach apel był skuteczny. Za każdym razem po apelu do młodzieży przygotowano odpowiednią ilość egzemplarzy kwestionariusza przebitego na maszynie, czystego papieru i przyborów do pisania. Badania rozpoczynano i kończono krótką modlitwą w intencji młodzieży. Przed rozdaniem formularza przeprowadzający badania wygłaszał krótkie wprowadzenie następującej treści:

Po przedstawieniu się młodzieży mówił: „Zwracam się do Was z gorącą prośbą o pomoc w pracy naukowej przez chętnie i zgodne z prawdą i samodzielne (bez porozumienia się z koleżankami czy kolegami) odpowiedzi na pytania, które za chwilę Wam wręczę. Udział w ankiecie jest dobrowolny, ankiety są anonimowe. Jestem wśród Was po raz pierwszy, nikogo z Was nie znam i na pewno żadnemu z miejscowych księży nie dam odpowiedzi do przeglądania. Ankiety nie należy podpisywać, ani też pisać adresu. Wartość ankiety zależy jedynie od Waszej szczerości, na którą liczę i sądzę, że się nie zawiodę”.

Po podaniu ogólnej instrukcji, zapytano, czy wszyscy obecni należą do młodzieży wiejskiej pozaszkolnej, tzn. czy nie są uczniami szkół średnich a następnie każdy z obecnych otrzymał kwestionariusz ankiety. Przed rozpoczęciem wypełniania ankiety, głośno, powoli i wyraźnie przeczytano poszczególne pytania, w trakcie czego wyjaśniano jeszcze techniczne szczegóły wypełnienia ankiety. Następnie wszyscy obecni raz jeszcze sami

prze czytali formularz, w czasie którego przeprowadzający rozdawał czyste arkusze papieru i przybory do pisania. Po przeczytaniu każdy mógł zapytać o wyjaśnienie niezrozumiałych słów. Czas wypełnienia ankiety nie był ograniczony, a więc każdy swobodnie powoli mógł udzielać odpowiedzi na pytania ankiety. Przeważnie w ciągu 60 do 70 minut wszyscy zdążyli odpowiedzieć na pytania. Po zakończeniu każdy respondent osobiście zanosił ankietę do przygotowanego na ten cel pudełka. Po zebraniu ankiet i podziękowaniu młodzieży za włożony trud następowała wspólna modlitwa i młodzież mogła iść do domów.

Bardzo często już po przeprowadzeniu badania, wielu zatrzymywało się i pytało, względnie wyjaśniało swoje stanowisko dotyczące problemów poruszonych w ankiecie.

W wyniku przeprowadzonej ankiety zebrano 350 odpowiedzi, z czego 27 nie nadawało się do wykorzystania. Do analizy pozostały więc 323 ankiety. Dodajmy, że ankiety zwrócili wszyscy respondenci.

Ankieta przypuszczalnie nie jest reprezentatywna dla całej wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. Niewątpliwie jednak jest reprezentatywna dla młodzieży kościelnej, tzn. biorącej udział w niedzielnej Mszy św. Nie została nią objęta młodzież uczęszczająca rzadko lub wcale, co wskazuje na fakt, że gdyby ankieta objęła całą młodzież wyniki jej byłyby częściowo niższe.

Zebrany materiał w toku przeprowadzonych badań terenowych ma charakter subiektywno-obiektywny. Z jednej strony zgromadzono dane o młodzieży bądź zastane, bądź wytwarzane w toku badań, z drugiej zaś przebadano samą młodzież. Wartość materiału nie jest więc jednolita. Pewne zastrzeżenia budzi sama ankieta, która stanowiła bądź co bądź najważniejsze narzędzie badawcze. Zastrzeżenia te płyną nie z samego sposobu przeprowadzenia jej ale z ogólnych niedomagań tej metody.

Jak wiadomo w badaniach wzorców małżeństwa rozróżnia się trzy kwestie: Można badać: 1. modele propagowane przez proboszczów, 2. modele środowiskowe, kursujące wśród ludzi, 3. wzory faktycznego zachowania.

Ankieta niestety nie pozwala uchwycić wszystkich tych modeli czy wzorów, co więcej może je zaciemnić.

Socjologowie podkreślają⁶, że przy pomocy techniki ankiety czy wywiadu można badać głównie modele środowiskowe, czyli nie faktyczne poglądy poszczególnych respondentów na model małżeństwa, lecz poglądy obiegowe w danym środowisku, o co też głównie chodzi w samych badaniach. Z tego względu koniecznym jest uzupełnienie badań ankietowych materiałami obiektywnymi.

⁶ Por. A. Kłoskowska: Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny, *Studia Socjologiczne* 1962, nr 2/5, s. 35—55.

Zebrane ankiety zostały oznaczone w następujący sposób:

1. Liczbami arabskimi od 1 do 323 oznaczono numery porządkowe ankiety.

2. Numery porządkowe od 1 do 108 oznaczają ankiety wypełnione przez młodzież męską, natomiast od 109 do 323 wypełnione przez młodzież żeńską.

3. Te dwie grupy respondentów tzn. młodzież męską i żeńską podzielono jeszcze na dwie. Kryterium podziału było źródło pracy. I tak: a) młodzież męską zatrudnioną w rolnictwie oznaczono numerami porządkowymi od 1 do 51, natomiast zatrudnioną poza rolnictwem numerami od 52 do 108. b. młodzież żeńską zatrudnioną w rolnictwie oznaczono numerami porządkowymi od 176 do 323, natomiast zatrudnioną poza rolnictwem numerami od 109 do 175.

4. Każdy formularz ankiety został jeszcze oznaczony symbolem oznaczającym poszczególną parafię, gdzie został wypełniony. Parafia 1 = D, 2 = Kl, 3 = F, 4 = K, 5 = G, 6 = OR, 7 = Fr, 8 = Db, 9 = S.

Nie wprowadzono specjalnego oznaczania młodzieży ze względu na pochodzenie regionalne jej rodziców.

3. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI

Przedmiotem badań jest młodzież pozaszkolna z wybranych parafii wiejskich diecezji warmińskiej. Chcąc bliżej określić jej postawy religijno-moralne, poglądy na małżeństwo, potrzeby w zakresie przygotowania do małżeństwa, trzeba najpierw scharakteryzować ją jako kategorię społeczną. Stąd w tym paragrafie po wyjaśnieniu samego pojęcia „młodzież” przyjrzymy się jej pod kątem zróżnicowania ze względu na płeć, wiek, pochodzenie terytorialne rodziców, sytuację rodzinną oraz stan zatrudnienia.

Nazwa „młodzież” jako kategoria socjologiczna może mieć kilka znaczeń. Może oznaczać zbiór wszystkich młodych ludzi objętych pewnymi, mniej lub więcej arbitralnie zakreślonymi granicami wieku; może oznaczać pewne kategorie ludzi rozpoczynających wykonywanie określonych funkcji społecznych, bez względu na to, jaki jest ich wiek biologiczny; może wreszcie odnosić się do tych młodych ludzi, którzy zostali ujęci w instytucjonalne ramy organizacji i wskutek tego przedstawiają siłę mogącą się angażować czynnie w różnych działaniach społecznych⁷.

Młodzież w aspekcie socjologicznym określa się również jako: „zbiorowość ludzi, którzy uczą się sposobów tworzenia kultury, wybierają sobie cele życiowe, zapewniają sobie podstawę egzystencji materialnej.

⁷ J. Szczepański: Młodzież w współczesnym świecie. *Nowa Szkoła* 1959 nr 9 s. 2--3.

Rzeczą ważną jest to, że czynią to po raz pierwszy w życiu"⁸. Można by tu dodać, że są to przeważnie ludzie, którzy jeszcze nie założyli rodziny, nie troszczą się o zabezpieczenie swej starości. Są zbiorowością ludzi, którzy dysponują dużym zasobem biologicznym i psychicznym sił składających do intensywnej aktywności. Reprezentują nowo narastającą rzeczywistość.⁹

W naszym wypadku ma zastosowanie pierwsze określenie młodzieży, z tym jednak, że zawężono je do pozaszkolnej młodzieży wiejskiej, której granice wieku zakreślono od 16 do 25 lat. Oczywiście można się dopatrzeć pewnych zbieżności pomiędzy pierwszym i następnymi określeniami. W badaniach wzięto pod uwagę młodzież, która nie założyła jeszcze własnej rodziny, to znaczy jest stanu wolnego i przed którą w bliższej lub dalszej przyszłości stoi możliwość podjęcia tej ważnej decyzji.

Ponieważ na terenie niektórych parafii znajdują się przedstawiciele innych wyznań, chociaż w mniejszości, trzeba tu zaznaczyć, że wszyscy respondenci są wyznania rzymsko-katolickiego, gdyż tylko do takich można było łatwo dotrzeć, zapraszając ich na spotkanie po którymkolwiek nabożeństwie. Wspomnieć tu należy również, że w większości respondenci to tylko absolwenci szkoły podstawowej, którzy bądź to nie dostali się do szkół średnich, bądź też zostali zatrzymani przez rodziców do pomocy w pracy na roli. W ankiecie nie było pytania dotyczącego wykształcenia, ale w ramach rozmów i wywiadów z respondentami ankiety można było się zorientować, że była mała grupa takich, którzy po skończeniu siódmej klasy przeszli jakieś zawodowe przeszkolenie, a także dosyć spora grupa takich, którzy nie ukończyli nawet siedmiu klas. Widać było podczas wypełniania ankiety jak im trudno szło nawet pisanie.

Po przerwaniu systematycznego nauczania w szkole wszyscy respondenci pogłębienie swojej wiedzy religijnej ograniczali tylko do kazań niedzielnych, bardzo często nierozumianych, co powodowało ciągle obniżanie się wśród tej młodzieży poziomu wiedzy religijnej, z czego nie może nie zdawać sobie sprawy duszpasterz.

Nie bez znaczenia jest fakt, że cała badana młodzież objęta jest działaniem kultury masowej, szerzonej za pośrednictwem prasy, radia i filmu, a także w miejscowościach położonych bliżej Olsztyna i Gdańska, nie rzadką jest telewizor dostępny dla większego kręgu publiczności w świetlicach PGR czy świetlicach wiejskich.

a. Płeć badanych

Na ogólną liczbę 323 respondentów młodzież męska liczy 108 osób, co stanowi 33,6% ogółu badanych, a młodzież żeńska liczy 215 osób, co sta-

⁸ C. Cz a p ó w: Problem „nowej” młodzieży. *Więź* 2 (1959) nr 5 s. 41.

⁹ Tamże, s. 42; Por. A. E. M o r g a n: *The Needs of Youth*. London 1939

now 66,4% ogółu badanych. Z powyższych danych widzimy, że młodzież żeńska wysoko przeważa. Ta dysproporcja nie była zamierzona, ale powstała przypadkowo, gdyż niemal w każdej badanej parafii wśród wypełniających ankietę przeważała młodzież żeńska, a wszystkie dobrze wypełnione ankiety zostały zakwalifikowane do analizy. Fakt ten można wytłumaczyć dwiema przyczynami. Rocznik statystyczny wskazuje, że wśród ludności wiejskiej na terenach objętych badaniami na 100 mężczyzn przypadają 104 kobiety¹⁰, druga przyczyna to ta, że wielu przedstawicieli młodzieży męskiej nie mogło wziąć udziału w wypełnieniu ankiety z powodu odbywania służby wojskowej.

b. Wiek badanych

Całą badaną zbiorowość badano w granicach wieku od 16 do 25 lat. Poniższa tabela przedstawia zróżnicowanie młodzieży ze względu na wiek w liczbach i procentach.

Tabela Nr 1 — wiek badanych

Wiek	Młodzież męska	Młodzież żeńska	Ogółem	
			liczba	%
16	—	7	7	2,2
17	24	36	60	18,5
18	20	73	93	28,7
19	8	37	45	14,2
20	11	18	29	8,9
21	6	15	21	6,4
22	9	10	19	5,8
23	8	5	13	4,0
24	8	3	11	3,7
25	14	11	25	7,6
Razem	108	215	323	100

Całą młodzież badaną, liczącą dziesięć roczników, moglibyśmy podzielić na dwie grupy biorąc za podstawę wiek.

Pierwsza grupa to młodzież od lat 16 do 18 włącznie. Nazwijmy ją młodzieżą młodszą. Druga grupa to młodzież od lat 18 do 25 — młodzież starsza. Analizując liczbowy skład tej młodzieży na podstawie tabeli nr 1 widzimy, że młodzieży młodszej jest 160 osób, co stanowi 49,2% ogólnej liczby badanych, a młodzieży starszej jest 163 osoby tj. 50,8% ogółu. Biorąc pod uwagę poszczególne roczniki musimy stwierdzić, że najliczniej reprezentowane są: 18-latki — 93 osoby tj. 28,7%; następnie 17-latki —

¹⁰ Rocznik statystyczny Województwa Olsztyńskiego 1963, Olsztyn 1964 s. 27.

60 osób, tj. 18,5% i na trzecim miejscu 19-latków — 45 osób, tj. 14,2% ogółu badanych. Najslabiej reprezentowane są roczniki: szesnastolatki — 7 osób — tj. 2,2%, następnie ci, którzy ukończyli 24 lata — 11 osób, tj. 3,7% oraz ci, którzy ukończyli 23 lata — 13 osób, tj. 4% wszystkich badanych.

Te zestawienia liczbowe reprezentacji poszczególnych roczników mogą świadczyć o intensywności zainteresowania przygotowaniem do Sakramentu Małżeństwa. Mała reprezentatywność w badaniach szesnastolatków tłumaczyć się może tym, że w ostatnich latach coraz mniej młodzieży po ukończeniu szkoły podstawowej zostaje w domu, przerywa naukę, lecz przeciwnie, niemal wszyscy starają się ukończyć jakąś szkołę zawodową. Dalszą przyczyną jest to, że młodzież ta nie przejawia jeszcze większego zainteresowania problematyką przygotowania do Sakramentu Małżeństwa.

Tabela nr 1 różnicuje poszczególne roczniki pod względem płci. Widzimy, że wśród młodzieży męskiej najliczniejszy jest rocznik siedemnastolatków, następnie osiemnastolatków i ostatni rocznik 25-latków, gdzie na ogólną liczbę respondentów 25, młodzież męska posiada 14 przedstawicieli. Najliczniejsze roczniki wśród młodzieży żeńskiej to osiemnastolatki, dziewiętnastolatki i siedemnastolatki. Brak respondentów młodzieży męskiej wśród szesnastolatków można wytłumaczyć wyżej podanymi przyczynami.

c. Pochodzenie terytorialne rodziców

Teren objęty badaniami to Ziemie Odzyskane w 1945 roku, na których zamieszkali osiedleńcy z różnych rejonów Polski. Fakt ten nie może być obojętnym dla duszpasterstwa, a zwłaszcza gdy chodzi o przygotowanie do Sakramentu Małżeństwa, dlatego następane pytanie ankiety dotyczy właśnie tej sprawy.

Tabela Nr 2 — pochodzenie regionalne

	Młodzież		Ogółem	%
	męska	żeńska		
Autochtoni	22	29	51	15,5
Przesiedleńcy z Polski Centralnej	60	146	206	63,8
Repatrianci	26	40	66	20,7
Razem	108	215	323	100

Pytanie w ankiecie, przy pomocy którego chciano się dowiedzieć o terytorialnym pochodzeniu rodziców badanego, brzmiało: „Z którego województwa pochodzą Twoi rodzice?”.

Przy analizie odpowiedzi na to pytanie, by nie zacieśnić obrazu regionalności pochodzenia rodziców postanowiono z góry podzielić całość na trzy regiony, trzy terytoria z których wywodzą się rodzice respondentów. Pierwszy to autochtoni — czyli mieszkańcy, którzy od wielu pokoleń żyli na tym terytorium. Obejmują oni całe województwo olsztyńskie. Drugim regionem to województwa centralne, z których pochodzą przesiedleńcy. Wchodzą tutaj takie województwa jak: warszawskie, poznańskie, białostockie, lubelskie, rzeszowskie, krakowskie, kieleckie, bydgoskie i łódzkie. Trzecia grupa to respondenci z terenów wschodnich, którzy po wojnie zostali repatriowani ze Związku Radzieckiego. Należą tu przede wszystkim tereny Wileńskiego, Polesia, i Wołynia. Mimo, że badana zbiorowość w olbrzymiej większości urodzona jest już na terenie diecezji warmińskiej, to jednak folklor regionalny, który przynieśli ze sobą rodzice jest bardzo żywy, odbija się na religijności, zwyczajach i obyczajach, które trzeba w pracy duszpasterskiej wziąć pod uwagę. Analizując liczbowo pochodzenie terytorialne rodziców badanej młodzieży jak to widzimy w tabeli nr 2, stwierdzamy, że rodzice 206 respondentów co stanowi 63,8% pochodzą z województw centralnych, np. z warszawskiego — 92 respondentów, tj. 28,6%; z lubelskiego — 25 respondentów, tj. 7,8%; z rzeszowskiego — 30 respondentów — tj. 9,3%; z białostockiego — 29 respondentów — tj. 9,0% ogółu badanych itd.; natomiast rodzice 66 respondentów co stanowi 20,7% ogółu badanych pochodzą z Wileńskiego, Polesia i Wołynia. Grupę najbardziej specyficzną stanowią autochtoni, tj. ci, którzy nie zmieniali po zakończeniu działań wojennych w 1945 roku miejsca swego zamieszkania. Koncentrują się oni na terenie dawnej Warmii w powiatach: olsztyńskim, lidzbarskim i biskupieckim. W tabeli nr 2 widzimy, że rodzice 51 respondentów tj. 15,5% ogółu to autochtoni.

Omawiana tabela obrazuje nam jeszcze, ile w poszczególnych grupach pochodzenia regionalnego rodziców jest młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej. I tak: na 51 respondentów, których rodzice są autochtonami jest 22 kawalerów i 29 panien; na 206 respondentów, których rodzice pochodzą z centralnej Polski kawalerów jest 60, a panien 146 i wreszcie na 66 respondentów, których rodzice są repatriantami jest 26 kawalerów i 40 panien.

d. Sytuacja rodzinna

Postawa religijno-moralna młodzieży jest w dużym stopniu uwarunkowana sytuacją rodzinną. Dlatego też w ankiecie znalazło się takie pytanie: „Czy rodzice Twoi żyją? Czy mają ślub kościelny?”.

Opieka rodziców i troska o swoje dzieci, ich dobry przykład, potrafią

powstrzymać młodego człowieka od niejednego fałszywego kroku. Brak rodziców, czy też ich gorszące życie, zły przykład bywają powodem niejednej tragedii młodzieńca czy panny.

Tabela Nr 3 — sytuacja rodzinna

Rodzice	Mł o d z i e ź		Ogółem	‰
	męska	żeńska		
żyją oboje	84	185	269	83,2
nie żyją oboje	6	5	11	3,5
nie żyje ojciec	12	20	32	9,9
nie żyje matka	5	5	10	3,1
brak odpowiedzi	1	—	1	0,3
Razem	108	215	323	100

Stanem naturalnym w rodzinie jest, gdy obydwójce rodzice żyją złączeni związkiem małżeńskim. Pełne wychowanie dzieci, zapewnienie potrzeb materialnych, wytworzenie odpowiedniej atmosfery rodzinnej, ogniska domowego, wymaga współpracy ojca i matki. Tabela nr 3 obrazuje nam badaną zbiorowość pod względem sytuacji rodzinnej. Wśród respondentów 269 osób, co stanowi 83,2‰ całości posiada normalne warunki rodzinne, tzn. tak ojciec jak i matka żyją. W liczbie tej jest 84 młodzieńców i 185 panien. Znikomy procent, bo tylko 3,5‰ respondentów tj. 11 osób, nie posiada już rodziców. Jest tu 6 kawalerów i 5 panien.

Dalej tabela nr 3 różnicuje respondentów na takich, którzy mają tylko matkę, natomiast ojciec już zmarł, oraz takich których tylko ojciec żyje matka zmarła.

Respondentów, którzy już nie posiadają ojca są 32 osoby, co stanowi 9,9‰ wszystkich badanych, a jest wśród nich 12 kawalerów i 20 panien, natomiast takich którzy nie posiadają już matki jest 10 osób tj. 3,1‰ i jest wśród nich 5 młodzieńców i 5 panien. Tylko jeden kawaler nie udzielił odpowiedzi na powyższe pytanie.

Jeśli chodzi o drugą część pytania: „Czy rodzice mają ślub kościelny?”, to podobnie jak wyżej jeden tylko nie udzielił odpowiedzi i jedna panna odpowiedziała, że jej rodzice nie mają ślubu kościelnego, a żyją razem związani związkiem cywilnym. Na ogólną liczbę badanych 323 osoby, rodzice 321 respondentów co stanowi 99,4‰ ogółu rozpoczynali swoje życie małżeńskie od przyjęcia Sakramentu Małżeństwa.

Analiza powyższego pytania wykazuje, że sytuacja rodzinna badanej zbiorowości jest dobra i ogólnie biorąc powinna sprzyjać rozwojowi dodatnich postaw religijno-moralnych u badanej młodzieży.

e. Stan zatrudnienia badanej zbiorowości

Nie jest bez znaczenia stan zatrudnienia badanej młodzieży, decydujący o jej samodzielności i odnoszeniu się do rodziców. W ankiecie postawiono więc pytanie: „Pracujesz w gospodarstwie rodzinnym, czy poza gospodarstwem? Ewentualnie czy dojeżdżasz do pracy?”. A oto zestawienie uzyskanych odpowiedzi.

Tabela Nr 4 — zatrudnienie badanej młodzieży

Wiek	Młodzież męska		Młodzież żeńska		Ogółem	%
	pracuje na roli	pracuje poza rolą	pracuje na roli	pracuje poza rolą		
16	—	—	1	6	7	2,2
17	15	9	25	11	60	18,5
18	6	14	54	19	93	28,7
19	3	5	30	7	45	14,2
20	5	6	13	5	29	8,9
21	3	3	9	6	21	6,4
22	4	5	5	5	19	5,8
23	4	4	2	3	13	4,0
24	5	3	2	1	11	3,7
25	6	8	7	4	25	7,6
	51	57	148	67	323	100

Uwzględniono tylko dwa źródła zatrudnienia: gospodarstwo rolne rodziców i drugie, wszelkie zajęcia poza gospodarstwem rodzinnym, które usamodzielniają młodzież, dają możliwość dysponowania własną zapracowaną pensją. Są to zatrudnienia takie jak: praca w PGR, praca fizyczna przy różnego rodzaju budowach, praca w różnych warsztatach rzemieślniczych, dochodząca pomoc domowa, pomoc do dzieci, konduktorzy w autobusach, listonosze itd.

Obrazując źródło zatrudnienia badanej zbiorowości uwzględnia się również to zagadnienie w zależności od płci i wieku.

Łatwo dostrzegamy, że młodzież męska w większej swej części znalazła zatrudnienie poza gospodarstwem rodzinnym, natomiast młodzież żeńska, mniej może przedsiębiorcza, w przeważającej swej części pozostaje przy rodzicach, pracując w ich gospodarstwie. Następujące dane obrazują ten stan: na 108 respondentów młodzieży męskiej 57, co stanowi 52,7% wszystkich przedstawicieli młodzieży męskiej, pracuje poza gospodarstwem rodzinnym. Młodzież żeńska: na 215 respondentek aż 148 czyli 68,8% tej grupy pracuje na gospodarstwie rodziców, a tylko 67, tj. 31,2% pracuje poza gospodarstwem rodzinnym.

Z powyższych danych widzimy, że młodzież męska w swej większej

liczbie zatrudniona jest poza gospodarstwem rodzinnym, a różnica ta wynosi 5,5%.

Zobaczymy teraz jak to zróżnicowanie przedstawia się uwzględniając wiek respondentów. Wśród respondentów najmłodszych tj. szesnastolatków, których ogólnie jest 7 panien, sześć pracuje poza gospodarstwem rodzinnymi a tylko jedna na gospodarstwie. W najliczniej reprezentowanym roczniku respondentów tj. osiemnastolatków na 20 przedstawicieli młodzieży męskiej, 14 pracuje poza gospodarstwem rodzinnym, natomiast na 73 przedstawicielki młodzieży żeńskiej, 54 pracują na gospodarstwie rodzinnym, a tylko 19 poza gospodarstwem. Wśród respondentów najstarszego rocznika również widzimy podobne zróżnicowanie. Na 14 przedstawicieli młodzieży męskiej 8 pracuje poza gospodarstwem rodzinnym, a 6 na gospodarstwie, zaś na 11 przedstawicielek młodzieży żeńskiej tylko 4 pracują poza gospodarstwem rodzinnym a 7 pracuje na gospodarstwie.

Biorąc pod uwagę grupę respondentów, którzy pracują poza gospodarstwem rodzinnym możemy jeszcze zróżnicować ją na tych, którzy do miejsca pracy dojeżdżają różnymi środkami lokomocji oraz na tych, którzy pracują w miejscu zamieszkania.

Następujące dane obrazują nam to zróżnicowanie. Na 57 respondentów przedstawicieli młodzieży męskiej do pracy dojeżdża tylko 18, czyli 31,6% tej sumy, natomiast 39 tj. 68,4% ogółu młodzieży męskiej, pracującej poza gospodarstwem rodzinnym, pracuje w miejscu zamieszkania. Jeśli chodzi o młodzież żeńską to na 67 respondentek pracujących poza gospodarstwem rodziców 56 czyli 73,6% tej liczby pracuje w miejscu zamieszkania, a tylko 11 respondentek, co stanowi 16,4% ogółu respondentek pracujących poza gospodarstwem rodzinnym, dojeżdża do pracy.

Po ogólnym scharakteryzowaniu badanej zbiorowości, omówieniu najważniejszych czynników, jak płeć, wiek, pochodzenie terytorialne rodziców, sytuacja rodzinna, źródła zatrudnienia, które niewątpliwie wpływają na postawy religijno-moralne młodzieży, na ich poglądy na małżeństwo chrześcijańskie, z kolei zajmiemy się w następnym rozdziale tymi właśnie postawami i poglądami.

II. STAN DUSZPASTERSKICH POTRZEB MŁODZIEŻY

Duszpasterskie przygotowanie wiejskiej młodzieży pozaszkolnej do małżeństwa wymaga nie tylko ogólnego poznania jej, ale także szczegółowej orientacji w zakresie postaw religijno-moralnych młodzieży badanej, a zwłaszcza jej stosunku do małżeństwa chrześcijańskiego. W związku z tym w trzech kolejnych paragrafach omówimy najpierw

postawy religijno-moralne młodzieży, następnie jej poglądy na małżeństwo chrześcijańskie, wreszcie wynikające z obydwu potrzeby w zakresie przygotowania jej do małżeństwa. Wszystkie te rozważania oparte zostaną na konkretnych badaniach terenowych przeprowadzonych w wybranych parafiach diecezji warmińskiej.

1. POSTAWY RELIGIJNO-MORALNE MŁODZIEŻY

Termin „postawa” nie ma ustalonego znaczenia. W życiu codziennym często można spotkać się z takimi wyrażeniami jak: „postawa religijna”, „postawa tolerancyjna”, „postawa patriotyczna” itd. Wyrażenia te jak widać używane są umownie dla określenia stosunku człowieka do rzeczy, osoby, grupy ludzkiej.

W *Słowniku psychologicznym* pod hasłem „postawa” — znajdujemy następujące określenie: „postawa jest to ustosunkowanie się — uczuciowo-intelektualne i mniej lub więcej przekonaniowe, zarazem mniej lub więcej trwałe do określonych uczuć i „zachowań się” wobec pojedynczych osób, wobec grup społecznych, bądź wobec problemów, przekonań, doktryn społecznych i odpowiednich wartości”.¹¹

Istnieje wiele prób zdefiniowania postawy i zachodzą między nimi różnice.¹² Próbę syntezy dotychczasowych określeń postawy daje M. Grzywak-Kaczyńska w następującej definicji: „Postawy są to zorganizowane systemy dynamiczne, w psychice człowieka, decydujące o takim czy innym postępowaniu, zachowaniu się w stosunku do pewnych osób, rzeczy, sytuacji, idei. Są to systemy dynamiczne nabyte przez doświadczenie na podstawie wrodzonych dynamizmów.”¹³

a. Postawa religijna

W naszym wypadku ze względu na zgromadzony materiał empiryczny ograniczymy się do ukazania postaw młodzieży wyrażających jej stosunek do podstawowych nakazów religijno-moralnych. Ograniczenia te nie wpłyną jednak na zniekształcenie samych postaw, ponieważ jak stwierdzają socjologowie religii, w podstawowych nakazach religijno-moralnych wyraża się to, co nazywamy religijnością wierzącego.¹⁴ W szczególności zwrócimy uwagę na trzy praktyki religijne: codzienna modlitwa,

¹¹ J. Pieter: *Słownik psychologiczny*. Wrocław 1963, s. 208.

¹² Por. S. Baley: *Wprowadzenie do psychologii społecznej*. Warszawa 1959 s. 160—161; Z. Zaborowski: *Psychologia społeczna a wychowanie*. Warszawa 1962 s. 125; M. Grzywak-Kaczyńska: *Postawy afektywno-społeczne jako czynniki motywujące zachowanie się człowieka*. *Roczniki Filozoficzne* 1961, t. 9, z. 4, s. 62—63.

¹³ M. Grzywak-Kaczyńska: *ibid.* s. 63.

¹⁴ K. Gemens: *Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras*. Köln am Rhein 1957 s. 19.

niedzielną Msza św. i wielkanocną Komunia św., oraz na niektóre aspekty moralnego życia badanej młodzieży.

Wśród niektórych kategorii ludzi istnieje przekonanie, że katolik, który się codziennie modli, uczęszcza na Mszę św. w niedzielę i przystępuje często do Komunii św. jest dobrym religijnym człowiekiem, choćby w życiu jego miały miejsce pewne mniejsze lub większe wykroczenia przeciw moralności. Obserwuje się też inne kategorie ludzi, mianowicie takich, którzy największy nacisk w życiu kładą na moralność, dla nich ważniejsze jest zachowanie pewnych podstawowych nakazów moralnych niż uczestniczenie w praktykach religijnych. Są wreszcie i tacy, którzy uważają, że zarówno praktyki religijne jak i nakazy moralne powinny być jednakowo przestrzegane. Jasnym jest, że religijność wierzącego wyraża się w jednym i drugim. Dlatego poniżej zwrócimy uwagę na praktyki religijne i na konsekwencję życiową katolickiej młodzieży wiejskiej objętej badaniami.

Odnosnie praktyk religijnych zamieszczono w ankiecie między innymi pytanie: „Jak często odmawiasz pacierz?” Poniżej, podobnie jak przy omówieniu każdego pytania ankiety najpierw w tabeli przedstawimy liczbowe i procentowe zestawienie odpowiedzi, a następnie je omówimy.

Tabela Nr 5 — Pacierz codzienny badanych

	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńską		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
systematycznie	247	76,5	74	68,5	173	80,4	161	80,9	86	69,4
niesystematycznie	50	15,5	12	11,2	38	17,6	27	13,5	23	18,5
rzadko	23	7,1	19	17,6	4	2,0	10	5,1	13	10,5
Razem	3	0,9	3	2,7	—	—	1	0,5	2	1,6
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Tabela nr 5 wskazuje, że znakomita większość badanej młodzieży odmawia pacierz. Nie wszyscy jednak praktykę tę spełniają w jednakowy sposób i w jednakowym stopniu. Jak się okazuje 76,5% modli się systematycznie; 15,5 niesystematycznie; 7,1% rzadko, a 0,9% wcale. Uderza fakt, który potwierdzają inne dane z terenu diecezji warmińskiej¹⁵, że znaczny odsetek młodzieży nawet gdy oświadcza, że odmawia pacierz systematycznie, to jednak w rzeczywistości odmawia go tylko wieczorem. Rano wielu ludzi zwłaszcza przeciążonych pracą w rolnictwie czy poza rolnictwem pacierz opuszcza, tłumacząc się brakiem czasu. Pewna grupa

¹⁵ Por. między innymi badania przeprowadzone w 1965 r. przez grupę studentów KUL na terenie diecezji warmińskiej. Sprawozdanie z badań koła Socjologów — maszynopis.

młodzieży, jak widać w zestawieniu odmawia pacierz niesystematycznie lub rzadko. Świadczy o tym to, że rodzice nie wywierają już takiej presji na wypełnienie praktyki modlitwy jak dawniej. Symptodem tego jest zanikanie modlitwy wspólnej w rodzinach.

Porównując młodzież męską i żeńską ze względu na praktykę codziennej modlitwy stwierdzamy, że młodzież żeńska przewyższa pod tym względem młodzież męską. Z zestawienia wynika, że większość przedstawicieli młodzieży żeńskiej skoncentrowała się w kategorii praktykujących modlitwę codzienną systematycznie i niesystematycznie, natomiast przedstawiciele młodzieży męskiej oprócz tych dwu grup znajdują się jeszcze w kategorii praktykujących rzadko. Wśród wcale nie odmawiających panny również nie występują. Widać z tego, że młodzież żeńska jest bardziej religijna niż męska.

Podobnie zauważa się, że lepiej praktykuje młodzież zatrudniona w rolnictwie niż młodzież zatrudniona poza rolnictwem. Zaznacza się to szczególnie w kategoriach praktykujących niesystematycznie i rzadko. Fakt ten przypuszczalnie tłumaczy się pewnym odzwyczajeniem się od modlitwy oraz zobojętnieniem religijnym młodzieży pracującej poza rolnictwem i często dojeżdżającej do pracy.

Drugą praktyką, na którą zwrócimy tutaj uwagę jest niedzielna Msza św.

Tabela Nr 6 — Msza święta niedzielna badanych

Uczęszcza na Mszę św.	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w tygodniu	13	4,3	2	1,8	11	5,1	7	3,5	6	4,8
w każdą niedzielę i święto	256	79,0	76	70,4	180	83,7	161	80,9	95	76,7
1—3 × w miesiącu	44	13,6	30	27,8	14	6,5	21	10,5	23	10,5
brak odpowiedzi	10	3,1	—	—	10	4,7	10	5,1	—	—
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Z zestawienia powyższego wynika, że olbrzymia większość badanej młodzieży systematycznie uczęszcza na Mszę św. w niedziele i święta. Ogółem, praktykujących w ten sposób jest 83,3%. Sądzić można, że dane te są zawyżone ze względu na przypadkowość pobranej próby, choć z drugiej strony stwierdza się, że młodzież na ogół praktykuje lepiej niż dorośli. Wśród praktykujących systematycznie pewna niewielka grupa młodzieży (4,3%) uczęszcza na Mszę św. również i w dzień powszedni. Pozostała grupa młodzieży nie spełnia systematycznie obowiązku niedzielnego. Niektórzy uczęszczają do kościoła co drugą względnie co trze-

cią niedzielę, a inna grupa jeszcze rzadziej. Ogólnie można stwierdzić, że stan *dominantes*¹⁶ wśród badanej młodzieży jest zadowalający.

Podobnie jak w poprzedniej praktyce codziennej modlitwy również stan *dominantes* ze względu na płeć korzystniej przedstawia się wśród młodzieży żeńskiej niż wśród męskiej. Więcej panien niż kawalerów praktykuje codziennie oraz w niedziele i święta. Mężczyźni natomiast praktykę tę spełniają w znacznej mierze niesystematycznie. Świadczy to o tym, że i pod tym względem dziewczęta są bardziej religijne niż młodzieńcy.

Stwierdzić można również, że lepiej uczestniczy w niedzielnej Mszy św. młodzież zatrudniona na roli, niż młodzież zatrudniona poza rolnictwem. Różnicę pomiędzy tymi kategoriami młodzieży zauważa się szczególnie wśród młodzieży w kategorii praktykujących regularnie i nieregularnie. Młodzież dojeżdżająca do pracy łatwiej się dyspensuje od udziału we Mszy św.

Dalsze pytanie ankiety to: „Jak często przystępujesz do Komunii św.?”

Tabela Nr 7 — Komunia święta badanych

Przystępuje do Komunii św.	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
około raz na miesiąc	59	18,3	9	8,4	50	23,4	33	16,6	26	20,9
kilka razy w roku	82	25,4	19	17,6	63	29,3	53	26,6	29	23,4
tylko na Wielkanoc	160	49,5	70	64,8	90	41,8	96	48,2	64	51,7
rzadziej	8	2,5	8	7,5	—	—	4	2,0	4	3,2
brak odpowiedzi	14	4,3	2	1,8	12	5,5	13	6,6	1	0,8
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Jak widać z zestawienia blisko połowa badanej młodzieży przystępuje do Komunii św. częściej niż jeden raz w roku, a niektórzy nawet co miesiąc i co dzień. Z drugiej strony zauważa się, że około połowa respondentów komunikuje tylko na Wielkanoc. Trzeba dodać, że objęta badaniami młodzież jest w parafii najbardziej związana z kościołem, bo — jak poprzednio zaznaczono, ankieta była przeprowadzona po nabożeństwie w kościele. Wynika stąd, że bardzo znaczny odsetek młodzieży wiejskiej rzadko przystępuje do Komunii św. Wśród badanej młodzieży zauważa się też pewną niewielką grupę, która niekiedy opuszcza spowiedź i Komunię św. wielkanocną. Ogólnie można by twierdzić, że życie Eucharystyczne w wiejskich parafiach warmińskich wśród młodzieży pozaszkolnej rozwija się raczej słabo.

¹⁶ Przez „*dominantes*” rozumie się faktycznie biorących udział w niedzielnej Mszy św. bądź zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Mszy św.

Porównując uczestnictwo w Komunii św. badanej młodzieży ze względu na płeć, zauważa się, że więcej panien niż kawalerów zakwalifikowało się do komunikujących około raz na miesiąc i kilka razy w roku, natomiast więcej młodzieńców niż dziewcząt komunikuje tylko na Wielkanoc. Ponad to wśród opuszczających Komunię św. wielkanocną znajdują się przedstawiciele tylko młodzieży męskiej. Wynikałoby stąd, że młodzież żeńska pod względem przystępowania do Komunii św. reprezentuje wyższy poziom niż młodzież męska.

Przystępowanie do Komunii św. ze względu na zatrudnienie młodzieży w rolnictwie i poza rolnictwem przedstawia się w sposób bardziej zróżnicowany. Jak widać z zestawienia, młodzież zatrudniona poza rolnictwem przeważa w kategoriach komunikujących około raz na miesiąc, tylko na Wielkanoc i rzadziej. Natomiast młodzież zatrudniona w rolnictwie przeważa w kategorii komunikujących kilka razy w roku. Pomimo pewnej przewagi młodzieży zatrudnionej poza rolnictwem w kategorii komunikujących jeden raz na miesiąc, stwierdzić jednak trzeba, że młodzież ta ogólnie biorąc reprezentuje niższy poziom uczestnictwa w omawianej praktyce niż młodzież zatrudniona w rolnictwie. Wymowny przy tym jest fakt, że znaczny odsetek młodzieży zatrudnionej w rolnictwie nie udzielił odpowiedzi.

W ten sposób potwierdza się znowu znana hipoteza głosząca, że młodzież zatrudniona poza rolnictwem a zwłaszcza młodzież dojeżdżająca do pracy praktykuje mniej systematycznie niż młodzież pracująca w rolnictwie.

Zestawiając łącznie omówione trzy powyższe praktyki otrzymamy dane tabeli nr 8.

Tabela Nr 8 — Ogólnie trzy praktyki

Ogólnie praktyki	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
systematyczne	203	63,0	49	45,4	154	71,6	134	67,4	69	55,7
niesystematyczne	78	24,1	29	26,8	49	22,8	44	22,1	34	27,4
rzadko	42	12,9	30	27,8	12	5,6	21	10,5	21	16,9
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Jak wynika z tabeli 63% badanej młodzieży praktykuje systematycznie; 24,1% — niesystematycznie; 12,9% rzadko lub bardzo rzadko. Wynika stąd, że nawet młodzież w jakiś sposób związana z kościołem nie spełnia systematycznie wszystkich praktyk religijnych. Można powie-

dzieć, że jedna trzecia tej młodzieży mniej lub bardziej zaniedbuje praktyki religijne. Wyraźne różnice występują w praktykach religijnych ze względu na płeć. Młodzież żeńska w dużej mierze praktykuje systematycznie. Jak widać z zestawienia w tej kategorii praktykujących jest 71,6% kobiet i 45,4% mężczyzn. Młodzież męska przeważa zaś nad młodzieżą żeńską w kategorii praktykujących niesystematycznie, a zwłaszcza w kategorii praktykujących rzadko. Ogólnie w tych kategoriach zakwalifikowało się 54,6% przedstawicieli młodzieży męskiej i tylko 28,4% młodzieży żeńskiej. Wynika z tego, że nasilenie praktyk religijnych jest o wiele większe wśród młodzieży żeńskiej niż wśród młodzieży męskiej. — Potwierdza się w tym względzie ogólnie znana hipoteza o większej religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn.

Zbierając wnioski z przeprowadzonych powyżej rozważań, można stwierdzić, że ogólny poziom praktyk religijnych wśród badanej wiejskiej młodzieży pozaszkolnej w wybranych parafiach diecezji warmińskiej nie jest zbyt wysoki. Trzeba jednak dodać, że badaniami została objęta młodzież w jakiś sposób związana z Kościołem. W przypadku, gdyby badania miały charakter bardziej reprezentatywny i objęły całą młodzież w parafii, stan praktyk religijnych przedstawiałby się niewątpliwie niżej od uzyskanego w pobranej przez nas próbie. Stwierdzono ponadto, że we wszystkich praktykach lepiej uczestniczy młodzież żeńska niż męska, oraz młodzież zatrudniona w rolnictwie niż poza rolnictwem.

Zasygnalizowane sytuacje nie pozostają bez wpływu na moralność badanej młodzieży, a w konsekwencji na jej przygotowanie do małżeństwa. Winny też być uwzględnione przez duszpasterza, który zobowiązany jest do należytego wypełnienia swej roli w omawianym przez nas zakresie przygotowania młodzieży do małżeństwa, do godnego przyjęcia tego Sakramentu.

b. Postawa moralna

Jakkolwiek można by przyjąć, że stan praktyk religijnych wśród badanej młodzieży jest na ogół dość dobry, to jednak nie znajduje on całkowitego pokrycia w jej postawach moralnych. Trzeba podkreślić, że w diecezji warmińskiej młodzież rekrutuje się z różnych środowisk ze względu na terytorialne pochodzenie rodziców. Wprawdzie większość z nich urodziła się po wojnie na Warmii i Mazurach, niemniej jednak, jak to już na innym miejscu wspomniano, pochodzenie terytorialne rodziców badanej młodzieży w dalszym ciągu ma wpływ na jej oblicze moralne. Tak np. gdy chodzi o młodzież autochtoniczną, stwierdza się, że wychowuje się ona w warunkach specyficznych. Wiadomo bowiem, że w większości ojcowie służąc w wojsku brali udział w działaniach ostatniej wojny,

w której bądź zginęli, bądź dzieląc losy armii hitlerowskiej znaleźli się poza terenem Warmii i Mazur. W wyniku tej sytuacji dzieci i młodzież warmińska znalazły się pod wyłączną opieką matek. Z kolei wiadomo, że na barkach kobiet spoczywała troska o całe gospodarstwo, zwykle dosyć duże, które pochłaniało siły bez reszty, tak że na wychowanie dzieci niewiele pozostawało czasu. Nie trzeba się więc dziwić, że młodzież autochtoniczna była często opuszczona i moralnie zaniedbana.

Znacznie lepiej winna się przedstawiać młodzież rekrutująca się z rodzin, które napłynęły na Warmię i Mazury z centralnej Polski. Ale pod tym względem charakterystyczne jest zjawisko, że ludność napływowa z „Centrali”, reprezentuje najniższy w diecezji poziom moralny¹⁷. Pomijając fakt, że rodziny te były już pod względem religijnym i moralnym w poprzednich miejscach zamieszkania zaniedbane, po przybyciu na teren diecezji warmińskiej objęły na ogół dość duże gospodarstwa, które całkowicie je absorbowały. W rodzinach tych nie było ani czasu, ani dobrego przykładu, słowem najczęściej nie było odpowiednich warunków wychowania dzieci i młodzieży.

Najlepiej jeszcze pod względem religijnym i moralnym reprezentują się repatrianci ze wschodu, którzy przybyli tu zaraz po wojnie lub po roku 1956. Ludność ta przedstawia na ogół dobry poziom religijno-moralny, sprzyjający właściwemu wychowaniu dzieci i młodzieży. Trzeba jednak dodać, że zależnie od otoczenia, w jakim ci ludzie się znaleźli, kształtowała się ostatnio ich religijność i moralność. W środowisku autochtonicznym podciągali się na wyższy poziom, zaś w środowisku ludzi pochodzących z „Centrali” często poziom reprezentowany dawniej obniżali.

Ogólnie stwierdzić można, że już samo terytorium i środowisko pochodzenia młodzieży objętej badaniem nie pozostaje bez wpływu na jej poziom moralny. Do tego należy dodać wpływ szerzącej się zwłaszcza po roku 1956 laicyzacji, akcji świadomego macierzyństwa, pewne otwarcie wsi na wpływy urbanizacji¹⁸ itp. Stwierdzają to niemal wszyscy proboszczowie w badanych parafiach¹⁹. Jak wynika z przytoczonych w przypisku wypowiedzi proboszczów, uskarżają się oni na niedomogi moralne wśród młodzieży wiejskiej, a w szczególności stwierdzają, że wśród młodzieży żeńskiej zanika poczucie wstydlivości.

¹⁷ W. Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii, *Studia Warmińskie* I (1964) 168—172.

¹⁸ I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś. *Znak* 1962, nr 12 (102) s. 1834—1865.

¹⁹ A oto kilka wypowiedzi proboszczów na ten temat: „Młodzież od lat 16 rozpoczyna picie alkoholu, również dziewczęta — brak chęci do nauki, wyżywanie się w zabawach i na filmach, pragnienie sensacji, wczesne małżeństwa z powodu ciąży” (wyw. nr 1), „próżniactwo, lekkomyślność, pijaństwo, rozpusta, brak chęci do nauki” (wyw. nr 9); „między 14 a 18 rokiem u dziewczyn objawy bezwstydu” (wyw. nr 12).

Charakterystyczne jest, że coraz częściej panna na wsi zdobywa narzeczonego przy pomocy wykroczeń seksualnych, a co więcej nie traktuje się tego typu zachowania jako przedmiotu potępienia przez opinię publiczną, lecz jako „normalny” sposób zdobycia męża. Z kolei gdy chodzi o młodzież męską proboszczowie narzekają najbardziej na szerzące się pijaństwo, a gdzie pijaństwo — jak powiedzia? któryś z proboszczów — tam i rozpusta. Smutnym jest również fakt, że rodzice często nie mają żadnego wpływu na dorastające lub dorosłe własne dzieci. Jedna z respondentek powiada w toku prowadzonego wywiadu — „dawniej mówiło się, że jaki ojciec taki syn, a dzisiaj już tego nie można powiedzieć”. (wywiad nr 87)

Wszystkie te dane wskazują na fakt, że stan moralny młodzieży jest na ogół niski i nie znajduje pokrycia w spełnianiu przez nią praktyk religijnych. Pewne potwierdzenie tego znajdzie się w wypowiedziach młodzieży odnośnie ich poglądów na małżeństwo, ale to będzie właśnie przedmiotem następnego paragrafu.

2. POGŁĄDY MŁODZIEŻY NA MAŁŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE

Przedstawiona powyżej analiza faktycznego stanu religijności wiejskiej młodzieży pozaszkolnej wybranych parafii diecezji warmińskiej tylko częściowo naświetla jej potrzeby w zakresie przygotowania do małżeństwa.

W szczególności interesujące będzie uchwycenie faktycznych wzorców, ideałów, poglądów nurtujących młodzież, dotyczących małżeństwa i skonfrontowanie ich z modelem małżeństwa chrześcijańskiego. W związku z tym trzeba będzie najpierw zanalizować poglądy młodzieży na przygotowanie do małżeństwa, następnie na cele i zadania, wreszcie na jego przymioty.

a. Poglądy na narzeczeństwo

Odnosnie do pierwszego z poruszonych zagadnień w ankiecie zamieszczono kilka pytań. Jedno z nich brzmiało: „Czy masz narzeczonego — narzeczoną?” A oto zestawienie uzyskanych odpowiedzi.

Tabela Nr 9 — narzeczeństwo

Czy masz narzeczoną (ego)?	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
tak	99	30,6	38	35,2	61	28,4	54	27,1	45	36,3
nie	224	69,4	70	64,8	154	71,6	145	72,9	79	63,7
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Okazuje się, że tylko 30,6% młodzieży ma już narzeczoną względnie narzeczonego. Odsetek ten nie jest zbyt wysoki. Tłumaczyć należy go tym, że około połowa badanej młodzieży to ludzie, którzy nie osiągnęli jeszcze 19 lat życia. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie młodzieży ze względu na płeć zauważa się, że z narzeczeństwem częściej można spotkać się wśród młodzieży męskiej niż wśród młodzieży żeńskiej. Stwierdza się również, że więcej młodzieży zatrudnionej poza rolnictwem niż zatrudnionej w rolnictwie posiada narzeczoną lub narzeczonego. Powyższe dane nie wiele jednak mówią jeszcze o przygotowaniu badanej młodzieży do małżeństwa, ciekawsza będzie analiza odpowiedzi na następne pytanie, które brzmi: „Jak długo według Ciebie powinien trwać okres narzeczeństwa?”

Tabela Nr 10 — Trwanie narzeczeństwa

Czas trwania narzeczeństwa	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
do pół roku	71	22,1	17	15,7	54	25,1	52	26,1	19	15,3
do roku	108	33,4	40	37,0	68	31,6	63	31,7	45	36,2
dłuższy czas	95	29,2	29	26,8	66	30,7	45	22,6	50	40,3
brak odpowiedzi	49	15,3	22	20,5	27	12,6	39	19,6	10	8,2
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Jak widać z tabeli nr 10 przepisanego przez Kościół okresu narzeczeństwa trzyma się 55,5% badanej młodzieży. Niektórzy okres ten skracają o połowę, do pół roku. Pozostała grupa respondentów wynosząca prawie 30% uważa, że okres ten powinien trwać znacznie dłużej. Charakterystyczne jest zjawisko, że znaczna grupa młodzieży wstrzymała się od odpowiedzi na to pytanie (15,3%).

Uwzględniając zróżnicowanie młodzieży ze względu na płeć zauważa się, że więcej kobiet niż mężczyzn trzyma się przepisowego okresu narzeczeństwa. Znaczna grupa mężczyzn, na co wskazuje fakt braku udzielonych odpowiedzi nie jest wogóle zdecydowana co do małżeństwa a także co do narzeczeństwa. Jest to obecnie dość charakterystyczne zjawisko w parafiach wiejskich na Warmii. Niejednokrotnie obserwuje się, że młodzież męska w wieku nawet do lat 25 nie może zdecydować się na zawarcie małżeństwa i często zawiera je w późniejszym okresie życia.

Interesujące jest zjawisko, że przepisowego okresu narzeczeństwa bardziej trzyma się młodzież zatrudniona w rolnictwie niż poza rolnictwem. Jak widać z zestawienia przeszło 40% młodzieży zatrudnionej poza rolnictwem utrzymuje, że okres narzeczeństwa powinien trwać dłużej niż jeden rok. Fakt ten tłumaczy się przypuszczalnie nie tylko chęcią

bliższego poznania się wzajemnego, lecz także chęcią zdobycia zawodu, zagospodarowania się itp.

Ciekawe również są motywy wyboru narzeczonego (ej), o które zapytuje następane pytanie ankiety: „Co według Ciebie decyduje o wyborze narzeczonego (ej)?” W tabeli nr 11 mamy podane zestawienie odpowiedzi na powyższe pytanie. Jak się okazuje na pierwszym miejscu wymienia respondent jako motyw narzeczeństwa dobry charakter (54,5^o); na drugim miejscu religijność (12,0^o), na trzecim urodę (10,5^o). Dość duży procent respondentów nie wypowiedział się w tej kwestii — w sumie 23^o. Można by sądzić, że motywy przytoczone przez młodzież są prawidłowe. W praktyce nie zawsze jednak znajdują one zastosowanie.

Tabela Nr 11 — Motywy wyboru narzeczonych

Motywy wyboru	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńską		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
charakter	176	54,5	51	47,3	125	58,1	96	48,2	80	64,6
religijność	39	12,0	15	13,8	24	11,1	31	15,1	8	6,5
uroda, wygląd	34	10,5	19	17,6	15	6,9	25	12,5	9	7,2
brak określenia	74	23,0	23	21,3	51	23,9	47	23,2	27	21,7
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Biorąc pod uwagę zróżnicowanie młodzieży ze względu na płeć zauważa się, że w pierwszej kategorii motywacji przeważa młodzież żeńska, w drugiej zaś i w trzeciej młodzież męska nad żeńską. Mężczyźni jednak bardziej zwracają uwagę na urodę, wygląd zewnętrzny, piękno fizyczne niż kobiety.

Interesujące jest również zjawisko, że w pierwszej kategorii motywacji przeważa młodzież zatrudniona poza rolnictwem, natomiast w dwóch ostatnich młodzież zatrudniona w rolnictwie. Wynika z tego, że młodzież, która bardziej weszła w życie przez większe usamodzielnienie się, zwraca większą uwagę na cechy przydatne w życiu rodzinnym, towarzyskim, społecznym. Potwierdzają to także wywiady. Młodzież ta często podkreśla, że „jak narzeczony nie pije nie chuligani, nie zdradza, to choćby pod względem fizycznej piękności miał jakieś niedociągnięcia, to z takim zawsze można żyć” (wywiad nr 8).

Z kolei ciekawą rzeczą będzie analiza poglądów młodzieży objętej badaniami na czystość przedmałżeńską. Pytanie w tej sprawie brzmiało: „Czy w stanie przedmałżeńskim powinna obowiązywać czystość, czy swoboda życia płciowego?”

Tabela Nr 12 — Czystość przedmałżeńska

Powinna obowiązywać	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńską		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
czystość	272	84,2	81	75,0	191	88,6	172	86,5	100	80,5
swoboda	28	8,7	15	13,8	13	6,1	13	6,5	15	12,1
brak odpowiedzi	23	7,1	12	11,2	11	5,3	14	8,0	9	7,4
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Jak widać z zestawienia znakomita większość młodzieży (84,2^{0/0}) opowiada się za czystością przedmałżeńską. Za swobodą seksualną tylko 8,7^{0/0}. Stan ten niewątpliwie byłby zadowalający, gdyby za postawami i deklaracjami młodzieży szła praktyka życiowa. W rzeczywistości jednak, jak stwierdzono poprzednio, jest inaczej. Deklarowane wypowiedzi młodzieży bardzo często nie znajdują pokrycia w życiu.

Charakterystycznym jest to, że młodzież męska w mniejszym stopniu niż żeńska opowiada się za czystością przedmałżeńską. W mniejszym stopniu również opowiada się za czystością przedmałżeńską młodzież zatrudniona poza rolnictwem. Jest więc pewna grupa badanej młodzieży zwłaszcza męskiej, pracującej poza rolnictwem i często dojeżdżającej do pracy, która w pewnej mierze nie uznaje czystości przedmałżeńskiej.

Omówione powyżej problemy, związane z narzeczeństwem i w ogóle z okresem przedmałżeńskim rzutują w jakimś stopniu na duszpasterstwo. Jakkolwiek badana młodzież w większości reprezentuje właściwe postawy tak co do okresu narzeczeństwa jak i co do motywów wyboru partnera i czystości przedmałżeńskiej, to jednak w każdym wypadku występuje pewien większy czy mniejszy margines respondentów, którzy nie mają w tej dziedzinie właściwego poglądu. Uświadomienie przedmałżeńskie ich jest konieczne i to duszpasterz musi sobie zapamiętać.

b. Poglądy na małżeństwo

Dalsza grupa pytań, jakie spotykamy w ankiecie dotyczy samego małżeństwa, jego celów i zadań. Pierwsze z pytań tej grupy brzmi: „Czy pragniesz, by Twoje małżeństwo było zawarte w kościele czy tylko w Urzędzie Stanu Cywilnego?” Tabela nr 13 daje nam zestawienie liczbowe i procentowe odpowiedzi na postawione pytanie.

Jak się okazuje, prawie wszyscy respondenci pragną zawrzeć swoje małżeństwo w Kościele Katolickim. Jedynie niewielka grupa bądź to nie jest jeszcze zdecydowana w tej kwestii, bądź też chce zawrzeć tylko związek cywilny. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie ze względu na płeć, stwierdza się, że w tym wypadku wyłącznie kawalerowie chcą swoje mał-

żeństwo zawrzeć tylko w Urzędzie Stanu Cywilnego, natomiast panny wszystkie pragną przyjąć również Sakrament Małżeństwa. Pod względem zróżnicowania ze względu na źródła zatrudnienia nie zauważa się tutaj specjalnych różnic. Ogólnie można stwierdzić, że badana młodzież pragnie by ich małżeństwo było sakramentalne.

Tabela Nr 13 — Forma małżeństwa

Małżeństwo swoje zawrę	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w kościele	314	97,2	101	93,5	213	99,2	194	97,5	120	96,8
tylko w USC	2	0,7	2	1,8	—	—	1	0,5	1	0,8
brak odpowiedzi	7	2,1	5	4,7	2	0,8	4	2,0	3	2,4
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Interesujące jest, jak młodzież zapatruje się na pierwszorzędną cel małżeństwa, jakim jest potomstwo, a także jego liczebność. Wszyscy respondenci pragną mieć dzieci w swoim małżeństwie. Istnieje jednak różnica co do ich ilości. Zestawienie liczbowe i procentowe odpowiedzi na poniższe pytanie daje nam tego obraz. A oto pytanie: „Ile chciał(a)byś mieć dzieci w swoim małżeństwie?”

Tabela Nr 14 — Projektowane potomstwo

Ilość planowanych dzieci	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
jedno	9	2,8	2	1,8	7	3,4	8	6,5	1	0,8
dwoje	117	36,2	32	29,7	85	39,7	70	32,9	47	38,2
troje	82	25,4	31	28,7	51	23,9	47	23,6	35	27,9
czworo	33	10,2	12	11,2	21	9,8	19	9,5	14	11,3
więcej	33	10,2	15	13,8	18	8,4	20	10,0	13	10,5
brak odpowiedzi	49	15,2	16	14,8	33	15,8	35	17,5	14	11,3
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Z powyższego zestawienia widzimy, że większość młodzieży chce mieć dwoje względnie troje dzieci w swoim małżeństwie. Ogółem takiej, młodzieży jest 61,6% Młodzieży reprezentującej tradycyjny stan, tzn. nie opowiadającej się za określoną liczbą dzieci jest tylko 15,2%. Ciekawe jest, że za ograniczoną ilością dzieci w przyszłym małżeństwie bardziej opowiadają się kobiety niż mężczyźni. Ze względu zaś na źródło zatrudnienia za ograniczoną ilością dzieci w przyszłym małżeństwie bardziej opowiadają się respondenci zatrudnieni poza rolnictwem niż w rolnictwie.

Z problemem tym jak najściślej łączy się drugi, mianowicie problem regulacji urodzin, problem odpowiedzialnego ojcostwa i macierzyństwa.

W związku z tym problemem postawiono w ankiecie pytanie: „Czy należy stosować regulację urodzin?”.

Tabela Nr 15 — Regulacja urodzin

Odpowiedź	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńską		poza roln.		w roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
pozytywna	156	48,2	60	45,6	96	44,7	89	44,7	67	54,0
negatywna	45	13,6	14	12,9	31	14,4	23	11,6	22	17,7
brak odpowiedzi	122	38,2	34	31,5	88	40,9	87	43,7	35	28,3
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Z tabeli wynika, że blisko połowa respondentów opowiada się za regulacją urodzin, przeciw zaś tylko 13,6%. Znamienny jest fakt, że aż 38,2 respondentów nie udzieliło odpowiedzi w tej ważnej kwestii. Sądzić można, że w sprawie świadomego rodzicielstwa,²⁰ odpowiedzialnego rodzicielstwa badana zbiorowość nie jest jeszcze należycie uświadomiona. W poglądach na to zagadnienie nie widzimy większej różnicy między młodzieżą męską i żeńską. Jest tu pewna niekonsekwencja w zestawieniu z odpowiedzią na poprzednie pytanie. W poprzednim pytaniu bowiem dotyczącym ilości dzieci, kobiety opowiadały się za ograniczoną ilością dzieci w większym stopniu niż mężczyźni. Istnieje natomiast zbieżność w odpowiedzi na obydwa ostatnie pytania, gdy bierzemy różnicowanie młodzieży ze względu na zatrudnienie. W tym przypadku podobnie jak i w poprzednim za regulacją urodzin bardziej wypowiada się młodzież pracująca poza rolnictwem niż w rolnictwie.

Uzupełnieniem tych ostatnich rozważań jest odpowiedź na pytanie następane: „Czy należy stosować przerywanie ciąży?”.

Tabela Nr 16 — Przerywanie ciąży

Przerywać ciążę	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńską		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
nie należy	269	83,3	72	66,7	197	91,6	169	84,9	100	80,5
należy	21	6,5	13	12,0	8	3,7	10	5,1	11	9,0
brak odpowiedzi	33	10,2	23	21,3	10	4,7	20	10,0	13	10,5
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Tabela nr 16 zawierająca zestawienie liczbowe i procentowe odpowiedzi na postawione wyżej pytanie ukazuje, że zdecydowanie negatywną odpowiedź udzieliło 83,3%, natomiast pozytywną tylko 6,5%.

²⁰ Terminologia używana przez poradnie katolickie.

Wynika z tego, że jednak pewna grupa młodzieży nie jest uświadomiona ani pod względem moralnym ani pod względem medycznym w sprawie przerywania ciąży. Uwaga ta o wiele bardziej odnosi się do młodzieży męskiej niż żeńskiej oraz bardziej do młodzieży zatrudnionej poza rolnictwem niż w rolnictwie. Znamienny przy tym jest fakt, że we wszystkich wypadkach pewna grupa młodzieży nie udziela odpowiedzi na postawione pytanie.

Porównując odpowiedzi na wszystkie ostatnio omówione pytania stwierdza się, że na ogół wśród badanej młodzieży obowiązuje model małżeństwa chrześcijańskiego, jeśli się bierze pod uwagę jego cele i zadania, z tym jednak zastrzeżeniem, że uwzględnia się w nim świadome rodzicielstwo. Nie mniej jednak istnieje pewna grupa młodzieży, która ma wręcz niechrześcijańskie poglądy w omawianej kwestii.

Ostatnia grupa pytań dotyczy przymiotów małżeństwa chrześcijańskiego, jego jedności i nierozzerwalności. Pierwsze pytanie z tej grupy brzmi: „Czy można przysięgać dozogoną miłość i wierność?”.

Tabela Nr 17 — Przymioty małżeństwa

Przysięgać miłość i wierność	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		w roln.		poza roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
można	255	78,9	81	75,0	174	81,5	147	78,8	98	78,2
nie można	49	15,1	15	13,9	34	14,8	32	16,1	17	13,7
brak odpowiedzi	19	6,0	12	11,1	8	3,7	10	5,1	9	8,1
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Tablica nr 17 daje nam zestawienie liczbowe i procentowe uzyskanych odpowiedzi na pytanie wyżej przytoczone. Widzimy z zestawienia, że około 80% respondentów opowiada się za nierozzerwalnością małżeństwa tzn., że można przysięgać dozogoną miłość i wierność. Znaczny jednak odsetek jest temu zdecydowanie przeciwny. Pod tym względem nie dostrzega się jednak różnic ze względu na płeć czy też zatrudnienie.

Tabela Nr 18 — Nierozzerwalność małżeństwa

Odpowiedź	Ogółem		Młodzież				Zatrudniona			
			męska		żeńska		poza roln.		w roln.	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
negatywna	251	77,7	73	67,6	178	82,7	169	84,9	82	65,2
pozytywna	52	16,2	22	20,4	30	13,9	19	9,5	33	26,7
brak odpowiedzi	20	6,1	13	12,0	7	3,4	11	5,6	9	8,1
Razem	323	100	108	100	215	100	199	100	124	100

Dalsze pytanie dodaje nam nowe spojrzenie na nierozzerwalność małżeństwa. Brzmi ono: „Czy dopuszczasz możliwość takiej sytuacji, w której zgodził(a) byś się na rozwód?” — Tabela nr 18 na stronie poprzedniej.

Okazuje się, że w tym przypadku odsetek nie uznających rozwodów jest zbliżony do odsetka osób, które uważają, że można przysięgać dożgonną miłość i wierność. Podobnie jak poprzednio znaczny odsetek respondentów, bo wynoszący 16,2% zgodziłby się na rozwód w swoim małżeństwie. Charakterystyczne jest przy tym zjawisko, że tylko połowa respondentów dostrzega różnicę pomiędzy rozwodem a separacją kościelną.

Biorąc pod uwagę zróżnicowanie młodzieży ze względu na płeć stwierdza się, że bardziej za rozwodem wypowiadają się kawalerowie niż panny. Zauważa się także, że ze względu na zatrudnienie bardziej opowiadają się za rozwodem respondenci zatrudnieni poza rolnictwem. Można stąd wysnuć wniosek, że młodzież pozostająca w większym kontakcie ze współczesnymi prądami w większym stopniu reprezentuje błędne poglądy odnośnie małżeństwa chrześcijańskiego.

W drugiej części omawianego pytania zapytywano respondentów o motyw rozwodów: „Co według Ciebie może być przyczyną rozwodu?”.

Przeszło połowa badanej młodzieży odpowiedziała tylko przecząco na postawione pytanie, nie dając żadnych motywów skłaniających do rozwodu, ci zaś którzy podali jakieś przyczyny mogące być powodem rozwodu nie zawsze jasno je uzasadniali. Najczęściej przytaczaną przyczyną to: alkohol, zdrada małżeńska, trzecia osoba, kłótnie a zwłaszcza niedobre charaktery.

Ogólnie można by stwierdzić, że we wszystkich trzech omówionych problemach, mianowicie: przygotowania do małżeństwa, jego istoty i przymiotów najbardziej podważane chyba są jego przymioty.

Zbierając wnioski z przeprowadzonych rozważań w tym paragrafie można stwierdzić, że w większości badana młodzież aprobejuje chrześcijański model małżeństwa i rodziny. Jest jednak faktem, że znaczna grupa tej młodzieży albo w całości, albo w części tego modelu nie aprobejuje. Dodać należy, że uzyskane wyniki dotyczą przede wszystkim modelu środowiskowego, tzn. modelu najbardziej obiegowego w parafiach wiejskich diecezji warmińskiej. Pozostaje problem, czy i o ile temu modelowi odpowiadają faktyczne zachowania badanej młodzieży.

Na podstawie przeprowadzonych dotychczas rozważań, oraz uzyskanych informacji w toku przeprowadzonych badań można wysunąć wątpliwość, że nawet tym, omawianym powyżej modelom środowiskowym faktyczne wzory i zachowania się dość często nie odpowiadają. Nakreślony obraz badanej młodzieży w poprzednim i obecnym rozdziale nasuwa

stan potrzeb tej młodzieży w zakresie przygotowania do małżeństwa, którymi zajmiemy się w następnym paragrafie.

3. POTRZEBY MŁODZIEŻY W ZAKRESIE PRZYGOTOWANIA PRZEDMAŁŻEŃSKIEGO

Przeprowadzone dotychczas rozważania nad postawami religijno-moralnymi w ogólności oraz nad poglądami na małżeństwo w szczególności pozwoliły stwierdzić, że badana młodzież charakteryzuje się różnymi brakami w zakresie przygotowania przedmałżeńskiego. Braki te możemy podzielić na dwie grupy: a. pierwsza grupa to braki ideologiczne, które polegają bądź na błędnych poglądach, bądź na ignorancji w sprawach religii, zwłaszcza gdy chodzi o małżeństwo chrześcijańskie. b. druga grupa zaś to braki w zakresie postaw religijno-moralnych, których usunięcie wymaga długofalowego wychowania duszpasterskiego.

Przyjrzyjmy się obecnie tym brakom bliżej. Jak można wnioskować ze wszystkich przeprowadzonych powyżej analiz, badana młodzież nie jest wystarczająco pouczona w sprawach religii i moralności, a w ich ramach o sprawach małżeńskich. Łączy się to z ogólną sytuacją duszpasterską w diecezji po wojnie. Jak wynika z materiałów będących w posiadaniu Kurii Biskupiej w Olsztynie²¹ stan nauczania w diecezji niejednokrotnie po wojnie budził poważne zastrzeżenia. Zawsze brakowało odpowiednich sił katechetycznych, po wojnie w wielu parafiach brakowało księży, jeden duszpasterz obsługiwał po kilka placówek duszpasterskich, dlatego z konieczności bardzo często rolę kapłana w zakresie nauczania religii pełnili nauczyciele świeccy, niejednokrotnie bez misji kanonicznej. Nie trzeba się więc dziwić, że młodzież diecezji warmińskiej, która w takich warunkach kształciła się i przygotowywała się do życia chrześcijańskiego niejednokrotnie wyznaje błędne poglądy dotyczące religii i moralności a zwłaszcza małżeństwa chrześcijańskiego.

Istnieje paląca potrzeba pouczenia i uświadomienia tej młodzieży w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej. Katecheza, która dawniej nie spełniła swego zadania, winna je spełnić w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa. W przeciwnym razie odbije się to na ogólnym poziomie religijności w diecezji z chwilą, gdy obecne narzeczeństwa warmińskie założą swoje rodziny bez odpowiedniego przygotowania w tym zakresie. Omówione braki w zakresie przygotowania do małżeństwa można by na tym miejscu zestawić szczegółowiej, wydaje się jednak, że jest to zbyt techniczne, ponieważ była już o nich mowa powyżej. Tutaj wystarczy nadmienienie, że w omawianych brakach nie chodzi o takie czy inne szczegółowe poglądy na różne sprawy związane z małżeństwem, ale ra-

²¹ Archiwum Kurii Warmińskiej, teczka: Sprawy Katechetyczne 1945—1950, 1951—1955, 1956—1960.

czej o jakąś zasadniczą formację religijno-moralną, którą nazywamy ogólnie formacją ideologiczną.

Na zasygnalizowane powyżej potrzeby w pewnym sensie zwraca uwagę również sama młodzież. Stwierdza ona mianowicie, że nie ma w parafiach możliwości religijnego pogłębienia, bo poza niedzielnym kazaniem i rzadko mającymi miejsce naukami stanowymi nie ma dla niej specjalnie urządzanych kursów. Charakterystyczna jest odpowiedź na pytanie ankiety: „Czy bierzesz udział w naukach przedślubnych?”

Na 323 przebadanych osób aż 244 czyli 75,6% odpowiedziało negatywnie, zaznaczając jednocześnie, że po prostu nie mieli okazji korzystania z takich nauk. Skutek jest taki, że np. 40,5% badanej młodzieży czerpie interesujące ją wiadomości o małżeństwie z nie zawsze katolickiej literatury i prasy; 16,4% — od rodziców i rodzeństwa; tylko 15,1% od kapłana. Pozostała grupa młodzieży wiadomości o małżeństwie czerpie z kręgów koleżeńskich. Stawiane przez badaną młodzież pytania²² kapłanowi spotkanemu z okazji przeprowadzania badań, są najlepszym obrazem istniejących braków w tej materii, a także dowodem istnienia podatnej gleby pod zasiew prawdy Bożej.

Fakty te wskazują na niepokojące zjawisko, że w sprawach tak istotnych, jak Sakrament Małżeństwa, Kościół i duszpasterz odgrywa tak niewielką rolę wśród badanej młodzieży. Nic więc dziwnego, że posiadana przez nią wiedza o małżeństwie chrześcijańskim jest tak często zdeformowana.

Nie ulega wątpliwości, że sama formacja ideologiczna nie wystarcza dla odpowiedniego przygotowania młodzieży do Sakramentu Małżeństwa. W ślad za nią winno postępować odpowiednie wychowanie duszpasterskie zmierzające do wprowadzenia chrześcijańskich zasad w codzienne życie młodzieży. Jak to wyżej stwierdzono, warmińska młodzież badana trzyma się jeszcze dość dobrze praktyk religijnych obowiązujących, zwłaszcza niedzielnej Mszy św. i Komunii św. Istnieje jednak obawa, zaniedbania praktyk nadobowiązkowych. Młodzież ta może również lekceważyć podstawowe obowiązki religijne. Dlatego istnieje pilna potrzeba wychowania jej do świadomego uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. Dopóki Msza św. nie będzie przez nią zrozumiana i przeżywana, dopóty traktowana będzie

²² Oto zestaw powtarzających się pytań kierowanych przez zbadaną młodzież: Czy można zawrzeć małżeństwo z osobami innego wyznania? Jak długi powinien być okres narzeczeństwa? Jaki jest cel małżeństwa? Czy można zawrzeć ślub kościelny wiedząc, że narzeczony jest rozwiedziony? Jeśli mi się podoba narzeczony koleżanki, czy można go odbić i czy nie jest to grzechem? Jeśli panna jest splamiona, czy może iść do ślubu w mirtowym wianku i w białej sukni? Czy należy wychodzić na spotkanie z chłopcem? Czy narzeczeni po ślubie cywilnym powinni przebywać razem, czy dopiero po ślubie kościelnym? Chłopiec chce chodzić ze mną, a ma inną, co robić? Czy małżeństwo bezdzietne może się rozejść? Czy konieczny jest ślub kościelny? Od ilu lat można zawierać związek małżeński? itd.

jako pewna tradycyjna forma kontaktu z Kościołem. Można wnioskować z różnych obserwacji, że młodzież warmińska nie uczestniczy właściwie we Mszy świętej. Często grupuje się na chórze lub w przedśionku kościoła, dokonując stamtąd obserwacji strojów, znajomych, prowadząc niekiedy rozmowy towarzyskie itp. Tymczasem Msza święta jest istotnym elementem życia chrześcijańskiego i zważanie się z nią młodzieży odgrywa niezmierną rolę w ukształtowaniu jej postawy religijnej i życiowej.

Drugim istotnym problemem to rozbudzenie życia Eucharystycznego wśród młodzieży. Na podstawie ankiety wykazano, że większość młodzieży przystępuje do spowiedzi i Komunii św. tylko na Wielkanoc, lub tylko kilka razy do roku. Nie obserwuje się wśród niej głębszego przeżywania tajemnicy Eucharystycznej. Wiemy przecież, że nie chodzi tylko o samo komunikowanie, ale przede wszystkim o życie Eucharystyczne na codzień. Młodzież, która często i świadomie komunikuje, stara się swoje życie przybliżyć do ideałów ewangelicznych. Można sądzić, że gdyby należycie rozwinęło się życie Eucharystyczne wśród młodzieży, zniknęłyby takie plagi społeczne jak nadużywanie alkoholu, łamanie szóstego przykazania, lekkomyślność, brak szacunku dla rodziców i wychowawców itd.

Niestety słabe życie Eucharystyczne lub całkowity jego brak, sprzyja rozwojowi wszystkich tych plag. Istnieje więc pilna potrzeba rozbudzenia życia Eucharystycznego, które również podobnie jak Msza św. stanowi podstawę odpowiedniego przygotowania do Sakramentu Małżeństwa. Jest jednak pewien problem trudny do przełamania, do pokonania. Stanowi go usunięcie oporów wśród młodzieży w przystępowaniu jej do Sakramentu Pokuty. Młodzież, zwłaszcza opanowana przez różne nałogi, nie chce się zbliżać do konfesjonału. Przekonanie jej w tym względzie jest niezmiernie trudne, ale zarazem jest problemem bardzo ważnym dla duszpasterstwa.

Dodać należy, że w omówionych powyżej sprawach nie można jednakowo traktować całej wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. Jak wykazały poprzednie rozważania, niższy poziom od całości reprezentuje młodzież męska oraz młodzież zatrudniona poza rolnictwem. Szczególne trudności sprawia młodzież w różnych zakładach pracy. Młodzież ta posiada do własnej dyspozycji pieniądze, jest niezależna od rodziców, ekonomicznie samodzielniona, przez co ma szersze możliwości prowadzenia niezależnego trybu życia.

Niewątpliwie te kategorie młodzieży najbardziej oddają się wspomnianym poprzednio różnym rodzajom wykroczeń moralnych popadając w jakże przykre w skutkach nałogi. Często również młodzież ta jest religijnie obojętna i opanowana przez materializm praktyczny. Wydaje się,

że ta właśnie kategoria młodzieży wymaga szczególnej troski ze strony duszpasterza. Potrzeby jej w zakresie przygotowania do Sakramentu Małżeństwa są większe jeszcze niż u pozostałych grup młodzieży.

Zbierając wnioski z rozważań zawartych w tym rozdziale, stwierdzić trzeba, że stan duszpasterskich potrzeb młodzieży jest bardzo zróżnicowany: od ideologicznych do czysto praktycznych i życiowych, od ogólnych w zakresie religijnym i moralnym do czysto małżeńskich; od błędów i ignorancji do niekonsekwencji życiowych. Wszystko to wymaga specjalnej troski duszpasterza i zastosowania różnych form duszpasterskiego oddziaływania, aby najpierw tę młodzież uratować od katastrofy życiowej, wprowadzić na właściwą drogę i dobrze przygotować do małżeństwa.

Można powiedzieć, że jeszcze obecnie duszpasterz ma szanse odpowiedniego wypełnienia swej roli wobec współczesnej młodzieży, zwłaszcza jeśli chodzi o ukazanie jej właściwego sensu życia, zwrócenia jej uwagi na grożące niebezpieczeństwa, troszcząc się o należyte przygotowanie jej do zawarcia związku małżeńskiego. Szanse te jednak zależą przede wszystkim od należytego uchwycenia potrzeb młodzieży w omawianym zakresie i dostosowania do nich skutecznych metod oddziaływania duszpasterskiego. Niektóre z tych metod zasygnalizujemy w następnym rozdziale niniejszej pracy.

III. METODY DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ W ZAKRESIE PRZYGETOWANIA DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Mając na uwadze problem przygotowania młodzieży do małżeństwa analizowaliśmy go w różnych aspektach, z kolei można więc przejść do omówienia metod działalności duszpasterskiej w tym zakresie.

Rzecz jasna, że dotychczasowe duszpasterstwo zajmowało się problemem przygotowania młodzieży do Sakramentu Małżeństwa i ma ono już na swoim koncie do odnotowania pewne ugruntowane przez tradycję metody. Trwają także poszukiwania, a nawet są już w niektórych ośrodkach parafialnych stosowane nowe metody. Faktem jest jednak, że bez gruntownej analizy z jednej strony norm teologicznych, zwłaszcza ich nowego ukazania przez II Sobór Watykański, z drugiej strony zaś faktycznych potrzeb młodzieży, metody te nie będą ani całkowicie aktualne, ani skuteczne. Dotychczasowe duszpasterstwo miało tendencję do opierania się na dowolności pomysłów duszpasterza, jego inicjatywy i przypadkowości doboru metod. Niestety metody te w świetle zmieniających się zwłaszcza w naszych czasach religijnych potrzeb człowieka nie zdają egzaminu. Zachodzi obecnie potrzeba gruntownego przemyślenia problemu przygotowania młodzieży do małżeństwa i to w różnych aspektach. Taką jest tendencja w myśl II Soboru Watykańskiego, całej współczesnej

teologii pastoralnej²³, która nie zadowalała się już, jak dawniej, dowolnością wskazań pastoralistów, ale uwzględnia i znajomość teologii i aktualnej rzeczywistości. Ze względu na niedociągnięcia współczesnych metod duszpasterskich jak i postulaty odnowionej teologii pastoralnej w niniejszym opracowaniu postaramy się w oparciu o analizę omawianego problemu wypracować aktualne i skuteczne metody duszpasterskie przygotowania wiejskiej młodzieży pozaszkolnej do przyjęcia Sakramentu Małżeństwa.

Trzeba stwierdzić, że młodzież wiejska pozaszkolna, jak to widać z poprzednich rozdziałów, jest specjalną kategorią społeczną, jak najbardziej zasługującą na osobną uwagę ze strony duszpasterza.

Młodzież szkolna ma możliwość korzystania z lekcji religii, może uświadomić się w tak ważnej sprawie jaką jest przyjęcie Sakramentu Małżeństwa. Młodzież pozaszkolna przeciwnie, po ukończeniu szkoły podstawowej nie ma już tych szans, a przecież tu nie wiele zdobyła. Dotyczy to szczególnie terenu diecezji wamińskiej, gdzie jak wiadomo badana młodzież w okresie szkolnym nie znalazła odpowiedniego przygotowania nie tylko do przyjęcia Sakramentu Małżeństwa, ale i do religijnego wychowania dzieci.

Wydaje się, że na podstawie dotychczasowych rozważań można wysunąć szczególnie cztery metody, przy pomocy których duszpasterze przygotowanie do małżeństwa będą mogli postawić na odpowiednim poziomie: a. katecheza przedmałżeńska, b. życie sakramentalne, c. kontakty duszpasterskie d. oddziaływanie przez środowisko.

Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych metod, zwróćmy wcześniej uwagę na dotychczasowe metody przygotowania do małżeństwa. Na wstępie trzeba stwierdzić, że nie było długofalowej pracy przygotowawczej. Najbardziej rozpowszechnioną metodą bezpośredniego przygotowania, zwłaszcza w środowisku wiejskim były tzw. „duże pacierze”. Miesiąc czy też trzy tygodnie przed planowanym ślubem narzeczeni zgłaszali się u swojego proboszcza, który sporządzał protokół przepisany przez prawo kanoniczne, w którym chodzi przede wszystkim o stwierdzenie, czy pomiędzy narzeczonymi nie zachodzi któraś z przeszkód małżeńskich, a następnie egzaminował narzeczonych z pacierza oraz niektórych kwestii związanych z Sakramentem Małżeństwa. Gdy pytany nie wykazał się odpowiednimi wiadomościami, musiał przyjść raz jeszcze za tydzień a czasem przychodził kilka razy, aż „zmówił pacierze” tzn. odpowiedział na stawiane przez proboszcza pytania. Oczywiście nie było tu miejsca na pouczenie przez duszpasterza.

²³ Por. Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. B. I. Herausgegeben von: F. X. Arnold, K. Rahner, L. Weber, V. Schurr. Wien 1964.

Młodzież wiejska mogła się dowiedzieć coś jeszcze o sprawach związanych z przygotowaniem do małżeństwa na specjalnych naukach stanowych, które wygłaszali misjonarze z okazji misji czy też rekolekcji wielkopostnych. Tu jednak młodzież była bierna, nie miała możliwości zapytać, wyjaśnić swoich wątpliwości.

Brak dłuższego specjalnego przygotowania utrudniał również i proboszczowi pracę duszpasterską, który nie miał okazji lepszego poznania kandydatów do małżeństwa, zbadania bardziej gruntownego ich wiedzy religijnej, zainteresowani zaś zostawieni sami sobie po skończeniu szkoły podstawowej łatwo ulegali rozszerzającej się zarazie plag społecznych.

Młodzież bez przerwy po ukończeniu szkoły winna być pod kierunkiem swego duszpasterza. Nie wolno dopuścić do wytworzenia się u tej młodzieży przekonania, że nikt się nią nie interesuje, nikt się nią nie opiekuje. W związku z tym słuszne wydaje się być pytanie dlaczego w Seminarium Duchownym przygotowuje się przyszłego duszpasterza tylko do katechizacji szkolnej, tzn. dzieci i młodzieży uczącej się, zapominając, że istnieje także młodzież pozaszkolna. I ona ma prawo być pouczona o zasadach wiary i moralności.²⁴

Przystąpimy więc do omówienia wspomnianych metod duszpasterskich przy pomocy których duszpasterz powstrzyma szerzące się zło, a tym samym wypełni swą rolę na tak ważnym odcinku swej pracy.

I. KATECHEZA PRZEDMAŁŻEŃSKA

Dotychczasowa analiza postaw religijno-moralnych badanej młodzieży a zwłaszcza jej potrzeb związanych z przygotowaniem do Sakramentu Małżeństwa jak również niewystarczalność dotychczasowych metod przygotowania przedmałżeńskiego, postuluje zastosowanie nowych skutecznych metod. Pierwsza narzucająca się potrzeba tej pracy to przede wszystkim uwolnienie młodzieży od ignorancji religijnej, przez pouczenie o prawdach Bożych a następnie wszechstronne omówienie problemów związanych z Sakramentem Małżeństwa. Potrzebom tym zadośćuczynić ma katecheza przedmałżeńska nazywana niekiedy pewnego rodzaju „katechumenatem”²⁵.

Przeżywającą, zwłaszcza ostatnio kryzys instytucję małżeństwa i ro-

²⁴ „Man darf sich fragen, warum die zukünftigen Priester fast nur in der Schulkatechese ausgebildet werden, warum werden sie nicht ebenso gründlich eingeführt in die Hauptformen der ausserschulischen Katechese? — H. Hasenkamp, A. Exeler: Notwendigkeit und Formen der ausserschulischen Katechese. *Katechetische Blätter* 36 (1960) 339.

²⁵ W. Lesiak: Parafialne przygotowanie młodzieży dorosłej do małżeństwa. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* 9 (1959) 551; B. Häring: Katechumenat małżeński. *Homo Dei* 1960 nr 4, s. 553—564.

dziny starano się w różny sposób uleczyć, diagnoz nie brak²⁶. Mimo jednak najlepszych chęci nie zbadano korzenia zła i leczono objawy a nie przyczyny. Nasza praca w katechezie ma sięgać do korzenia zła, ma łączyć małżeństwo i rodzinę z Bogiem, który jest Lekarzem zdolnym uleczyć także i tę chorobę. Jako cel stawiamy sobie wychowanie nadprzyrodzonego człowieka i troskę o to aby dać mu nadprzyrodzony pogląd na życie i na jego przyszłą rodzinę²⁷.

Podstawę w tym zakresie stanowi encyklika papieża Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii*, w której papież wyraźnie stwierdza, że pierwszym warunkiem uzdrowienia małżeństwa i rodziny jest potrzeba gruntownej nauki o małżeństwie, aby jak pisze papież „umysł ludzkie oświeciły się w prawdziwej nauce o małżeństwie”²⁸ co również podkreśla Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski mówiąc: „Zachowanie zdrowego życia małżeńskiego i rodzinnego wymaga bardzo zasadniczego nauczania o małżeństwie, długotrwałego przygotowania wychowawczego do współżycia w małżeństwie i rodzinie”²⁹.

Sobór Watykański II w swej Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym omawiając w drugiej jej części niektóre najbardziej naglące problemy, na pierwszym miejscu zastanawia się nad godnością małżeństwa i rodziny. „Nie wszędzie zaś — mówi Sobór — godność tej instytucji jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i obywatelskie wprowadzają w rodzinę niemalże zaburzenia”.³⁰

Dalej Sobór mimo ukazania tych trudności i niebezpieczeństw grożących małżeństwu i rodzinie jak gdyby zachęcał do dalszej pracy i do wytrwania, stwierdzając: „To wszystko niepokoi sumienia. A jednak siła i moc instytucji małżeństwa i rodziny ujawnia się także i w tym, że głębokie przemiany w dzisiejszym społeczeństwie mimo trudności z nich wypływających, coraz częściej i w różny sposób ukazują prawdziwy charakter tej instytucji. Dlatego też Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą świętą wartość”.³¹

²⁶ Np. B. Häring: *Soziologie der Familie*. Salzburg 1954; J. Leclercq, J. David, *Die Familie*, Freiburg 1955.

²⁷ W. Lesiak: dz. cyt. s. 551.

²⁸ Pius XI: Encyklika o małżeństwie, jw. s. 4.

²⁹ Sakramenty święte w duszpasterstwie, jw. s. 235.

³⁰ Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et Spes) *Znak* Nr 148, 1966, s. 1208.

³¹ Tamże.

Jeśli chodzi o opracowane tematyki katechizacji uświadamiającej w naszych warunkach można wykorzystać dość obszerną literaturę.³²

Duszpasterz winien pamiętać by cała jego praca duszpasterska prowadziła do przygotowania przedmałżeńskiego a zwłaszcza organizowana katecheza. Organizując zaś katechezę przedmałżeńską i to najlepiej dwuletnią, duszpasterz winien postawić sobie następujące zasady:

1. W katechezie bierze udział cała młodzież pozaszkolna danej parafii. Pod koniec ósmej klasy duszpasterz powinien zorientować się, którzy uczniowie powiększą grono młodzieży pozaszkolnej i powoli przygotowywać ich do nowej formy życia. Jeśli chodzi o wiek uczestników katechezy, to młodzież męska winna w niej wziąć udział po skończeniu 18 lat, a młodzież żeńska po ukończeniu 16 lat. Najlepiej przeprowadzić katechezę z jednym rocznikiem, w czasie jednak przejściowym udział biorą i starsi.

2. Katecheza jako pełne przygotowanie do przyjęcia Sakramentu Małżeństwa, winna, jak to wyżej wspomniano, trwać przynajmniej dwa lata a czasem nawet i dłużej i obejmować to co można by nazwać uzupełnieniem *symboli fidei*, dalej tematy etyczne, prawa kościelnego a zwłaszcza tematyka związana z małżeństwem i rodziną.

3. Udział w katechizacji winien być obowiązkowy i dlatego wskazana jest kontrola uczestnictwa. Po ukończeniu uczestnicy otrzymują zaświadczenie, które okazują przy zgłaszaniu zapowiedzi razem z innymi dokumentami. Duszpasterz powinien to respektować.

Postulat ten znajduje mocne poparcie w kodeksie prawa kanonicznego, który rozróżnia egzamin przedślubny od nauki przedślubnej. Postanowieniem kanonu 1020 §§ 1 i 2 o egzaminie przedślubnym,³³ staje się zadaniem przez sumienne spisanie protokołu egzaminu przedślubnego przy zgłaszaniu zapowiedzi według formularza jednolitego dla całej Polski, wydanego z polecenia Episkopatu, a opartego o instrukcję Kongregacji Sakramentów.

Wreszcie bardzo ważną sprawą katechezy przedmałżeńskiej będzie sam program katechezy, który trzeba tak ułożyć aby uwzględnił naj-

³² B. C i s: Uświadomienie w katechezie przedmałżeńskiej, *Ateneum Kapłańskie* 1962 t. 64, s. 79—88; S. K u n o w s k i: Duszpasterskie uświadomienie płciowe rodziców, dzieci i młodzieży, *Homo Dei* 1963 nr 1 (111) s. 50—51; Tenże: Uświadomienie dzieci i młodzieży w pedagogice nowoczesnej, *Ateneum Kapłańskie* 1962 nr 318 s. 28—31; W. P l u t a bp: Katechizacja przedmałżeńska, *Ateneum Kapłańskie* 1959 nr 300—302, s. 323—335; Tenże: Katecheza przedślubna, *Ateneum Kapłańskie* 1958 nr 294 s. 92—100; W. W ó j t o w i c z: Nauka przedślubna jako nieoceniony moment w duszpasterstwie, *Homo Dei* 1960 nr 4, s. 565—574.

³³ „Parochus cui ius assistendi matrimonio, opportuno antea tempore, diligenter investiget num matrimonio contrahendo aliquid obstet”. Kan. 1020 § 1. „Tum sponsam tum sponsam etiam seorsum et caute interroget num aliquo detineantur impedimento, an consensum libere praesertim mulier, praestent, et an in doctrina christiana sufficienter instructi sint, nisi ob personarum qualitatē haec ultima interrogatio inutilis appareat”. Kan. 1020 § 2.

ważniejsze problemy i potrzeby danego środowiska, a także wymogi prawa kościelnego. Przytoczę tutaj projekt programu katechezy przedmałżeńskiej opracowany przez Wydział Duszpasterski przy Kurii Biskupiej w Olsztynie — oczywiście w pewnym skrócie:

a. Program zakłada, że słuchacze mają ogólne wiadomości religijne w zakresie szkoły podstawowej.

b. Program przewiduje pięć grup tematycznych po 20 jednostek realizowanych nie mniej jak przez dwa lata.

I. Charakterologia — próby samowychowania. Zagadnienie należy opracować w oparciu o współczesną katolicką charakterologię, psychologię i teologię. Wskazana jest motywacja biblijna.

II. Zagadnienia etyczne — zasadnicze moralne linie rozwojowe człowieka. W opracowaniu zagadnień wskazane jest oparcie się o encykliki: *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio* a zwłaszcza o dokumenty II Soboru Watykańskiego.

III. Zagadnienia światopoglądowe — uzasadnienie życia moralnego każdego człowieka.

IV. Życie nadprzyrodzone — istota życia chrześcijańskiego.

V. Życie rodzinne — małżeństwo ośrodkiem życia chrześcijańskiego.

4. W katechezie dla młodzieży pozaszkolnej należy liczyć się ze szczególnymi trudnościami dydaktycznymi, dlatego każdy temat powinien być starannie i dobrze przygotowany i odpowiednio do potrzeb psychiki młodzieży pozaszkolnej przeprowadzony. W treść zagadnienia powinna być młodzież zaangażowana rozumem, uczuciem i wolą, a wynik doktrynalny należy utrwalić w pamięci.

Aby uczynić zadość wymogom prawa kanonicznego³⁴ w ostatnim roku katechezy szczególną uwagę należy zwrócić na problem samego małżeństwa jak to wskazano w piątej grupie powyższego projektu. Kanon 1033 jasno określa treść nauczania przedmałżeńskiego; a. dogmatyka małżeństwa i rodziny, b. etyka życia małżeńskiego, c. wychowanie dziecka w najszerszym pojęciu, d. podstawowe prawdy wiary i moralności.

Duszpasterz przeprowadzający katechezę przedmałżeńską starać się winien, by poznawana prawda Boża była przeżywana, wcielana w życie, by mogła doprowadzić młodzież do spotkania z Bogiem w wierze i życiu na wzór Jezusa Chrystusa. Uwzględnienie powyższych postulatów wymaga zmodyfikowania metody. Do elementów intelektualnych, należy wprowadzić element przeżycia, aktywizacji moralnej, zainteresowania

³⁴ „Ne omittat parochus, secundum diversam personarum conditionem, sponsos docere sanctitatem sacramenti matrimonii, mutuas coniugum obligationes et obligationes parentum erga prolem; eosdemque vehementer adhortetur ut ante matrimonii celebrationem sua peccata diligenter confiteantur, et sanctissimam Eucharistiam pie recipiant” kanon 1033.

i dyskusji, posługując się materiałem biblijnym, liturgicznym i modlitwą.³⁵

Równocześnie z katechezą przedmałżeńską pójdzie praca w drugim kierunku, by wdroyć młodzież w rozumnie postawione życie sakramentalne. Tę metodę omówimy w następnym paragrafie niniejszego opracowania.

2. ŻYCIE SAKRAMENTALNE

Obserwacje, wywiady oraz analiza postaw religijno-moralnych badanej młodzieży sygnalizują brak głębszego zrozumienia wartości życia sakramentalnego i właściwego uczestnictwa w sakramentach, a zwłaszcza ich potrzeby w życiu codziennym. Młodzież z małymi wyjątkami podchodzi do tego zagadnienia tylko zewnątrznie, traktuje Sakramenty jako coś tradycyjnego — „robię tak bo inni, a zwłaszcza starsi tak robią”. Brak prawdziwego przeżycia spotkania z Chrystusem w Sakramencie.

I znów staje przed duszpasterzem bardzo ważne zadanie, by ukazać młodzieży właściwe miejsce Sakramentów w ich życiu. Sprawa pouczenia, uświadomienia będzie miała miejsce w katechezie, ale to jeszcze za mało. Poznana przez młodzież podczas katechezy prawda musi być przyjęta, ukochana i wcielona w życie. Jeśli chodzi o Sakramenty święte będzie to miało miejsce najpierw w liturgii Kościoła a następnie w szarym codziennym życiu. Właściwe miejsce w życiu młodzieży znaleźć musi przede wszystkim Msza św., Komunia św. oraz Spowiedź.

Zaobserwowane w badaniach potrzeby ożywienia życia sakramentalnego pięknie korelują z ujęciem tej sprawy przez II Sobór Watykański w pierwszym jego dokumencie: Konstytucji o Liturgii,³⁶ która tak dobitnie i wyraźnie nakazuje duszpasterzowi dbałość o liturgiczne wychowanie parafian i troskę o ich wewnętrzny i zewnętrzny udział w obrzędach liturgicznych.

Duszpasterz jednak winien być świadomy, że centrum i celem wszelkiej pracy duszpasterskiej jest uwielbienie Boga w duchu i prawdzie przez życie z Chrystusem i w Chrystusie, przez żywy kontakt z Chrystusem zaczerpnięty z czynnego i owocnego uczestnictwa w Ofierze Mszy świętej³⁷. Tu trzeba postawić zasadę duszpasterską, że Msza św. niedziel-

³⁵ J. Nowaczyk: Przygotowanie do życia małżeńsko-rodzinnego a katecheza, *Katecheta* 1965 nr 2 (45) s. 67—75; J. Tarnowski: Rola katechety w przygotowaniu do małżeństwa, *Ateneum Kapłańskie* 1958 nr 294 s. 64—69.

³⁶ Konstytucja o Liturgii Świętej (przekład polski zatwierdzony przez Komisję Liturgiczną Episkopatu), *Ateneum Kapłańskie* 1964, t. 67 s. 129—149. „Duszpasterze niech zabiegają gorliwie i cierpliwie o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych tak wewnętrzny jak i zewnętrzny stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej, spełniając w ten sposób jeden z głównych obowiązków wiernego szafarza Bożych tajemnic” s. 133.

³⁷ W. Schenk: Msza św. w duszpasterstwie parafialnym, maszynopis zawierający wykłady na KUL 1963/64.

na powinna być uwieńczeniem, podsumowaniem wszelkiej pracy duszpasterskiej, tj. katechezy, dobroczynności, apostołstwa świeckich, odwiedzin duszpasterskich, pracy w kancelarii parafialnej i prac nad młodzieżą.

Ważną tu będzie osobista postawa i zaangażowanie samego duszpasterza. Wiadomo, że czego sam duszpasterz nie będzie posiadał, tego innym nie przekaze. Musi więc duszpasterz do tej pracy przygotować się sam przez solidną pracę nad sobą, przez studium, medytację kapłańską, gorącą modlitwę, a także przez traktowanie czynności liturgicznych z wielką godnością i powagą. Dalej musi duszpasterz dążyć do wytworzenia w parafii odpowiedniej atmosfery sprzyjającej modlitwie i skupieniu, gdyż pierwszym zadaniem wychowawczym w parafii jest uobecnienie Chrystusa Eucharystycznego i Ewangelicznego zgodnie z zasadą Chrystocentryzmu³⁸. Do wyrobienia tej atmosfery przyczynić się mogą takie czynniki między innymi jak: czystość w kościele i dokoła kościoła, odpowiedni poziom religijny i kulturalny służby kościelnej; bardzo ważnym czynnikiem jest punktualność, odpowiedni repertuar pieśni, właściwy dobór tematyki kazań itd.

Wytworzywszy odpowiednią atmosferę duszpasterz starać się będzie, by stopniowo wciągnąć wszystkich parafian a zwłaszcza dzieci i młodzież tak w zewnętrzne jak i wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św. czytanej jak i śpiewanej³⁹. Młodzież winna przychodzić na Mszę św. z mszalikami, na katechezie należy nauczyć ją posługiwania się mszalikiem, uczyć przed Mszą św. pieśni kościelnych na dany okres liturgiczny. Przed wprowadzeniem czegoś nowego do liturgii trzeba pamiętać o tym by dobrze wyjaśnić, przećwiczyć i dopiero wówczas wprowadzić. Dokładnie zawsze ustalić z organistą kiedy i jakie pieśni w czasie Mszy św. mają być śpiewane. Wiernym objaśnić kiedy w czasie Mszy św. mają stać, siedzieć, klęczeć, zawsze podkreślając centralną pozycję Mszy św. w całej liturgii⁴⁰.

Duszpasterz, który zadowala się tylko „odprawianiem” Mszy św. nie troszcząc się o to jak wierni uczestniczą we Mszy św. zaniedbuje jeden z najważniejszych obowiązków swej pracy duszpasterskiej. Wierni zawsze winni być świadomi, że ich uczestnictwo we Mszy św. ma być wewnętrzne, co tak dobitnie podkreśla papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei*⁴¹, poprzez pobożną uwagę umysłu i uczucia serca przez które mają się łączyć jak najściślej z Najwyższym Kapłanem i z Nim i przez Niego składać ofiarę i razem z Nim siebie ofiarować. To uczestnictwo stanie się pełniejsze gdy do niego dołączy się udział zewnętrzny, wyrażający się w czynnościach obrzędowych jak gestach, odpowiedziach, modlitwach

³⁸ S. Kunowski: O wychowaniu parafialnym. *Katecheta* 1964 nr 4, s. 152.

³⁹ Por. R. Rak: Msza święta recytowana i śpiewana. Poznań 1964.

⁴⁰ Por. R. Guardini: O znakach świętych. Katowice 1936.

⁴¹ Pius XII: *Mediator Dei*. AAS 1958 s. 630.

i śpiewach. Pamiętać winien duszpasterz w całej swej pracy o najnowszych przepisach liturgicznych, których celem jest, jak to wyżej wspomniano, pogłębienie życia liturgicznego.

Do czynnego uczestnictwa we Mszy św. w stopniu doskonałym, które ma być uczestniczeniem „świadomie, czynnie i owocnie”⁴² należy sakramentalne przyjęcie Eucharystii. O tym nie mogą zapomnieć ani sam duszpasterz ani też wierni. Tymczasem jak to zaobserwowano w badaniach wśród młodzieży, a także i starszych, Komunia św. nie ma należytego zrozumienia. Nie widzi się w niej wartości, siły a przede wszystkim potrzeby życiowej, zwłaszcza w tak ważnych i trudnych okresach życiowych, jak okres narzeczeństwa czy życia małżeńskiego. Większość badanych stara się tylko, by nie popaść w konflikt z Kościołem przez zaniedbanie Komunii św. Wielkanocnej: przystępuje do Komunii św. raz w roku i tym się zadawała. Duszpasterz więc, troszczyć się winien aby ukazać młodzieży wartość, potrzebę i wspaniałe owoce Komunii św. w życiu każdego człowieka, a zwłaszcza w życiu rodziny, w życiu chrześcijańskiego małżeństwa. Owoce te pięknie określa zmarły w opinii świętości proboszcz — duszpasterz podwarszawskiej parafii Izabelin, Ks. Aleksander Fedorowicz: „Miłość ofiarna, jedność doskonała łącząca Chrystusa z Kościołem, będzie wzorem wzajemnej ludzkiej miłości i całkowitego zjednoczenia małżonków żyjących Eucharystią. Miłość ofiarna zajmie miejsce miłości egoistycznej, która tak często niszczy szczęście małżonków”⁴³.

Narzeczeni i małżonkowie przystępujący do Komunii św. odnosić się będą z wielkim szacunkiem do siebie wzajemnie, pamiętając, że ciała karmione Eucharystią są świątynią Ducha św. Każdy człowiek, który jednoczy się z Bogiem, niewyczerpanym źródłem wszystkich doskonałości, sam staje się lepszym, bardziej duchowym, czystym, opanowanym, słowem szlachetniejszym człowiekiem. Częsta Komunia św. również i ze swoich okoliczności ma dobre skutki, mianowicie z Komunią św. są połączone różne czynności religijne jak uczestniczenie we Mszy św., modlitwa, żal za grzechy, dobre postanowienie, ofiary, pokonywanie trudności.⁴⁴ Będzie się więc starał duszpasterz przy każdej okazji zachęcać młodzież, by żyła w stanie łaski uświęcającej i jak najczęściej komunikowała. Może w tym celu propagować Komunię św. pierwszopiątkową, z okazji imienin, różnych uroczystości kościelnych, rodzinnych, pogrzebu, rocznic itp.

Bardzo ważną rzeczą będzie zwrócenie przez duszpasterza uwagi na

⁴² Konstytucja o Liturgii, jw.

⁴³ A. Fedorowicz: Eucharystia — centrum życia chrześcijańskiego. *Ate-neum Kapłańskie* 1960 t. 61, s. 108.

⁴⁴ Por. T. Toth: Opieka duchowa nad młodzieżą. T. II. Kraków 1947 s. 130/139.

wszystko, co odciąga młodzież od Komunii św., na to co przeszkadza częstej i prawdziwie przeżytej Komunii św. Taką dominującą przeszkodą jest chyba lęk i odraza do Sakramentu Pokuty. Tu znów powstaje nowe pole pracy duszpasterskiej, by stopić opory i lęk przed konfesjonalem. Z taktem, spokojnie, duszpasterz winien usunąć uprzedzenia, w katechezie pouczyć młodzież o tym Sakramencie, akcentując jego psychiczną i duchową konieczność dla człowieka, a także ukazać go jako wielkie dobrodziejstwo. Jest on bardzo potrzebny, konieczny do całości życia religijno-moralnego chrześcijan katolików, jest wprost niezastąpiony w dziedzinie wychowania do czystości płciowej, pożycia małżeńskiego i zgodnej z naturą regulacji poczęć. Spowiedź św. stwarza tu bowiem najidealniejsze warunki duszpasterstwa indywidualnego, daje okazję do konkretnego omówienia tych spraw w stopniu koniecznym, z zachowaniem zrozumiałej wstydlivości i dyskrecji.

Nie bez znaczenia będzie tutaj przygotowanie samych spowiedników, zwłaszcza tych, którzy spowiadają narzeczonych i małżonków. Odpowiednie przygotowanie spowiedników i dobra wola penitentów uwolni jedną i drugą stronę od wielu błędów i kłopotów. Duszpasterz zawsze winien zatroszczyć się o to by przy spowiedziach masowych młodzież mogła się bez trudu i długiego czekania wypowiadać.

Zdrowe życie sakramentalne pulsujące łaską Bożą i wewnętrznym spokojem wytworzy odpowiednią atmosferę tak dla duszpasterza jak i dla młodzieży przygotowującej się do małżeństwa, a w życiu rodzinnym wytworzy odpowiednią atmosferę odznaczającą się poczuciem spokoju, zgodę, zdrowie i wzajemną miłość.

Rozszerzeniem wychowawczej pracy duszpasterza nad młodzieżą pozaszkolną jest wyjście jego na teren parafii i nawiązanie osobistych kontaktów, których współczesny człowiek, a zwłaszcza młody tak bardzo potrzebuje.

3. METODA KONTAKTÓW DUSZPASTERSKICH

Kapłan, duszpasterz — jak mówił św. Paweł — jest „z ludzi wzięty i dla ludzi postawiony w tym co do Boga należy” (Hebr 5, 1). Jako „pośrednik” między Bogiem a ludźmi znajduje się on w centralnym punkcie tych spraw, które kształtują stosunek katolika-parafianina do Kościoła, do Boga. Toteż nie dziwnego, że kapłan „pośrednik” zawsze jest żywym przedmiotem zainteresowania ze strony parafian, którzy o nim wypowiadają różne sądy, a jednocześnie szukają z nim kontaktów.⁴⁵

Aby jednak duszpasterz mógł oddziaływać na wiernych, wypełniać

⁴⁵ Por. F. Mirek: *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej*. Poznań 1928; J. Majka: *Socjologia parafii*. Lublin (maszynopis) s. 2—14; W. Piwoński: *Księża w opinii parafian miejskich i wiejskich* (maszynopis) 1964.

swoją misję, swoją rolę, musi posiadać u nich pewien autorytet. Pojęcie autorytetu łączy się z władzą, skonkretyzowaną przez jakąś osobę lub grupę osób⁴⁶. Podstawą autorytetu w grupie społecznej jest więc przede wszystkim władza. Ale nie tylko, ponieważ ważną rolę odgrywają także osobiste walory podmiotu sprawującego władzę. W związku z tym można mówić o podwójnym autorytecie jako podmiocie władzy i osoby.

W przypadku duszpasterza należy stwierdzić, że posiada on podwójną władzę: święceń i iurysdykcji, którą otrzymał od Kościoła. Władze te są niezależne od jego kwalifikacji osobistych. Może więc mieć duszpasterz podwójny autorytet: oficjalny, urzędowy tzw. *charisma of office* oraz autorytet osobisty, faktycznie oparty na osobowych wartościach, jak np. świętość, inteligencja, wiedza, doświadczenie, dobroć itp. tzw. *personal charisma*.

Podwójny również charakter ma rola duszpasterza w parafii. Z jednej strony można mówić o roli duszpasterza wyznaczonej przez Kodeks Prawa Kanonicznego, przepisy synodalne, rozporządzenia Ordynariusza itp. określone przez tzw. *cura animarum*⁴⁷. Duszpasterz wykonuje ją w imieniu Kościoła. Należy zauważyć jednak, że już z tych tytułów pełniona przez proboszcza rola społeczno-duszpasterska w parafii może mieć niejednokrotnie szerszy charakter niż określa ją prawo kanoniczne. Niewątpliwie zależy to w dużym stopniu od jego autorytetu osobistego. Tak np. duszpasterz jako nauczyciel i wychowawca o wiele większy wpływ potrafi wywrzeć w parafii, jeśli odznacza się autorytetem osobistym, niż miałyby to miejsce w przypadku braku tego autorytetu.

Obserwuje się obecnie wśród parafian nie tylko w miastach ale i coraz częściej na wsi, że zaszła zmiana w traktowaniu autorytetu i roli duszpasterza przez nich. Dawniej podkreślany był autorytet urzędowy, zachwycała parafian rola księdza społecznika, działacza politycznego itp., dzisiaj natomiast zarówno autorytet jak i rola duszpasterza ograniczają się przede wszystkim do spraw natury religijnej. Autorytet osobowy odgrywa większą rolę, a nawet w wielu wypadkach tylko ten autorytet bierze się pod uwagę.

Parafianie pragną pozostawać w bliskich kontaktach ze swym duszpasterzem. Pragną przedstawić mu swe trudności, kłopoty, poradzić się w sprawach religijnych czy moralnych, w sprawach wychowania dzieci. Młodzież chce poradzić się w sprawie wyboru zawodu, wyboru męża czy żony. Małżonkowie radzą się w kłopotach małżeńskich, proszą o pomoc w połączeniu rozbitych rodzin, o umocnienie zachwianych małżeństw

⁴⁶ Por. F. Mirek: jw. s. 155; J. Szczepański: Socjologia. Rozwój problematyki i metod. Warszawa 1961 s. 503.

⁴⁷ Por. F. Mirek: jw. s. 148—149, 267; F. Bączkowiec: Prawo Kanoniczne. T. I. Opole 1957 s. 590—594.

i utwierdzenie w dobrym. Socjologowie w badaniach swych wykazują, że w swych kłopotach najbardziej skłonna radzić się jest młodzież⁴⁸, która stoi przed problemem wyboru drogi swego życia.

Parafianie chcieliby mieć jak najczęściej duszpasterza u siebie w domu, by bezpośrednio i bez skrepowania porozmawiać z nim, zapytać go, wyjaśnić swoje wątpliwości, usłyszeć jakie duszpasterz ma zdanie w nurtujących ich problemach. Proszą więc, by duszpasterz bywał u nich, „nie raz w roku urzędowo, ale jak najczęściej, prywatnie i dłużej”⁴⁹. Pragną parafianie, by duszpasterz interesował się nimi, poświęcał im czas, żył ich problemami i uczestniczył w ich jak najbardziej autentycznym rozwiązaniu. Zapotrzebowanie jest wielkie i duszpasterz chcący wypełnić swą rolę musi tę sprawę odpowiednio ułożyć. Przede wszystkim opieką duszpasterską w formie kontaktów objęta winna być młodzież, dla której zawsze winny być otwarte drzwi plebanii, a także przy każdym osobistym spotkaniu z nią w sposób serdeczny, po ojcowsku duszpasterz winien radzić, przestrzegać, wyjaśniać, a gdy zajdzie tego potrzeba nawet napomnieć.

Jasnym jest, że tym wszystkim potrzebom duszpasterz nie będzie w stanie osobiście zaradzić, tym bardziej, że wciąż jest jeszcze brak kapłanów, a pracy przybywa, dlatego w myśl nauki II Soboru Watykańskiego⁵⁰, duszpasterz powinien wciągać do współpracy ludzi świeckich — laików — którzy pod kierunkiem duszpasterza w pracy apostołskiej sami się będą uświęcać, oddziaływać na środowisko, chrystianizować je i z każdym dniem czynić lepszym.

Środowisko, w którym działa duszpasterz i w którym żyją wierni nie może być mu obojętne.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było wypracowanie najbardziej skutecznych metod umożliwiających współczesnemu duszpasterzowi wychowanie młodzieży w zakresie przygotowania jej do Sakramentu Małżeństwa. Poszukując możliwości wypracowania tych metod, zanalizowano w pierwszej części niniejszej pracy teologiczne, psychologiczne i pedagogiczne podstawy małżeństwa oraz zwrócono uwagę na potrzeby młodzieży w dziedzinie przygotowania do małżeństwa na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej. Mając z jednej strony, postulaty określające norma-

⁴⁸ W. Piwowarski: *Księża w opinii parafian wiejskich* (maszynopis) 1964 s. 42.

⁴⁹ Tamże, s. 43.

⁵⁰ Dekret o Apostolstwie świeckich. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1967 nr 2 s. 45—65.

tywną stronę zagadnienia, z drugiej zaś istniejące obecnie potrzeby, doszliśmy do wniosku, że najbardziej odpowiednimi metodami są:

1. Katechizacja przedmałżeńska, która winna trwać co najmniej dwa lata i obejmować pogłębienie ogólnych wiadomości religijno-moralnych oraz wiadomości z dziedziny małżeństwa, łącznie z odpowiednim uświadomieniem i pouczeniem w tej dziedzinie.

2. Życie sakramentalne oparte szczególnie na świadomym uczestnictwie we Mszy św. i częstej Komunii św.

3. Oddziaływanie duszpasterskie, głównie za pomocą kontaktów osobistych, i bezpośrednie obcowanie z młodzieżą, umożliwiające jej przedstawianie duszpasterzowi interesujących ją problemów.

4. Oddziaływanie przez środowisko.

Sądzić można, że proponowane metody nie są jeszcze wystarczająco wprowadzone zwłaszcza od strony techniki duszpasterskiej. Wydaje się jednak, że w świetle założeń teologii i istniejących obecnie potrzeb są one najbardziej narzucające się jako nieodzowne w pracy współczesnego duszpasterstwa.

Należałoby postulować, aby tego rodzaju prace oparte na badaniach w różnych środowiskach wiejskich naszego kraju były kontynuowane. Dzięki nim można by uzyskać bardzo wszechstronny materiał dowodowy, umożliwiający głębsze uchwycenie faktycznych potrzeb młodzieży dorastającej.

Jednocześnie można by zaktualizować proponowane metody i dostosować do innych środowisk w Polsce.

LE RÔLE DU CLERGÉ DANS LA PRÉPARATION DE LA JEUNESSE RURALE EXTRA-SCOLAIRE AU SACREMENT DU MARIAGE

RÉSUMÉ

Quand nous considérons la crise de l'action pastorale contemporaine, surtout dans le domaine de la jeunesse, et quand nous cherchons un remède à cet état de choses, une question se présente à l'esprit: quelles méthodes pastorales doivent être employées par un pasteur d'âmes pour que son apostolat soit le plus efficace, en premier lieu à l'égard des jeunes gens qui se préparent au mariage. Nous laissons ici de côté l'aspect théorique du problème. Nous ne considérons que son aspect pratique.

Pour reconnaître les opinions de la jeunesse au sujet de la religion et de la morale, en particulier au sujet du mariage, nous nous sommes servi des enquêtes et de questionnaires. Ceci nous a permis de préciser les besoins de la jeunesse dans le domaine de la préparation au mariage et de choisir les meilleures méthodes pour rendre cette préparation efficace.

Pour trouver la solution du problème nous avons mené une enquête parmi la jeunesse rurale extra-scolaire dans plusieurs paroisses de Varmie.

Dans le premier chapitre nous analysons 323 réponses à l'enquête en distinguant le sexe, l'âge, l'origine des parents, l'état religieux et l'état social des enquêtés. Le second chapitre contient une analyse de l'état religieux et moral des communautés soumises à l'enquête. Nous avons surtout considéré trois pratiques religieuses fondamentales, à savoir l'oraison, la messe dominicale, la Sainte Communion. Nous avons étudié le niveau de ces pratiques dans ces communautés. Pour ce qui concerne l'attitude des jeunes à l'égard de la morale, nous avons constaté que le niveau n'est pas satisfaisant. Il est plus bas que le niveau des pratiques religieuses.

Dans le paragraphe suivant nous avons étudié les opinions des jeunes sur le mariage, en particulier sur les fiançailles, la chasteté avant le mariage, la forme du mariage, la naissance des enfants, le contrôle de naissances, les qualités de mariage.

En général, on peut affirmer que la plupart des enquêtés approuve le modèle chrétien de mariage et de la famille. Cependant, parmi les enquêtés on peut remarquer une grande ignorance religieuse, des attitudes morales imparfaites, des erreurs au sujet de mariage.

Pour remédier à ces défauts il importe que le pasteur d'âmes emploie les meilleures méthodes pastorales, à savoir: a) la catéchèse avant le mariage, b) la vie sacramentelle, c) les contacts pastoraux, d) l'influence du milieu.

SYMBOLIKA KLUCZY W APOKALIPSIE

WSTĘP

Klucze były znane od najdawniejszych czasów w starożytności. Odgrywały one dużą rolę w życiu codziennym a szczególnie w życiu religijnym, w którym rozwinęła się ich symbolika. Symbolikę tę omówili między innymi: R. Vallois¹, W. H. Roscher² i Hug³. Ale od strony biblijnej a szczególnie od strony Nowego Testamentu, który w wielu miejscach wspomina o kluczach, nie ma monograficznego opracowania. Poza artykułami J. Jeremiasa⁴ i W. Köhlera⁵ posiadamy o tym tylko krótkie wzmianki. Zarówno J. Jeremias jak i W. Köhler w swoich artykułach dali doskonale opracowany materiał o kluczach w świecie pozabiblijnym lecz nie rozpracowali tego, co dotyczy całości symboliki kluczy w Nowym Testamencie. W. Köhler bowiem ograniczył się tylko do omówienia Mt 16, 18—19, natomiast J. Jeremias opracowując całość, dokładniej omówił tylko Mt 16, 19 w połączeniu z Mt 18, 18 a inne miejsca Nowego Testamentu, specjalnie te, które spotykamy w Apokalipsie potraktował bardzo krótko. Dlatego zajmiemy się symboliką kluczy w Apokalipsie, aby uzupełnić tę lukę. Chcemy stwierdzić jaka jest teologiczna treść symboliki kluczy w Apokalipsie. Interpretując każdy wiersz Apokalipsy mówiący o kluczach, będziemy posługiwać się kontekstem bliższym i dalszym oraz literaturą biblijną i pozabiblijną. Zakończenie zbierze wyniki omówionych miejsc i poda teologiczną treść symboliki kluczy.

I. KLUCZE ŚMIERCI I OTCHŁANI — Ap I, 18

Pierwszy rozdział Apokalipsy przedstawia wstępną wizję autora. Wizjoner opisuje piękny ubiór i wygląd postaci, jaką ujrzał. Tę wspaniałą postać nazywa kimś podobnym do Syna Człowieczego, który to odsłania

¹ R. Vallois: *Sera*. W: C. Daremberg, E. Saglio: *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. V. IV, 2. Paris 1926 s. 1241—1248.

² W. H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Bd. I, 2. Leipzig 1890 s. 1835 nn.

³ Hug: *Schlüssel*. W: Pauly, Wissowa: *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. B. III, 2. Leipzig 1921 s. 565—569.

⁴ J. Jeremias: *KLEIS*. W: G. Kittel, G. Friedrich: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* B. III. Stuttgart 1937 s. 743—753.

⁵ W. Köhler: *Die Schlüssel des Petrus*. *Archiv für Religionswissenschaft* VIII (1905) 214—243.

autorowi tajemnicę i mówi kim jest i co posiada. To z kolei będzie zagadnieniem do opracowania w naszym rozdziale. Są to słowa Ap 1, 18: „Ja jestem Pierwszy i Ostatni i żyjący i byłem umarły i oto żyjący jestem na wieki wieków i mam klucze śmierci i otchłani”.

Należałoby tu wyjaśnić najpierw, kto jest tym Pierwszym, Ostatnim i żyjącym. Następnie, co oznaczają w tym kontekście klucze śmierci i otchłani a wtedy zrozumiemy, kto posiada klucze i do czego one upoważniają.

1. POSIADACZ KLUCZY

Wylania się problem, gdzie szukać paralel określeń: Pierwszy i Ostatni i żyjący?

F. Boll¹ tłumaczy te pojęcia na podstawie astrologii. Podobne tendencje widać u H. Gunkela². On stara się wyjaśnić Ap 1, 18 wyłącznie mitologią. Twierdzi, iż tu szczególnie łatwo poznaje się mitologiczny charakter podróży do Hadesu, jaką odbywali bogowie i herosi antycznych ludów. H. Gunkel tłumaczy Ap 1, 17—18 pojęciami mandejskimi, które według niego dostatecznie wyjaśniają te wiersze i dzięki tym pojęciom możemy je dobrze zrozumieć³. Dopiero w przypisku podaje Gunkel tradycję żydowską jako coś marginesowego.

Gdzie szukać podobieństwa i paralel, wyjaśnia nam charakter wizji samego autora i jego reakcje.

Reakcja wizjonera jest typowa dla Starego Testamentu. Kiedy wybrany przez Boga styka się ze światem nadprzyrodzonym ogarnia go strach, przerażenie, a przy tym „upada na swe oblicze”. W ten sposób oddaje hołd istocie ponadziemskiej⁴. I tak Jozue pod Jerycho zobaczywszy anioła, pada przed nim na twarz⁵. Identyczna jest reakcja Ezechiela, który pada na oblicze swe przed mówiącym Panem⁶. Tu widać bliższe podobieństwo do Ap 1, 17—18. U Ezechiela 2, 1 Pan mówi: „Synu człowieczy, stań na nogi twe, a będę mówił z tobą”. Słowa te uspokajają i czynią bardziej śmiałym proroka. To samo, tylko innymi słowami jest wyrażone w Ap 1, 17 „On położył na mnie prawicę swą mówiąc: przestań się lękać...”

Zdaje się jednak, że św. Jan opisując swoją wizję miał wrytą w pamięci wizję Daniela Proroka. Opis wizji św. Jana jest prawie identyczny

¹ F. Boll: *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*. Leipzig 1914 s. 53.

² H. Gunkel: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen 1903 s. 72; por.: T. Zieliński: *Die griechischen Quellen der Apokalypse. Forschungen und Fortschritte* 7 (1931) 155—156.

³ Por.: H. Gunkel, jw. s. 73.

⁴ A. Jankowski: *Apokalipsa Świętego Jana. Pismo święte Nowego Testamentu*. Tom 12. Poznań 1959 s. 98. 145.

⁵ Joz 5, 14.

⁶ Ez 2, 1; 3, 23; 43, 3.

z wizją Daniela 10, 9—12: „I usłyszałem głos słów Jego, a usłyszawszy leżałem przestraszony na obliczu moim, a twarz moja przylgnęła do ziemi. A oto ręka dotknęła mnie i podniosła mnie na kolana moje i na dłonie rąk moich... i rzekł do mnie: Nie bój się Danielu...”

Również w Nowym Testamencie możemy dostrzec podobieństwa. Pan Jezus wzmacnia proroka zastraszonego, jak niegdyś wzmacniał uczniów i dodawał im odwagi⁷. U Mt 14, 25—27 widzimy Pana Jezusa chodzącego po morzu. Gdy uczniowie przestraszyli się, Pan Jezus uspokaja ich: „Odwagi, to ja jestem, nie bójcie się”. Podobną sytuację widzimy po Zmartwychwstaniu Pana Jezusa. Gdy niewiasty objawszy nogi Jego złożyły Mu hołd, wtedy Jezus rzekł: „Nie bójcie się”⁸. Omówione podobieństwa z księgami Starego i Nowego Testamentu świadcząby, że możliwa jest interpretacja słów: Pierwszy, Ostatni i żyjący jedynie w kontekście całego Pisma św. Należy tu uwzględnić fakt, że autor będąc Żydem, był prześlaknięty Starym Testamentem i tradycją żydowską. Stamtąd też czerpie gotowe sceny czy poszczególne symbole⁹.

Teraz należałoby zbadać kogo oznaczały w Starym Testamencie słowa Pierwszy, Ostatni i żyjący.

Prorok Izajasz mówiąc o powołaniu króla Cyrusa przedstawia Boga Jahwe jako tego, który wszystko stworzył, wszystkim kieruje, któremu nic nie może się oprzeć. W końcu sam Jahwe nazywa siebie pierwszym i ostatnim podkreślając aspekt wieczności¹⁰. Przed Nim nie był i nie będzie utworzony żaden inny bóg¹¹. Nieco dalej są wyrażenia ironiczne o bałwanach i ich twórcach. One są niczym wobec prawdziwego Boga, króla Izraela, Pana Zastępów, który jest pierwszym i ostatnim i poza którym nie ma innych bogów¹². Przy powołaniu przez Jahwe króla Cyrusa, który jest narzędziem woli Bożej, Bóg Izraela domaga się posłuszeństwa, podkreślając swoją godność słowami: „Ja sam. Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni”¹³. Z proroctwa Izajasza wynika, że „pierwszy i ostatni” są to atrybuty Boga — Jahwe, które tylko Jemu przysługują. Podkreślają one Jego: wyłączność, jedyność i prawdziwość w odróżnieniu od bóstw pogan. Są to synonimy podkreślające wieczność Boga prawdziwego¹⁴.

W Nowym Testamencie występują również te same określenia, które mówią o Panu Bogu. W Apokalipsie Pan Bóg samego siebie nazywa Alfą i Omegą¹⁵, to znaczy początkiem i końcem, co jest odpowiednikiem atry-

⁷ P. Allio: Saint Jean. L'Apocalypse. Paris 1933 s. 14.

⁸ Mt 28, 9—10.

⁹ Por.: A. Jankowski, jw. s. 80.

¹⁰ Iz 41, 4.

¹¹ Iz 43, 10.

¹² Is 44, 6.

¹³ Iz 48, 12.

¹⁴ Por.: Joz 3, 10; Ps 41, 3.

¹⁵ Ap 1, 8; 21, 6.

butów Bożych: Pierwszy i Ostatni. Te wszystkie atrybuty Boga Ojca ze Starego i Nowego Testamentu przypisuje sobie Pan Jezus zapowiadając bliską paruzję w Ap 22, 13 „Jam jest Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec”¹⁶.

Tak samo i określenie „żyjący” często zachodzi w Nowym Testamencie, gdzie oznacza ono Boga Ojca¹⁷ lub Syna Bożego, Jezusa Chrystusa¹⁸, albo i Boga Ojca i Syna Bożego¹⁹. Poza tym Jezus Chrystus sam siebie nazywa zmartwychwstaniem i życiem²⁰, oraz drogą, prawdą i życiem²¹. Ten, kto jest samym życiem, tym samym posiada ów atrybut Boży — żyjący.

Tym Pierwszym i Ostatnim i Żyjącym jest ktoś, kogo wizjoner określa w kontekście pierwszego rozdziału Apokalipsy jako podobnego do Syna człowieczego²², którym jest Jezus Chrystus.

Z całego kontekstu a szczególnie z wierszy 13 i 17 widać, że jest tu mowa o Jezusie Chrystusie jako Pierwszym, Ostatnim i Żyjącym²³. Są to atrybuty Boże wzięte ze Starego i Nowego Testamentu a zastosowane do osoby Jezusa Chrystusa²⁴. Sam Jezus Chrystus mówi o sobie, że jest zmartwychwstaniem i życiem²⁵. Mając te dane na uwadze przyjmujemy, że w wierszu 18 jest mowa o Jezusie Chrystusie, który posiada klucze śmierci i otchłani. Za tym stwierdzeniem opowiadają się z wyjątkiem F. Bolla prawie wszyscy egzegeci, na przykład: P. Allo, E. Schick, A. Wikenhauser, J. Bonsirven, A. Jankowski, P. Tiefenthal, E. Lohmeyer, W. Hadorn, J. Sickenberger, J. Chaine, F. Holtz, J. Jeremias, W. Köhler, Ch. Brüttsch a nawet H. Gunkel.

2. ZNACZENIE KLUCZY

Jezus Chrystus poza wymienionymi atrybutami posiada jeszcze jeden atrybut Boży, jakim są klucze śmierci i otchłani²⁶. Dlatego należy teraz wyjaśnić, kiedy Pan Jezus zdobył te klucze oraz do czego klucze śmierci i otchłani uprawniają.

¹⁶ Ap 2, 8; B. Schick: Die Apokalypse. Die Heilige Schrift in Deutscher Übersetzung. Bd 4. Würzburg 1959 s. 13; C. Brüttsch: L'Apocalypse de Jésus-Christ. Genève 1940 s. 33.

¹⁷ Mt 16, 16; 26, 63; Dz 14, 15; II Kor 3, 3; 6, 13; I Tes 1, 9.

¹⁸ I Tym 3, 15; 4, 10.

¹⁹ Hbr 3, 12; 9, 14; 10, 31; I P 1, 23.

²⁰ J 11, 25.

²¹ J 1, 4; 14, 6.

²² Ap 1, 13.

²³ Ap 1, 17—18.

²⁴ Joz 3, 10; Ps 41, 3; Iz 41, 4; 43, 10; 44, 6; Ap 1, 8; 21, 3; 22, 13; A. Wikenhauser: Die Offenbarung des Johannes. Regensburg 1959 s. 33; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 114—115; J. Bonsirven: L'Apocalypse de Saint Jean. Paris 1951 s. 100—101; P. Allo, jw. s. 14; E. Schick, jw. s. 13; C. Brüttsch, jw. s. 33.

²⁵ Por.: J 1, 14; 11, 25; 14, 6.

²⁶ J. Bonsirven, jw. s. 101; E. Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen 1926 s. 17.

Klucze śmierci musiał zdobyć Pan Jezus, ponieważ, jak mówią pierwsze słowa wiersza 18: „byłem umarły i oto jestem żyjący na wieki wieków”, to znaczy, że Chrystus podlegał śmierci, Chrystus umarł. Słowo „byłem umarły” świadczy o śmierci Chrystusa. Jest ono użyte w aoryście drugim (*egenómen*) i to wskazywałoby na czynność przeszłą jednorazową. Można to również przetłumaczyć, że Jezus Chrystus umarł na krótki czas.

Następne słowa: „i oto żyjący jestem na wieki wieków” użyte w czasie teraźniejszym podkreślają aspekt permanentnego trwania przy życiu. Te słowa świadczyłyby, że Chrystus Pan nie trwa w śmierci, ale że tę śmierć zwyciężył²⁷. Już w naszym wierszu możemy dopatrzeć się faktu zmartwychwstania Chrystusa Pana, przez które nabył sobie władzę nad śmiercią, zwyciężył śmierć i przez to wziął również jej klucze²⁸.

O zwycięstwie Chrystusa Pana nad śmiercią mówi św. Paweł w I Kor 15, 54—55: „...pochłonięta jest śmierć w zwycięstwie. Gdzie jest zwycięstwo twe, śmierci? Gdzie jest, śmierci, oścień twój?... Dzięki niech będą Bogu, który daje nam zwycięstwo przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa”. Tutaj św. Paweł z radością dziękuje Bogu, że nie jesteśmy pod pręgierzem władzy śmierci. Od chwili zmartwychwstania Chrystusa Pana wyzwoleni jesteśmy spod władztwa śmierci a podlegamy pod Chrystusa, który przejął jej klucze. Śmierć nie ma już nad Chrystusem żadnej władzy, lecz odwrotnie, Chrystus Pan posiada pełnię władzy nad śmiercią przez to, że posiada jej klucze²⁹.

Zachodzi pytanie, czy zwrot: „klucze śmierci i otchłani”, odnosi się do śmierci i otchłani jako miejsca, czy też śmierć i otchłań są tutaj ujęte osobowo?

O śmierci mówią księgi Starego i Nowego Testamentu. Prorok Izajasz 25, 8 w swym proroctwie mesjańskim mówi, że Mesjasz „raz na zawsze zniszczy śmierć” a wtedy nastanie radość ludu na całej ziemi. Śmierć, jako osoba ma być zniszczona, a wtedy nikt z ludzi nie umrze.

Prorok Ozeasz 13, 14 mówi, że naród przetrwa jedynie wtedy, gdy się go wyrwie z mocy otchłani i dlatego pyta: „Czy mam ich wyrwać z Szeolu³⁰ albo od śmierci ich wybawić? gdzie twa zaraza, o śmierci, gdzie są, Szeolu, twe męki?” Śmierć jest tu przedstawiona jako chora osoba, która potrafi zarazić człowieka.

W cytowanym liście św. Pawła do Koryntian, autor listu pyta: „Gdzie

²⁷ Por.: J. Sickenberg: Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn 1940 s. 46.

²⁸ Jest to przejaw kerygmy Apostołów (w tym wypadku św. Jana). Charakterystyczną cechą ówczesnej kerygmy były fakty: śmierć, zejście do podziemi i Zmartwychwstanie Chrystusa Pana. J. Chainé widzi tu aluzję do zstąpienia do piekieł. Por.: J. Chainé: Descente du Christ aux enfers. D. B. S. 2 (1934) 427—429.

²⁹ Por.: Rz 6, 9; E. Schiek, jw. s. 145; A. Wikenhauser, jw. s. 33; J. Bon-sirven, jw. s. 101; T. Holtz: Die Christologie der Apokalypse des Johannes. Berlin 1962 s. 84.

³⁰ Szeol po hebrajsku równa się greckiemu *hades*, co tłumaczymy przez otchłań.

jest zwycięstwo twe, śmierci? Gdzie jest „śmierci, oścień twój?” Zwycięzać może tylko osoba i tak myślał św. Paweł o śmierci jako o osobie, która może być podmiotem władzy³¹.

Św. Jan w Apokalipsie 6, 8 przedstawia śmierć jako jeźdźca, któremu towarzyszy otchłań. Jeżdżąc na koniu trupio-bładym, śmierć i otchłań miały władzę nad czwartą częścią ziemi. Korzystając z tej władzy mogły zabijać ludzi: mieczem, głodem, chorobami i za pośrednictwem zwierząt ziemi. Jeździec, zabijając i podmiotem władzy może być tylko osoba. Stąd wnioskujemy, że i tutaj śmierć i otchłań występują jako osoby. W Apokalipsie 21, 4 przedstawia św. Jan szczęście zbawionych w niebie: „nie będzie już śmierci, ani smutku, narzekania i cierpienia już nie będzie”. Zbawieni nie będą już obawiali się, iż może do nich przyjść śmierć i zabrać ich szczęście. W tych wszystkich wypadkach śmierć jest pojmowana jako osoba, od której ludzie z chęcią chcieliby się uwolnić³².

Nieraz też możemy spotkać śmierć i otchłań przedstawione jako miejsce. W Ps 9, 14 psalmista prosi Boga o zmiłowanie i o pomoc oraz o wyrwanie ze śmierci bram. Tu śmierć jest ujęta jako miejsce, posiada bramy³³. Izajasz 38, 10 podaje pieśń Ezechjasza, który popadł w chorobę. Ezechjasz skarży się, że nie ujrzy już świata, ani Jahwe, lecz będzie przebywał w Szeolu — otchłani. Otchłań jest tu ujęta jako miejsce przebywania zmarłych. Nowy Testament także wspomina o otchłani jako miejscu cierpienia — Łk 16, 23 czy też miejscu przebywania dusz po śmierci — Dz 2, 27. 31. Z tego wynika, że śmierć i otchłań w Piśmie św. mają również znaczenie miejsca. Jest to miejsce przebywania zmarłych³⁴.

Opierając się na wszystkich wyżej wymienionych cytatach Pisma św., gdzie często śmierć i otchłań są pojmowane osobowo, Jak również opierając się na naszym tekście, który mówi, że Chrystus Pan był umarły a teraz żyje na wieki i posiada klucze śmierci i otchłani, należałoby stwierdzić, że jest tu mowa o śmierci i otchłani pojętych osobowo. Zresztą sam fakt zwycięstwa Chrystusa Pana nad śmiercią suponuje, że jest to zwycięstwo nad kimś, czyli nad osobą. Śmierć i otchłań nie mają już nad Nim panowania. Panowanie zaś może roztaczać tylko osoba i tylko osoba może zwyciężać lub być zwyciężona³⁵.

Osobowo ujętą śmierć i otchłań przyjmuje również J. Jeremias³⁶. Jest on zdania, że zwrot: *tàs kleîs tou thanátou* nie jest użyty jako *genetivus obiectivus*, co oznaczałoby „klucze do śmierci i do otchłani”, lecz jest tu użyty *genetivus possessivus*, a wtedy śmierć i otchłań należy ująć osobo-

³¹ Dz 2, 24; I Kor 15, 54—55.

³² Ap 20, 13—14; E. Lohmeyer, jw. s. 17.

³³ Podobnie o bramach śmierci mówi: Job 38, 17; Ps 106 (107), 18.

³⁴ Przysł. 5, 5; E. Lohmeyer, jw. s. 17.

³⁵ Rz 6, 9; I Kor 15, 54—55.

³⁶ J. Jeremias: KLEIS, jw. s. 746; A. Jankowski: Szeol. W: Podręczna Encyklopedia Biblijna. Poznań 1959 s. 577.

wo, czyli są to: klucze osobowo ujętej śmierci i osobowo ujętej otchłani³⁷. Należałoby teraz wyjaśnić jaka jest relacja otchłani do śmierci, gdyż oba pojęcia są tutaj użyte osobowo. Otchłań, po hebrajsku *Szeol*, występuje tu jako osoba mająca władzę nad zmarłymi, którzy idą po śmierci pod jej panowanie³⁸. Otchłań jest ściśle związana ze śmiercią, gdyż nikt nie trafi do otchłani, jeśli wpraw nie przejdzie przez śmierć. Między śmiercią a otchłanią jest więc więź nierozzerwalna.

Apokalipsa 20, 13—14 mówi, że przy końcu świata śmierć i otchłań wydadzą swych umarłych. Śmierć i otchłań są tutaj czymś jednym, posiadają w swej mocy nie różnych, ale tych samych zmarłych, którzy przebywali w śmierci i otchłani. Następnie śmierć i otchłań zostały razem wrzucone do jeziora ognistego. Tak więc śmierć posiada władzę nad zmarłymi a otchłań użyta z rodzajnikiem jest uosobieniem władztwa śmierci³⁹. Śmierć i otchłań wzięte osobowo są synonimami, oznaczają jedno i to samo osobowe władztwo śmierci nad zmarłymi⁴⁰.

W naszym wypadku, Chrystus Pan zdobywając klucze śmierci, tym samym posiada już klucze otchłani — uosobienia władztwa śmierci. A zatem, klucze śmierci i klucze otchłani w naszym wierszu oznaczają to samo, ponieważ śmierć i otchłań personalnie biorąc są czymś jednym⁴¹.

Następnie wylania się trudność, co oznaczają klucze osobowo ujętej śmierci i otchłani?

W Starym Testamencie u Izajasza 22, 19—22 obserwujemy jak Jahwe posyła proroka do Szebny — marszałka dworu, aby oznajmił jemu, że zostanie złożony z przełożenia nad świątynią i nad domem Dawida, ponieważ niegodnie postępował wobec Pana⁴². Na miejsce pysznego i bezbożnego Szebny, powołuje Jahwe Eliakima, syna Chilkiasza. On będzie władcą sumiennym i prawdziwym ojcem dla swoich poddanych⁴³. Jahwe przekazuje władzę Eliakimowi dając jemu strój urzędowy — tunikę i pas. Następnie przekazuje Eliakimowi klucz: „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu, gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy”. Jest to dalszy ciąg przekazywania władzy. Klucz nie jest tu strojem urzędowym, ale symbolem samej władzy Eliakima⁴⁴. Jak

³⁷ Mt 16, 18.

³⁸ Nieraz zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie otchłań oznacza miejsce przebywania dusz po śmierci. Por.: Ps 15, 8—11; Łk 16, 23; Dz 2, 27, 31.

³⁹ Ap 6, 8; A. Jankowski: *Szeol*, jw. s. 577; D. Forstner: *Die Welt der Symbole*. Tübingen 1961 s. 598.

⁴⁰ Por.: J. Jeremias, jw. s. 746.

⁴¹ Por.: Przyp. 5, 5; Rz 6, 9; J. Chainé, jw. s. 428.

⁴² Por. J. Knabenbauer: *Commentarius in Isaiam Prophetam*. Parisiis 1922 s. 479.

⁴³ Por.: L. Dennefeld: *Les Grands Prophètes*. La Sainte Bible 7. Paris 1947 s. 91.

⁴⁴ Por.: Iz 9, 5; F. Feldman: *Das Buch Isaias*. B. I. Münster 1925 s. 271; R. Scott: *Isaiah*. The interpreter's Bible, New York 1952 s. 293; A. Penna: *Isaia*. Torino 1958 s. 212.

u Iz 9, 5 na barkach nowonarodzonego Dziecięcia — Mesjasza spoczęła władza, tak samo spoczęła władza na Eliakimie poprzez włożenie klucza na jego ramię. Słowa: „gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy”, świadczą, że nikt nie będzie w stanie przeszkodzić Eliakimowi w wykonywaniu władzy. Za swe decyzje był on odpowiedzialny tylko wobec Pana Boga i wobec króla. Poza tym posiadał władzę nieograniczoną i najwyższą⁴⁵. Stąd widać, że klucz symbolizował władzę Eliakima w domu Dawida i w państwie Izraelskim.

U Ez 37, 13 Jahwe sam posiada władzę nad śmiercią. On może otworzyć groby i wydobyć z nich swój lud. Chociaż nie występuje tu słowo klucz, to jednak jest o nim mowa pośrednio, wyrażona czasownikiem „otworzyć”. Czyli Jahwe posiada klucze wskrzeszania zmarłych, posiada władzę nad śmiercią.

Poza Pismem św. o kluczach, które oznaczają władzę nad śmiercią, to znaczy o kluczach do wskrzeszania zmarłych, mówi teologia judaizmu⁴⁶. R. Jochanann († 279) powiedział, że trzy klucze są w ręku Boga, które żadnemu pełnomocnikowi nie będą dane, a mianowicie: klucz deszczu, klucz łona matki i klucz wskrzeszania zmarłych⁴⁷. Pan Bóg posiada tu władzę nad zmarłymi, może ich wyrwać spod władztwa śmierci. To samo mówi R. Acha († 320) w imieniu R. Jochananna, przy tym powołuje się na Pismo św.⁴⁸ Przy kluczu łona matki powołuje się na Rdz 29, 31 gdzie jest mowa o tym, że Jahwe otworzył łono Lei — pierwszej żony Jakuba, aby mogła rodzić. Przy kluczu do wskrzeszania zmarłych przytacza Ez 37, 13 gdzie jest mowa o Jahwe, który otworzy groby zmarłych, aby wskrzesić swój lud. Następnie przy kluczu deszczu przytacza Pp 28, 12 gdzie Jahwe ma otworzyć swe skarby nieba i dać deszcz w swoim czasie.

Obaj mówią, że Pan Bóg kiedy chce daje klucze na krótki czas sprawiedliwym. Klucz do wskrzeszania zmarłych powierzył Eliaszowi. Tu powołują się na III Krl 17, 21 i 23 gdzie Pan Bóg pozwolił Eliaszowi na wskrzeszenie zmarłego syna wdowy z Sarepty. Z tego widać, że Eliasz miał udzieloną władzę nad zmarłymi, jaką miała śmierć. Klucz do wskrzeszenia zmarłych powierzył Pan Bóg również Elizeuszowi. R. Jochanann i R. Acha cytują tutaj IV Krl 4, 34—36. Na usilną prośbę Szunamitki, której zmarł syn, poszedł Elizeusz do jej domu, modlił się do Jahwe a następnie wskrzesił zmarłego syna. Tutaj również R. Acha i R. Jochanann widzą władzę nad zmarłymi udzieloną Elizeuszowi przez Jahwe. Elizeusz

⁴⁵ Por.: J. Ziegler: *Das Buch Isaias. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung*. B. 3. Würzburg 1958 s. 82; E. Kalt: *Das Buch der Weisheit. Das Buch Isaias. Herdes Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt*. Bd 3. Freiburg 1938 s. 229; B. Duhm: *Das Buch Jesaja*. Göttingen 1902 s. 136.

⁴⁶ Por.: A. Jankowski: *Apokalipsa*, jw. s. 145.

⁴⁷ Taeanith 2 a. W; H. L. Strack, P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. B. I. München 1922 s. 737.

⁴⁸ Midr. Ps 78. § 5 (173 b). Tamże B. III. München 1956 s. 3.

posiada klucze do wskrzeszania zmarłych, to jest posiada władzę jaką miała śmierć nad zmarłymi⁴⁹. Klucze symbolizują więc władzę tak często spotykaną w literaturze żydowskiej⁵⁰.

W Nowym Testamencie Chrystus Pan mówi: „Bo jak Ojciec wskrzesza zmarłych i życie im przywraca, podobnie i Syn daje życie, komu chce”. J 5, 21. Czyli Chrystus Pan, tak jak Ojciec posiada władzę nad zmarłymi, którą miała śmierć, to znaczy, posiada jej klucze, które tę władzę oznaczają. Tę władzę nad śmiercią udowodnił Chrystus Pan przez swoje zmartwychwstanie, kiedy to definitywnie zwyciężył śmierć⁵¹. Dlatego Chrystus Pan posiada również klucze śmierci i otchłani, czyli całkowitą władzę osobowo pojętej śmierci i otchłani.

Klucze w naszym przypadku symbolizują władzę Chrystusa Pana nad śmiercią i otchłanią. To znaczy, że Chrystus Pan posiada władzę nad życiem wiecznym⁵². Te klucze nabył Chrystus Pan przez swoje zmartwychwstanie, kiedy definitywnie zwyciężył śmierć i wtedy przejął jej klucze. Przed zmartwychwstaniem Chrystusa ludzie byli pod panowaniem śmierci. Pan Jezus nabył klucze śmierci dla naszego dobra, ponieważ teraz jesteśmy pod Jego władzą. Chrystus Pan mający władzę kluczy nad śmiercią i otchłanią może nam tym samym udzielić życia wiecznego lub skazać nas na wieczną śmierć⁵³. Może nas powołać do zmartwychwstania i życia z Nim, ale także samo może nas zostawić w mocy śmierci⁵⁴. To znaczy On posiada klucze do naszego zbawienia wiecznego.

W oparciu o Rz 5, 12 który mówi: „jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...”, możemy się dopatrzeć, iż podlegamy śmierci od strony nadprzyrodzonej. Grzech sprawia śmierć łaski, życia nadprzyrodzonego. Władzę nad taką śmiercią posiada Pan Jezus, gdyż wysłużył ją sobie przez zmartwychwstanie. Do tej pory nie było życia nadprzyrodzonego. Człowiek nie mógł zmartwychwstać ze śmierci grzechu. Teraz Chrystus daje nam zmartwychwstanie do życia wiecznego, ponieważ posiada klucze śmierci, czyli władzę nad śmiercią, którą sprowadził grzech do naszej duszy⁵⁵.

⁴⁹ Ez 37, 1—9.

⁵⁰ Por.: H. L. Strack, P. Billerbeck: jw. B. I s. 437 i 736—746; B. IV München 1958 s. 1087 i 1089.

⁵¹ Por.: J. Chaîne: jw. s. 427; A. Jankowski. Apokalipsa, jw. s. 145.

⁵² Por.: J. Sickenberger, jw. s. 46.

⁵³ Por.: A. Wikenhauser, jw. s. 33; P. Tiefenthal: Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen, Paderborn 1892, s. 140

⁵⁴ Por.: W. Hadorn: Die Offenbarung des Johannes. Leipzig 1928 s. 38; C. Brüttsch, jw. s. 33; M. Zerwick: Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci. Romae 1953 s. 570.

⁵⁵ Por.: Ap 21, 4; 1 Kor 15, 26.

II. KLUCZ DAWIDA — Ap 3, 7—8

W trzecim rozdziale Apokalipsy od wiersza 7 zaczyna się list do Kościoła w Filadelfii. Filadelfianie prowadzili święte życie, o tym świadczy zarówno pochwalny charakter listu, jak i męczeńska śmierć biskupa Ignacego¹. Po wzmiance o adresatach przedstawia się sam autor listu w następujący sposób: Ap 3, 7—8 „i aniołowi w Filadelfii napisz: To mówi Święty, Prawdomówny, który posiada klucz Dawida², który otwiera i nikt nie może zamknąć i który zamyka i nikt nie może otworzyć. Znam twoje czyny. Oto zostawiłem przed tobą drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć, bo chociaż małą masz moc, to zachowałeś moje słowo i nie zaparłeś się imienia mego”.

Spotykamy tu określenia niezbyt jasne, dlatego należałoby najpierw wyjaśnić, kto jest autorem tego listu, nazwany tutaj świętym i prawdomównym. Dalej trzeba omówić, co oznacza klucz Dawida, który jest w posiadaniu autora listu, a wreszcie co oznaczają otwarte drzwi kościoła w Filadelfii, których nikt nie może zamknąć. Wówczas zrozumiemy do czego upoważnia posiadanie tego klucza.

1. POSIADACZ KLUCZA

Na samym początku należałoby wyjaśnić, kto posiada klucz Dawida. Autor Apokalipsy nazywa tego posiadacza Świętym i Prawdomównym.

Słowo „Święty” często występuje w Starym Testamencie, a szczególnie u proroka Izajasza. Na samym wstępie prorok przepowiada karę na Judę, który opuścił Jahwe i wzgardził Świętym Izraela, czyli Jahwą — Bogiem prawdziwym³. Dalej, mówiąc o przekleństwie Judy, Izajasz nazywa Jahwe Zastępów Bogiem Świętym, który przez sąd się wywyższy a przez sprawiedliwość okaże swą świętość⁴. Natomiast opisując swoje powołanie i związaną z tym wizję przedstawia aniołów wołających przed Panem: „Święty, Święty, Święty jest Jahwe Zastępów”⁵. Świętość Boga jest jed-

¹ Por.: J. Peschek: Geheime Offenbarung und Tempeldienst. Paderborn 1929 s. 50.

² A. Merk przyjmując *tên kleîn David* zaznacza, że inny wariant, a mianowicie: *tên kleîn hādou* podawały minuskuły: 2057 z wieku XIV—XV, 104 z roku 1087, 2050 z roku 1107, 2067 z wieku XV. O tych wariantach wspomina także E. Nestle. Natomiast Von Soden, V. Loch i K. Tischendorf w ogóle tej kwestii nie poruszają. Te same minuskuły co A. Merk podaje J. Schmidt: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text. Teil I. München 1955 s. 38—39. Za wyżej wymienionymi autorami oraz za F. J. A. Hort, R. V. G. Taskar, J. Wettstein i H. J. Vogels, przyjmują wersję z *David*, ponieważ mała liczba późniejszych minuskułów podaje lekcję z *hādou*.

³ Iz 1, 4.

⁴ Iz 5, 16. 19.

⁵ Iz 6, 1—3.

nym z tematów księgi Kapłańskiej⁶. Tak więc „Święty” jest to arybut Boży przypisywany Jahwe⁷.

W Nowym Testamencie słowo „Święty” jest także atrybutem Bożym i oznacza, chociaż nie zawsze, Boga Ojca⁸. U J 6, 69 czytamy: „a my wierzymy i wiemy, że ty jesteś Świętym Boga”. Tak powiada św. Piotr na zapytanie Pana Jezusa czy i Apostołowie chcą od Niego odejść. Św. Piotr wyznaje tutaj wiarę w Chrystusa Pana, dając tytuł Boży Panu Jezusowi⁹. Tak więc słowo „Święty” w Nowym Testamencie jest używane zamiennie o Bogu Ojcu i o Synu Bożym¹⁰.

Tak samo słowo „Prawdomówny” występuje często w Starym Testamencie. Prorok Izajasz mówi, że kto będzie wypowiadał błogosławieństwo, będzie je wypowiadał przez prawdomównego i wiernego Boga. Tak samo, kto będzie przysięgał w kraju, będzie przysięgał na prawdomównego i wiernego Boga¹¹. To określenie „prawdomówny” oznacza to samo, co słowa: wierny, prawdziwy — *alethinós* i jest tutaj jak i w innych miejscach Starego Testamentu atrybutem Boga Jahwe podkreślającym aspekt wierności Boga, który coś przyrzeka i dotrzymuje danego przyrzeczenia¹².

W Nowym Testamencie wyraz „prawdomówny” najczęściej zachodzi u św. Jana¹³. Pod koniec Apokalipsy św. Jan mówi o zwycięskiej walce Słowa — Chrystusa Pana z wrogami Boga. Jest to aspekt sądu ostatecznego i paruzji. Chrystus — Słowo Boga — jest nazwany Wiernym i Prawdomównym. Są to atrybuty Boże zastosowane do Chrystusa Pana¹⁴. Wcześniej w Ap 6, 10 czytamy: „Dokądże, Władco Święty i Prawdomówny, nie sądzisz i nie wymierzasz za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi”? Dusze zabitych dla Słowa Bożego wołają tutaj o sprawiedliwość. Proszą Chrystusa Pana o karę dla prześladowców i nazywają Go Świętym i Prawdomównym, który ma sądzić prześladowców¹⁵.

Z tego wynika, że atrybuty Boże: „Święty i Prawdomówny” w Nowym Testamencie odnosiły się do Chrystusa Pana i Jego oznaczały. Poza tym

⁶ Kpl 17—26.

⁷ Iz 40, 25; Hab 3, 3; Oz 11, 9; E. Schick: jw. s. 22; W. Hadorn: jw. s. 60.

⁸ I P 1, 15—16; Ap 4, 8.

⁹ Mk 1, 24; J 6, 10; I J 2, 20.

¹⁰ Zrozumiemy to lepiej, gdy weźmiemy pod uwagę miejsca w Piśmie św., gdzie Jezus Chrystus jest ukazany jako równy Bogu Ojcu. Na przykład J 5, 22—23: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz wszystek sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu”. Por. P. Tiefenthal: jw. s. 211; T. Zahn: Kommentar zum Neuen Testament, Die Offenbarung des Johannes, Bd. 18. Leipzig 1924 s. 303; J. Bonsirven: jw. s. 121.

¹¹ Iz 65, 16.

¹² Wj 34, 6; Ps 85 (86), 15; 145 (146), 6; B. Lohmeyer: jw. s. 33; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 159.

¹³ Słowo „Prawdomówny” jest użyte dziesięć razy w Apokalipsie, dziewięć razy w Ewangelii św. Jana, cztery razy w I liście św. Jana. Natomiast w całym Nowym Testamencie poza wymienionymi wyżej zachodzi ono tylko pięć razy, z tego cztery razy w liście do Hebrajczyków i raz I Tes 1, 9; por. W. Hadorn, jw. s. 60.

¹⁴ J 17, 3; Ap 19, 11.

¹⁵ Iz 49, 7; J 5, 21—24.

ten sam „Święty i Prawdomówny” wcześniej nazywa Boga Ojca swoim Ojcem: „i wyznam imię jego przed Ojcem moim i jego Aniołami”¹⁶. Jeszcze dalej nazywa siebie Duchem: „Kto ma uszy niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów”¹⁷. Oprócz tego w naszym wierszu słowa: „Święty i Prawdomówny” są użyte z rodzajnikami, a to oznacza, że tu jest mowa nie o słowach pojętych przymiotnikowo, ale rzeczownikowo. Te słowa oznaczają osobę, a w naszym wypadku Osobę Chrystusa Pana. Tu nie chodzi o Boga Ojca, ale jak tekst wskazuje, słowa: „Święty i Prawdomówny” oznaczają Pana Jezusa. Tak więc posiadaczem klucza Dawida może tutaj być tylko Jezus Chrystus¹⁸.

2. ZNACZENIE KLUCZA

Dalej należałoby wyjaśnić co oznacza klucz Dawida, który posiada Pan Jezus. Nasze wiersze 7 i 8 są cytatem ze Starego Testamentu. Św. Jan, chociaż nie dosłownie, cytuje tu proroka Izajasza 22, 22 „Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu: Gdy on otworzy, nikt nie zamknie. Gdy on zamknie, nikt nie otworzy”. Co oznacza klucz u Iz 22, 22 wyjaśnia nam kontekst bliższy, a mianowicie wiersze 15—21 gdzie Jahwe zapowiada złożenie z urzędu bezbożnego Szebny, a tenże urząd powierza Eliakimowi¹⁹. Klucze symbolizują tutaj przekazanie władzy i samą władzę, jaką otrzymał Eliakim nad domem Dawida i nad państwem Dawida²⁰. Jak u Iz 22, 22 klucz symbolizował władzę nad domem i nad państwem Dawida, tak i w naszych wierszach, klucz również symbolizuje władzę, zwierzchnictwo, nad domem i państwem Dawida.

P. Allo twierdzi, że „mieć klucz” jest to metafora biblijna i rabinistyczna, która oznacza pełnię władzy²¹. Za tym przemawiają wierzenia i praktyki ówczesnych ludzi²². Wynika z tego, że w Ap 3, 7—8 jest mowa o Chrystusie Panu mającym władzę nad domem Dawida, ponieważ posiada klucze Dawida. Klucze symbolizują tutaj Jego władzę nad domem Dawida²³.

¹⁶ Ap 3, 5.

¹⁷ Ap 3, 6.

¹⁸ Tak podają: P. Allo, E. Schick, J. Bonsirven, J. Sickenberger, T. Zahn. Szczególnie por. P. Tiefenthal: jw. s. 212; L. Cerfaux: *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*. Paris 1955 s. 37.

¹⁹ J. Knabenbauer: jw. s. 479; L. Dennefeld: jw. s. 91; T. Holtz: jw. s. 86; E. Schick: jw. s. 22; L. Cerfaux: jw. s. 37; por. także wyżej rozdział I.

²⁰ F. Feldmann: jw. s. 271; R. Scott: jw. s. 293; A. Penna: jw. s. 212.

²¹ P. Allo, jw. s. 50.

²² W. Köhler: jw. s. 214—243; J. Fink: *Der Verschluss bei den Griechen und Römern*. Regensburg 1890 s. 42—52; H. Gressmann: *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*. Leipzig 1927 s. 91 n; H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. B. I. Berlin 1922 s. 149 n; P. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*. München 1912 s. 112; F. Cumont: *Die Mysterien des Mithra*. Leipzig 1923 s. 118—119, 129—130; H. Gunkel: jw. s. 73.

²³ T. Holtz: jw. s. 86; M. Zerwick: jw. s. 572.

Należy teraz zbadać co oznacza dom Dawida w naszym tekście. W Starym Testamencie „Dom Dawida” określał po prostu dom, w którym mieszkał Dawid²⁴. Jednak najczęściej tym zwrotem oznaczano panujący ród Dawida oraz panowanie Dawida i jego potomków nad królestwem Izraela²⁵. W Nowym Testamencie często spotykamy zwroty: „dom Izraela” i „dom Jakuba”, które oznaczają naród Izraelski²⁶. Również zwrot „dom Dawida” często zachodzi w tekstach ksiąg Nowego Testamentu. Widać to w rozmowie Chrystusa Pana z Żydami — Mt 22, 42. Chrystus Pan pyta faryzeuszów: „co sądzicie o Mesjaszu? czyim jest synem?”, „synem Dawida — odrzekli mu”. To samo mówi Zachariasz w swym hymnie — Łk 1, 69: „wzbudził nam Zbawcę potężnego w domu Dawida „sługi swego”.²⁷ Z tego widać, że zwrot „dom Dawida” w Nowym Testamencie jest ściśle związany z Mesjaszem, który wyszedł z rodu Dawida, o czym byli niezbytnie przekonani Żydzi.

Archanioł Gabriel przy zwiastowaniu mówi o Panu Jezusie: „On będzie wielki i Synem Najwyższego będzie zwany. Pan Bóg da Mu tron Dawida, ojca jego. Będzie królował nad rodem Jakuba na wieki, a królestwo Jego nie będzie mieć końca”. — Łk 1, 32—33. Tron Dawida i ród Jakuba oznaczają jednego i tego samego Izraela, nad którym będzie panował Mesjasz. Nowy Testament podaje, że o tyle tron, dom i ród Dawida miały znaczenie, o ile były powiązane z Mesjaszem, który z tego rodu wyszedł. Natomiast św. Paweł w liście do Hebrajczyków 3, 6 mówi: „Chrystus zaś, jako Syn, stoi na czele domu swego. A domem jego jesteśmy my — jeżeli niezachwianie zachowamy, aż do końca, pełną ufność i nadzieję na to, co stanowi chlubę naszą”. Z zestawienia tych cytatów widzimy, że Chrystus Pan stoi na czele jakiegoś nowego domu Dawida, którym jesteśmy my wszyscy. Jest to nowy dom Dawida — Kościół, nad którym władzę symbolizowaną kluczem posiada Jezus Chrystus. On posiada tron Dawida w Nowym domu Dawida, to jest w swoim Kościele.

Według T. Zahna św. Jan opierając się na Iz 22, 22 świadomie opuszcza słowo *oikou* przed *Daueid*, aby zaznaczyć, że chodzi tu o nowy dom, którego rządcą jest Jezus Chrystus²⁸. U Izajasza występuje klucz domu Dawida, natomiast św. Jan w Apokalipsie mówi o kluczu Dawida, opuszczając słowo „dom” w tym celu, aby nikt nie kojarzył kluczy domu Dawida, to znaczy państwa Dawida, z kluczem Dawida w Nowym Testamencie, który posiada Pan Jezus nad swoim Kościołem. Dalsze słowa „który otwiera i nikt nie może zamknąć i który zamyka i nikt nie może otworzyć”, są

²⁴ 1 Sm 19, 11; 2 Sm 5, 11; 1 Krn 17, 1; Iz 7, 2.

²⁵ 2 Sm 3, 1, 6; 7, 26; 3 Krl 12, 19, 26; 13, 2; 14, 8; 4 Krl 17, 21; 2 Krn 10, 19; 21, 7; Ps 121, 5; Iz 7, 13; 22, 22; Jer 21, 12; 31, 31 n; Am 5, 25; Zch 12, 7—12.

²⁶ Mt 15, 24; Łk 1, 33; Dz 2, 36; 7, 42, 46.

²⁷ Mt 21, 9; Łk 1, 27, 32—33; 2, 4; Ap 20, 16.

²⁸ T. Z a h n: jw. s. 303—304.

powtórzeniem słów skierowanych do Eliakima, który miał najwyższą władzę w domu Dawida. Tak samo i Chrystus Pan posiada również najwyższą władzę nad nowym domem Dawida — Kościołem²⁹. Poza nim nikt nie może „otworzyć” ani „zamknąć”. To oznacza Jego pełnię władzy, której nikt nie może się sprzeciwić. O tej najwyższej władzy Chrystusa nad Kościołem mówi także św. Paweł w liście do Efezjan 1, 22: „Poddał wszystko pod jego nogi i ustanowił go głową całego Kościoła”.

Niejedni starają się tutaj szczególnie podkreślić eschatologiczny charakter najwyższej władzy Chrystusa i nie wspominają wyraźnie o Jego władzy nad Królestwem Bożym na ziemi — Kościołem. I tak J. Jeremias twierdzi, że Chrystus posiada nieograniczoną władzę nad światem przyszłym. On zarządza i wydaje nieodwołalny wyrok o czyjejś świętości³⁰. Podobnie W. Hadorn, opierając się na Mt 25, 10—12 i na Łk 13, 25 gdzie jest mowa o tym, kto wejdzie do Królestwa niebieskiego, podkreśla władzę Chrystusa Pana nad eschatologicznym Królestwem Bożym³¹. Natomiast J. Bonsirven i A. Wikenhauser opierając się na wyżej cytowanym tekście św. Pawła z listu do Hebrajczyków 3, 6, który mówi, że Chrystus Pan włada domem swoim, jakim jest Kościół, utrzymują iż w naszym wypadku „posiadający klucz Dawida” — Chrystus, posiada najwyższą władzę nad domem swego Ojca, który jest domem Chrystusa, czyli jego Kościołem³².

Autorzy: E. Schick, P. Tiefenthal, T. Zahn przyjmują, że Chrystus Pan posiada pełną władzę nad Królestwem Mesjańskim na ziemi — Kościołem, ale ta władza nie wyklucza jednak władzy Chrystusa nad Królestwem eschatologicznym przy końcu świata, lecz raczej ją uzupełnia i potwierdza³³. C. Brüttsch wyraźnie przypisuje Chrystusowi władzę nad Królestwem ziemskim i niebieskim, mówiąc, że tak samo Chrystus Pan otwiera bramy Królestwa na ziemi i tak samo otworzył bramy tego Królestwa w niebie³⁴. Podobnie uważa i D. Forstner mówiąc, że Eliakim jest tu typem Mesjasza a dom Dawida oznacza tutaj Kościół i Królestwo niebieskie³⁵. Ks. A. Jankowski zaś zacieśnia władzę kluczy Chrystusa Pana do samego królestwa Bożego Nowego Przymierza — Kościoła. Nie wspomina tu o Królestwie Bożym w niebie i o eschatologicznym sądzie, nad którymi Chrystus Pan również posiada władzę³⁶.

Najbardziej bliskie prawdy będzie stwierdzenie, że w naszym wierszu jest mowa o pełnej władzy Chrystusa Pana nad Królestwem Bożym na ziemi — Kościołem oraz nad Królestwem Bożym w niebie, gdzie będzie

²⁹ Por. A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 159.

³⁰ J. Jeremias: jw. s. 748; Por. L. Cerfaux: jw. s. 37.

³¹ W. Hadorn: jw. s. 60.

³² J. Bonsirven: jw. s. 121; A. Wikenhauser: jw. s. 46.

³³ E. Schick: jw. s. 22; P. Tiefenthal: jw. s. 212.

³⁴ C. Brüttsch: jw. s. 61.

³⁵ D. Forstner: jw. s. 598.

³⁶ A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 159.

sądził wszystkich ludzi. Mówiąc o władzy Chrystusa nad Kościołem opieramy się na wyżej cytowanych miejscach Pisma św., wspominających o Królestwie Bożym, które jest wśród nas — Łk 17, 21; o świątyni, która wzrasta w Jezusie Chrystusie — Ef 1, 22; o Chrystusie, który stoi na czele domu swego, którym jesteśmy my wszyscy — Hbr 3, 6. Mówiąc zaś o pełnej władzy kluczy Chrystusa Pana nad Królestwem Bożym w niebie, gdzie będzie sądził wszystkich ludzi, opieramy się na wyżej cytowanych miejscach Pisma św. wspominających o niemądrych pannach, którym zamknięto drzwi sali weselnej, czyli drzwi do nieba — Mt 25, 10—12; o zbawieniu, do którego wchodzi się przez ciasną bramę — Łk 13, 25. Poza tym opieramy się na J 5, 22 „A ponadto Ojciec nie sądzi nikogo, lecz zdał wszelki sąd na Syna...” To znaczy Syn będzie sądził i przyjmował do Królestwa Bożego w niebie, lub z niego wykluczał. Tak więc „klucz Dawida”, który posiada Chrystus Pan, symbolizuje najwyższą władzę Chrystusa nad Królestwem Bożym na ziemi, Kościołem i nad Królestwem Bożym w niebie.

W wierszu 8 jest mowa, że Chrystus Pan zostawia przed Filadelfią „drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć”, to znaczy, że on posiada klucze do tych drzwi i dlatego nikt nie może ich ani otworzyć, ani zamknąć. Św. Paweł: 1 Kor 1, 9 „otwarły się bowiem wielkie i obiecujące podwoje a przeciwnicy są liczni” mówi, o perspektywach nowej pracy apostołskiej, o pracy misyjnej w Efezie. Św. Paweł pozostanie dłuższy czas, aby wykorzystać wielką szansę „otwartych drzwi”, czyli szansę pozytywnej działalności apostołskiej wśród mieszkańców miasta, aby ich zdobyć dla Chrystusa³⁷. Podobnie mówi o pracy misyjnej w Troadzie — 2 Kor 2, 12 „Kiedy przybyłem do Troady, by głosić Ewangelię Chrystusa, a bramy były mi otwarte w Panu”. Owe bramy świadczą o otwarciu serc ludzkich na głoszoną Ewangelię Apostoła. Tak samo w liście do Kolosan 4, 3 św. Paweł napomina i prosi wszystkich chrześcijan o modlitwę w jego intencji, aby Pan Bóg otworzył jemu podwoje dla Słowa Bożego i aby mógł głosić tajemnicę Chrystusa Pana. Św. Paweł ma na myśli misyjną działalność, którą oznacza podwojami dla słowa Bożego, za głoszenie którego jest więźniem³⁸. Św. Paweł mówi tu wyraźnie o swojej pracy misyjnej.

Na podstawie wyżej omawianych miejsc u św. Pawła należy stwierdzić, że w wierszu 8 jest również mowa o wielkiej roli misjonarskiej gminy Filadelfii³⁹. Gmina ta wejdzie w świat, w którym będzie wywie-

³⁷ Por. E. Dąbrowski: *Listy do Koryntian*. Pismo św. Nowego Testamentu. T. 7. Poznań 1965 s. 290.

³⁸ Por. A. Jankowski: *Listy więzienne św. Pawła*. Pismo św. N. T. Tom 8. Poznań 1962 s. 299.

³⁹ Por.: M. Zerwick: jw. s. 572; A. Wikenhauser: jw. s. 46; L. Cerfaux: jw. s. 37; J. Bonsirven: jw. s. 122; T. Zahn: jw. s. 304; J. Sickenger: jw. s. 40; A. Jankowski: *Apokalipsa*, jw. s. 159—160.

rała znaczny wpływ na swoje otoczenie działalnością misjonarską⁴⁰. Chociaż jest gminą bardzo małą, to jednak nikt nie będzie mógł przeszkodzić jej w wykonywaniu tej misji. Jest to dar Chrystusa dla Filadelfian za ich wierność, ponieważ nie zaparli się imienia Pana i zachowali jego słowa. Tak więc wiersz 8 w szczególny sposób podkreśla pełnię władzy Chrystusa Pana nad Królestwem Bożym na ziemi — Kościołem. Ta władza kluczy Chrystusa rozciąga się również na misjonarską działalność Jego Kościoła.

Z Ap 3, 7—8 wynika, że klucz Dawida posiada Jezus Chrystus. Klucz ten symbolizuje najwyższą władzę, jaką posiada nad Królestwem Bożym na ziemi — Kościołem, który sam założył. Klucz Dawida symbolizuje tutaj również władzę Chrystusa nad Królestwem Bożym w niebie. Jest to aspekt eschatologiczny, ponieważ Chrystus Pan będzie przy końcu świata sędzią dla wszystkich, jednych przyjmie do Królestwa Bożego w niebie, a innych odrzuci. Na ziemi zaś „otwierając bramy Kościołów” daje pomoc przy ich misjonarskiej działalności, przez to otwiera bramy do Królestwa Bożego na ziemi — Kościoła, wszystkim ludziom.

III. KLUCZ STUDNI PRZEPASCI — Ap 9, 1

Rozdział dziewiąty jest początkiem wizji autora Apokalipsy. Jest to kontekst eschatologicznego sądu, który w sposób obrazowy został nam przedstawiony. W Starym Testamencie głos trąb towarzyszy teofanii Synajskiej (Wj 19, 16—19), nawołuje Izraela do powrotu z wygnania (Iz 27, 13), zwołuje na „Sąd Dnia Jahwe” (Jl 2, 1), zapewnia pomstę Jahwe nad grzesznikami i poganami (Sof 1, 16 i Zeh 9, 14). W Nowym Testamencie głos trąb stanowi sygnał powszechnego zmartwychwstania w chwili paruzji¹ (1 Kor 15, 52; 1 Tes 4, 16), gromadzi wybranych podczas przyjścia Chrystusa Pana przy końcu świata (Mt 24, 31). W Apokalipsie w rozdziałach 8—11 spotykamy też czynności aniołów powiązane z plagami i nieszczęściami, jakie spadają na ludzi². Te plagi są wzięte z Księgi Wyjścia 10, 14 nn, gdzie jest mowa o ciemności spowodowanej liczną szarańczę, która niszczyła wszystko, co było na ziemi. Plagi z Apokalipsy są więc powtórzonymi plagami egipskimi³. Tak więc tłem do wizji rozdziału dziewiątego jest Stary Testament. Dlatego w świetle Starego Testamentu należy też interpretować Ap 9, 1: „I piąty anioł zatrafił. I zobaczyłem gwiazdę, która z nieba spadła na ziemię. I został jej dany klucz studni przepaści”.

Trudność naszego tekstu polega na niezrozumieniu, co oznacza gwiazda

⁴⁰ Por. C. Brüttsch: jw. s. 61—62.

¹ Por. A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 184.

² Por.: W. Hadorn: jw. s. 106.

³ Por.: A. Wikenhauser: jw. s. 75; J. Cambier: Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean. *Nouvelle Revue Théologique* 2 (1955) 119.

posiadająca klucz przepaści. Dlatego należałoby wyjaśnić, kogo lub co ona oznacza i co oznacza studnia przepaści? Odpowiedź na postawione pytania wyjaśni nam, do czego upoważnia gwiazdę posiadany klucz studni przepaści. Już w wierszu drugim czytamy: „I otworzyła studnię przepaści”. Widać tutaj, że gwiazda otwiera studnię przepaści i wypuszcza szarańczę. Kto ma klucz i może otwierać, ten ma władzę nad zamkniętymi. Klucz ten oznacza władzę nad studnią przepaści, którą posiada gwiazda⁴.

1. POSIADACZ KLUCZA

Należy tu zbadać podmiot władzy kluczy, kto tę władzę posiada, czym lub kim jest. Od wyjaśnienia tego zależy cała interpretacja wiersza.

U Joba 38, 7 tak uciecha gwiazd jak i radość synów Bożych ze stworzenia świata oznaczają aniołów Bożych radujących się stwórczym dziełem Boga⁵. Tak gwiazdy jak synowie Boga oznaczają w Starym Testamencie bardzo często aniołów Bożych. W Ap 8, 10 czytamy: „wtedy spadła z nieba wielka gwiazda gorejąca jak pochodnia. Spadła na trzecią część rzek i na źródła wód. Nazwa owej gwiazdy: „Piołun”. Widać tu spadającego z nieba poselskiego anioła wysłanego przez Boga w tym celu, aby dręczył plagami ludzi⁶. Analogicznie i w naszym wierszu należy w gwieździe upatrywać anioła spadającego z nieba. Na słuszność naszego twierdzenia wskazywałby fakt umiejscowienia naszego wiersza w Ap 8—11, gdzie jest opisany gniew Boży i plagi zsyłane na ziemię. W ramach tego opisu znajduje się także gwiazda — Piołun (8, 10) — jako karzący anioł Boży. Takim samym aniołem Bożym jest nasza gwiazda mająca klucz studni przepaści.

Gwieździe tej dano klucz studni przepaści. Ona też ją, to znaczy studnię przepaści, otwiera. Otwierać zaś może ktoś posiadający rozum, ktoś pojęty osobowo⁷. Tak więc biorąc pod uwagę kontekst jak i wyżej cytowany tekst z Ap 8, 10 oraz całą symbolikę Apokalipsy trzeba stwierdzić, że gwiazda w tym wypadku została ujęta personalnie. Oznacza ona tutaj istotę duchową, żyjącą, niebieską. Tak zresztą na gwiazdy patrzyła również i starożytność⁸.

Nasuwa się pytanie, czy ta gwiazda oznacza dobrego anioła — wysłańca Bożego, czy też oznacza demona, którego Bóg strącił z nieba?

L. Cerfaux uważa, że gwiazda ta oznacza demona, anioła upadłego, któremu Pan Bóg pozwolił na otwieranie i zamykanie studni przepaści⁹. Podobnie wypowiada się i J. Peschek, uważając że ów demon z woli Bo-

⁴ Por. wyżej Rozdział I.

⁵ Por. Job 1, 6; Ps 32 (33), 6; 148, 2 nn; Iz 14, 12—15; A. Darrientort, P. Grelot: *Astres*. W: *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris 1962 s. 67—69.

⁶ Por. J. Sickenberger: *jw.* s. 94.

⁷ Por. P. Allo: *jw.* s. 128.

⁸ Por.: L. Cerfaux: *jw.* s. 79; A. Jankowski: *Apokalipsa*, *jw.* s. 188; J. Peschek: *jw.* s. 84.

⁹ L. Cerfaux: *jw.* s. 79.

żej uwolni swych towarzyszy z przepaści. To uwolnienie zaś przedstawia św. Jan obrazowo przez otwieranie za pomocą klucza¹⁰. P. Allo¹¹ opierając się na Łk 10, 18 gdzie Chrystus Pan mówi do Apostołów: „Widziałem szatana spadającego niby błyskawica z nieba”, twierdzi że i w naszym wierszu gwiazda, która spadła, oznacza szatana.

O tym, że kiedyś szatan spadł, a św. Jan go zobaczył dopiero teraz, świadczyłoby *perfectum peptokóta*. Spadł i pozostaje na ziemi. O tym miałyby świadczyć Ap 12, 9 „...ów dawny wąż, zwany diabłem i szatanem, który zwodzi wszystek świat. Strącony został na ziemię, a wraz z nim zostali strąceni aniołowie jego” oraz Ap 9, 11 „Mają jako króla nad sobą anioła przepaści, który zwie się po hebrajsku Abaddon, po grecku zaś Apollyon (to jest Niszczyciel)”. Ten szatan miałby uwolnić całą złość piekielną, która w postaci plag obiega ziemię.

Wydaje się, że ta argumentacja jest niewystarczająca. Niewątpliwie *perfectum peptokóta* oznacza, że gwiazda już spadła, to znaczy anioł zstąpił na ziemię¹². Lecz nie wiadomo, czy ten fakt zstąpienia miał miejsce dawno, czy też urzeczywistnił się przed chwilą. Nie należy tutaj opierać się na dalszym kontekście i powoływać się na Łk 10, 18, zważywszy że posiadamy bliższy kontekst w samej Apokalipsie. Otóż w Ap 8, 10 czytamy: „trzeci anioł zatrąbił. Wtedy spadła z nieba wielka gwiazda gorejąca jak pochodnia. Spadła na trzecią część rzek i na źródła wód. Nazwa owej gwiazdy Piolun”. Widać stąd, jak zresztą powszechnie się uważa, że tą gwiazdą jest anioł i to nie anioł zły — demon, lecz anioł kary, wysłany na ziemię przez Pana Boga¹³.

Patrząc na rozdziały 8—11 Apokalipsy zauważamy opis gniewu Bożego i plag zsyłanych na ziemię. W tym kontekście nasza gwiazda — anioł, analogicznie do Ap 8, 10 zapowiada swą czynnością nową plagę, którą Pan Bóg ześle na ludzi. Tak więc jest to anioł posłany przez Pana Boga i należy go również uznać za anioła karzącego. Pan Bóg nie musiał w tym wypadku posługiwać się demonem — szatanem, aby karać ludzi — przez otwarcie studni przepaści, tym bardziej, że w Ap 1, 18 klucze śmierci i otchłani posiada Pan Jezus. Nie było potrzeby, aby władzę nad przepaścią, krainą złych duchów, przekazywać szatanowi. W naszym wypadku ta władza, władza kluczy, została przekazana aniołowi Bożemu¹⁴.

¹⁰ J. Peschek: jw. s. 84.

¹¹ P. Allo: jw. s. 128. Podobnie sądzi E. Schick: jw. s. 42.

¹² Czasownik „spadać” jest synonimem czasownika „zstępować”, gdy się mówi o gwiazdach-aniołach w apokaliptyce żydowskiej. Por. Hen 86, 1; 86, 3. Patrz: P. Riesler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*. Augsburg 1923.

¹³ Por.: J. Sickenberger: jw. s. 94; A. Jankowski: *Apokalipsa*, jw. s. 188. Ponadto łatwiej jest nam odnieść *perfectum peptokóta* do bezpośrednio poprzedzającego obrazu z Ap 8, 10 a i uznać w gwieździe tego samego anioła karzącego, działającego na rozkaz Boży.

¹⁴ Por.: J. Sickenberger: jw. s. 94; A. Jankowski: *Apokalipsa*, jw. s. 188.

Strącony na ziemię szatan, ze swoimi aniołami (Ap 12, 9) nie może być identyczny z naszą gwiazdą, aniołem, który spadł na ziemię. Tam mamy przedstawionego szatana i jego aniołów, którzy za karę zostali strąceni na ziemię. Natomiast u nas widzimy jednego anioła, który spadł na ziemię i to nie za karę, ale co więcej, otrzymał nagrodę — władzę kluczy nad przepaścią, gdzie są zgromadzone złe, szkodzące moce. Nie możemy również porównać naszego anioła, który spadł na ziemię, z Ap 9, 11 gdzie jest mowa o Abaddonie — Niszczycielu — królu przepaści¹⁵. On jest władcą podziemi i przełożonym duchów w przepaści. Jak z kontekstu wywnika, został on razem ze swymi poddanymi, złymi duchami, wypuszczony przez naszego anioła — karzącego posłańca Bożego¹⁶.

Tak więc ową gwiazdą, która spadła z nieba może być tylko osoba i to tylko poselski anioł kary, wysłany przez Pana Boga¹⁷.

2. ZNACZENIE KLUCZA

Po zbadaniu podmiotu władzy kluczy, jakim jest poselski anioł kary wysłany przez Pana Boga, należy wyjaśnić przedmiot władzy kluczy, czyli nad czym lub nad kim ów anioł posiada władzę. Zachodzi pytanie, co oznacza tutaj studnia przepaści?

„I został jej dany klucz studni przepaści”. Jest to wyrażenie bezosobowe, co według tradycji żydowskiej oznacza Jahwe — Boga Ojca¹⁸. Klucz studni przepaści dany gwieździe — aniołowi, pierwotnie był w rękach Boga jako dowód Jego absolutnej władzy. Częstkę tej władzy, a mianowicie władzy nad studnią przepaści, udziela Pan Bóg aniołowi przez przekazanie symbolu tej władzy, jakim jest klucz studni przepaści¹⁹.

Ábyssos — przepaść, jst to tłumaczenie hebrajskiego słowa *tehôm*, co w Starym Testamencie oznaczało najpierw głębokość morską (Rdz 1, 2; 7, 11), następnie oznaczało głębokość ziemi (Ps 70/71, 20) a czasem też oznaczało Szeol²⁰. Nieraz *ábyssos* było stawiane na równi z pojęciem *hádes* — po hebrajsku *Szeol* — miejsce, w którym przebywają zmarli²¹. Należy teraz zbadać, co oznaczała przepaść w Nowym Testamencie.

¹⁵ Por. A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 191.

¹⁶ Por. tamże s. 188.

¹⁷ Por. W. Hadorn: jw. s. 106; J. Sickenberger: jw. s. 94; A. Wikenhauser: jw. s. 78.

¹⁸ Tradycja żydowska do tego stopnia czciła i szanowała Imię Boże, że zastępowano je różnymi synonimami, lub wyrażano się bezosobowo, aby tylko nie wymawiać tego imienia. Por.: S. Łach: Księga Wyjścia. Pismo Święte Starego Testamentu. T. 1—2. Poznań 1964 s. 189—191.

¹⁹ Por. C. Brüttsch: jw. s. 125—126; P. Tiefenthal: jw. s. 412—413; T. Zahn: jw. s. 396; por. wyżej Rozdział I.

²⁰ Por. P. Allo: jw. s. 128; W. Hadorn: jw. s. 106; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 188.

²¹ Por. Ps 107, 26; Rz 10, 7; W. Hadorn: jw. s. 106; A. Jankowski: Szeol, jw. s. 576—577.

Św. Łukasz 8, 31 opisując uwolnienie od złych duchów opętanego z Gerazy, mówi że przepaść jest miejscem przebywania złych duchów, miejscem ich stałego zamieszkania. Ap 9, 1—11 opisuje wyjście z przepaści złych mocy szkodzących ludziom. Ich królem jest anioł przepaści — Niszczyciel. Dalej Ap 11, 3 i 17, 8 opisuje przepaść, z której wychodzą wrogie potęgi Bogu i Kościołowi. Te złe potęgi nazywa bestiami mieszkającymi w przepaści. Natomiast Ap 20, 2 opisuje, że przepaść jest miejscem, do którego na pewien czas zostanie wtrącony szatan. Z tego widać, że przepaść nie jest równoznaczna z otchłanią — z miejscem przebywania zmarłych. Ale przepaść w naszym kontekście oznacza miejsce demonicznego zła, z którego mogą wychodzić demony i potwory na świat, aby szkodzić ludziom²². Natomiast A. Wikenhauser twierdzi, że przepaść jest nie tylko miejscem pobytu, ale również i tymczasowym miejscem kary dla złych duchów²³. Do tej przepaści jest dojście jedynie przez studnię — szyb, który łączy ziemię ze światem podziemnym²⁴. Jest to wejście do przepaści, klucz zaś do tego wejścia posiada anioł Boży.

Tak więc Pan Bóg dał klucz studni przepaści aniołowi, to znaczy przekazał swą władzę nad studnią przepaści, w której znajdują się siły demoniczne²⁵. Anioł może tę studnię otworzyć kluczem, czyli może on pozwolić na wyjście demonicznych sił, aby szkodziły ludziom. I rzeczywiście anioł otwiera tę studnię, a siły demoniczne szkodzą ludziom (Ap 9, 1—11), ale tylko tym, „którzy nie mają pieczęci Boga na czołach” (9, 4). Stąd wszyscy ci, którzy nie są własnością Pana Boga, będą cierpieć od różnych demonów²⁶, nad którymi władzę kluczy posiada anioł Boży. Znaczyłoby to, że Pan Bóg doświadcza ludzi, pozwalając, aby złe moce szkodziły im. Jednak te złe moce są pod panowaniem Bożego anioła, który posiada klucze, czyli władzę nad studnią przepaści.

IV. KLUCZ PRZEPAŚCI — Ap 20, 1—3

Pod koniec Apokalipsy zauważamy już jaśniejsze, radośniejsze obrazy. Okazuje się zwycięstwo dobra nad złem, Chrystusa Pana nad szatanem. Już w rozdziale 19 ukazuje nam św. Jan radość w niebie. Chrystus zwycięża i sądzi bestię, demony szkodzące światu i fałszywego proroka¹.

²² Por. Iz 24, 21; Hen 18, 12—16; 19, 11; 21, 1—6; J. Peschek: jw. s. 84; P. Tiefenthal: jw. s. 413.

²³ A. Wikenhauser: jw. s. 78 opiera się tu na 2 P 2, 4; Jud 6; Ap 9, 1—2.

²⁴ Por. A. Wikenhauser: jw. s. 78; W. Hadorn: jw. s. 106 i in.

²⁵ Por. M. Zerwick: jw. s. 578.

²⁶ Por. F. Gryglewicz: *Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, 2 (1963) 25.

¹ Por.: Feine—Behm—Kümmel: *Einführung in das Neue Testament*. Heidelberg 1965 s. 337.

W rozdziale 20 ma się odbyć sąd najważniejszy — obrachunek ze smokiem, istotnym sprawcą wszelkiego zła na ziemi. Ten sąd dokonuje się na ziemi, na którą już wcześniej smok został strącony (12, 9). Ten sąd nad szatanem powierzono aniołowi. On zstępuje z nieba mając klucze przepaści, w której ma uwięzić złych duchów². To uwięzienie jest przedstawione według tego samego scenariusza, jak w Ap 18, 1 gdzie anioł zstępuje, aby ukarać Babilon — typ doczesnych potęg prześladowczych³. Podobna kara jest opisana i w naszych wierszach: „I ujrzałem anioła zstępującego z nieba, mającego klucz przepaści i łańcuch wielki w swym ręku. I pochwyił smoka, węża starodawnego⁴, którym jest diabeł i szatan i związał go na tysiąc lat i wrzucił go do przepaści i zamknął i zapieczętował go, aby nie zwodził więcej narodów, aż się wypełni tysiąc lat, potem ma być uwolniony na krótki czas”.

Wiersz pierwszy jest podobny do Ap 9, 1. Tam gwiazda — anioł posiada klucz przepaści, tu anioł posiada oprócz klucza przepaści jeszcze łańcuch wielki w swojej ręce. Co oznacza tutaj klucz przepaści dowiemy się po bliższym zbadaniu kontekstu naszych wierszy. Anioł mający klucz przepaści posiada nad nią jakąś władzę⁵. Aby to dokładnie wyjaśnić, należy zbadać co oznacza: pochwylenie, związanie, zamknięcie i położenie pieczęci. Następnie trzeba wyjaśnić, kto jest mieszkańcem przepaści, kogo ma pochwylić, związać, zamknąć i zapieczętować anioł mający klucze i w jakim celu to czyni. Wtedy zrozumiemy, do czego uprawnia klucz będący w ręku anioła.

1. ZNACZENIE KLUCZA

Jest tu mowa o wielkim łańcuchu, pochwyleniu i związaniu oraz o wrzuceniu do przepaści, zamknięciu i położeniu pieczęci. Te słowa obrazują znaczenie anioła posiadającego klucz przepaści i do czego uprawnia posiadanie tego klucza.

Wielki łańcuch w naszych wierszach wyraża moc i władzę, gdyż anioł może pochwylić i związać szatana. O podobnych kajdanach, ale wiecznych

² Por. Ek 8, 31; W. Hadorn: jw. s. 194; J. Sickenberger: jw. s. 173.

³ Por. Ap 10, 1; L. Cerfaux: jw. s. 79; E. Schick: Die Apokalypse, jw. s. 89.

⁴ W wierszu 2 spotykamy dwa różne warianty: a) *tôn ôfin tôn archaion* — accusativus. b) *ho ôfis ho archaios* — nominativus. Za pierwszą lekcją przemawiają kodeksy: Aleph, B, C, oraz p⁴⁷ — Ch. Beatty z III wieku i p¹⁰ z wieku III—IV. Za tą lekcją przemawia również wiele minuskułów. Pierwszą lekcję przyjmują także wydawcy: A. Merk, H. J. Vogels, H. F. von Soden, V. Loch i J. Wettstein. Jednak zaznaczają, że istnieje jeszcze inna lekcja. Za tą lekcją przemawiają: kodeks A, wersje syryjskie, wersja bohairycka i minuskuły przeważnie z XIV—XVI wieku. Te lekcję podają: E. Nestle, K. Tischendorf i G. Taskar. Przyjmując lekcję pierwszą, która jest pewniejsza, ponieważ ma poparcie w większości poważnych kodeksów i papirusów. Pierwsza lekcja czyni także bardziej zrozumiałym cały kontekst.

⁵ Por. wyżej Rozdział I.

mówi Jud 6: „Aniołów nawet, którzy nie ustrzegli swej księżęcej godności, lecz opuścili swe mieszkanie, trzymają w ciemnościach na wielki dzień sądu, skutych wiecznymi kajdanami”. Jest tu przedstawiona władza Boga nad upadłymi aniołami. Ta władza jest przedstawiona symbolicznie przez kajdany, które w naszych wierszach wyrażają niezachwianą wolę Boga, aby moc szatana skutecznie ograniczyć⁶. Anioł mający klucz przepaści pochwycił i związał szatana. Jest to obraz wzięty ze Starego Testamentu. Św. Jan opisując pochwylenie szatana na pewno miał przed oczami wizję Sądu Ostatecznego przedstawioną przez Iz 24, 22 ponieważ treść, a nawet wyrażenia, są identyczne tak u św. Jana jak i u Izajasza. Izajasz w swej wizji mówi o szatanie jako o wojsku niebieskim w górze i o królach ziemskich na dole, którzy zostaną zebrani i uwięzieni w lochu, którzy będą zamknięci w więzieniu a po wielu latach będą ukarani, ponieważ zakróluje Jahwe. Izajasz w swej wizji sądu ostatecznego przedstawił władzę Jahwe nad szatanem, złymi duchami i nad królami ziemi w obrazie uwięzienia w lochu, zamknięcia w więzieniu i ukarania po wielu latach. Tak w naszych wierszach jak i u Izajasza jest mowa o uwięzieniu szatana i o władzy Pana Boga lub anioła nad szatanem i nad złymi duchami⁷. Podobne paralele ale pozabiblijne widzimy u Hen 10, 4 gdzie Jahwe mówi do Rafaela, by on związał ręce i nogi Azazela⁸.

Co oznacza „pochwylić i związać” obrazuje nam w Nowym Testamencie Mt 12, 29: „Jakże ktoś może wtargnąć do domu mocarza i zrabować mu sprzęt domowy, jeśli wpierw nie związał mocarza...”. Tak więc pochwylić i związać oznacza, że ktoś silniejszy posiada władzę nad schwytanym i związanym. W naszym wypadku tę władzę nad szatanem posiada anioł mający klucze⁹. Dlatego może on związać szatana. Tej mocy udzielił aniołowi Pan Bóg. Natomiast u Łk 10, 18—19 czytamy o radości uczniów z powodu, że mają władzę nawet nad szatanami, których wypędzają w imię Chrystusa. Wtedy Chrystus Pan mówi o szatanie spadającym z nieba i o tym, że dał władzę uczniom, tak nad złymi mocami jak i nad szatanem, aby nie mogły już im szkodzić. Tutaj Syn Boży udziela władzy nad szatanem i potęgami ciemności własnym uczniom¹⁰.

Dalszym potwierdzeniem władzy anioła jest zamknięcie przepaści i położenie pieczęci. Po wtargnięciu szatana do przepaści, anioł zamyka ją i aby zabezpieczyć przed ewentualnym otwarciem — kładzie pieczęć. Zamknięcie i opieczętowanie ma swoją tradycję w Starym Testamencie.

W prorocztwie Daniela 6, 18 czytamy o wrzuceniu Daniela do lwiej

⁶ Por. Sdz 16, 9, 14; Mk 5, 4; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 265; P. Tiefenthal: jw. s. 712; por. P. Allo: jw. s. 308.

⁷ Por. B. Lohmeyer, jw. s. 157—158.

⁸ Por. Hen 10, 11; 18, 16; 21, 6. Patrz P. Riessler: jw.

⁹ Por. Ap 12, 9 n; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 265; P. Tiefenthal: jw. s. 711—712.

¹⁰ Por. J 12, 31; Kol 2, 15; 1 J 3, 8; 2 P 2, 4; Jud 6

jamy. Po wrzuceniu proroka do lwów, przyniesiono kamień i położono go na otworze jamy, a następnie król zapieczętował kamień swoim sygnetem i sygnetami możnowładców w tym celu, aby nikt nie ważył się odwalić kamienia. Pieczętowanie w tym wypadku oznaczało dodatkowe zabezpieczenie otworu. Dalej u Daniela 14, 11 kapłani Bala mówią do króla Cyrusa, aby na noc zamknął drzwi świątyni Bala i zapieczętował je swoim sygnetem. Chodziło im o to, aby nikt nie mógł wejść do świątyni, gdzie były przygotowane pokarmy dla Bala. Celem pieczętowania drzwi było szczególne ubezpieczenie zamknięcia, aby nikt nie mógł niezauważenie otworzyć drzwi do świątyni i wejść do niej. Widać z proroctwa Daniela, że pieczętowanie oznacza władzę pieczętującego i jest dodatkowym ubezpieczeniem przed ewentualnym otworzeniem zamknięcia. U Mt 27, 66 kapłani proszą Pilata, aby zabezpieczył grób Chrystusa, a gdy im pozwolił „Poszli więc i zabezpieczyli grób pieczętując grób i ustawiając straż”. W tych wypadkach zamknięcie i opieczętowanie wyraża władzę zamykających i pieczętujących nad zamykanym i opieczętowanym.

Porównując opis u Mateusza i nasze wiersze zauważymy, że naruszenia zamkniętego pomieszczenia w obu wypadkach obawiano się z dwu różnych stron. U Mateusza Żydzi obawiali się naruszenia grobu Chrystusa Pana z zewnątrz przez Apostołów. Natomiast w Apokalipsie obawiano się naruszenia przepaści ze strony zamkniętego szatana. W obydwu wypadkach oprócz pieczęci było jeszcze drugie zabezpieczenie. U Mateusza — straż przy grobie Chrystusa Pana, w Apokalipsie zamknięcie na klucz. W drugim wypadku pieczęć jest uzupełnieniem zamknięcia na klucz, podczas gdy przy grobie Chrystusa Pana Żydzi zabezpieczali się wojskową strażą przed ewentualnym zerwaniem pieczęci przez Apostołów. Pieczęć jest więc tym, co zabezpiecza i chroni wejście przed jego naruszeniem¹¹. Pieczęć w naszych wierszach oznacza władzę pieczętującego anioła, który jeszcze bardziej zabezpiecza i utrwala zamknięcie szatana w przepaści¹².

Jak wynika z omówionych czynności anioła, posiada on władzę nad szatanem. Władza ta streszcza się w posiadaniu klucza przepaści, który symbolizuje zwierzchnictwo anioła nad szatanem. Jak wielki łańcuch uprawnia anioła do pochycenia i związania szatana, tak klucz przepaści uprawnia anioła do wrzucenia szatana do przepaści, zamknięcia tejże przepaści i dla pewności położenia na niej pieczęci.

2. MIESZKAŃCY PRZEPAŚCI

Anioł posiadający klucze przepaści ma władzę nad mieszkańcami tejże przepaści. Zachodzi teraz pytanie, kto należy do mieszkańców przepaści, czyli nad kim ma władzę anioł?

¹¹ Por. 2 Tym 2, 19; F. Gryglewicz: Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, 2 (1963) 15.

¹² Por. J. Peschek: jw. s. 170; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 266.

Św. Jan mówi tu o smoku, wężu starodawnym, którym jest diabeł i szatan. Wiersz drugi jest tu prawie dosłownym powtórzeniem Ap 12, 9 gdzie jest opisana zwycięska walka Michała Archaniola z szatanem. W tej walce brali udział: Michał ze swymi aniołami a smok — szatan, także ze swymi aniołami (Ap 12, 7). Archanioł strącił szatana wraz z jego aniołami na ziemię. Św. Jan nazywa tutaj szatana: smokiem, wężem starodawnym, diabłem i szatanem zwodzającym całą zamieszkałą ziemię. Tak więc smok ze swymi aniołami w Apokalipsie oznacza szatana i jest symbolem potęg zbuntowanych przeciw Panu Bogu ¹³.

U Mt 25, 41 Pan Jezus mówiąc o Sądzie Ostatecznym wymienia niesprawiedliwych, którzy czynili zło na ziemi. Mówi o nich, że podczas sądu będą odrzuceni od Pana Boga i pójdą jako przeklęci w ogień wieczny, który przygotowany jest dla szatana i jego aniołów. Tu Chrystus Pan mówi, że diabeł ma też swoich aniołów. Tak więc smok ze swymi aniołami jest tym samym szatanem strąconym na ziemię, walczącym z Michałem i w końcu strąconym w ogień wieczny. Chodzi tu o te same siły złe, demoniczne, które sprzeciwiają się Bogu. Tak więc między smokiem i diabłem możemy postawić znak równości. Są to synonimy. Diabeł i szatan oznaczają duchy wrogie i przeciwne Panu Bogu. Nie jest to tautologia, gdyż diabeł ściśle biorąc oznacza oszczereę, oskarżyciela, zaś szatan oznacza przeciwnika ¹⁴. Są to dwa aspekty tego samego wroga Pana Boga.

Szatan posiada w naszych wierszach jeszcze jedno określenie. Jest on nazywany wężem starodawnym, który od początku ludzkości był wrogiem tego, co jest dobre. W Rdz 3, 13 jest opisana rozmowa Pana Boga z Ewą, która tłumaczy swój grzech. Winę swą zrzuca ona całkowicie na węża — szatana, który ją zwiódł i dlatego zgrzeszyła. Jak z tego widać szatan jest nazwany wężem starodawnym, ponieważ od samego początku szkodził ludziom przez kłamstwa i zwodzenie. Podobnie o szatanie mówi św. Jan 8, 44: „Wy macie diabła za ojca i chcecie postępować według tego, czego wasz ojciec pożąda. On był zabójcą od początku i nie oparł się mocno o prawdę, bo nie ma w nim prawdy. Kiedy kłamie mówi zgodnie ze swą naturą, bo kłamcą jest i ojcem kłamstwa”. Chrystus Pan nazywa tutaj szatana ojcem kłamstwa, bo gdy on kłamie, wtedy mówi zgodnie ze swoją naturą ¹⁵.

Zastanawia nas fakt, w jakim celu anioł posiadający klucz przepaści zamyka szatana? Anioł zamknął szatana — ojca kłamstwa, aby nie zwodził już więcej narodu. Przez swoje kłamstwa szatan zwodzi ludzi, odciąga ich od Boga, wprowadza w grzech podburzając ludzi przeciw Bogu ¹⁶. Tak więc po zamknięciu szatana ludzkość jest zabezpieczona, wolna

¹³ Por. Ap 12, 3—11; A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 209.

¹⁴ Tamże s. 210.

¹⁵ Por. A. Jankowski: Apokalipsa, jw. s. 206.

¹⁶ Por. A. Wikenhauser: jw. s. 145.

od jego wpływu i jego rządów. Królestwo Boże na ziemi będzie mogło się rozwijać niezagrażone przez demoniczne siły szatana¹⁷. Taki stan rzeczy nie będzie trwał wiecznie, lecz tylko przez czas bliżej nieokreślony, „aż tysiąc lat się dopełni”.

To, że władza spętania szatana aniołowi, a nie oblubieńcowi — Chrystusowi — została przydzielona, ma swoisty wydźwięk. Ojciec, który wesele sprawia synowi (Ap 20, 4—6) troszczy się o to, aby zaproszonym na wesele i oblubieńcowi nikt nie przeszkadzał. Dlatego wysłał on swego anioła, posłańca, jako woźnego, który więzi księcia tego świata i sprowadza go do właściwego jemu miejsca — przepaści¹⁸.

Tak więc klucz — symbol władzy zobrazowany przez terminy: pochwycenia, związania, zamknięcia i pieczętowania, powierzył Pan Bóg aniołowi. Anioł posiada klucz przepaści, do której wtrącił szatana. Zrobił to za wyraźną aprobatą Boga Ojca. Nie mógłby tego uczynić, gdyby wpięrow nie otrzymał należnej władzy — klucza przepaści. Anioł ogranicza, a nawet likwiduje zgubny wpływ szatana na ludzi przez to, że wtrąca szatana do przepaści, a następnie zamyka tę przepaść kluczem i dla pewności jeszcze ją pieczętuje. Wtedy szatan czuje się bezsilnym, a ludzie są wolni od jego zgubnego wpływu i mogą spokojnie dążyć poprzez Królestwo Boże na ziemi — Kościół — do Królestwa Bożego w niebie, ponieważ ojciec kłamstwa — szatan — nie może już więcej zwodzić ludzi.

ZAKOŃCZENIE

Z omówienia powyższych tekstów widać, że Apokalipsa celuje w używaniu różnorodnych symbolów. Klucze w Apokalipsie są symbolem władzy, zaczerpniętym z apokaliptyki i obrazowej mowy Żydów. Podmiotem władzy tych kluczy jest zawsze Pan Bóg, który nieraz powierza symbol tej władzy aniołom (Ap 9, 1; 20, 1—3). Innym razem podmiotem tej władzy okazuje się Syn Boży, jako posiadacz kluczy (Ap 1, 18; 3, 7—8). Klucze te są zawsze powiązane z Królestwem Bożym.

W Ap 1, 18 i 3, 7—8 klucze symbolizują najwyższą władzę Chrystusa Pana nad naszym życiem, nad naszą śmiercią i naszym losem po śmierci. W Ap 3, 7—8 Chrystus Pan mający klucze domu Dawida okazuje się nam jako władca naszego życia na ziemi w Jego Kościele. On kieruje Kościołem i członkami tego Kościoła. On otwiera bramy do Kościoła, przez udzielenie swej pomocy w misjonarskiej pracy uczniów, a przez to otwiera bramy zbawienia wszystkim ludziom, pociąga do zbawienia poprzez Kościół, który

¹⁷ Por. E. Schick: jw. s. 89; J. Sickenberger: jw. s. 173—174.

¹⁸ Por. W. Hadorn: jw. s. 194.

proceeds to the Kingdom of God. He reveals himself as Christ the King, also as the ruler of the Kingdom of God in heaven. This is an eschatological aspect. Christ the King not only gives help for salvation, but also at the end of the world will be the judge for all. Some will be admitted to his Kingdom, and others will be rejected. This is what Ap 1, 18 says, where Christ the King reveals himself as the possessor of the keys of death and of life. The keys symbolize the rule of Christ over eternal life. He can save us, but he can also leave us in the power of death. Otherwise: Christ the King has the power over our salvation. This power he has acquired through his resurrection, when he definitively conquered death and took its keys. Now we are under the rule of Christ, who saves us. This salvation is accomplished through the Church of Christ. Christ the King also has here the keys of death, or the power over death, which he brought to our souls.

Indirectly connected with the Kingdom of God are the keys, which Christ the King entrusted to the angels (Ap 9, 1; 20, 1—3). Evil spirits harm people and hinder their entrance into the Kingdom of God. Therefore Christ the King gives the keys — the angels the key, symbolizing the power over these spirits. They sometimes harm people, but their power is limited by the power of the keys. Further, Christ the King not only limits the harmful activity of Satan and his evil power, but also directly liquidates his harmful influence on people through the fact that he gives the angels the key of judgment (Ap 20, 1—3). The angel accuses Satan of judgment, and then locks him up and for certainty seals it. At that time Satan feels himself powerless, and people are free from his harmful influence and can peacefully go to the Kingdom of God.

We see from the above-mentioned places of the Apocalypse, that the power of the keys over people in the Kingdom of God on earth — the Church, just as in the Kingdom of God in heaven, belongs to Christ the King. Instead of the power of the keys over the world of evil power and over Satan he entrusts Christ the King to the angels. So the keys and their symbolism in the Apocalypse are closely connected with the economy of salvation of man and are connected with the Kingdom of God, to which everyone goes.

LE SYMBOLISME APOCALYPTIQUE DES CLÉS

RÉSUMÉ

L'article, conformément au titre, traite en détail du symbolisme apocalyptique des clés. L'auteur étudie le symbolisme des clés sous son aspect biblique et théologique à la lumière du contexte proche et de textes scripturaux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il prend aussi en considération le milieu extra-biblique, en particulier la littérature apocalyptique juive.

La première partie (Ap 1, 18), en s'appuyant sur l'Ancien et le Nouveau Testament, en particulier sur l'Apocalypse, démontre que „le Premier et le Dernier” qui

possède les clés c'est bien le Christ lui-même. Les clés symbolisent le pouvoir de Jésus-Christ sur la mort et l'abîme, c'est-à-dire sur la vie éternelle. Le Christ peut nous appeler à la résurrection et à la vie avec lui, ou bien il peut nous laisser au pouvoir de la mort.

La seconde partie (Ap 3, 7—8) démontre que Jésus-Christ possède la clé de David qui symbolise son pouvoir suprême sur le Royaume terrestre de Dieu, ainsi que sur le Royaume céleste de Dieu. Le Christ prête son assistance au Royaume terrestre de Dieu pendant son activité missionnaire. Il est aussi le juge eschatologique de tous les hommes à la fin du monde.

La troisième partie (Ap 9, 1) traite de Dieu qui donne le pouvoir sur les puissances infernales à un ange. Cet ange qui choit comme un astre du ciel possède la clé du puits de l'abîme. Il peut amoindrir l'action néfaste des puissances infernales.

La dernière, c'est-à-dire la quatrième partie (Ap 20, 1—3) traite de l'ange messager de Dieu qui, ayant la clé de l'abîme, limite et même détruit l'action néfaste de satan sur les hommes de sorte que l'humanité puisse tranquillement tendre par le Royaume terrestre de Dieu vers le Royaume céleste.

PRZEDMIOT MATERIALNY APOLOGETYKI NAUKOWEJ
WOBEC HISTORYCZNO-MORFOLOGICZNYCH BADAŃ
R. BULTMANNA I JEGO SZKOŁY¹

WSTĘP

Wskutek nawiązania apologetyki do nauk religioznawczych, zwłaszcza do historii i psychologii religii², nastąpiło z natury rzeczy zacieśnienie jej przedmiotu materialnego do badań nad apologią religii, a w naszym wypadku do badań nad apologią religii chrześcijańskiej, zwłaszcza nad tą pierwszą, najstarszą i klasyczną samego Jezusa. W ten sposób powstaje nowy typ naukowej apologetyki stosowanej, którego przedmiotem materialnym jest apologia samego Jezusa, tj. samoobrona przeprowadzona przez Jezusa, obejmująca zarówno wysuwane przez Niego roszczenia funkcyjne i genetyczne, jak i ich personalistyczną i dynamiczną motywację. Zacieśnienie przedmiotu materialnego apologetyki do dwustopniowej apologii Jezusa nadaje temu przedmiotowi charakter wybitnie historyczny i zmusza teoretyków apologetyki do podjęcia dyskusji z tymi współczesnymi kierunkami, które zajmują się badaniem źródeł życia i działalności Jezusa³. W grę wchodzi zarówno kierunki, które podważają ideę (tezę) chrystologiczną⁴, jak i eklezjologiczną⁵, ponieważ obydwie one wchodzi w zakres materialnego przedmiotu apologetyki i to w sposób nie równoległy, ale raczej implikatywny⁶. Mając jednak na uwadze,

¹ Temat niniejszej pracy powstał po napisaniu poprzednich artykułów o naukowej apologetyce stosowanej, a mianowicie, o jej stosunku do teologii (*Studia Warmińskie* 2 [1965] 171—204) oraz jej stosunku do religioznawstwa (tamże, 3 [1966] 185—219). W powyższych dociekaniach znalazło potwierdzenie dotychczasowe stanowisko warszawskiej szkoły apologetycznej, że apologetyka naukowa, zarówno w jej strukturze czystej jak i stosowanej, stanowi dziedzinę zgoła odrębną i samodzielną dla badań naukowych o czym świadczy jej odrębny przedmiot materialny i formalny.

² Por. J. Myskó w: Apologetyka a religioznawstwo, jw. 3 (1966) s. 186—195.

³ Por. W. Kwiatkowski: Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsoviensia* 3 (1965) nr 1 s. 8—9.

⁴ Jest to kierunek historyczno-krytyczny, -morfologiczny, -religijny, eschatologiczny, oraz teologii dialektycznej.

⁵ Jest to kierunek filozoficzno-historyczny, krytyczno-historyczny, historyczno-ewolucjonistyczny oraz modernistyczny.

⁶ „Nowsze badania biblijne nad listami św. Pawła wykazały wewnętrzne zespolenie idei eklezjologicznej z ideą chrystologiczną. Odtąd już nie można tych idei zestawiać w sposób równoległy, lecz raczej w sposób implikatywny”. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Wyd. 3. T. I. Warszawa 1961 s. 46. Por. W. Dudek: Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki. *Collectanea Theologica* 25 (1954) 41—60, gdzie autor wskazał na nowsze próby systematyzowania eklezjologii i włączenia jej na drodze implikacji do chrystologii przez teologów doby obecnej.

że współcześnie dyskusja ta toczy się głównie w dwu płaszczyznach i dotyczy zasadniczo idei chrystologicznej, w tej pracy rozpatrzemy kierunek pierwszy, historyczno-morfologiczny, w którym R. Bultmann porusza głośną kwestię demityzacji⁷ ewangelii jako źródeł chrystologicznych, a w następnej kierunek drugi, historyczno-religijny, w którym chodzi o zagadnienie wpływów literatury (sektę) qumrańskiej na powstanie chrześcijaństwa⁸.

Początek badań krytyczno-historycznych nad tezą chrystologiczną wiąże się z okresem oświecenia. Już w XVIII w. powstają krytyczne rozważania egzegetyczne nad historycznością źródeł chrystologicznych w związku z pojawieniem się w Anglii deizmu, podważającego pierwiastek nadprzyrodzony w chrystologii. W wyniku ogarnięcia swoimi wpływami Francji deizm angielski spowodował, iż katolicycy autorzy opracowali tezę chrystologiczną niezależnie od przesłanek dogmatycznych⁹. Wspomnieliśmy już¹⁰, że Huetius, teolog katolicki, wydzielił tezę chrystologiczną z dogmatyki i dostrzegał również problem autentyczności, historyczności oraz kanoniczności Biblii jako podstaw dla uzasadniania mesjaństwa Jezusa z Nazaretu. Jednak pogłębienie tezy chrystologicznej pod względem krytyczno-historycznym następuje dopiero w okresie oświecenia w Niemczech, gdy pozbawiono religię charakteru historycznego, a chrystianizm zaczęto tłumaczyć eliminując z niego boską osobę Jezusa. Klasycznym przedstawicielem takiej metody jest Reimarus, nawiązujący do hipotezy mitomanii świadomej, jak również Strauss, założyciel szkoły mitologicznej, z hipotezą mitomanii nieświadomej¹¹. Wystąpienie tego ostatniego wywołało niebawem liczne dyskusje o micie, o relacji między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary, a przede wszystkim o dacie kompozycji ewangelii¹². Dwie powyższe hipotezy, jak i dwie następne, tj. hipotezy „tendencji” Baura i hipoteza legend Renana, nie zjednały sobie zwolenników, chociaż wskazały na fakt, że Chrystus stanowiący przedmiot wiary to ktoś więcej niż tylko człowiek¹³. Odtąd teza chrystologiczna, znana w Niemczech pod nazwą *Leben-Jesu-Forschung*, wiąże się z tzw. kwestią synoptyczną, tj. zagadnieniem pochodzenia ewangelii synoptycznych. Za podstawę do jej rozwiązania krytyka przyjęła hipotezę dwu źródeł (*Zweiquellentheorie*), która miała wytłumaczyć zarówno wzajemną zależność literacką ewangelii synoptycznych, jak i ich pochodze-

⁷ Tak tłumaczę niemiecki wyraz Entmythologisierung, a nie jak się to zwyczajnie spotyka u polskich autorów, którzy wyraz ten oddają przez: odmitologizowanie czy też demitologizację.

⁸ Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 35.

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ Por. J. Myśków: Apologetyka a teologia, *Studia Warmińskie* 2 (1965) 177.

¹¹ Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 51—52.

¹² Tamże, s. 52.

¹³ Por. tamże, s. 53.

nie ze starszych źródeł (Ur—) Mk (= G) i Logiów (= L lub Q). Hipoteza ta została zasadniczo przyjęta przez krytyków racjonalistycznych, a nawet egzegetów katolickich, chociaż nie tylko nie dała ona rozwiązania wszystkich zagadnień literackich w ewangeljach synoptycznych, lecz stworzyła nowe trudności, których nie jest w stanie rozwiązać¹⁴. Zdaniem B. Rigaux w badaniach egzegetów katolickich nad kwestią synoptyczną zostało w tym czasie ponad wszelką wątpliwość stwierdzone, że: 1. Mt grecki i Łk znali i korzystali z naszego Mk; 2. Mt i Łk prawdopodobnie korzystali z dokumentu innego niż Mk; 3. Mk jest ewangelią skomponowaną w oparciu o istniejące już dane, podobnie jak Mt i Łk; 4. Mk nie zawsze jest bardziej pierwotny od pozostałych dwu¹⁵, przy czym powołuje się na L. Dufour'a oraz Van Bohemen'a¹⁶. W ten sposób egzegeci katolicy podważyli samą podstawę hipotezy dwóch źródeł, a tym samym wskazywali na potrzebę szukania nowych rozwiązań. Zdaniem J. Heuschen'a tacy autorzy jak: L. Cerfaux, P. Benoit, L. Vaganay utrzymują, że Mk nie odznaczał się tą niezależnością, jaką się jej powszechnie przyznaje, lecz był poprzedzony przez kompozycje pisane, pewnego rodzaju prototypy Mt, Mk i Łk, już zawierające istotne rysy naszych obecnych ewangelii synoptycznych, których postać ogólną najlepiej zachował Mt¹⁷. W wyniku dyskusji dotyczącej bliższego określenia tego prototypu zaznaczył się nowy obraz w próbach rozwiązania kwestii synoptycznej, wyrażający się w konkluzji, iż Mk nie jest ewangelią pierwszą nawet w tym sensie, że w niej po raz pierwszy doszło do połączenia ewangelii królestwa z ewangelią zbawienia, bowiem podobnie postąpili dwaj pozostali synoptycy. Innymi słowy powyższa dyskusja ustaliła, że zanim powstały ewangelie synoptyczne już istniały ich prototypy w postaci ewangelii królestwa i ewangelii zbawienia, względnie istniała już tradycja ewangelijna, która zawierała wspomnienia galilejskie i jerozolimskie uczniów. Nie ulega wątpliwości, że była ona przekazywana w sposób ustny, a jej pierwsze próby prawdopodobnie na piśmie¹⁸. Natomiast krytyka racjonalistyczna wychodząc z założenia, że na ogół źródła chrześcijańskie o Jezusie z Nazaretu są tworamii pierwotnej gminy wyrażającymi i broniącymi jej wiary i kultu i jako takie są przykryte warstwą wierzeń gminy, odłączyła je od osoby Jezusa z Nazaretu, a tym samym zaprzeczyła historycznej wartości świadectwa danego o Jezusie czy to przez gminę czy też przez dwunastu¹⁹. Formułując odtąd genetyczny problem ewangelii jako

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ B. Rigaux: *Conclusions. Mise au point pratique des débats sur le problème synoptique*. W: *La Formation des Évangiles*. Louvain 1957 s. 220.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ J. Heuschen: *La formation des Évangiles*. Tamże, s. 18.

¹⁸ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 55—56.

¹⁹ Tamże, s. 56.

zagadnienie: „Jezus historyczny czy Chrystus wiary?” dążyła ona do ustalenia stosunku między wierzeniowymi a historycznymi elementami Nowego Testamentu²⁰. Rozwiązania tego problemu poszukiwała krytyka racjonalistyczna w pięciu kierunkach, tj. w kierunku historyczno-krytycznym, -religijnym, -morfologicznym, eschatologicznym i dialektycznym.

Punktem wyjścia w badaniach kierunku historyczno-krytycznego były nie ewangelie synoptyczne, lecz dwa źródła pierwotne, tj. „M” i „Q”, które mimo iż są, według tej szkoły, zasadniczo niedostępne dla badającego i bardzo skąpe w przytaczaniu nauki Jezusa z pamięci (wyczerpują się w przemówieniu od jednej do sześciu godzin), pozwalają na odtworzenie obrazu Jezusa historycznego i trzonu Jego kerygmatu przy zastosowaniu tzw. interpretacji psychologicznej. Próbując w ten sposób zrekonstruować życie Jezusa doszli wybitni przedstawiciele tej szkoły (A. Harnack, J. Holtzmann, A. Jülicher, J. Weiss, A. Loisy, H. Lietzmann) do wniosku, że przedstawiało ono stopniowy rozwój mesjańskiej świadomości Jezusa, przy czym główną treść kerygmatu Jezusa stanowiła ewangelia o królestwie Bożym, jakie Jezus zamierzał zrealizować w oparciu o judaizm bądź w bieżącej teraźniejszości (Harnack), bądź w okresie eschatologicznym (Weiss, A. Schweitzer). Jednakże po „katastrofie” Jezusa uczniowie (Paweł) przekształcili Jego ewangelię w ewangelię o Chrystusie, która dopiero dała początek chrześcijaństwu jako religii powszechnej²¹. Przeciwno takiemu postępowaniu wystąpił W. Wrede²², uważając, że Mk, jakkolwiek jest najstarszym źródłem („M”), nie może stanowić

²⁰ Por. W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Poznań 1954 s. 1.

²¹ Por. Tamże; W. Kwiatkowski: Początki... jw. s. 9, gdzie Autor poddając krytyce ten kierunek pisze m. in.: „Wyżej podana linia psychologicznego rozwoju wysunięta przez tę szkołę, kierującą się źródłami presynoptycznymi M i Q nie ma oparcia w tych źródłach i wskutek tego jest jednostronna. W miejsce rozwoju tej świadomości można i należy przyjąć u Jezusa rozwój postępowania pedagogicznego tzn. Jezus odsłania stopniowo i powoli nieprzygotowanemu jeszcze środowisku swoje roszczenia, które już od początku były mesjańskie. Wśród zwolenników szkoły historyczno-krytycznej dokonuje się zmiana poglądów w kierunku zbliżającym się do stanowiska tradycyjnego. Według bowiem Cullmanna dzisiejszego przedstawiciela tej szkoły powiedzieć trzeba, że Jezus wysuwał roszczenia proroka, co więcej, roszczenia pąjdologiczne, tzn. uważał siebie za cierpiącego sługę JHWH. Prócz tego Jezus używał zwrotu Syn Człowieczy w miejsce tytułu Mesjasza. Sądzi więc Cullmann, że niektóre z tych tytułów znajdowały się w zasięgu świadomości Jezusa bez wzmianki o ich ewolucji”.

Por. także krytykę tegoż autora, przeprowadzoną w Apologetyce totalnej, jw. s. 57—59. Autor dostrzega również dodatnie strony badań tego kierunku, pisząc: „Co do pozytywnych wyników osiągniętych przez H. J. Holtzmanna i Harnacka powiedzieć należy, że na podstawie tekstów w G i Q stwierdzili oni krytycznie mesjańską świadomość Jezusa i że ta świadomość, ze względu na swoją treść specyficzną (odpuszczać grzechy, sądzić świat cały, być Synem Bożym itd.), przechodzi miarę przeciętnej świadomości ludzkiej” — Tamże, s. 57.

²² Por. W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 2. Aufl. Göttingen 1913, s. 124—129.

podstawy do odtwarzania życia Jezusa czy Jego mesjańskiej świadomości, ponieważ wyraża ona nie historię życia Jezusa, ale jedynie wiarę pierwotnej gminy w Chrystusa²³. Podobne spostrzeżenia poczynił względem źródła „Q” J. Wellhausen, który o tyle odstąpił od Wredego, że zakwestionował wiarygodność źródła „Q”, a większe znaczenie przypisywał ewangelii Marka. Ewangelia ta jednak jego zdaniem zawiera raczej fragmenty opisujące życie Jezusa niż referujące Jego mowy²⁴, a ponadto należy w niej, jako najstarszej, odróżnić nie sedno historyczne od naleciałości teologicznych, ale tradycję ustną od pierwiastka redakcyjnego, grupującego różne elementy tradycji w literacką całość²⁵. Wyniki prac Wredego i Wellhausena doprowadziły krytykę racjonalistyczną do zasadniczego impasu, bowiem wierzenia gminy przesłaniały historyczną rzeczywistość Jezusa, ci zaś, którzy wbrew tym poglądom usiłowali odtworzyć genezę wierzeń gminy na podstawie historycznej działalności Jezusa gubili się w rozbieżnych hipotezach²⁶.

Późniejsze badania szkoły historyczno-krytycznej, podjęte przez Goguela²⁷ zachowując różnicę między Chrystusem wiary i Jezusem historycznym, usiłują ponadto wykazać różnicę między Jezusem historii a Jezusem krytyki²⁸.

²³ Por. W. Hładowski: jw., s. 2. „Główne więc myśli w ewangelii Marka (G): świadomość mesjańska Jezusa ziemskiego, jej charakter tajemniczy i stopniowe uchylanie tajemnicy mesjańskiej nie stanowią rysu historycznego, lecz będąc wyrazem dwóch ścierających się w gminie kierunków nowszego — radykalnego ze starszym — umiarkowanym, uchodzą za naleciałość teologiczną” — W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw., s. 59. W ten sposób Wrede przygotował grunt dla szkoły historyczno-religijnej, „która z braku wszelkich źródeł historycznych dla żywota Jezusa utrzymywała, że podstawowym dogmatem chrystologicznym pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Palestynie była wiara w Jezusa jako Syna Człowieczego, a w pierwotnej gminie hellenistycznej była wiara w Jezusa jako Pana” — Tenże: *Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903—1963)*. *Stud. Theol. Varsov.* 2 (1964) 1—2, s. 5; Por. Tenże: *Apologetyka totalna* jw. s. 77—80.

²⁴ Por. J. Wellhausen: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. 2. Aufl. Berlin 1911 s. 75.

²⁵ Por. Tamże, s. 32—48; Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 59. Poddając krytyce obydwa powyższe poglądy Autor pisze m. in.: „Wrede i Wellhausen nie uniknęli zgubnego subiektywizmu, który tak niekorzystnie zawążył na losach szkoły liberalnej, ponieważ bez obiektywnego kryterium oddzielają sedno historyczne od naleciałości teologicznych (Wrede), albo tradycję ustną od pracy kompilacyjnej autora (Wellhausen). Filozoficzne zaś kryterium negatywne, by odrzucać to wszystko, co nie jest zgodne z rozumem ludzkim jako niemożliwe, jest także subiektywne, ponieważ nie zawsze to, co jest możliwe, czyli to, co jest zgodne z rozumem, musi być historyczne. W stosunku więc do wydarzeń historycznych powstaje możliwość, czyli ich zgodność z rozumem, dopiero wtedy, gdy wchodzą w grę poglądy i rozważania jako związane z określonym czasem i z określonymi osobami, co wskazuje raczej na konstrukcję historyczną”. Tamże, s. 60.

²⁶ A. Schweitzer: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 4. Aufl. Tübingen 1926 s. 1—12.

²⁷ M. Goguel: *Jésus*. 2 ed. Paris 1950.

²⁸ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 60—64; Tenże: *Od Jezusa historii...* jw. s. 6—18. Nie omawiam na tym miejscu bliżej analityczno-etologicznej

Dotychczasowe badania szkoły racjonalistycznej nad życiem Jezusa, prowadzone na przestrzeni 135 lat (Reimarus—Goguel) według metody historycznej, polegającej na protokolarnym poznaniu przeszłości, tj. na rejestrowaniu faktów od strony ich zewnętrznej obiektywności z uwzględnieniem ich kolejnego następstwa i wzajemnego stosunku przyczynowego, nie doprowadziły do wyników pozytywnych, ponieważ okazało się, że nie można ujmować Jezusa historycznego w płaszczyźnie wyłącznie historycznej, z całkowitym pominięciem płaszczyzny filozoficznej, do tego bowiem stopnia źródła zespalają w jedną całość zdziałane przez Jezusa cuda z Jego nauką i osobą. Krytyka nie uznająca możliwości cudu, usuwająca tym samym z życia Jezusa jego charakter eschatologiczny, stała się już nie krytyką historyczną, ale hiperkrytyką źródeł w stosowaniu przesadnej ich interpretacji²⁹.

Po tym, co dotąd zostało powiedziane, możemy wreszcie wskazać na genezę przełomowego dla badań racjonalistycznych kierunku, jakim stał się od pierwszych dziesiątków obecnego stulecia kierunek historyczno-morfologiczny zwany *Formgeschichte* (*formgeschichtliche Methode, Traditionsgeschichte, formtraditionsgeschichtliche Schule*). Pojawienie się bowiem tego kierunku, rozbudowanego głównie przez R. Bultmanna, jest odpowiedzią na dotychczasowe niedomagania krytyki racjonalistycznej, jest próbą wyprowadzenia jej z impasu, w jakim się znalazła, a przede wszystkim jest protestem przeciwko pozytywizmowi historycznemu, który w badaniach nad życiem Jezusa doprowadził, jak widzieliśmy, do agnostycyzmu (Wrede) i hiperkrytycyzmu (Goguel). W tej sytuacji R. Bultmann postanowił dotychczasową metodę historyczną zastąpić metodą nową, historyczno-morfologiczną i egzystencjalną.

Rudolf Bultmann, egzegeta NT, jeden z twórców metody *Formgeschichte*, (ur. w 1884 r., od 1912 r. docent prywatny w Marburgu, następnie profesor na uniwersytecie we Wrocławiu, w Giessen, a od 1921 r.

metody Goguela oraz wyników, do jakich doszedł przy jej zastosowaniu, ponieważ zarówno sama metoda, jak historyczno-krytyczne badania przeprowadzone przez Goguela wykazują szczególne powiązania z kierunkiem historyczno-morfologicznym, który właśnie dopiero zamierzamy przedstawić. Podobnie na uboczu pozostawiamy w tej chwili pozostałe trzy kierunki, tj. szkołę eschatologiczną, według której Jezus był Mesjaszem tylko z powołania (*in spe*) tzn. uważał siebie za przeznaczonego do piastowania godności mesjańskiej (Schweitzer), szkołę historyczno-religijną (Boussel, Conzelmann), według której Jezus z Nazaretu nie był Mesjaszem i żadnych roszczeń mesjańskich nie wysuwał, a dopiero gmina na podstawie swojej wiary czyli przeżycia wielkanocnego uwierzyła w Jego mesjanizm, jak również szkołę teologii dialektycznej z K. Barthem na czele, która usiłuje nadać tezie chrystologicznej charakter czysto transcendentny z wyeliminowaniem wszelkich podstaw krytyczno-historycznych. Warto jednak już teraz zaznaczyć, że o ile szkoła historyczno-krytyczna i eschatologiczna uznawała w dwurzędowej apologii Jezusa historycznego tylko pierwszy rzut i to częściowo, czyli Jego świadomość deklaracyjną, to szkoła historyczno-religijna i jak zobaczymy, historyczno-morfologiczna, całkowicie odrzucają obydwa rzuty w apologii Jezusa historycznego. Por. W. Kwiatkowski: *Początki...* jw. s. 10.

²⁹ Tenże: *Od Jezusa...* jw. s. 17—18

w Marburgu)³⁰, od z górą ćwierć wieku zajmuje czołowe miejsce nie tylko w dziedzinie egzegezy ale i teologii ewangelickiej i do chwili obecnej przykuwa uwagę tych wszystkich, którzy w jakimkolwiek stopniu zajmują się współczesnym rozwojem myśli ludzkiej. Jego liczne prace³¹ jeszcze ciągle niedość znane w innych krajach³², stanowią w Niemczech od około 25 lat przedmiot zarówno najliczniejszych rozpraw jak i najżywszych dyskusji³³. Czytając *Kerygma und Mythos*³⁴ niemal przy każdym zdaniu, pisze P. Lengersfeld³⁵, doznajemy wrażenia, że stoimy przed teologiem, który nie tylko zdystansował największego teologa protestanckiego obecnego stulecia, swojego kolegę z Marburga, Karola Bartha, ale który i w porównaniu do teologów ubiegłego stulecia ma w sobie coś wprost „kopernikowskiego” i rewolucyjnego³⁶.

W Marburgu studiował na uniwersytecie wraz z K. Barthem i Wilhelma Herrmanna. Tu też spotkał Marcina Heideggera i Fryderyka Gogartena. Po Herrmannie odziedziczył wolę dążenia do absolutnej prawdy historycznej i do teologicznej uczciwości, przejmując od niego wraz z tym również naczelną zasadę teologiczną, jak np. tę, że problem ludzkiego życia osobowego może być rozwiązany jedynie w spotkaniu z Bogiem, które dokonuje się (tylko) w Jezusie Chrystusie. Kiedy doszedł do wniosku, że chociaż doczesne życie Jezusa podlega jak każde inne zjawisko historyczne badaniom naukowym, ale tego rodzaju badania nie są w stanie zadowolić wierzących, ponieważ nie wykazują szczególnego znaczenia Jezusa, pojawił się u niego problem, jakie znaczenie może jeszcze mieć dla dzisiejszego człowieka słowo Boże objawione, ongiś ujęte w formie Biblii, skoro

³⁰ H. Schlier. L ThK II (1953) Kol. 763—769.

³¹ Tamże, kol. 769. Podajemy je sukcesywnie niżej.

³² W Polsce zajął się opracowaniem kierunku historyczno-morfologicznego w egzegezie ewangelii rozbudowanej w sposób systematyczny przez R. Bultmanna w zakresie problematyki apologetycznej Ks. W. Kwiatkowski w dwutomowym dziele pt. „Apologetyka totalna” oraz Ks. W. Hładowski w pracy: „Początki chrześcijaństwa w interpretacji R. Bultmanna”, wydanej w Poznaniu w 1954 r. Ponadto teologią R. Bultmanna zajmują się obok innych Ks. E. Tomaszewski: Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce. *Collect. Theol.* 30 (1959) 43—66, Ks. W. Miziolek: Egzystencjalne rozumienie kerygmatu chrześcijańskiego u R. Bultmanna a dogmat. *Collect. Theol.* 25 (1954) 103—125, Ks. B. Piepiórka SJ: Postulat „odmitologizowania” Nowego Testamentu we współczesnej teologii. W: Pod technieniem Ducha św. Współczesna myśl teologiczna. Poznań 1964, s. 157—186.

³³ R. Marlé: Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament. Paris 1956, s. 7. Cytuję: L'interprétation... Marlé będzie dla nas przewodnikiem w zawilej i spornej problematyce systemu Bultmannowskiego, jako jeden z najwybitniejszych jego znawców.

³⁴ *Kerygma und Mythos* jest to zbiór rozpraw, jakie ukazały się o Bultmannie, wydany przez H. Bartscha w Hamburgu. Dotychczas ukazało się 5 tomów: I. Ein Theologisches Gespräch. 1948. Wyd. 2. 1951. Wyd. 3. 1954; II. Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes. 1952; III. Das Gespräch mit der Philosophie 1954; IV. Die ökumenische Diskussion. 1955; V. Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie. 1955. Odtąd będziemy stosować skrót: KM.

³⁵ P. Lengersfeld: Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Leipzig 1962, s. 225—262.

³⁶ Tamże, s. 225.

człowiek współczesny zupełnie inaczej rozumie siebie, swoją egzystencję, i świat, w którym żyje, niż to przedstawia środowisko biblijne³⁷. Problem ten usiłuje on częściowo rozwiązać już w pierwszej swej pracy: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³⁸, która ukazała się zaraz po objęciu przez niego katedry egzegezy NT na uniwersytecie w Marburgu. Nakład został w bardzo krótkim czasie wyczerpany, a Bultmann już wtedy zwrócił powszechną uwagę egzegetów przez swoją oryginalną próbę odtworzenia z przekazów ewangelijnych historii powstania ewangelii synoptycznych³⁹. W dziele tym Bultmann dochodzi do stwierdzenia, że ewangelie nie są księgami jednolitymi, zamkniętymi w sobie, napisanymi niezależnie od okoliczności zewnętrznych, lecz są kompozycjami ewangelistów, którzy zredagowali materiał przekazany częściowo ustnie, a częściowo pisemnie. Dlatego odnośnie każdej poszczególnej perykopy zapytuje o praktyczne i życiowe potrzeby gminy, czyli o tzw. *Sitz im Leben*⁴⁰, o źródła ustnego czy pisemnego przekazu czyli tradycji, z której hagiografowie korzystali, o kolejność i ostatnią postać tekstu powstającej redakcji, za którą ewangelista wydaje się być odpowiedzialny. Przy tym dochodzi do wniosku, który nie jest bez znaczenia dla teologii, że pierwszorzędną troską ewangelistów nie było rejestrowanie faktów z życia Jezusa z historyczną i chronologiczną skrupulatnością, ponieważ występowali oni nie jako kronikarze, lecz ewangeliści, nie jako historycy, lecz jako głosiciele wiary. Ich intencją było głoszenie wiary w Jezusa Chrystusa i czynili to przepowiadając życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. To głoszenie dokonywało się przy tym nie z pozycji neutralnych obserwatorów czy pogańskich historyków, ale z pozycji Kościoła pierwotnego, jak najbardziej związanego z życiem Jezusa. Cała strona zewnętrzna, ramy, kształt i kompozycyjna redakcja przekazanego materiału odpowiadają temu właśnie zamierzeniu głoszenia Chrystusa. Jemu też zawdzięczają swą dzisiejszą postać ewangelie, które też są oryginalnym dziełem Chrystusa⁴¹.

Do tej pracy Bultmanna wypadnie nam nieraz jeszcze powrócić. Obecnie chcemy podkreślić, że już przez swoje pierwsze ważniejsze dzieło Bultmann wszedł do historii teologii jako współtwórca szkoły historyczno-morfologicznej⁴².

³⁷ Por. H. Fries: *Das Anliegen Bultmanns im Licht der katholischen Theologie*. KM V 29 ns; Tenze: *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*. Stuttgart 1955.

³⁸ R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921. 2 Aufl. 1931. 3 Aufl. 1957. Używam skrótu GsT.

³⁹ Por. P. Lengersfeld: jw. s. 227—228.

⁴⁰ Określenie to pochodzi od H. Gunkela. Por. H. Gunkel: *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte*. Reden und Aufsätze. B. m. 1913 s. 13. „original-christliche Schöpfung” — GsT. jw. Wyd. 3. s. 399.

⁴² R. Schnackenburg: *Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments*. *Theologische Zeitschrift* (1951) 345—360.

Wyjątkowym zaskoczeniem, dla teologii niemieckiej zwłaszcza, było ukazanie się w pięć lat później kolejnego dzieła p. t. *Jesus*⁴³, głównie ze względu na oryginalny agnostycyzm konkluzji, do jakiej autor doszedł w kwestii poznania życia Jezusa. Zresztą pewnym sygnałem była mniejsza praca, opublikowana w rok przedtem⁴⁴, w której Bultmann pisał: Nie możemy określić z pewnością zakresu autentycznych słów Jezusa... nie ma jednego słowa Jezusa, którego autentyczność można by ściśle udowodnić⁴⁵. Zobaczymy w toku pracy, czym należy tłumaczyć ten swoisty agnostycyzm Bultmanna. Już teraz jednak chcemy zaznaczyć, że *Geschichte der synoptischen Tradition* i *Jesus* nawzajem się uzupełniają. Bez „Historii” „Jezus” nie miałby podstaw, a bez „Jezusa” „Historia” nie miałby sensu. Dopiero razem wzięte pozwalają nam uchwycić oryginalny projekt Bultmanna, porządek poruszanych zagadnień i ich rozwiązań, sens jego pracy i zastosowanej metody⁴⁶.

Prawdziwy jednak rozgłos w świecie teologicznym⁴⁷ zdobył Bultmann dzięki konferencji pt. „Nowy Testament i mitologia”, wygłoszonej w Alpirsbach w 1941 r. w czasie sesji „Ewangelickiego Towarzystwa Teologicznego”^{47a}. Niezależnie od oceny jej wartości stanowi ona, jako pewnego rodzaju manifest, wydarzenie w historii współczesnej teologii protestanckiej⁴⁸. Swą słynną konferencję, którą można by nazwać pro-

⁴³ R. Bultmann: *Jesus*. Tübingen 1926. Wyd. 2. 1929.

⁴⁴ Tenze: *Die Erforschung der synoptischen Tradition*. Giessen 1925.

⁴⁵ „...dass wir nicht mehr mit Sicherheit den Umfang der echten Jesusworte feststellen könnten... dass nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen sei” — Tamże, s. 32—33.

⁴⁶ R. Marlé: jw. s. 266.

⁴⁷ W międzyczasie ukazała się praca: R. Bultmann: *Glauben und Verstehen* (gesammelte Aufsätze). B. I. 1 Aufl. Tübingen 1933. 2 Aufl. 1954. B. 2. Tübingen 1953. Stosujemy skrót: GV.

^{47a} Konferencja ta, wygłoszona na posiedzeniu „Gesellschaft für evangelische Theologie”, nosząca tytuł: *Neues Testament und Mythologie* ukazała się najpierw pod tytułem *Offenbarung und Heilsgeschehen* w *Beiträge zur evangelischen Theologie*, a później została przedrukowana pod pierwotnym tytułem: *Neues Testament und Mythologie* oraz podtytułem: *Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. KM I (1951) 10—48.

⁴⁸ Ta programowa praca R. Bultmanna spotkała się z licznymi głosami krytyki, a nawet rozpętała prawdziwą burzę w dyskusji pełnej kontrowersji. Dokumentację zebrał H. W. Bartsch w trzech tomach *Kerygma und Mythos*. W dwu pierwszych znajdujemy dwie prace R. Bultmanna, które ukazały się po 1941 r. jako uzupełnienie i wyjaśnienie programowej konferencji. Pierwsza stanowi odpowiedź na zarzuty podniesione przez J. Schniewinda: *Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend*, 1943 i druga: *Zum Problem der Entmythologisierung*, 1951, ma podobne znaczenie do konferencji z 1941 r. Ponadto tomy te zawierają wystąpienia licznych teologów protestanckich, takich jak Lohmeyer, Sauter, Schniewind (KM I), K. Barth, Buri, Hartlich, Sachs, Kümmel (KM II). Tom trzeci KM jest reprodukcją konferencji wygłoszonej przez Jaspersa w Bazylei 27. 4. 1953 pt.: *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, która była najpierw opublikowana w *Schweizerische Theologische Umschau* 23 (1953) 74—106. Jaspers poddaje tu projekt Bultmanna surowej krytyce, na którą Bultmann odpowiada w artykule: *Zur Frage der Entmythologisierung, Antwort an Karl Jaspers*, opublikowanym najpierw w *Theol. Ztschr.* 10 (1954) 81—95, a później odtworzonym w KM III, 47—59.

gramową, rozpoczyna Bultmann od wyliczenia elementów mitycznych, które jak szata przykrywają cały Nowy Testament. Mityczny jest najpierw obraz świata przedstawiony przez NT, ze swą trzypiętrową strukturą z ziemią w środku, niebem w górze i światem podziemi w dole. Niebo jest tu przedstawione jako przybytek Boga, aniołów i istot niebieskich, piekło jako miejsce tortur, a ziemia nie jako miejsce naturalnych wydarzeń dnia, ale jako widownia, na której występują siły nadprzyrodzone, Bóg i aniołowie, szatan i demony. Te siły nadprzyrodzone wkraczają w naturalny, ziemski bieg rzeczy, w myśl, wolę i działanie człowieka. Stąd na każdym kroku niemal mamy do czynienia z cudem, a człowiek przestaje być panem siebie. Usiłuje go pozyskać dla siebie szatan, ale Bóg ze swej strony ukazuje mu rzeczy niebieskie udzielając mu przy tym swej nadprzyrodzonej siły. Obecny świat jest w mocy szatana, grzechu i śmierci, ale zbliża się czas Bożego panowania, które poprzedzi katastrofa kosmiczna, zmartwychwstanie umarłych, sąd i wiekiasty wyrok⁴⁹.

Temu mitycznemu obrazowi świata odpowiada równie mityczne przedstawienie aktu zbawczego, stanowiącego treść nauki NT. Według niej, gdy wypełnił się czas, posłał Bóg Syna swego (Gal 4, 4; Flp 2, 6 ns.; 2 Kor 8, 9; J 1, 14 ns). Będąc bytem boskim, odwiecznym, ukazał się na ziemi jako człowiek i tak jak grzesznik (2 Kor 5, 22; Rz 8, 3) poniósł śmierć na krzyżu jako ofiara za grzechy (Rz 3, 23—26; 4, 25; 8, 3; 2 Kor 5, 14, 19; J 1, 29). Jego zmartwychwstanie jest początkiem katastrofy kosmicznej, przez którą śmierć przyniesiona światu przez Adama zostanie zwyciężona (1 Kor 2, 6; Kol 2, 15; Obj 12, 7 ns.). Zmartwychwstały uniósł się do nieba i jest po prawicy Boga (Dz 1, 6; 2, 33; Rz 8, 34 ns.), został ustanowiony Panem i Królem (Flp 2, 9—11; 1 Kor 15, 25), przyjdzie w obłokach sądzić świat przy zmartwychwstaniu wszystkich, co będzie równocześnie zwycięstwem cierpienia, grzechu i śmierci. Wszystko to ma się stać w najbliższej przyszłości, skoro Paweł mniemał, że sam będzie jeszcze świadkiem tych wydarzeń. Zapewnieniem zmartwychwstania jest przynależność do wspólnoty Chrystusa, która dokonuje się głównie przez chrzest i Eucharystię (Rz 5, 12 ns; 1 Kor 15, 21 ns.). Wierzący w Chrystusa już teraz posiadają zadatek tego życia, którego oczekują, a mianowicie posiadają Ducha (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5), który działa w nich, potwierdza ich charakter synów Bożych (Rz 8, 15; Gal 4, 6) i zapewnia zmartwychwstanie (Rz 8, 11)⁵⁰.

Cała ta mitologia, która potężną warstwą okryła cały NT, zapożyczona zresztą z apokaliptyki żydowskiej i gnostyckiej soteriologii mitycznej,

⁴⁹ KM I, 15.

⁵⁰ Tamże, s. 15—16.

staje w istotnym konflikcie z naukową myślą współczesnego człowieka i dlatego jest nie do przyjęcia. Ale też, zauważa Bultmann, ten mityczny obraz świata, jakiego dostarcza nam NT, nie ma w sobie niczego specyficznego chrześcijańskiego, odnajdujemy go bowiem równie dobrze w dzieżinach, które z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego. Jest on po prostu właściwością konkretnej epoki. W związku z tym powstaje pytanie, czy NT w ogóle zawiera jakąś prawdę, która by była niezależna od tego mitycznego obrazu, a tym samym prawdę, która by mogła być przyjęta i wierzona przez dzisiejszego człowieka? ⁵¹ Oto geneza postulatu demityzacji, który jest pierwszorzędnym zadaniem, przed jakim stoi współczesna teologia ⁵². Bultmann uważa, że postulat ten powinien być postawiony dużo wcześniej, a jeśli się tak nie stało, to jest to tylko *testimonium paupertatis* teologii ⁵³.

Bultmann uważa, że nowością w jego wystąpieniu nie są pozytywne dane problemu, które są bezsporne, ale proponowane przez niego rozwiązanie ⁵⁴. Przekonamy się być może, że już samo postawienie problemu przesądziło sprawę jego rozwiązania.

Jako uczeń Heitmüllera, Gunkela i Weissa dał Bultmann wyraz swoim poglądom na historię i jej stosunek do religii chrześcijańskiej w kolejnej znamiennej pracy ⁵⁵, z której tutaj zacytujemy tylko jedno zdanie: Teologia musi być świadoma tego, że sama wiedza historyczna nie jest w stanie ustalić ani osłabić tzw. prawdy chryścianizmu ⁵⁶.

Wreszcie w swym ostatnim wielkim dziele pt. „Teologia Nowego Testamentu” ⁵⁷, które jest zarazem syntezą wszystkich dotychczasowych badań i wypowiedzi na temat własnej koncepcji teologii, Bultmann wyznaje, iż wyszedł z założenia, że badane dokumenty biblijne mają nam nawet dzisiaj coś do powiedzenia ⁵⁸. Właśnie zadaniem historii i teologii jest pomóc nam zrozumieć ich wymowę.

Już z tego, co dotąd zostało powiedziane można się było zorientować, że kierunek historyczno-morfologiczny ⁵⁹ ujmuje ewangelie synoptyczne jako utwory przekazujące na piśmie ustną katechezę apostołską, czyli jako utwory kerygmatyczne. Takie stwierdzenie stwarza dla apologetyki problem dlatego, że w zastosowaniu do kwestii apologii samego Jezusa

⁵¹ Tamże, s. 16.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 23—24.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ R. Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949. Drugie wydanie wyszło w 1954 roku.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

⁵⁷ Tenże: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953. Dwa następne wydania ukazały się w odstępach rocznych. Odtąd stosujemy skrót: ThNT, cytując teksty według wydania pierwszego.

⁵⁸ Tamże, s. 585—586.

⁵⁹ W ujęciu Rudolfa Bultmanna i jego szkoły.

zawartej w ewangeliach prowadzi do historycznego agnostycyzmu w odniesieniu do apologii Jezusa z Nazaretu, a co najwyżej pozwala na poznanie Jezusa kerygmatycznego bądź jako głoszącego kerygmat bądź jako głoszonego w kerygmacie gminy. Jeżeli bowiem okazałoby się, że rzeczywiście nie jesteśmy w stanie na płaszczyźnie literackiej wykroczyć poza próg Jezusa kerygmatycznego, a tym samym dotrzeć do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii, wówczas przedmiot materialny apologetyki naukowej w jej zastosowaniu do religii chrześcijańskiej stałby się fikcją i legendą. Dlatego powstały problem, który w tej części pracy zamierzamy rozpatrzyć formułujemy następująco: Czy jest przejście z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego na płaszczyznę Jezusa historycznego i Jego własnej apologii⁶⁰, lub dokładniej: jaka zachodzi relacja między Jezusem i Jego apologią na płaszczyźnie kerygmatycznej a Jezusem i Jego własną apologią na płaszczyźnie historycznej.

Celem znalezienia ewentualnego rozwiązania powyższego zagadnienia zastosujemy metodę krytyczno-historyczną, tzn. w pierwszym rzędzie poddamy analizie odnośne pojęcia i sądy, by przez ich porównanie dojść do wniosków szczegółowych, a dopiero dla sprawdzenia naszych wyników posłużymy się metodą historyczną, porównując je z posiadanymi źródłami.

Ponieważ wydaje się, że gdy mowa o szkole historyczno-morfologicznej, elementami konstytuującymi ten kierunek są takie pojęcia jak: historia, mit, demityzacja, interpretacja egzystencjalna, kerygmat i wydarzenie zbawcze, dlatego kolejna analiza powyższych pojęć będzie stanowić układ naszej pracy.⁶ Ich krytyczne przebadanie powinno pozwolić nam na sprawdzenie założeń i wyników osiągniętych przez omawiany kierunek, a tym samym przynajmniej zbliżyć nas do rozwiązania postawionego problemu. Celem uniknięcia zbędnych powtórzeń postaramy się omawiane w odnośnych rozdziałach zagadnienia od razu poddać ocenie krytycznej.

I. CHARAKTER HISTORYCZNY ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA W UJĘCIU RUDOLFA BULTMANN A I JEGO SZKOŁY

W tym rozdziale omówimy sposób rozumienia historii przez szkołę historyczno-morfologiczną oraz powstające stąd zastosowanie tego sposobu rozumienia do źródeł o życiu Jezusa.

1. EGZYSTENCJALNE POJĘCIE HISTORII

Stosunek człowieka do historii, mówi Bultmann, jest inny, niż do otaczającego go świata. Pojmując siebie w swym własnym byciu odróż-

⁶⁰ Por. W. Kwiatkowski: Początki... jw. s. 11. Chociaż ujmujemy apologię Jezusa w sensie totalnym, tj. jako obejmującą całego Chrystusa wraz z Jego Kościołem, to jednak szczególnie akcent położymy na stronie chrystologicznej tej apologii mając na uwadze jej charakter dwurzutowy, a więc zarówno funkcyjne i genetyczne roszczenia Jezusa, jak i ich personalistyczną i dynamiczną motywację.

nia człowiek siebie od tego, co go otacza, a obserwując świat stwierdza istnienie rzeczy poza nim. Tymczasem zupełnie przeciwnie rzecz się ma z historią. Obserwując ją zmuszony jest powiedzieć, że on sam jest jej częścią⁶¹, jest w nią niejako wpleciony i całym swoim bytem z nią związany. Ze względu na ten szczególny związek człowieka z historią każda wypowiedź o historii jest równocześnie wypowiedzią o człowieku, każdy mój sąd o historii jest zarazem w jakiś sposób wydawaniem sądu o sobie. Nie można jej rozpatrywać czysto obiektywnie, z dystansu, z zewnątrz, ale trzeba z nią wejść w stały dialog. Zwłaszcza historyk musi ustawicznie trwać w tym dialogu z historią. Ażeby usłyszeć jej głos, zrozumieć jej wymowę, nie może on pozostać bezstronnym obserwatorem faktów, ale musi uznać, że on sam jest pod wpływem historycznych mocy, musi się przygotować na wysłuchanie jej roszczeń. Ten dialog nie jest subiektywną grą widza, ale prawdziwą interpelacją historii dlatego, że historyk zawsze uznaje jej autorytet i dlatego jest gotów zawsze historii usłuchać. Nie jest to również relatywizowaniem historii, ponieważ wszystko, co może w historyku być relatywne wraz z założeniami, które apriorycznie do badań wnosi, gotów jest on poświęcić, by tylko historia mogła rzeczywiście przemawiać, jeżeli tylko naprawdę ma coś do powiedzenia⁶². W rzeczywistości nie ma bezstronnej egzegezy⁶³, a w miarę jak kategorie obiektywności i subiektywności mają jeszcze sens można powiedzieć, że największą obiektywność można osiągnąć nie w iluzorycznej bezstronności, ale w osobowym spotkaniu z historią, w tym sensie, że zamiast stosować jakiś zewnętrzny system ocen, jest się raczej gotowym przyjąć jej wymowę od wewnątrz⁶⁴. Do tego wybitnie osobowego spotkania z historią⁶⁵ usiłuje Bultmann doprowadzić swego czytelnika i w tym celu zupełnie otwarcie przedstawia mu „swoje” własne spotkanie⁶⁶.

Warunkiem właściwego spotkania z historią, a więc i prawidłowego jej rozumienia, jest poprawne pojmowanie samego człowieka, czyli ludzkiej egzystencji. Egzystencja we właściwym znaczeniu nie odnosi się do rzeczy, lecz tylko do człowieka, ponieważ tylko człowiek jest zdolny do świadomego ujmowania i przeżywania swego konkretnego istnienia. Tylko ludzka egzystencja jest zdolna do ciągłego urzeczywistniania się,

⁶¹ „Wendet er sich dagegen zur Geschichte, so muss er sich sagen, dass er ja selbst ein Stück der Geschichte ist und sich also einem Zusammenhang (Wirkungszusammenhang) zuwendet, in den er selbst mit seinem Sein verflochten ist” — R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 7.

⁶² Por. tamże, s. 7—8.

⁶³ „In Wahrheit gibt es keine neutrale Exegese” — R. Bultmann: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 341.

⁶⁴ Por. Tenże: *Jesus*, jw. s. 8; Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 228, 230.

⁶⁵ „höchst persönliche Begegnung mit der Geschichte” — Tenże: *Jesus*, jw. 10.

⁶⁶ Tamże.

do ciągle nowego realizowania swojej możliwości bytowania. Egzystencję człowieka od wszelkiej innej egzystencji różni zatem zarówno świadomość o innych bytach i swoim własnym bytowaniu, jak i ustawiczne aktualizowanie konkretnego sposobu bytowania, dzięki czemu człowiek jest zawsze kimś więcej, niż jest ⁶⁷. Jako egzystencja stająca się i dziejąca się jest człowiek bytem historycznym, czyli dziejowym, ponieważ jego egzystencja łączy go z przeszłością (już urzeczywistnioną swoją egzystencją) i ustawia go ku przyszłości, która otwiera przed nim nowe możliwości realizowania dalszych sposobów jego bytowania ⁶⁸.

Historię więc należy rozumieć egzystencjalnie, bowiem egzystencjalny jest jej przedmiot i egzystencjalne jest jego poznanie. Przedmiotem historii są nie tyle fakty przeszłości, zamknięte w sobie, jak inne zjawiska przyrody, ale czyjeś sposoby bytowania kiedyś zrealizowane a teraz otwierające się przed historykiem, są dokonane w przeszłości egzystencjalne decyzje ⁶⁹ dostępne dla badań historycznych w źródłach, w których kiedyś się wyraziły i dzisiaj się wypowiedają ⁷⁰. Ściśle mówiąc tylko te decyzje wchodzą do historii, które w świetle źródeł ujawniają nowy sposób bytowania człowieka, czyli nowe rozumienie egzystencji. Tak więc historyk poznaje coś nowego w stosunku do tego, co już wiedział, jedynie dzięki temu, że znalazł się wobec nowej decyzji, a tym samym wyszedł poza swoje własne możliwości już zrealizowane i stał się zdolnym pojąć i przedstawić swoją nową sytuację. Na tym polega właśnie poznanie historyczne ⁷¹. Jak długo historyk nie jest świadom dziejowego charakteru swego bytu, czyli tej ciągłości, jaka istnieje między jego aktualną egzystencją a historyczną przeszłością, w tym sensie, że on sam poznaje i siebie i dzieje na podstawie tego, co zaistniało w przeszłości, tak długo nie jest w stanie ani poprawnie postawić historycznego problemu, ani też prowadzić metodycznie swych badań ⁷². Czyli jak widać nie tylko przedmiot poznania historycznego jest egzystencjalny (sama decyzja egzystencjalna), ale również egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu (własna decyzja egzystencjalna), które dokonuje się poprzez wybór nowego sposobu bytowania we własnej egzystencji ⁷³. Historia zatem jest nauką o dzie-

⁶⁷ Por. Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen. KM I. 144.

⁶⁸ Por. Tenże: Die Eschatologie des Johannesevangeliums. *Zwischen den Zeiten* 6 (1928) 8 n; Por. M. Heidegger: Sein und Zeit. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 8 (1937) 8 n.

⁶⁹ „Entscheidung” to jedno z kardynalnych pojęć w systemie egzystencjalnym, stąd tak często w odnośnych pracach jest stosowane. Por. np. R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 29, 30, 31, 32, 33, 38, 73, 75, 76, 77, 85, 111, 112.

⁷⁰ Tamże, s. 13.

⁷¹ Tamże, s. 9.

⁷² Tamże, s. 14.

⁷³ R. Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie” für die neutestamentliche Wissenschaft. *Theologische Blätter* 7 (1928) 66.

jach ludzkich, ale w tym sensie, że interpretuje ona decyzje egzystencjalne, które w przeszłości aktualizowały sposoby bytowania człowieka ⁷⁴.

Celem uniknięcia dwuznaczności terminu historia wprowadza Bultmann rozróżnienie między *Historie* i *Geschichte*, przy czym tylko ten drugi termin odpowiada historii w ścisłym słowa znaczeniu ⁷⁵. Historyczne bowiem zjawisko jest o tyle dwuznaczne, że może być ujęte raz jako surowy fakt, który miał miejsce w przeszłości, niezależnie od kontekstu egzystencjalnego, innym znowu razem jako wydarzenie implikujące właściwą sobie przyszłość wraz z prawem wezwania człowieka do decyzji. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z historią w sensie faktologii, *Historie* ⁷⁶, a w drugim z historią w sensie właściwym, *Geschichte* ⁷⁷. Można w pewnym skrócie powiedzieć, że historia (dzieje) = historia (fakty) + decyzja egzystencjalna. Wydarzenie historyczne (faktyczne) to zdarzenie mające miejsce w określonym czasie i miejscu i jako takie doświadczalnie sprawdzalne, podczas gdy wydarzenie historyczne (dziejowe), chociaż również jest wydarzeniem w czasie i przestrzeni, a nie czymś od nich niezależnym, jak idee platońskie, nie może być określone przy pomocy daty, nie może być empirycznie stwierdzone ⁷⁸. Nie chodzi tutaj zatem o dwie różne zupełnie rzeczywistości, o historię niższego i wyższego rzędu, lecz o podobną rzeczywistość, która raz jest rejestrowana z pozycji obserwatora neutralnego, a drugi raz jest pojmowana przez podmiot rozumny, wolny i zaangażowany, jako mowa. Historia (dzieje) nie może więc być redukowana do jednorazowej sytuacji, do „teraz” decyzji, które by niejako wkroczyło w linii pionowej w bieg wydarzeń ⁷⁹. Dlatego Bultmann świadomie odrzuca wszelkie pojęcie *Übergeschichte* ⁸⁰, jak również jest jak najbardziej ostrożny w używaniu pojęcia *Heilsgeschichte* ⁸¹.

Pomiędzy tymi dwiema odmianami historii (fakty, dzieje) istnieje wzajemna implikacja, bowiem z jednej strony każde zjawisko historyczne (dziejowe) jest wyrazem określonej możliwości ludzkiego bytu, którą

⁷⁴ Tenże: *Jesus*, jw. 13.

⁷⁵ Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 211—213.

⁷⁶ H. Ott: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen 1955 s. 14 n., 23.

⁷⁷ Wobec trudności oddania tego odróżnienia w języku polskim „Historie” tłumaczymy: historia (fakty), i „Geschichte”: historia (dzieje), a w formie przymiotnikowej: historyczny (faktyczny), lub historyczny (dziejowy).

⁷⁸ „Bultmann versteht unter geschichtlichen Phänomenen im eigentlichen Sinn das historische Ereignis zusammen mit seiner Zukunft, d. h. zusammen mit seiner Bedeutsamkeit, die es für ein in der Geschichte stehendes auffassendes Subjekt haben kann” — P. Biehl: *Welchen Sinn hat es von „theologischer Ontologie zu reden? Antwort an H. Ott*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1956) 369.

⁷⁹ P. Lengsfeld: jw. s. 241.

⁸⁰ R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 10.

⁸¹ Tenże: *Heilsgeschichte und Geschichte*. *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948) 663.

istota ludzka (*Verstehende*) pojmuję jako swoją własną możliwość — ale, i to trzeba podkreślić, nie wbrew faktowi historycznemu bezstronnie zarejestrowanemu (fakty), z drugiej zaś strony dokumenty historyczne (fakty), teksty, świadectwa, pomniki, pozostaną nieme, jeżeli ich nie zinterpretuje egzystencjalna świadomość rozumnego podmiotu⁸². Tu ma swoje źródło konieczność egzystencjalnej interpretacji wszystkich źródeł historycznych, w tym też neotestamentalnych⁸³. Ażeby uchronić się od zarzutu aprioryzmu Bultmann zastrzega się, że nie ma takiej interpretacji, która by była wolna od wszelkich założeń, ponieważ wszelkie rozumienie jest zależne od wstępnego, uprzedniego rozumienia (*Vorverständnis*) danej rzeczy. Tak jak zwyczajne tłumaczenie (bez słownika) jest możliwe tylko wówczas, gdy oznaczone przez słowa rzeczy są nam już znane, tak też rozumienie tekstów odnoszących się do jakiegokolwiek dziedziny wiedzy, np. matematyki, muzyki czy historii, jest możliwe tylko na podstawie już istniejącego określonego stosunku życiowego do tych dyscyplin⁸⁴.

W swej pracy poświęconej obronie Bultmannowskiej koncepcji historii F. Gogarten⁸⁵ podkreśla, że przeciwnicy Bultmanna stosują greckie i średniowieczne pojęcie historii i historyczności, zapoznając rewolucję, jaka w tym względzie dokonała się w czasach nowszych. Jeżeli bowiem dla myśli greckiej i zależnej od niej średniowiecznej historia stanowiła szereg wydarzeń zaszłych w niezmiennym świecie, który jako taki wymykał się spod badań ściśle historycznych, to dla myśli nowoczesnej cały świat jako taki stanowi samą historię⁸⁶. Odkrycie radykalnie historycznego charakteru każdej rzeczywistości jest konsekwencją innego pojmowania stosunku człowieka do świata, który okazał się wprost odwrotny do powszechnie przyjmowanego. Dzisiaj bowiem nie rozważa się człowieka, jako bytu należącego do świata, ale uznaje się, że świat należy do człowieka, jest jego światem, światem, za który człowiek jest w pełni odpowiedzialny⁸⁷. Kiedy się dzisiaj mówi o historii, to zawsze jest mowa o historyczności ludzkiej egzystencji, którą ona przedstawia⁸⁸. Jest to następstwem porzucenia przez historię metafizycznych struktur myślowych i kartezjańskiego racjonalizmu z ich fatalnym schematem: podmiot-przedmiot, który zamiast ujmować je w ich wzajemnej i realnej relacji, prowadził do traktowania jednego i drugiego jako substancji⁸⁹.

⁸² Tenże: GV II, 221—222.

⁸³ Tenże: *Das Problem einer theologischen Exegese...* jw. s. 348.

⁸⁴ „eines vorgängigen Lebensverhältnisses zu Mathematik, Musik und Geschichte” — Tenże: GV II, 228.

⁸⁵ F. Gogarten: *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart 1953. Wydanie drugie ukazało się w następnym roku.

⁸⁶ Tamże, s. 10.

⁸⁷ Tamże, s. 17, 22.

⁸⁸ Tamże, s. 17, 22.

⁸⁹ Tamże, 43. Gogarten dodaje, że podobnemu przekształceniu podstawowych

Gogarten podkreśla, że to nowe rozumienie historii jest w rzeczywistości tylko powrotem do bardziej autentycznej myśli biblijnej. Czyż Paweł (Rz 8, 19 nss.), zapytuje on, nie przedstawia człowieka jako ponoszącego odpowiedzialność za świat i całą jego historię? Właśnie w centrum tej historii stawia człowieka przedstawione powyżej nowe jej rozumienie. Zamiast dopatrywać się w nim współczesnej apostazji, mówi Gogarten, warto się zastanowić, czy nie chodzi tu raczej o powrót do sposobu myślenia wyraźnie współbrzmiącego ze sposobem myślenia Biblii⁹⁰.

J. M. Robinson, kalifornijski uczonec, uważa⁹¹ że nowy sposób rozumienia historii i ludzkiej egzystencji oddaje nauce olbrzymie usługi, umożliwiając m. in. wznowienie badań nad kwestią historyczności Jezusa⁹². Dzisiaj przez historię, pisze Robinson, rozumie się przede wszystkim każdy element twórczy, którego rzeczywistość polega nie tylko na byciu niezależnie od zdarzenia, w którym się staje, i którego prawdziwość jest stwierdzona nie na drodze abstrakcyjnego rozumowania, ale w historycznym spotkaniu. Historię stanowi akt zaangażowania, wzbudzanie intencji, znaczenie, jakie wydarzenie ma w oczach tego, kogo ono dotyczy, słowem to wszystko, co kryje się poza okolicznościami zewnętrznymi. W tym spotkaniu z wydarzeniem ludzkie „ja” się aktualizuje, a w tym akcie aktualizacji ono się objawia. Zadaniem historiografii współczesnej jest właśnie uchwycić ten akt zaangażowania, to stawanie się i ten sens znaczeniowy, jest zrozumieć tę aktualizację mojego „ja”, uchwycić to rozumienie jakie ono ma o sobie, rozumienie, które objawia się w tym akcie. Ten sens nowoczesnej koncepcji historii nabiera szczególniejszego wyrazu, gdy zwrócimy uwagę na nowe pojęcie osoby. O osobowości stanowi przede wszystkim decyzja włączenia się w ramy, w jakich rozwija się ludzka egzystencja, nie zaś ludzki element empiryczny, który jest tylko nieodzownym narzędziem, przez które ludzkie „ja” się wyraża. W konsekwencji istota osobowości polega na zachowaniu się ludzkiego „ja” wobec tego, co nim nie jest. Osoba rodzi się ze świadomego czy nieświadomego uczestniczenia w możliwości bytowania i dlatego może być pojęta tylko poprzez to zachowanie się, tj. poprzez tę egzystencję, która określa ludzkie „ja”. Dlatego zasadniczym nieporozumieniem byłoby usiłowanie ujmowania tego „ja” na podstawie jedynie relacji przyczynowych i czynników kulturowych, które wpływają na nie⁹³.

sposobów myślenia powinno odpowiadać nowe rozumienie wszelkiej rzeczywistości, w tym i wiary i teologii.

⁹⁰ Tamże, 17—18.

⁹¹ J. M. Robinson: *Kerygma und historischer Jesus*. Zürich 1960. W pracy cytujemy: *Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*. Tłum. franc. E. Peyer. Genève 1961.

⁹² Tamże, s. 63.

⁹³ Tamże, 63—65.

O ile więc sprawdzianem badań historycznych w minionym stuleciu była dedukcja zasad rozumowych, to sprawdzianem tym obecnie jest tzw. spotkanie historyczne (badacza z historią). Spotkanie to oznacza poznanie dziejów ludzkich, tj. osób tworzących te dzieje, jako realizujących swój sposób bytowania w przeszłości⁹⁴.

2. SPOSÓB ROZUMIENIA ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA

We wstępie do swej książki pt. „Jezus” Bultmann zaznacza, że nie zamierza w niej zajmować się życiem i osobowością Jezusa, lecz tylko Jego nauczaniem, przy czym dodaje, że o ile o samym Jezusie wiemy bardzo mało, to nasze wiadomości o głoszonej przez Niego nauce są wystarczające, by na ich podstawie stworzyć sobie spójny obraz. Równocześnie Bultmann zwraca uwagę, że ze względu na specjalny charakter źródeł o życiu i nauce Jezusa wymagana jest jak najdalej posunięta ostrożność, ponieważ to, co zwykliśmy uważać za źródła, w rzeczywistości jest przepowiadaniem gminy pierwotnej, jest zatem kerygmatem gminy, a nie kerygmatem Jezusa. Chociaż gmina ta w większości wypadków powołuje się na Jezusa, nie wynika z tego, że wszystkie słowa, które ona w Jego usta wkłada, rzeczywiście zostały przez Niego wypowiedziane. Przeciwnie. W wielu wypadkach da się wprost udowodnić, że albo powstały one w gminie, albo zostały przez nią wytworzone⁹⁵. Krytyczne badania wykazują, mówi dalej Bultmann, że całe nauczanie Jezusa zawarte w ewangeliiach synoptycznych, składa się z szeregu warstw⁹⁶, które na ogół można dość pewnie od siebie oddzielić, co jednak w niektórych przypadkach szczególnych może się okazać dość trudne i wątpliwe. Pomijamy tu ewangelię Jana, która jako źródło nauczania Jezusa nie wchodzi tu w grę. Podział na poszczególne warstwy w ewangeliiach synoptycznych opiera się na zasadzie, że ewangelie te powstały dla potrzeb chrześcijaństwa hellenistycznego i zostały napisane w języku greckim, podczas gdy Jezus i pierwotna gmina chrześcijańska przebywali w Palestynie i mówili po aramejsku, a nie po grecku. Rozróżniając w ten sposób dwie zasadnicze warstwy, palestyńską i hellenistyczną, należy z warstwy pierwszej wykluczyć wszystko to, co czy to ze względów treściowych czy językowych wiąże się ze środowiskiem hellenistycznym, a tym samym wykluczyć jako źródło nauczania Jezusa. W samej zaś warstwie palestyńskiej należy odróżnić to, co bezpośrednio odpowiada tendencjom gminy od tego, co jest wyrazem daleko posuniętego rozwoju. Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej w pierwszym wypadku mamy do czynienia z aramejskim przepowiadaniem najstarszej gminy palestyńskiej. Analiza krytyczna wykazała, że stan ewan-

⁹⁴ Tamże. Por. W. Kwiatkowski: *Od Jezusa historii* jw. s. 26–27; W. Hładowski: *Początki chrześcijaństwa...* jw. s. 6.

⁹⁵ R. Bultmann: *Jesus*. jw. s. 15–16.

⁹⁶ „...in eine Reihe von Schichten zerfällt” — Tamże.

geli synoptycznych zasadniczo odpowiada temu właśnie przepowiadaniu i dlatego ewangelie synoptyczne należy uznać za twór gminy (*Gemeindebildung*). Chociaż bowiem stwierdzając ich wielowarstwowość jesteśmy w stanie dotrzeć do warstwy najstarszej, nigdy jednak nie możemy mieć pewności, że słowa zawarte w tej najstarszej warstwie zostały rzeczywiście wypowiedziane przez samego Jezusa⁹⁷. Jest możliwe, że również powstanie najstarszej warstwy podlegało skomplikowanemu procesowi historycznemu, którego nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Tym niemniej nie może być żadnej wątpliwości, że Jezus rzeczywiście istniał i że to On jako autor stoi na czele tego historycznego ruchu, którego pierwszą widzialną postacią była najstarsza gmina palestyńska⁹⁸. Pytaniem byłoby, jak długo gmina zachowała wierny obraz Jezusa i Jego nauczania. Pytanie to musi dręczyć⁹⁹ każdego, kto interesuje się osobowością Jezusa. Dla nas jednak, mówi Bultmann, nie ma ono istotnego znaczenia. Nas obchodzi treść nauczania zawarta w najstarszej warstwie przekazów ewangelicznych, a ta dociera do nas w formie tradycji (*Traditionsstück*). Naszym zadaniem jest zbadanie jej wartości historycznej¹⁰⁰.

Chociaż wiele miejsca w swej książce o Jezusie poświęci odtąd Bultmann słowom Jezusa, a nawet można powiedzieć, że cała ona jest po prostu interpretacją Jego logiów¹⁰¹, nie dotrze On jednak wcale do osoby Jezusa, ponieważ, jak widzieliśmy, z góry to wykluczył, a jedynie chce na tej drodze, tj. poprzez wyświecenie sposobu myślenia i mówienia Jezusa, znaleźć odpowiedź na pytanie, jak gmina, kierując się naukami Jezusa, rozumiała Jego wystąpienie, nauczanie oraz swój stosunek do Niego. Czyli celem, jaki sobie Bultmann założył, jest odtworzenie świadomości najstarszej gminy chrześcijańskiej, a środkiem do tego rozpoznanie świadomości Jezusa na podstawie interpretacji Jego logiów. W toku swych dociekań Bultmann stwierdza, że logia Jezusa dadzą się sprowadzić zasadniczo do dwóch grup, tj. logiów obyczajowych i eschatologicznych. W pierwszych Jezus głosi obowiązek posłuszeństwa wobec woli Bożej, w drugich nadejście Królestwa Bożego¹⁰². Ale już to stwierdzenie prowadzi do pytania, czy mogły z tych samych ust pochodzić z jednej strony żądania moralne, takie jak: Bądźcie doskonałymi, a z drugiej zapowiedzi nadejścia Bożego Królestwa typu: Królestwo Boże blisko jest. Najprościej,

⁹⁷ „Natürlich hat man erst recht keine Sicherheit, dass die Worte dieser ältesten Schicht wirklich von Jesus gesprochen sind” — Tamże.

⁹⁸ „Zwar ist der Zweifel, ob Jesus wirklich existiert hat, unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert. Dass er als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht, deren erstes greifbares Stadium die älteste palästinensische Gemeinde darstellt, ist völlig deutlich” — Tamże, s. 16—17.

⁹⁹ „ist diese Sachlage bedrückend oder vernichtend” — Tamże, s. 17.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 24.

¹⁰² Por. R. Bultmann: Jesus. jw. s. 50—122.

mówi Bultmann, można by odpowiedzieć, że spełnienie woli Bożej jest warunkiem udziału w Jego Królestwie, ale odpowiedź taka jest niewystarczająca¹⁰³. Nie wydaje się również, by można było przyjąć, że eschatologiczne logia nie pochodzą od Jezusa, lecz zostały później włożone w Jego usta przez Jego gminę, która po Jego śmierci, oglądając Go w wizji jako Zmartwychwstałego, oczekiwała Jego przyjścia jako Mesjasza i Syna Człowieczego, bowiem pozostaje pytanie, jak gmina mogła obydwie te aspekty nauczania Jezusa połączyć w jedną całość? Z historycznego punktu widzenia, mówi Bultmann, jest niesłychanie nieprawdopodobne, by gmina z taką pewnością siebie włożyła w usta Jezusa eschatologiczne przepowiadanie, gdyby go Jezus w rzeczywistości nie głosił. Natomiast jest prawdopodobne, i to jest jedyne prawdopodobieństwo, że te słowa, które w niczym nie zdradzają interesów gminy, odnoszą się do samego Jezusa¹⁰⁴. Przede wszystkim cały ruch, jaki Jezus wzbudził, Jego wjazd do Jeruzolimy, Jego śmierć na krzyżu, z historycznego punktu widzenia mogą być zrozumiałe tylko wówczas, jeżeli Jezus rzeczywiście występował jako mesjański Prorok. To jest tym bardziej prawdopodobne, że w rzeczywistości Jezus był w dużo większym stopniu eschatologicznym prorokiem, niż to wskazują ewangelie. Co się zaś tyczy logiów obyczajowych, to przeciw temu, że powstały one w gminie przemawiają dwie racje. Po pierwsze fakt, że gmina widziała w Jezusie Mesjasza i oczekiwała Jego ponownego przyjścia w chwale, bowiem jest niewiarygodne, by z tego, którego uważa się za Mesjasza czynić nauczyciela. Jeżeli gmina miałaby mówić o Jezusie jako nauczycielu, to musiałaby najpierw utrwalić w swoich wspomnieniach obraz Jego historycznego działania jako nauczyciela moralności, a dopiero stopniowo mógł on być zastąpiony przez obraz Mesjasza. Po wtóre wiemy, że najstarsza gmina wiernie stała przy prawie, które było dla niej ideałem. Jest niewiarygodne, ażeby słowa Jezusa, które w swej treści ten ideał podważają, powstały w gminie, która wbrew Pawłowi i innym hellenistycznym misjonarzom walczyła o jego nienaruszalność. Zatem również logia obyczajowe muszą być odniesione do samego Jezusa¹⁰⁵. Oczywiście w konkretnych wypad-

¹⁰³ Tamże, s. 104.

¹⁰⁴ Tamże, s. 104—106.

¹⁰⁵ „Podczas gdy szkoła krytyczno-historyczna oraz szkoła eschatologiczna widziały we współistnieniu w kerygmacie Jezusa elementów obyczajowych z eschatologicznymi antynomię i usiłowały ją interpretować, pierwsza przy pomocy hipotezy o ewolucji samej świadomości Jezusa, względnie o pochodzeniu elementów eschatologicznych od gminy, a druga — przez zakwalifikowanie logiów obyczajowych jako mających wartość przejściową (Interimsethik), Bultmann — uważając, że żadnego z dwu elementów nie da się wyodrębnić z najstarszej warstwy tradycji jako wtórnego, a także, że nie można obyczajowych logiów rozumieć jako „Interimsethik”, ponieważ mają one dla Jezusa absolutny charakter — usiłuje obie strony przepowiadania Jezusa, obyczajową i eschatologiczną, interpretować jako jedną całość. Podstawę rzeczową tej jedności widzi Bultmann we wspólnym dla logiów

każ nie wiadomo, co pochodzi od Jezusa, a co od gminy, ale nie ulega wątpliwości, że najważniejsze słowa, które domagają się radykalnego posłuszeństwa wobec woli Bożej, są rzeczywiście słowami Jezusa¹⁰⁶. Jeżeli mimo to jedność obyczajowych i eschatologicznych logiów Jezusa jest problemem, to jest tak zdaniem Bultmanna dlatego, że zarówno eschatologię, jak i żądania moralne Jezusa ujmuje się w pojęciach współczesnych, a nie w sensie ostatecznej decyzji. Jak długo bowiem mówi się o etyce Jezusa w obiegowym znaczeniu, trudno rzeczywiście zrozumieć, jak głoszący taką etykę może równocześnie głosić bliski koniec świata. Etyka bowiem zakłada trwanie świata w jego znanych, dotychczasowych warunkach, a przynajmniej suponuje ideał i cele, jakie mają być zrealizowane przez ludzkie działanie, wyznaczające przyszłość. Tymczasem wszystkiemu temu Jezus zaprzeczył w swym eschatologicznym przepowiadaniu. Ono nie zna celów naszego postępowania, tylko Boży cel, nie zna ludzkiej przyszłości, tylko boską. Podobnie wyglądało głoszenie przez Jezusa woli Bożej, jak głoszenie Bożego Królestwa. W nim również nie było miejsca na ludzkie cele indywidualne czy społeczne, na pojęcie wartości, dobra czy ideału. Chodziło tylko o jedno: czy człowiek pojmuje swoją obecną chwilę, „teraz” swojej konkretnej sytuacji jako decyzję, w której ma ofiarować Bogu swoją wolę. Ostateczny sens przepowiadania Jezusa jest więc ten, że człowiek „teraz stoi wobec decyzji: za lub przeciw Bogu”, że jego chwila obecna, jego „teraz” jest dla niego zawsze ostatnią godziną, w której Bóg domaga się od niego decyzji przeciw światu i wszelkim czysto ludzkim aspiracjom. Jeżeli przepowiadanie Królestwa Bożego, jak i głoszenie przez Jezusa woli Bożej, wskazuje człowiekowi na jego chwilę obecną jako na ostatnią godzinę w sensie godziny decyzji, wówczas obie formy nauczania zawierają to samo rozumienie Boga i człowieka, stanowią jedno przepowiadanie, a nawet nawzajem się postulują¹⁰⁷.

Logia Jezusa stanowią najstarszą warstwę tradycji synoptycznej przechowaną i przejętą przez kerygmat chrześcijański¹⁰⁸. To przepowiadanie Jezusa gmina pierwotna kontynuowała i rozwinęła do tego stopnia, że Jezus stał się dla niej nie tylko nauczycielem i prorokiem, ale i Mesjaszem. I tak Go głosiła. Jest znamienne, że właśnie Jego głosiła. W ten

obyczajowych i eschatologicznych sposobie myślenia i mówienia o Bogu i o człowieku” — W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 25.

¹⁰⁶ „Freilich bleibt es in manchen einzelnen Fällen unsicher, was von der Gemeinde stammt, was von Jesus. Aber das wird man nicht bezweifeln können, dass die wichtigsten Worte, die den radikalen Gehorsam unter Gottes Willen fordern, wirklich Worte Jesu sind” — R. Bultmann: Jesus. jw. s. 108.

¹⁰⁷ „Indem also die Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft wie vom Willen Gottes den Menschen hinweisen auf sein Jetzt als letzte Stunde im Sinne der Stunde der Entscheidung, bilden beide eine Einheit, ja sie fordern einander gegenseitig” — Tamże, s. 112.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 19.

sposób ten, który przepowiadał stał się przepowiadany¹⁰⁹. Jest oczywiste, że przepowiadanie Jezusa jako Mesjasza oznaczało przepowiadanie Jezusa jako mającego przyjść Mesjasza, tj. „Syna Człowieczego”, czyli że oczekiwano wprawdzie Jego przyjścia jako Mesjasza, ale nie w sensie przyjścia powtórnego¹¹⁰. A więc Jego ziemskie czyny nie były jeszcze przez gminę traktowane jako mesjańskie. Mimo to gmina, przewyciężając zgorzsenie krzyża, uznała w Nim przyszłego Mesjasza¹¹¹, a całe Jego dzieło, tj. przepowiadanie i śmierć, łącznie z zmartwychwstaniem, za słowo Bożego przebaczenia¹¹². Tę swoją decyzję gmina wypowiedziała w kerygmacie o Chrystusie, w którym wyraziła zbawcze znaczenie historycznej osoby Jezusa. W tym sensie wystąpienie i przepowiadanie Jezusa jest historycznym założeniem kerygmatu chrześcijańskiego¹¹³. Widzieliśmy już jednak, że ten związek nie jest merytoryczny, lecz egzystencjalny. Interpretacja logiów Jezusa, przeprowadzona przez Bultmanna, miała wykazać, że sam Jezus nie „esencjonalnie”, lecz egzystencjalnie rozumiał swoje przepowiadanie. Nie esencjonalnie, bo nie zamierzał przedstawiać żadnego systemu ani myślowego, ani etycznego, nie zamierzał w ogóle o niczym człowieka pouczać. Jezus pojmował swoje przepowiadanie, zarówno woli Bożej, jak i Królestwa Bożego egzystencjalnie, bo jedynym Jego celem było wezwanie człowieka do decyzji, do wyboru między Bogiem i światem. To właśnie przepowiadanie Jezusa stało się okazją dla pierwotnej gminy i bodźcem do powzięcia decyzji za Nim jako Mesjaszem. Słowem, egzystencjalnie rozumiał swe posłannictwo Jezus i tak też, a więc egzystencjalnie rozumiała Jezusa Jego gmina. Jak kerygmat Jezusa był jedynie wyrazem Jego wiary w Boga, tak kerygmat gminy był wyrazem decyzji gminy za Jezusem, decyzji, będącej dla niej znakiem Bożego przebaczenia¹¹⁴.

¹⁰⁹ „Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden” — R. Bultmann: ThNT jw. s. 34.

¹¹⁰ „Klar ist zunächst, dass Jesus, wenn er als der Messias verkündigt wird, als der kommende Messias, d. h. als der „Menschensohn“ verkündigt wird; man erwartete nicht seine Wiederkunft als Messias, sondern seine Ankunft als Messias” — Tamże, s. 34.

¹¹¹ Bultmann osobiście jest przekonany, że Jezus nie uważał się za Mesjasza, ale zagadnieniem tym nie zajmuje się bliżej, ponieważ uważa je za drugorzędne. Jego zdaniem Jezus należał początkowo do sekty Jana Chrzciciela, której Jego sekta stanowiła pewien odłam. Sekta Jezusa, powstała na skutek Jego kazań, widziała w Nim Mesjasza, podobnie, jak to miało miejsce w sekcie samarytańskiej. Por. R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 12, 25—26.

¹¹² Tenże: ThNT s. 40. Zdaniem Bultmanna kościelna tradycja dostrzegła związek między tzw. wydarzeniem zbawczym, takim, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a przebaczeniem. Uważa jednak, że przy tym nie miała racji o tyle, że traktowała je jako zdarzenia historyczne, sprawdzalne przez obserwację. Tymczasem Jezus nie mówił o swej śmierci i zmartwychwstaniu i o ich zbawczym znaczeniu. Jeżeli w Ewangelii znajdują się poszczególne słowa o tej treści, to pochodzą one z wiary gminy i to raczej z chrześcijaństwa hellenistycznego (Mk 10, 45; 14, 22—24; Łk 22, 27). Por. tegoż: *Jesus*, jw. 178.

¹¹³ W. Hładowski: jw. s. 31.

¹¹⁴ R. Bultmann: ThNT, jw. s. 40, 45 ns., 47.

Nie dziwnego, że pierwotna gmina będzie mówić o Jezusie jako o Bożym fakcie (*Tat*), przez który Bóg, jak przez Abrahama, Mojżesza i Dawida nawiedził swój lud¹¹⁵, będzie Mu przydawać tytuł Zbawcy¹¹⁶ i Pana¹¹⁷. Ten ostatni tytuł (*KYRIOS*) zajmie w gminie hellenistycznej miejsce dotychczasowego „Syna Człowieczego” i Chrystusa (Króla mesjańskiego)¹¹⁸, by z kolei ustąpić je tytułowi Syna Bożego, znanemu już w gminie pierwotnej, ale obecnie inaczej rozumianemu, a mianowicie w sensie posiadania przez Chrystusa boskiej natury¹¹⁹. „Współlistnienie różnorodnych motywów w kerygmacie gminy hellenistycznej nie pozwala dokładnie ustalić wyrażonego tam rozumienia egzystencji chrześcijańskiej jako pozostającej pod działaniem Ducha Chrystusa-Kyriosa. Zwłaszcza wybitna rola fragmentów mitu gnostycznego w tradycji ewangelicznej stwarza pozory synkretyzmu. Teologiczna jednak myśl św. Pawła, będąca w gruncie rzeczy usystematyzowaniem kerygmatu chrześcijań-

¹¹⁵ „dann die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohnes liegt ja überhaupt nicht in dem, was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet”. Tamże, s. 37; „Es bedeutet vielmehr, dass Jesu Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis war, durch das Gott seine Gemeinde berufen hat, dass es selbst schon eschatologisches Geschehen war”. Tamże, s. 43—44.

¹¹⁶ „Der Richter der Welt ist Gott, wie er der Schöpfer ist... neben Gott aber oder an Gottes Stelle erscheint Jesus Christus als Weltrichter”. Tamże, s. 78, 44; „Christus also gehört in das eschatologische Kerygma hinein, jedoch nicht nur als der Richter, sondern eben damit zugleich als der Retter für diejenigen, die zur Gemeinde der Glaubenden gehören”. Tamże, s. 79.

¹¹⁷ „Es ist das Charakteristische der eschatologischen Gemeinde des hellenistischen Christentums; denn erst in ihr ist die Gestalt Jesu Christi nicht nur die des eschatologischen Retters, sondern auch die des kultisch verehrten „Herrn”. Tamże, s. 123.

¹¹⁸ „An Stelle der aussterbenden Titel „Menschensohn” und „Christus” = messianischer König tritt in den hellenistischen Gemeinden der Titel *KYRIOS* — Tamże; Por. Tegoż: Das Urchristentum... jw. s. 221. „Eschatologizacja oczekiwania, znamienująca gminę palestyńską, ustępuje tutaj na drugi plan. Symptomatyczny jest w tym względzie zanik apokaliptycznego tytułu „Syn Człowieczy” i zastąpienie go innymi tytułami. Przede wszystkim występuje teraz nazwa „Pan” (*Kyrios*) i „Zbawca” (*Soter*). Tytuł *Kyrios* charakteryzuje Jezusa jako Bóstwo kultu, przez liturgię działaniem swoim ogarniające gminę. Wierni — podobnie jak w misteriach — przez udział w kulcie (w sakramentach) uczestniczą w śmierci i zmartwychwstaniu *Kyriosa*. Łącznie z motywem kultu występują dość wcześnie gnostyczne elementy. Fragmenty gnostycznego mitu o odkupieniu służą do przedstawienia postaci Chrystusa, Jego zbawczego dzieła oraz istoty gminy chrześcijańskiej. Zasadniczym powodem, dla którego pojęcia gnostycznego mitu zostały zasymilowane, było, że pozwalały one przedstawić zrealizowane w osobie Jezusa zbawcze dzieło, mające sens eschatologiczny, jako teraźniejsze”. W. Hładowski: Początki... jw. s. 36—37.

¹¹⁹ „Ist der Titel *KYRIOS* erst in der hellenistischen Gemeinde Christi beigelegt worden, so brachte die Mission der hellenistischen Judenchristen den Titel des Gottessohnes schon mit; denn schon die Urgemeinde hatte Jesus so benannt. Aber freilich gewinnt der Titel, der ursprünglich den messianischen König bezeichnete, jetzt einen neuen Sinn, der für die heidnischen Hörer selbstverständlich war. Er bezeichnete jetzt das göttliche Wesen Christi, seine göttliche Natur, kraft deren er von der menschlichen Sphäre unterschieden ist; er behauptete, dass Christus göttlichen Ursprungs und von göttlicher *dynamis* erfüllt sei” — R. Bultmann: ThNT. s. 127.

skiego, świadczy o tym, że pierwotna gmina, przewyżając gnostyczne rozumienie człowieka, szła w kierunku dialektycznego ujęcia egzystencji chrześcijańskiej”¹²⁰.

Powyższe wywody można by ująć następująco: W wyjaśnieniu ewangelijnej historii narratywnej, jak i historii genetycznej, należy mieć na uwadze wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy Jezusem historycznym i Jego kerygmatem, a pierwotną gminą i jej kerygmatem. Historia narratywna dotyczy tu samych przeżyć gminy, podczas gdy historia genetyczna odnosi się do ostatecznego sensu opisu ewangelijnego¹²¹, którym jest sposób rozumienia i wypowiedzania przez gminę swojej chrześcijańskiej egzystencji, a nie osoba Jezusa i Jego dzieło. Kerygmat Jezusa, który częściowo wszedł do kerygmatu gminy stanowi dla niego tylko o tyle niezbędny korelat, że informuje nas o tym, jak pojmował Jezus swoją egzystencję wobec Boga, a tym samym umożliwia nam poznanie sposobu pojmowania przez gminę wystąpienia i działalności Jezusa oraz swojego stosunku do Niego. Sama zaś osoba Jezusa poza tym nie ma żadnego znaczenia, jak to wykazała egzystencjalna interpretacja Jego logiów.

Interpretując związek kerygmatu chrześcijańskiego z przepowiadaniem Jezusa jako egzystencjalny a nie „esencjalny” pokonuje Bultmann jedną z dwu antynomii, które stanowiły dla krytyki racjonalistycznej podstawę problemu: Jezus historyczny czy Chrystus wiary, a mianowicie antynomię ewangelii Jezusa i ewangelii o Jezusie (Chrystusie). Niebawem zobaczymy jak rozwiązuje on drugą antynomię — biograficznych elementów historycznych i elementów mitycznych w opisie ewangelijnym. Wracając do rozwiązania pierwszego, Bultmann dał jeszcze raz wyraz swoim przekonaniom w tym względzie przed kilkoma laty w artykule pt. „Stosunek pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego do Jezusa historycznego”¹²². Najpierw stwierdza, że w odróżnieniu do badań nad żywotem Jezusa prowadzonych w XIX w. i zmierzających do rekonstrukcji obrazu historycznego Jezusa, uwolnionego od warstwy dodanej przez kerygmat pierwotnej gminy, współczesne badania są zainteresowane w wykryciu ewentualnej jedności pomiędzy tymi dwoma faktorem oraz ustaleniu ich wzajemnego stosunku, w wykryciu jedności historycznego Jezusa i głoszonego w pierwotnym kerygmacie chrześcijańskim Chrystusa¹²³. Po-

¹²⁰ W. Hładowski: Początki... jw. s. 39; Por. R. Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. GV I, 205.

¹²¹ Por. R. Bultmann: GsT 40, 50, 53 n.

¹²² R. Bultmann: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma zum historischen Jesus. W: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1961. Wydawcami tej monumentalnej pracy zbiorowej, w której wypowiada się kilkudziesięciu specjalistów, są: Helmut Ristow i Karl Matthiae. Nasz skrót dla określenia tej pozycji będzie brzmiał: Ristow-Matthiae.

¹²³ „Heute ist die Forschung umgekehrt daran interessiert, die Einheit des historischen Jesus und des vom urchristlichen Kerygma verkündigten Christus zu entdecken”. Tamże, s. 233.

wyższy problem zawiera dwa pytania, które nie zawsze dadzą się od siebie oddzielić, a mianowicie: 1. pytanie dotyczące historycznej ciągłości między Jezusem historycznym i pierwotnym kerygmatem oraz 2. ich relacji rzeczowej¹²⁴. Można więc powiedzieć, że w zagadnieniu Jezusa historycznego i Chrystusa wiary, nierozwiązanym dotąd przez krytykę racjonalistyczną przy użyciu samej metody historycznej, metoda historyczno-morfologiczna doprowadziła aktualnie do dwóch innych kwestii, tj. zagadnienia personalistycznego i merytorycznego czyli rzeczowego¹²⁵. Zagadnienie personalistyczne, tj. relacji między Jezusem historycznym i kerygmaticznym kierunek ten rozwiązuje pozytywnie, w sensie identyczności i wzajemnej implikacji zachodzącej między tymi podmiotami jako nieodzownymi korelatami¹²⁶, bowiem w Jezusie historycznym widzieli Jego wyznawcy siłę wiary w Jego zmartwychwstanie jako Mesjasza (mającego przyjąć Syna Człowieczego) i wywyższonego przez Boga Pana (KYRIOS)¹²⁷. Nie oznacza to jednak, że Jezus był rzeczywiście Chrystusem, bowiem z historycznego punktu widzenia był On po prostu synem narodu żydowskiego, który zresztą lekceważył praworządność żydowską. Dlatego ciągłość, o której mowa, ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus głoszony w kerygmacie kiedyś rzeczywiście żył jako człowiek czyli był historycznym Jezusem¹²⁸. Kerygmat implikuje tę historyczność tylko w granicach samego faktu życia Jezusa, to „*Że*” (*Dass*)¹²⁹, ale czyż można to samo powiedzieć o tym „*Jak*” (*Wie*) i „*Co*” (*Was*)? (domyślamy się: jak żył i co głosił?) Niekoniecznie, odpowiada Bultmann, skoro Paweł i Jan mówią o Nim wiele, nie korzystając wcale z historycznego obrazu Jezusa i Jego przepowiadania, dla których jedynie ukrzyżowanie Jezusa jest faktem historycznym mającym znaczenie. Co prawda, mówi Bultmann, ustawicznie dokonują się próby wyjścia poza to „*Że*” a tym samym wykazania ciągłości i merytorycznej tożsamości między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, ale nie dały one rezultatu. Próby

¹²⁴ „Das Problem enthält zwei Fragen, die meist nicht klar aneinandergelassen werden: 1. die Frage nach der historischen Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem urchristlichen Kerygma, 2. die Frage nach dem sachlichen Verhältnis der beiden Größen”. Tamże.

¹²⁵ W. Kwiatkowski: *Od Jezusa...* jw. s. 23.

¹²⁶ Tamże; „Die Frage nach der historischen Kontinuität ist insofern leicht beantwortet, als es klar ist, dass das Kerygma den historischen Jesus voraussetzt” — R. Bultmann: *Das Verhältnis...* jw. s. 233.

¹²⁷ „In ihm sahen ja seine Anhänger kraft des Glaubens an seine Auferstehung den Messias (den kommenden Menschensohn), den von Gott erhöhten Herrn (*Kyrios*)” — Tamże.

¹²⁸ „...dass der im Kerygma verkündigte Christus einst ein Mensch, eben der historische Jesus, gewesen ist”. Tamże.

¹²⁹ Przypomnijmy sobie dwojakie rozumienie słowa: historia i Bultmannowskie rozróżnienie pomiędzy „*Historie*” i „*Geschichte*”. Właśnie w pierwszym wypadku historia oznacza to „*Że*” — dodalibyśmy — coś się stało, miało miejsce, a w drugim, to „*Jak*” i „*Co*”, w terminologii niemieckiej „*Dass*”, „*Wie* und *Was*”.

te idą w dwojakim i to przeciwstawnym kierunku, a mianowicie albo usiłują wykazać, że kerygmat implikuje nie tylko to „Że”, ale również „Jak” i „Co” osoby i życia Jezusa jako jego uwierzytelnienie, albo też odwrotnie, że już w życiu historycznego Jezusa, w Jego działalności, słowach i czynach, zawierał się w sposób implikatywny kerygmat. Pierwszą próbę należy uznać za chybioną dlatego, że chociaż na podstawie historyczno-krytycznych badań źródeł, jakimi są ewangelie synoptyczne, możemy dzięki zawartej w nich tradycji rozpoznać poszczególne rysy Jego osoby, zwłaszcza Jego świadomość otrzymanego od Boga pełnomocnictwa w zakresie głoszenia światu konieczności ostatecznej decyzji, to jednak w ten sposób skonstruowany dowód historyczny z trudem może potwierdzać zjawisko historyczne jako takie, nigdy zaś nie może uwierzytelniać roszczeń zawartych w kerygmacie, tym więcej, że to uwierzytelnienie nie jest kerygmatowi do niczego potrzebne. Tego zdania byli również ewangelici, którzy nie zamierzali niczego historycznie dowodzić, a w każdym razie celem ich nie było dowodzenie wiarygodności kerygmatu przy pomocy dowodów historycznych, ale przeciwnie, wykazanie, że w świetle kerygmatu historia Jezusa jest mesjańską¹³⁰. Również drugą próbę należy zdaniem Bultmanna uznać za nieudaną, ponieważ dowodzi ona jedynie ciągłości historycznej, a nie implikacji kerygmatu przez działalność Jezusa. Również w tym wypadku rozwiązań szukano w dwojaki sposób. Najpierw, znowu przy zastosowaniu badań historyczno-krytycznych, usiłowano wykazać, że wspomniana wyżej świadomość Jezusa do tego stopnia implikuje chrystologię, że Jezus domagając się dokonania „wyboru” wzywał tym samym do decyzji względem własnej osoby, przy czym od decyzji tej uzależniał zbawienie czy potępienie. Tymczasem widzieliśmy już, mówi Bultmann, że sam Jezus uważał siebie za „Wydarzenie” eschatologiczne i tak też rozumiał Go kerygmat. Niezależnie od tego ostatnio niektórzy badacze chcieli uzupełnić historyczno-krytyczną interpretację historii Jezusa i kerygmatu przez tzw. „historyczne rozumienie” (*Geschichtsverständnis*), które polega na egzystencjalnym spotkaniu z historią. Usiłowali przy tym wykazać, że tego rodzaju interpretacja historii Jezusa prowadzi do takiej samej egzystencjalnej decyzji, do jakiej prowadzi kerygmat. W ten sposób pytanie dotyczące ciągłości zostało zastąpione pytaniem o elementy stałe i niezmiennie (*Konstanten*). Podstawą do tego ma być stwierdzenie, że zarówno nauczanie Jezusa, jak i kerygmat gminy zawierają w sobie ten sam paradoks, paradoks radykalnego żądania Bożego, które wobec ludzi, jako grzeszników, oznacza sąd i przebaczenie zarazem, albo inaczej mówiąc paradoks, że w śmierci zawiera się

¹³⁰ Tamże, s. 233—234.

życie. W ten sposób i kerygmat Jezusa i kerygmat gminy w równym stopniu otwierają przed człowiekiem nowe możliwości bytowania¹³¹.

Powyższe próby zmierzające do rozwiązania drugiej antynomii w zagadnieniu: Jezus historyczny a Chrystus wiary, antynomii dotyczącej merytorycznego związku między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, między Głoszącym a Głoszonym, między Podstawą wiary a jej Świadkiem, R. Bultmann uważa za nieudane dlatego, że w ich świetle pojawia się nowy problem, który jeszcze bardziej komplikuje dotychczasowy, jak dotąd niedostatecznie rozwiązany, a mianowicie: skoro kerygmat Jezusa historycznego sam jako taki otwiera przed człowiekiem nowe możliwości bytowania, powstaje pytanie, dlaczego kerygmat gminy nie tylko nie zadowolił się powtarzaniem nauczania Jezusa, ale nawet z niego zrezygnował, jak to widać na przykładzie Pawła i Jana? Dlaczego zatem kerygmat ten domaga się wiary w Jezusa jako Chrystusa i w imię czego zastępuje Głoszącego głoszącymi? Skoro zresztą sama rzetelna interpretacja historyczna działalności Jezusa prowadzi do egzystencjalnej decyzji, to trzeba zapytać po co w ogóle jeszcze jest kerygmat? Otóż jeżeli kerygmat w rzeczywistości zastąpił Głoszącego głoszącymi, to dlatego, że pierwotne chrześcijaństwo rozumiało Jezusa jako wydarzenie eschatologiczne, wydarzenie, które w czasie, w chwili obecnej musi być głoszone i jako takie przestaje być czymś przeszłym tylko, a staje się wydarzeniem obecnym, teraźniejszym i to właśnie poprzez głoszenie. Kerygmat domaga się wiary w mówiącego w nim Jezusa jako Chrystusa, wiary w Chrystusa obecnego w słowie kerygmatu, wiary w nauczający Kościół czyli wiary wielkanocnej¹³². Z tego względu Bultmann uważa, że zagadnienie o stosunku merytorycznym czyli rzeczowym między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu nie ma nic wspólnego z zagadnieniem poprzednim o stosunku personalistycznym między Jezusem historycznym, a Jezusem kerygmatycznym, przede wszystkim dlatego, że kerygmat o Chrystusie niemal w zupełności zastąpił historyczne wydarzenie ziemskiego życia Jezusa, zajmując miejsce zapomnianych przez gminę wydarzeń¹³³. Tym samym ostatnie badania krytyków racjonalistycznych, stosujących metodę historyczno-morfologiczną, kwestię historyczności Jezusa traktują jako drugoplanową, a wobec nowego ujmowania ewangelii synoptycznych jako źródeł o charakterze kerygmatycznym, na czoło wysuwają zagadnienie Jezusa kerygmatycznego¹³⁴. Nie można jednak tego powiedzieć w odniesieniu do wszystkich

¹³¹ Por. tamże, s. 234.

¹³² Tamże, s. 234—235.

¹³³ Por. R. Bultmann: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. 4. Aufl. Heidelberg 1965 s. 6, 8—10, 18—22.

¹³⁴ Por. J. M. Robinson: *iw.* s. 40—53. „Kerygmat chrześcijański, występujący w pismach N. Testamentu najczęściej w formie dialektycznej (Syn Człowie-

przedstawiciele kierunku historycznego ze szkoły Bultmanna, których stanowisko pod tym względem, jak to zaraz postaramy się wykazać, jest jeszcze wciąż niejednoznaczne.

Oficjalna dyskusja nad stanowiskiem Bultmanna w kwestii historyczności Jezusa i jej związku z pierwotnym kerygmatem chrześcijańskim, została wszczęta w 1953 r.¹³⁵ przez Ernsta Käsemanna¹³⁶, który solidaryzując się zasadniczo z Bultmannem zwrócił uwagę na fakt, że lekceważenie momentów historycznych w postaci Jezusa nieuchronnie prowadzi do mitologii, od czego może uchronić jedynie rzetelna odpowiedź na pytanie: Czy głoszenie przez pierwotną gminę Chrystusa uwielbionego jest związane z kerygmatem Jezusa historycznego w sposób spostrzegalny i ciągły i czy ciągłość ta jest dostatecznie wyraźna¹³⁷. Pierwszym uchwytym owocem inicjatywy Käsemanna i Fuchsa¹³⁸ podjęcia na nowo kwestii historyczności Jezusa było ukazanie się monografii Günthera Bornkamma o Jezusie z Nazaretu¹³⁹. Jest to pierwsza książka o Jezusie historycznym, napisana przez ucznia Bultmanna w 30 lat po jego własnej. Kiedy się obie te książki porównuje, z łatwością dostrzega się korzyści wynikłe ze wznowienia badań zagadnienia ciągłości przepowiadania Jezusa i kerygmatu pierwotnej gminy. Bornkamm wcale nie ogranicza się w swej pracy do słowa Jezusowego, jak to uczynił Bult-

czy — Syn Boży, poniżenie — wywyższenie, krzyż — zmartwychwstanie), oznacza zdaniem wszystkich egzegetów biblijnych głoszenie lub nauczanie w sposób specyficzny treści najbardziej charakterystycznej dla religii chrześcijańskiej i jest dla historyka przedmiotem krytycznych badań zwłaszcza interpretacyjnych. Sposób specyficzny tego głoszenia lub nauczania polegał w pierwotnej gminie chrześcijańskiej: 1. na aktualnym głoszeniu słowa bożego w gminie przez głosiciela zwanego kerygmatykiem, jako upoważnionego ad hoc przez Boga; 2. na składaniu przez kerygmatyka świadectwa wobec gminy mocą ducha, w miłości i nadziei nadprzyrodzonej ale w sposób obowiązujący i decydujący jako ewangelijne wezwanie do zbawienia; 3. na treści religijnej najbardziej charakterystycznej dla gminy chrześcijańskiej w przekonaniu, że w osobie kerygmatyka występuje Bóg, jako obecny w aktualnym głoszeniu słowa Bożego, które odnosząc się do historii zbawienia w Jezusie Chrystusie staje się wydarzeniem eschatologicznym czyli powtarzającym się na nowo i będącym przedmiotem wiary i miłości. Takie pojęcie kerygmatu w N. Testamencie wprowadza do badań z ostatnich lat sześćdziesiątych nad życiem Jezusa względnie Jezusa z Nazaretu, Jezusa historycznego, Chrystusa wiary oraz Chrystusa dogmatycznego". W. Kwiatkowski: *Od Jezusa...* jw. s. 20—21.

¹³⁵ Por. J. M. Robinson: jw. s. 8.

¹³⁶ Por. E. Tomaszewski: jw. s. 51; B. Piepiórka: jw. s. 173.

¹³⁷ Por. E. Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*. ZThK 51 (1954) 152. Por. H. Diem: *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. München 1951, s. 57—69; Tenże: *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*. Tübingen 1957. Diem oskarża Käsemanna o to, że rzekomo przeczył on jakoby Jezus domagał się dla Siebie tytułu „Syna Człowieczego”. Nie ma wątpliwości, że w tym względzie Käsemann został źle zrozumiany. Por. J. M. Robinson: jw. s. 13. Warto zwrócić uwagę, że we wspomnianych pracach H. Diem przeprowadza tezę, że NT przedstawia historię Jezusa Chrystusa głoszącego swoją własną osobę i z tego względu historia ta może być przedmiotem badań ściśle historycznych.

¹³⁸ Por. E. Fuchs: *Das urchristliche Sakramentverständnis*. *Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg*, 8 (1958) s. 37 n, 41.

¹³⁹ G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. Stuttgart 1956. 5. Aufl. 1960.

mann, ale zajął się wydarzeniami z życia Jezusa, podobnie jak Fuchs. Poza rozdziałami poświęconymi uczniom Jezusa (VI) i Jego ostatniej drodze do Jerozolimy (VII), w rozdziale trzecim usiłuje Bornkamm narysować szkic osobowości Jezusa, zbierając wszystkie dostępne informacje biograficzne o Jezusie. Oryginalność tego rozdziału zaznacza się głównie w próbie opisu wrażenia, jakie Jezus wywierał na swych słuchaczach. Z opisu tego wynika, że jedno spotkanie z Jezusem posiadało, a przynajmniej mogło posiadać, nie mniejszą, jeśli nie większą wartość i znaczenie, niż spotkanie z kerygmatem. Z tego względu Bornkamm różni się w ujmowaniu kerygmatu Jezusa od Bultmanna głównie przez to, że jeżeli Bultmann podkreślał w tym kerygmacie niemal wyłącznie przyszłość, jako cechę istotną, przy czym ziemską działalność Jezusa miała być tylko znakiem domagającym się od człowieka decyzji, to Bornkamm przeciwnie, bardzo mocno podkreśla znaczenie teraźniejszości, która jest czasem już dokonanego zbawienia¹⁴⁰. Robinson jest zdania, że Bornkamm w dużo wyższym stopniu niż Bultmann, dostrzegł związek nauczania Jezusa z kerygmatem gminy¹⁴¹. Podzielając zdanie Bultmanna, że Jezus wcale nie używał w odniesieniu do Siebie tytułów mesjańskich Bornkamm tłumaczy to w ten sposób, że mesjański element osoby Jezusa zawierał się już w Jego słowie, działaniu i samej Jego bezpośredniej obecności historycznej¹⁴². Zagadnienie ciągłości między Jezusem historycznym a kerygmatem gminy przedstawia Bornkamm głównie w ostatnim (VII) rozdziale swej książki. Jego zdaniem doświadczenia wielkocenne potwierdziły na oczach uczniów, że w przypadku Jezusa z Nazaretu sam Bóg zainterweniował wyrывая Go Swą wszechmocną ręką spod potęgi grzechu i śmierci, ustanawiając w ten sposób w starym świecie nowy ład Boży. Dzięki temu stwierdzamy, jak własne Jezusa przepowiadanie nadchodzącego Królestwa Bożego na nowo rozbrzmiewa, w nowej formie, w tym sensie, że On sam, ze Swą śmiercią i zmartwychwstaniem, staje się częścią składową i centrum kerygmatu gminy¹⁴³. Innymi słowy zdaniem Bornkamma eschatologiczny kerygmat Jezusa wraz z eschatologiczną interpretacją Jego postaci, znajdują swoją kontynuację w kerygmacie chrześcijańskim.

H. Conzelmann zwraca uwagę zarówno Bultmannowi, jak i Bornkammowi, że badania ostatnich lat przesunęły podstawę kerygmatu Jezusa z płaszczyzny eschatologicznej na chrystologiczną, ponieważ eschatologia nie implikuje wprost chrystologii¹⁴⁴. Jego zdaniem próba przy-

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 52.

¹⁴¹ Por. J. M. Robinson: *ibid.* s. 17.

¹⁴² Tamże, s. 163.

¹⁴³ Tamże, s. 168 ns.

¹⁴⁴ H. Conzelmann: *Jesus Christus. W: Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. B. I. 3. Aufl. Tübingen 1959 s. 631.

wrócenia pozytywnej więzi między Jezusem historycznym a kerygmatem gminy musi zawieść z chwilą, kiedy się okaże, że mesjańska świadomość Jezusa, która stanowi punkt wyjścia dla tej próby, nie może być ani historycznie udowodniona, ani uzasadniona teologicznie. Dlatego to Ritschl¹⁴⁵ próbował zastąpić element chrystologiczny etycznym, tak jak Bultmann eschatologicznym, ale oba ujęcia doprowadziły do koncepcji Jezusa skrajnie legalistycznej bądź w sensie etycznego idealizmu, bądź w ramach egzystencjalnej decyzji¹⁴⁶. W ten sposób badania nad Jezusem, uznając w pierwiastku chrystologicznym, przynajmniej nie wprost, centralną ideę przepowiadania Jezusa, stanowią niejako zamknięcie koła, a tym samym powrót do pozycji wyjściowych, ponieważ obraz Jezusa kerygmaticznego spowadza się w ich świetle pod względem swoich rysów istotnych do Jezusa historycznego¹⁴⁷.

Zdaniem Herberta Brauna¹⁴⁸ obiektywny sąd historyczny może w swym stwierdzeniu posunąć się aż do tego, by powiedzieć, że Jezus historyczny, Paweł i pisma Janowe podają, chociaż w formie bardzo różnej, tę samą naukę o sytuacji człowieka wobec Boga¹⁴⁹, dlatego teologia powinna przyjąć jako punkt wyjścia w odnośnych badaniach kerygmaticzną tożsamość Chrystusa i Jezusa z Nazaretu¹⁵⁰. W celu jej stwierdzenia wystarczy porównać koncepcję egzystencji u Jezusa i wyniki, do jakich doszła egzystencjalna interpretacja kerygmatu¹⁵¹.

G. Ebeling usiłuje wykazać z punktu widzenia dogmatycznego konieczność związku między Jezusem historycznym a teologią przy pomocy koncepcji wiary wypracowanej przez R. Bultmanna, która jego zdaniem prowadzi do samego Jezusa¹⁵². Chociaż Jezus, mówi on, nie domagał się wyraźnie wiary jako takiej, to jednak całym swym postępowaniem zmierzał do jej obudzenia, czego dowodem jest m. in. częste używanie, typowe dla Jezusa a zarazem na pewno autentyczne, słowa „Amen”, etymologicznie spokrewnionego ze słowem „wiara”¹⁵³. Podobnie jak Fuchs uważa on, że wiara Jezusa była sposobem pojmowania przez Niego swojej egzystencji, czemu właśnie odpowiada użycie słowa „Amen”¹⁵⁴.

¹⁴⁵ A. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857.

¹⁴⁶ H. Conzelmann: jw. s. 633 n.; Por. tegoż: Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung. ZThK 56 (1959) 2—13.

¹⁴⁷ Tenże: Jesus Christus. jw. s. 621. Por. W. Kwiatkowski: Od Jezusa historii... jw. s. 22.

¹⁴⁸ H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie. ZThK 54 (1957) 341—377.

¹⁴⁹ Tamże, s. 377.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² G. Ebeling: Jesus und Glaube. ZThK 55 (1956) 64—110; Por. tegoż: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für protestantische Theologie und Kirche. Tamże 47 (1950) 1—46.

¹⁵³ Tenże: Jesus und Glaube. jw. s. 98.

¹⁵⁴ Tamże, s. 183.

Swój pogląd na związek między Jezusem historycznym a wiarą wyraził ponadto Ebeling w swej książce pt. „Istota wiary chrześcijańskiej”¹⁵⁵. Porównując Jezusa historycznego i zmartwychwstałego twierdzi, że za życia ziemskiego był Jezus „świadkiem wiary” (rozdz. IV), a po Wielkanocy „jej podstawą” (rozdz. V), z tym, że Wielkanoc według niego nie stanowi przedmiotu wiary, ale jej zapoczątkowanie. W chrystofaniach widzi on ukazywanie się samego Jezusa, dotychczasowego „świadka wiary”¹⁵⁶.

Kiedy się śledzi rozwój myśli „pobultmannowskiej”¹⁵⁷, nasuwa się pytanie, jaką postawę przyjął sam Bultmann wobec tego nowego ruchu, który w sposób dość znaczny odbiega od klasycznej postawy swego mistrza? Otóż wydaje się znamienne, że Bultmann broniąc się przed atakami H. Diema¹⁵⁸ zbliża się do postawy Käsemanna, który widział w Jezusie jedynie głosiciela „ogólnych i moralnych prawd” o „wolności dzieci Bożych”, nie leżących wcale na linii kerygmatu gminy¹⁵⁹. Bultmann zauważa, że prawdy porządku ogólnego mogą z powodzeniem doprowadzić do spotkania historycznego, jeżeli zostały wypowiedziane w konkretnej alokucji i przyznaje, że w tym właśnie sensie nauczanie Jezusa zostało wykorzystane przez pierwotną wspólnotę jako proklamacja kerygmaticzna uwielbionego Pana¹⁶⁰. Przyznaje też, że problem relacji między nauczaniem Jezusa a kerygmatem gminy jest dużo głębszy, bowiem cokolwiek się w tej kwestii powie, nie będzie to odpowiedzią na pytanie, dlaczego Ten, który głosił, musiał stać się Tym, którego się głosi, nie wyjaśni nam różnicy między przepowiadaniem Jezusa a każdym innym. Okazuje się bowiem, mówi Bultmann, że przepowiadanie Jezusa jest równocześnie głoszeniem łaski Bożej, która nie tylko zaprasza do wolności, ale też jej udziela¹⁶¹. Dlatego trzeba powiedzieć, że we-

¹⁵⁵ Tenże: *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen 1959.

¹⁵⁶ Tamże, s. 72—81; Por. tegoż: *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*. *ZThK* 56 (1959) 14—30; oraz tegoż: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. B. I. Tübingen 1962.

¹⁵⁷ Por. J. M. Robinson: jw. s. 25. Robinson jest zdania, że gdy pierwszą fazę teologii niemieckiej po drugiej wojnie światowej znamionowała coraz bardziej rosnąca preponderancja teologicznej myśli Bultmanna, można się było spodziewać w drugiej fazie okresu „scholastyki bultmannowskiej”. Tymczasem, jego zdaniem, teologia niemiecka wkracza w nową fazę, którą można by raczej nazwać „pobultmannowską”, oczywiście w sensie dialektycznym, o ile mianowicie z jednej strony ruch ten jest lansowany przez samych uczniów Bultmanna, a z drugiej, o ile istnieje konieczność dokonywania badań krytycznych stanowiska tak wybitnego teologa. Tamże, s. 7.

¹⁵⁸ Por. H. Diem: *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*. Tübingen 1957.

¹⁵⁹ Por. R. Bultmann: *Allgemeine Wahrheit und christliche Verkündigung*. *ZThK* 54 (1957) 244—254; Por. tegoż: *GV T. I.* s. 200 n.

¹⁶⁰ Tenże: *Allgemeine Wahrheit...* jw. s. 163, 246.

¹⁶¹ Tamże, s. 253, 176.

dług Bultmanna kwestia znaczenia Jezusa historycznego dla wiary chrześcijańskiej nie jest wcale rozwiązana¹⁶². Konieczność nowego spojrzenia na tę sprawę wynika z faktu, że jak mówi Bultmann, Pan, w którego się wierzy nie może być oddzielony od Jezusa historycznego, jeżeli się nie chce zrobić z Niego mitu¹⁶³.

J. M. Robinson zwracając uwagę na ewolucję pojęcia „Jezus historyczny”¹⁶⁴, jaka się dokonała począwszy od A. Schweitzera¹⁶⁵, wskazuje na nowe rozumienie historii przez współczesnego człowieka jako na najważniejszą przyczynę przerwania dotychczasowych badań nad żywotem Jezusa i powstania kierunku historyczno-morfologicznego¹⁶⁶. XIX-wieczny pozytywizm historyczny traktował najstarsze źródła chrześcijańskie jako źródła historyczne w ścisłym sensie, pozwalające na obiektywne badania biograficzne nad Jezusem. Na tym tle pojawił się zasadniczo nowy kierunek, według którego ewangelie nie są z punktu widzenia naukowego tworem redakcji historycznej, lecz literaturą budującą wspólnoty pierwotnej¹⁶⁷. Kierunek ten, wprowadzony do badań NT przez J. Wellhausena¹⁶⁸, kontynuowany przez W. Wredego¹⁶⁹ i K. L. Schmidta¹⁷⁰, przyjął formę umiarkowaną w osobie M. Dibeliusa¹⁷¹ i radykalnie krytyczną u R. Bultmanna¹⁷². Wynikiem jego prac było stworzenie nowego sposobu rozumienia ewangelii jako źródeł o życiu Jezusa i Jego wyznawców. Istota tego nowego rozumienia polega na stwierdzeniu, że wszelka tradycja o Jezusie dotarła do nas tylko w zależności od tego, jaką rolę odegrała ona w życiu i pobożności pierwotnej gminy chrześcijańskiej, czyli że historia Jezusa została nam przekazana jedynie w postaci kerygmatu. To stwierdzenie zasadniczo zmieniło postawę historyka wobec tradycji synoptycznej i zawartej w niej relacji danych historycznych do

¹⁶² Por. J. M. Robinson: *The Quest of the Historical Jesus Today*. *Theology Today*. 15 (1958) 183—198.

¹⁶³ Por. Tenże: *Le Kérygme...* jw. s. 27.

¹⁶⁴ Tamże, s. 30. Robinson pisze, że wyrażenie „Jezus historyczny” nie jest po prostu synonimem imienia „Jezus” czy „Jezus z Nazaretu”, jakby na to wskazywał dodany przymiotnik, bowiem przyjęło ono specyficzny sens techniczny i oznacza tego rodzaju przeszłe wydarzenie, które przy użyciu środków obiektywnych może być udowodnione.

¹⁶⁵ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6 Aufl. Tübingen 1951.

¹⁶⁶ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 35—36.

¹⁶⁷ Tamże, s. 36; Por. W. G. Kümmel: *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*. W: *Ristov-Matthiae*. jw. s. 39—53.

¹⁶⁸ Por. J. Wellhausen: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. 2. Aufl. Berlin 1911; Tenże: *Das Evangelium Marci*. Berlin 1903.

¹⁶⁹ Por. W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. 2. Aufl. Göttingen 1913.

¹⁷⁰ K. L. Schmidt: *Die Kirche des Urchristentums*. Tübingen 1927; Tenże: *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*. Göttingen 1923.

¹⁷¹ M. Dibelius: *Die Botschaft vom Jesus Christus*. Tübingen 1935; Tenże: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 2. Aufl. Tübingen 1935; Tenże: *Jesus*. Berlin 1939.

¹⁷² J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 36—37.

elementów teologicznych. Podczas gdy wiek XIX zakładał historyczność ewangelii synoptycznych, wiek XX przeciwnie, zakłada ich kerygmatyczny charakter i zasadniczo nie jest w stanie stwierdzić autentyczności historycznej poszczególnych opowiadań, chyba że ich powstania nie można wytłumaczyć w świetle życia wspólnoty pierwotnej¹⁷³. Jeżeli w wieku XIX zadaniem historyka było dostrzec w źródłach historycznych ewentualne interpolacje teologiczne, to w wieku XX polega ono na wykryciu w ewangeliach rozważanych w aspekcie kerygmatycznym elementów historycznie obiektywnych, mających wartość źródła¹⁷⁴. W ten sposób kerygmat, stając się kluczem do właściwego rozumienia historyczności źródeł o Jezusie i wczesnym chrześcijaństwie, zajął w badaniach miejsce centralne, a postać Jezusa z Nazaretu zeszła na drugi plan¹⁷⁵. Robinson jest zdania, że mimo poczynionych prób odwrócenia tej sytuacji¹⁷⁶, w naukowych badaniach nad ewangeliami nie dokonała się w ostatnich czasach żadna zasadnicza zmiana, która by upoważniała do nowego ujmowania źródeł o życiu Jezusa. Podkreśla to bardzo mocno wbrew tezie, z jaką wystąpił Harald Riesenfeld¹⁷⁷. Według tej tezy „siedlisko życiowe” (*Sitz im Leben*) materiału synoptycznego sięga sa-

¹⁷³ Tamże, s. 39; Por. Tenże: *The Historical Jesus and the Church's Kerygma. Religion in Life*. 26 (1956—1957) 40—49. — Zdaniem Käsemanna impas badań krytycznych polega na tym, że wiarygodność historyczna tradycji synoptycznej stała się wątpliwą na „całej linii” i że w ten sposób zostaliśmy pozbawieni istotnej podstawy i odpowiednich kryteriów do wypracowania tego, co jest autentycznie Jezusowe. W tej sytuacji straciłmy grunt pod nogami, z wyjątkiem tych wypadków, w których nie możemy tłumaczyć powstania tradycji ani z judaizmu ani z pierwotnego chrześcijaństwa. Por. E. Käsemann: *Das Problem...* jw. s. 144.

¹⁷⁴ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 39.

¹⁷⁵ Tamże, s. 40—47.

¹⁷⁶ M. in. E. Stauffer usiłował, przy założeniu kerygmatycznego charakteru ewangelii, odnaleźć „nowe źródła” historyczności Jezusa, do jakich zalicza dokładniejsze poznanie warunków epoki w Palestynie, polemikę żydowsko-rabinistyczną z Jezusem oraz literaturę apokaliptyczną żydowską. Por. E. Stauffer: *Jesus Gestalt und Geschichte*. Bern 1957. Oceniając krytycznie stanowisko Stauffera, Robinson zwraca uwagę, że pierwsze źródło podane przez Stauffera wcale nie jest nowe, skoro już sto lat temu Renan nazwał je „piątą ewangelią”, a trzecie (literatura żydowska) nie jest nowe dlatego, że odegrało już ważną rolę w okresie poprzednim. Ponadto, zdaniem Robinsona, słaby punkt koncepcji Stauffera polega na nieznamości wyników najnowszych badań. Gdy mówi o starych źródłach jako o nowych dziwić musi, że pomija milczeniem te, które naprawdę są nowymi, jak np. manuskrypt „ewangelii św. Tomasza”. Jest to zbiór 140 logiów Jezusa powiązanych jedynie wstępną formułą: „Jezus powiedział”. Chociaż wiele z tych sentencji jest pochodzenia późniejszego, gnostyckiego, wiele z nich to modyfikacje starych logiów dokonane pod wpływem gnozy, ale też jest wśród nich pewna liczba takich, które znajdują się również w ewangeliach synoptycznych, lub są podobne pod względem treści czy formy do logiów ewangelijnych. Ewangelia Tomasza nie wydaje się być zależną od ewangelii synoptycznych, ale chyba pochodzi z tradycji ustnej. Nie jest wykluczone, że logia te istniały jeszcze przed synoptykami, np. w języku semickim. Robinson uważa, że mimo to ewangelia ta nie umożliwiła badań nad żywotem Jezusa, utrzymanych w dawnym, pozytywistycznym stylu. Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 57—60.

¹⁷⁷ H. Riesenfeld: *The Gospel and its Beginnings. A Study in the Limits of Formgeschichte. Texte und Untersuchungen*. 73 (1959) 43—65; Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 61.

mego Jezusa. Jezus określił sam formę i zakres swej nauki, kierując się przy tym możliwościami percepcyjnymi Swoich uczniów, do tego stopnia, że Sam utrwalił w większości wypadków formę i treść Swojego dzieła, a więc i opowiadań, które nam je przekazują, z wyjątkiem oczywiście opowiadania o śmierci. Tę tradycję przyjął Paweł podczas swojego dwutygodniowego pobytu w Jerozolimie. Nawet rozważania Janowe sięgają samego Jezusa. Otóż zdaniem Robinsona koncepcja ta jest w swych założeniach jeszcze bardziej stronnicza niż historyczno-morfologiczna, którą Riesenfeld zwalcza¹⁷⁸. Tymczasem kierunek ten, zwracając naszą uwagę na to stadium tradycji ustnej, w którym widoczny jest udział pierwotnej wspólnoty, w ostatniej fazie swych badań dokonuje analizy wpływu ewangelistów na ostateczny kształt tradycji przez utrwalenie jej na piśmie¹⁷⁹. Przypomnijmy tutaj to, co należy uznać za osobisty wkład R. Bultmanna w tym względzie. Źródłami dla poznania nauczania Jezusa są ewangelie synoptyczne. W ich historycznym zastosowaniu należy kierować się tzw. teorią dwóch źródeł, tj. „M”, (który oczywiście dotarł do nas w późniejszej redakcji) jako źródłem dla Mt i Łk oraz drugim, które stanowi zbiór logiów Jezusa „Q”. Z tego względu należy w ewangeliach synoptycznych odróżnić najstarszą tradycję od wytworu gminy oraz redakcji ewangelistów¹⁸⁰. Ewangelia Marka jest najstarszym świadectwem literackiej formy ewangelicznej, wyrosłej z kerygmatu. W powstaniu ewangelii można odróżnić następujące stopnie:

1. Punktem wyjściowym jest kerygmat o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, do tego stopnia, iż słusznie utrzymuje się, że ewangelie są „historią Męki z obszernym wprowadzeniem”¹⁸¹.

2. Mały kerygmat — jako unaocznienie Męki i Wielkanocy, czego przykładem jest 1 Kor 11, 23—26; 15, 3—7.

3. Chrześcijańskie tajemnice musiały znaleźć uzasadnienie w życiu Jezusa, jako ubóstwianego *KYRIOS*A.

4. Również niezbędne było unaocznienie czynów Jezusa, by Jego życie mogło być pojmowane jako boskie, jak to widzimy w Dz 2, 22; 10, 38 n. Tym też należy tłumaczyć włączenie do ewangelii cudownych wydarzeń.

5. Temu unaocznieniu służą również *apophthegmata*, tj. krótkie opowiadania, których główną myśl stanowi słowo Jezusa, najczęściej podane na tle relacji o cudownych wydarzeniach, np. Mk 3, 1—6; 22—30.

6. Fakt, że słowa Pana, które najpierw były przez tradycję odłączone od kerygmatu chrystologicznego, z czasem stopniowo zostały włączone

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ R. Bultmann: ThNT s. 2; Por. tegoż GsT s. 394.

¹⁸¹ R. Bultmann: ThNT s. 86.

do ewangelii (Mk czyni to jeszcze z rezerwą, podczas gdy Mt i Lk łączą już kerygmat z logiami w jedną całość), należy tłumaczyć tym, że obok kazań misjonarzy coraz większe znaczenie zdobywały kazania gminy, a tym samym dla wierzącej gminy coraz ważniejszą stawała się postać Jezusa jako Nauczyciela.

7. W końcu również mowy parenetyczne, jak i porządek w gminie musiały znaleźć swoją motywację w życiu Jezusa, np. 1 Kor 7, 10; 9, 14¹⁸².

Tak widzi Bultmann ewangelijną historię genetyczną. Natomiast gdy chodzi o historię narratywną, to dodać tutaj należy, że jego zdaniem spośród trzech synoptyków jedynie Łukasz zasługuje na miano historyka¹⁸³, podczas gdy historyczne przekazy Mateusza¹⁸⁴ i Marka¹⁸⁵

¹⁸² Tamże. — Bultmann zaznacza, że termin techniczny: „*evangelion, evangelizestai*” może być używany w sensie ścisłym tylko wówczas, gdy się nie dodaje do niego przedmiotu określającego bliżej treści chrześcijańskiego przepowiadania. Tamże, s. 87.

¹⁸³ „Die Auffassung vom Christentum als einer weltgeschichtlichen Grösse, leitet die Darstellung des Verfassers von Lk und Act. In seinem Evg bemüht er sich im Unterschied von den anderen Evangelien das Leben Jesu als Historiker zu beschreiben. In Proömium versichert er, als gewissenhafter Forscher verfahren zu sein, indem er sich um die Quellen bemühte (Lk 1, 1—4), und in der Erzählung selbst strebt er nicht nur, gegenüber Mk eine besser verknüpfte historische Darstellung zu geben, sondern er sucht auch die erzählten Ereignisse mit der Weltgeschichte in einen chronologischen Zusammenhang zu bringen” — R. Bultmann: ThNT. jw. s. 462.

¹⁸⁴ „Dass weder Mt noch Mk aus historischem Interesse ihre Evangelien schreiben, wie Lk es tut, ist deutlich; unter sich sind sie aber verschieden. Mt stellt Jesus als denjenigen dar, in dem die Heilsgeschichte ihre Erfüllung gefunden hat. Sein Evg ist von dem Nachweis durchzogen, dass in seinem Leben und Wirken die alttest. Weissagen erfüllt sind (1, 22, ns.). Ferner aber stellt er Jesus dar als den autoritativen Ausleger des Gesetzes, bzw. als den Bringer der neuen, der messianischen Tora mit seinem *Ekusate... ego de lego hymnin* (5, 21—48). Sofern also Mt einen Bericht über die Geschichte Jesu bringt, macht er dadurch jenes Dass der Geschichtswerdung des eschatologischen Heils anschaulich; der Jesus, den er zeichnet, ist nicht als eine Gestalt der Weltgeschichte, sondern als ihr Abschluss zu verstehen; daher hat er denn auch die Göttlichkeit der Gestalt Jesu gegenüber Mk, der ihm als Quelle diente, mehrfach gesteigert (vgl. bes 19, 17 gegenüber Mk 10, 18). Sodann wird, indem Jesus als der Lehrer der Gemeinde dargestellt wird, diese als die eschatologische Gemeinde deutlich gemacht. So bringt wiederum der Geschichtsbericht das Dass zum Ausdruck, indem die Bestimmtheit der Gegenwart als der eschatologischen dadurch zum Bewusstsein gebracht wird, dass diese Gegenwart unter der Herrschaft des Königs der Endzeit steht, wie es der Schluss 28, 18—20 deutlich ausspricht” — Tamże, s. 470.

¹⁸⁵ „Auch Mk bringt in seiner Weise jenes Dass zur Darstellung. Der Weissagungsbeweis tritt bei ihm zurück und findet sich eigentlich nur 4, 12 und etwa noch 7, 6 f.; 9, 12; 11, 9 ff.; 12, 10 ff. Das Hauptgewicht fällt auf die Wunder und wunderbaren Ereignisse wie Taufe und Verklärung; in ihnen kommt das im allgemeinen verborgene Wesen des Gottessohnes jeweils zur Erscheinung, freilich nur für die Leser des Evg, denn den Zeitgenossen sollte es verborgen bleiben. Im Unterschied von Mt, der im Anschauungskreis der alttest.-jüdischen Tradition steht, wird also der Kerygma-Charakter des Geschichtsberichtes in der Weise hellenistischen Denkens zum Ausdruck gebracht: das Leben Jesu ist nicht eine Episode der Weltgeschichte, sondern die wunderbare Manifestation göttlichen Handelns im Gewande irdischen Geschehens. Dadurch, dass neben den Wundern die Streitgespräche stehen, wird Jesus nicht so sehr (wie bei Mt) als der Lehrer der Gemeinde dargestellt, denn vielmehr als der Gottessohn, der die jüdische Tradition in ihrer Gottwidrigkeit enthüllt. Dadurch dass Mk der Taufe und dem Herrenmahl ihren

zostały podporządkowane kerygmatycznemu charakterowi ewangelii¹⁸⁶.

Tymczasem zdaniem Robinsona jednym z najważniejszych rezultatów aktualnych badań jest stwierdzenie, że „Łukasz historyk” wcale nie jest historykiem pozytywistą, przekazującym nam materiał historyczny i chronologiczny obiektywnie sprawdzalny, ale raczej jest historykiem-teologiem, podobnie jak autor czwartej ewangelii, która mimo podanych w niej faktów historycznych właściwie przedstawia „teologię historii”¹⁸⁷. Widzieliśmy, że również uczniowie Bultmanna (np. Käsemann, Bornkamm) wypowiadają się pozytywnie o historycznej autentyczności niektórych faktów przekazanych przez ewangelie, w tym również pewnych relacji o historycznym Jezusie. Mimo odmiennego nieraz stanowiska w tym względzie, zasadniczo nie kwestionują oni jednak sposobu patrzenia swego mistrza na źródła, traktując je w pierwszym rzędzie jako kerygmatyczne, a dopiero drugorzędnie czy drugoplanowo jako historyczne¹⁸⁸. Robinson uważa, że możliwość wznowienia badań nad kwestią Jezusa historycznego powstała nie w związku z kerygmatem, nie dzięki odkryciu nowych źródeł, ani dzięki nowemu spojrzeniu na ewangelie, ale dzięki zasadniczo nowemu sposobowi rozumienia historii i ludzkiej egzystencji. Pierwszym skutkiem nowej wizji tych rzeczywistości w odniesieniu do badań nad ewangeliami było zwrócenie uwagi na kerygmat jako podstawowy neotestamentalny wyraz historii Jezusa¹⁸⁹. Jeżeli współczesna koncepcja historii i egzystencji, mówi Robinson, do tego stopnia odpowiada intencji kerygmatu, że sam kerygmat daje interpretację osoby i historii Jezusa, to nie mamy czego żałować, że chronologiczne i zewnętrzne ramy Jego publicznej działalności pozostają dla nas nieznanne. Posiadamy bowiem np. w przypowieściach, czy w antytezach kazania na górze, czy w logiach o Królestwie, o wyrzucaniu szatanów, o Janie Chrzcicielu, wystarczające sposoby wnikięcia w Jego intencje, celem spotkania się z Jego historycznymi czynami, a tym samym dostateczny wgląd w Jego koncepcję egzystencji, podstawę tych intencji, słowem dysponujemy tymi środkami, które warunkują nasze spotkanie z Jezusem. Dzięki tym właśnie sposobom historia i egzystencja Jezusa są dostępne dla badań historycznych i o nich myślał Käsemann pisząc,

Ursprung in den Erzählungen von der Taufe und dem letzten Mahl Jesu gibt, verleiht er ebenfalls der Geschichte Jesu den Charakter des Offenbarungsgeschehens. Endlich zeigt er durch den Bericht von der Verklärung Jesu, dass die „Geschichte“ Jesu in ihrem Wesen als Epiphane des Gottessohnes erst vom Glauben an den Auferstandenen aus erkannt wird (9,9) — Tamże, s. 470—471.

¹⁸⁶ „Durch Mt und Mk ist also der Historische Bericht dem kerygmatischen Charakter des „Evangeliums“ dienstbar gemacht worden” — Tamże, s. 471.

¹⁸⁷ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 61.

¹⁸⁸ Tamże, s. 62—63; E. Käsemann: *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit. Evang. Theol.* 12 (1953) 465; G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, jw. s. 5.

¹⁸⁹ Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 63—65.

że jednak istnieją elementy tradycji synoptycznej, które historyk musi uznać za autentyczne, jeżeli chce pozostać historykiem¹⁹⁰. Błędem badań prowadzonych na przestrzeni całego jednego pokolenia było antyetyczne stawianie kwestii Jezusa historycznego i Chrystusa wiary, podczas gdy właściwa egzegeza intencji ewangelii¹⁹¹ wykazuje zasadniczy paralelizm między tymi dwiema rzeczywistościami. Jeżeli nie ulega kwestii, że ewangeliści podkreślali znaczenie historii dla wiary, to właśnie dlatego taką przyjęli postawę, że dostrzegali zasadniczą tożsamość między Jezusem historycznym, a wywyższonym Panem, głoszonym w kerygmacie. Tożsamość powyższa zaznaczona przez ewangelistów nie tylko nie pozwala na oddzielanie Jezusa historycznego od Chrystusa wiary, ale również na oddzielanie Chrystusa wiary od Jezusa historycznego, bowiem w przeciwnym wypadku „mit zajmie miejsce historii, a był niebieski miejsce Nazarejczyka”¹⁹². Dlatego Robinson mówi, że ewangelie, nie przedstawiają Jezusa historycznego oddzielnego od kerygmatu, ale raczej przekazują kerygmataczny obraz historii Jezusa¹⁹³.

Ewangeliści, mówi Robinson, umożliwili nam spotkanie z całą osobą Jezusa nie tylko wkładając w Jego usta kerygmat, ale przekazując pewne teksty tradycji (np. Mk 2, 7; 7, 37). Teksty te zostały skerygmatazowane nie w tym sensie, jakoby został zachowany tradycyjny język kerygmatu, ale o ile konkretna historia Jezusa została utrwalona, a jej horyzont tak poszerzony, że w ich świetle zbawcze znaczenie Pana niebieskiego przejawia się już w ziemskim Jezusie¹⁹⁴.

Z kolei Robinson zapytuje, jaka istnieje możliwość przejścia od kerygmatu do Jezusa historycznego? W obecnym stanie badań, stwierdza Robinson, nie możemy na to pytanie odpowiedzieć jak dawniej, że to po prostu sam Jezus głosił kerygmat, ponieważ metoda historyczno-morfologiczna zakwestionowała zawarte w kerygmacie roszczenia Jezusa jako stworzone przez pierwotną gminę w związku z jej wiarą w uwielbionego Pana, oraz odpowiadające im słowa jako później dodane do „innych słów” Jezusa. Klasycznym przykładem w tym względzie jest tytuł „Syna Człowieczego”¹⁹⁵. Jednak lansowana przez powyższy kierunek teza, że Jezus nie uważał Siebie za Syna Człowieczego została podważona o tyle, że gmina pierwotna nigdy nie używała tytułu tego jako chrystologicznego, co zostało dowiedzione, a co prowadzi do wniosku, że jedyną racją odnośzenia tytułu Syna Człowieczego do Jezusa jest rzeczywiste przypisy-

¹⁹⁰ Tamże, s. 66; Por. E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 152.

¹⁹¹ E. Fuchs: Jesus Christus in Person. Zum Problem der Geschichtlichkeit der Offenbarung. W: Festschrift Rudolf Bultmann. Zum 65. Geburtstag überreicht. Stuttgart 1949 s. 54.

¹⁹² E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 134.

¹⁹³ J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 74.

¹⁹⁴ Tamże, s. 89; W. Kwiatkowski: Od Jezusa... jw. s. 24.

¹⁹⁵ J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 94.

wanie go Sobie przez samego Jezusa¹⁹⁶. Z tego względu Robinson uznaje iż problem ten jest nadal otwarty i dlatego trzeba szukać innych podstaw porównywania Jezusa historycznego i kerygmatycznego. W związku z tym zwraca uwagę na fakt, że obok zakwestionowanych logiów Jezusa, zbiegających się z kerygmatem istnieje jeszcze pokaźna liczba materiału o Jezusie, który szkoła historyczno-morfologiczna uważa za autentyczny. Idzie głównie o teksty, których koloryt palestyński wyklucza możliwość powstania ich w gminie hellenistycznej, a których genezy nie da się wyjaśnić również ani przez przeszczepienie ich ze środowiska żydowskiego ani przez przypisywanie ich pierwotnej gminie, jako dla niej nietypowych. Wydawałoby się na pierwszy rzut oka, że materiał ten jest mało przydatny do badań nad Jezusem historycznym i Jego relacją do kerygmatu, ponieważ tradycja logiów została ogolona z wszelkiego śladu kerygmatycznego, a tym samym nie dostarcza żadnego kryterium do powyższego porównania. W rzeczywistości jednak jest to tylko pozór, ponieważ ścisła obiektywność metody historyczno-morfologicznej przynajmniej temu nekerygmatycznemu materiałowi, w odniesieniu do porównania Jezusa historycznego i kerygmatycznego, takie znaczenie, jakiego nie osiągnęły nigdy logia najbardziej kerygmatyczne¹⁹⁷. Materiał, którego autentyczność została uznana, wystarczy tak pod względem jakości jak i ilości, ażeby możliwe było spotkanie z Jezusem historycznym, z Jego działalnością, z Jego intencją, ze sposobem rozumienia egzystencji w niej zawartym, słowem z Jego historycznym „Ja”. To zaś „Ja” może być porównane z kerygmatem w miarę jak koncepcja egzystencji jaką miał Jezus da się porównać z egzystencjalnym sensem kerygmatu¹⁹⁸. Ponadto pozostałby problem różnicy formalnej między tymi dwiema rzeczywistościami, o ile Jezus historyczny, należący do przeszłości, otwiera przed człowiekiem dzisiejszym nowe możliwości bytowania z innego tytułu niż to czyni kerygmat, głoszony w każdym czasie, a więc i w chwili obecnej¹⁹⁹. Tym niemniej trzeba powiedzieć, że jeżeli decyzja egzystencjalna, której od początku domaga się kerygmat, odpowiada decyzji o którą wołał Jezus, staje się oczywiste, że kerygmat stanowi kontynuację nauczania Jezusa. Jeżeli zaś decyzja o którą wołał Jezus, jak i ta, przed którą stawia człowieka kerygmat, zakładają w obu wypadkach Jego obecność, staje się oczywiste, że osoba Jezusa stanowiła przedmiot chrystologii kerygmatu²⁰⁰. Tezę tę²⁰¹ podtrzymuje również E. Fuchs²⁰². Jego zdaniem

¹⁹⁶ Por. O. Cullmann: Die Christologie des Neuen Testaments. 2. Aufl. Tübingen 1958, s. 133 ns.

¹⁹⁷ J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 97.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Por. E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 139.

²⁰⁰ Por. J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 107.

²⁰¹ Por. E. Heitsch: Jesus aus Nazareth als Christus W: Ristov-Matthiae. jw. s. 62—86.

²⁰² E. Fuchs: Die Frage nach dem historischen Jesus. ZThK 53 (1956) 210—229;

sens egzystencjalny kerygmatu jest jeszcze widoczny w najstarszych źródłach pisanych, tj. w listach św. Pawła (np. Rz 14, 17), w których Paweł rozumie kerygmat jako apel do tej samej decyzji, do jakiej wzywał Jezus²⁰³. Z tego Fuchs wyciąga wniosek, że wiara w Pana niebieskiego zbiega się nie tylko z egzystencją Jezusa historycznego, ale wprost jest odpowiedzią na Jego nauczanie, czyli że osoba Jezusa stała się treścią wiary. Stało się to w imię Boga, który działał w Jezusie i przez Jezusa i nadal działa, jak to wykazują wyznania wiary, a później ewangelie²⁰⁴. W ten sposób Fuchs jasno uwydatnił podstawowy paralelizm między egzystencją Jezusa ziemskiego i egzystencją Pana niebieskiego, jak również wynikający z tego paralelizm między apelem Jezusa o decyzję i decyzją, do jakiej wzywał kerygmat, przy czym do rezultatu tego doszedł na drodze egzystencjalnej interpretacji, która zakłada, że egzystencję stanowi decyzja²⁰⁵.

Cały więc problem, mówi Robinson, polega obecnie na tym, by wypracować koncepcję egzystencji, jaką miał Jezus historyczny. Zadanie to jest możliwe do wykonania, jeśli się podda analizie ten materiał tradycji synoptycznej, który zasadniczo jest uznawany za autentyczny (parabole, logia), jeśli mianowicie ustali się stosunek między konkretną strukturą parabol i ogólną tendencją nauczania Jezusa oraz wykaże zgodność między tą tendencją a strukturą kolekcji logiów²⁰⁶. Jeśli zaś idzie o stosunek między koncepcją egzystencji u Jezusa a sposobem egzystencji głoszonym przez kerygmat, to kwestia ta może być wyjaśniona w świetle 1 Kor 4, 8—13, ponieważ jest tu mowa o dwóch sposobach rozumienia egzystencji, które nawzajem się wykluczają, przy czym obydwa uważają się za chrześcijańskie. Pomocą może służyć 1 Kor 15, 3—5 dostarczający nam słów, w jakich kerygmat wyrażał takie wydarzenia zbawcze, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Odniesienie kerygmatu do Jezusa będzie uzasadnione tylko wówczas, gdy ci, którzy nie znali Jezusa według ciała mają możliwość zbawienia się przez spotkanie Go w kerygmacie²⁰⁷.

3. OCENA KRYTYCZNA.

Zostało już dowiedzione, że Bultmannowska koncepcja historii, poznania historycznego i egzystencjalnej interpretacji stosowanej jako metoda historyczna, kryje w sobie apersonalizm i agnostycyzm metodo-

Tenże: Die Verkündigung Jesu. Der Spruch von den Raben. W: Ristov-Matthiae, jw. s. 385—388.

²⁰³ E. Fuchs: Die Frage, jw. s. 216 ns., 221—224, 227 ns.

²⁰⁴ Tamże, s. 227.

²⁰⁵ Por. J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 109.

²⁰⁶ Tamże, s. 119—120.

²⁰⁷ Tamże, s. 141—143.

logiczny, zakładający relatywizm historyczny, a ostatecznie, jak później zobaczymy, również filozoficzny²⁰⁸. Nawet zwolennik Bultmanna, G. Ebeling, ma poważne zastrzeżenia co do rozróżnienia poczynionego przez swego mistrza między *Historie* i *Geschichte*, uważając, że należy tu mówić raczej o wzajemnej implikacji²⁰⁹. Jest zrozumiałe, że jeżeli się oddzieli surowy fakt od jego historycznego znaczenia i skutku, to w odniesieniu do źródeł chrześcijańskich będzie to oznaczać kopanie przepaści pomiędzy wiarą a historią. Jeżeli Ebeling mówi, że odróżnienie to nie jest podyktowane względem historycznym²¹⁰, to możemy dodać, że w historii właściwie nie powinno ono być w ogóle stosowane. Historia zajmuje się całością (*totum*) badanej rzeczywistości z wszystkimi możliwymi jej komponentami, a wieloznaczność należy wprost do jej istoty²¹¹.

Chociaż jak dotąd nie posiadamy nie tylko rozwiązania, ale nawet definitywnego sformułowania problemu czy „tajemnicy” historii²¹², to jednak sprowadzanie w praktyce całej rzeczywistości historycznej do „własnej” historii, czy zupełnie dokładnie, do momentów historycznych, które stanowi „moja decyzja” egzystencjalna, nie może chyba nikogo zadowolić, ale raczej sugeruje podejrzenie, że mamy do czynienia z nawrotem do radykalnego indywidualizmu, w którym straciły właściwe znaczenie zarówno pojęcia społeczności czy wspólnoty, jak i tradycji i prawdziwego rozwoju²¹³.

Broniąc się przed zarzutami subiektywizmu Bultmann bardzo często stwierdza, że jest od niego jak najbardziej daleki²¹⁴. Np. mówiąc o Pawłowej koncepcji Kościoła i sakramentów zauważa, że dla św. Pawła człowiek zawsze i z zasady występuje w historycznym kontekście²¹⁵. Z tego nie wynika, że dla Pawła jednostka jest zależna od wpływów historycznych, ale że pojmuje on człowieka jako byt, który podjął już decyzję

²⁰⁸ W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 52, 70—71; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. T. 2. s. 96.

²⁰⁹ G. Ebeling: *Theologie und Verkündigung*. B. 1. Tübingen 1962 s. 68; „Von dem „Dass“ einer historischen Erscheinung weiss ich nur, indem ich irgendein Wissen von ihrem „Was und Wie“ habe, und das Wissen um das „Was und Wie“ einer Erscheinung als Historie impliziert eben das Wissen um ihr „Dass“; Por. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 2. Aufl. Tübingen 1965.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ „...die Mehrdeutigkeit gehört gerade zum Wesen des Geschichtlichen” — W. Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Leipzig 1966.

²¹² G. Fessard: *Le mystère de la Société*. *RechSeRel* 1—2 (1948) 16; J. Daniélu: *Le Mystère de l'Histoire*. Paris 1953; H. U. von Balthasar: *La Théologie de l'histoire*. Paris 1955.

²¹³ H. Ott: *Geschichte und Heilsgeschichte* jw.

²¹⁴ R. Bultmann: *Zum Problem*. jw. KM. II, 193, 201; Tenże: *GV II*. 234; „Unser geschichtliches Selbst... transzendiert unsere Subjektivität” — Tenże: *Zu J. Schniewinds...* jw. KM I, 130.

²¹⁵ „...dass er den Menschen nicht als ein isoliertes Individuum sieht... steht der Mensch von vornherein und immer in einem geschichtlichen Zusammenhang” — Tenże: *GV*. I, 163 ns.

w stosunku do przeszłości, z której wyszedł. Chociaż człowiek zawsze jest tylko samym sobą (*selbst*), ale równocześnie zawsze jest poza sobą, o ile mianowicie jest tym, kim był w przeszłości i będzie w przyszłości, z tym jednak, że posiada on możliwość określenia siebie przez to czym był (ciało, śmierć), lub przez to kim powinien być (duch, życie). Ta decyzja staje się aktualną, gdy dojdzie do spotkania z kerygmatem chrześcijańskim²¹⁶. Czyli w perspektywie historycznego rozumienia człowiek jest kwalifikowany przez spotkanie z drugim, odbyte, lub odrzucone²¹⁷. Nie można, mówi Bultmann, wyobrazić sobie, że ludzie są podmiotami odizolowanymi, żyjącymi w świecie podobnym do próżni. Odniesienie do istnienia i czasowości z jednej strony i do bytowania we wspólnocie (*Miteinandersein*) z drugiej, stanowią jedno. Stosunek między osobami może dojść do skutku tylko w płaszczyźnie egzystencji i działania, w którym ta egzystencja się wyraża²¹⁸. Dzięki temu, że byt ludzki jest bytem społecznym (*Miteinandersein*), „słowo” stanowi podstawę o najgłębszym znaczeniu. Ono jest nie tylko okazją do wspomnienia o tym, co przeszło, ale przede wszystkim siłą twórczą, stwarzającą nowe stosunki międzyosobowe, w miarę jak należy ono do sytuacji egzystencjalnej, którą ono wykrywa i którą wyraża²¹⁹.

Wszystkie te refleksje bezsprzecznie zawierają dużo prawdy. Należy chyba ubolewać, że Bultmann zatrzymał się na tym ujęciu człowieka jako bytu społecznego (*Miteinandersein*), o którym w późniejszych pracach mówi już tylko okazjnie i nie wydobywa z tego ujęcia całej treści, jaką ono zawiera²²⁰. W rezultacie w tak pojętym człowieku widzi tylko moment indywidualnej egzystencji czy okazję do zdobycia jej dla siebie. Można zapytać się czy rzeczywiście byt ludzki całkowicie się wyraża, wypowiada, przez ewentualne spotkanie z drugim? Czy poza tym naprawdę nie ma żadnej rzeczywistości społecznej o wartości wewnętrznej? Analiza „słowa” dokonana przez Bultmanna uwzględnia dwie ważne funkcje: okazję do wspomnień i wydarzenie stwarzające nową rzeczywistość egzystencjalną. Ale czy na tym koniec? Czy słowo nie jest również zespołem znaków wyrażających ludzkie doświadczenia, życiowe wartości i czy nie kształtuje ono człowieka i jego wolności? Jeżeli stwarza ono nowe sytuacje egzystencjalne na terenie jednostki, to dlaczego nie czyni ono tego samego w płaszczyźnie społeczności, historii i na wszystkich odcinkach ludzkiej egzystencji? Ale dla Bultmanna nie ma historii poza ukazaniem „możliwości” mojej własnej egzystencji²²¹. Czyż nie może ona

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 199.

²¹⁸ Tenże: *GV I*, 36.

²¹⁹ Tamże, s. 157.

²²⁰ R. Marlé: *Bultmann et l'interprétation...* jw. s. 102, przypis 140.

²²¹ H. Ott: jw. s. 186 n., 15—17, 170, 182; G. Fessard: jw. s. 7—8.

równocześnie ukazać mi czegoś więcej niż to, co dotyczy tylko mnie samego?

Odnosnie sposobu pojmowania przez Bultmanna źródeł chrześcijańskich warto przytoczyć uwagi krytyczne wysunięte przez O. Cullmanna.

Najpierw wita on z uznaniem fakt podjęcia na nowo przez uczniów Bultmanna problematyki Jezusa historycznego, której zaniechanie w swoim czasie było z punktu widzenia założeń kierunku historyczno-formalnego słuszne, jak to zobaczymy, ale której podjęcie na nowo okazało się wobec ostatnich osiągnięć tego kierunku konieczne²²². Uczniowie Bultmanna stanęli przed wyjątkowo trudnym zadaniem, skoro w rozwiązaniu kwestii Jezusa historycznego musieli posłużyć się ewangeliami jako źródłami, a przecież wiadomo, że według kierunku jaki reprezentują, źródła te nie są przekazami historycznymi ale świadectwami wiary. Metodycznie poprawne badania winny dlatego wyjść z analizy świadectwa wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej, by następnie przedstawić je w świetle motywów rozwojowych i zawartej treści. Niedopuszczalna natomiast jest interpretacja tego świadectwa na podstawie z góry przyjętego obrazu tego, co Jezus powiedział czy czynił, obrazu, który albo się w ogóle odrzuciło, albo w którym wyekspozowało się arbitralnie pewne tylko elementy. Jeżeli się tę regułę zapozna, wówczas podjęcie na nowo zagadnienia Jezusa historycznego nie tylko nie będzie krokiem naprzód, ale krokiem wstecz w stosunku do metody historyczno-morfologicznej, nawet w wypadku gdy się przyjmuje jej istotne założenia. Z tego względu „rezerwa” jaką sobie wobec tego problemu nakazał w ostatnim czasie Bultmann, jest bardziej cenna niż „wypadki” jego uczniów²²³. Nie po to przecież Albert Schweitzer pisał swoje dzieło o badaniach nad żywotem Jezusa, by „liberalny” obraz Jezusa, odpowiadający filozofii idealistycznej XIX w. został zastąpiony obrazem egzystencjalistycznym, odpowiadającym filozofii egzystencjalnej XX w. Cullmann przyznaje, że egzegeza wolna od wszelkich uprzednich założeń jest niemożliwa, ale nie zgadza się z tym, by traktować ją jako narzędzie, służące do realizowania z góry nakreślonego programu. Dlatego nie można wprost patrzeć na to poczucie pewności, z jakim uczniowie Bultmanna (Fuchs, Ebeling, Conzelmann, Käsemann) dokonując na tekstach zupełnie arbitralnie takich zabiegów, jak redukcje i eliminacje, dostosowują je do własnego, egzystencjalnego sposobu rozumienia, a przy tym osiągniętym wynikiem nadają walor prawdy ewangelijnej. Cullmann nie chce przez to powiedzieć, że nie należy w ewangeljach odróżniać wytworów gminy (*Gemeindebildung*) od historycznego rdzenia

²²² O. Cullmann: *Unzeitgemäße Bemerkungen zum „historischen Jesus“ der Bultmannschule*. W: *Ristorv-Matthiae*. jw. s. 266.

²²³ Tamże, s. 266–267.

(Kern), ale przeciwstawia się zbytniej swobodzie w tego rodzaju operacji i twierdzi, że właściwie zastosowana metoda historyczno-morfologiczna da w wyniku dużo skromniejszą liczbę tych odróżnień niż to ma miejsce w postępowaniu egzystencjalistycznym. Nadużywając takich określeń, jak „krytyczny” i „niekrytyczny”, mówi Cullmann, uczniowie Bultmanna powinni zdawać sobie sprawę z tego, że nic bardziej nie nadaje się do prawdziwie naukowej krytyki, jak ich poczynania, polegające na bezgranicznym wprost eliminowaniu elementu historycznego z ewangelii i zastępowaniu go tworamami gminy²²⁴. Powołując się na to, że sam wyszedł z tej szkoły i niegdyś był jej gorącym zwolennikiem, obecnie zmuszony jest przestrzec jej uczniów i kontynuatorów przed łączeniem historyczno-morfologicznej i egzystencjalnej egzegezy, ponieważ jego zdaniem łączenie to zagraża bezpośrednio metodzie *Formgeschichte* jako takiej. Ten związek wydaje się Cullmannowi szczególnie niebezpieczny właśnie w momencie, kiedy się podejmuje na nowo zagadnienie Jezusa historycznego. Tymczasem aktualnie sytuacja jest tego rodzaju, że stosowanie egzystencjalnej interpretacji źródeł ewangelijnych stało się dla młodszych uczniów Bultmanna obowiązującym kryterium do tego stopnia, że tylko wtedy uchodzi się za zwolennika kierunku historyczno-morfologicznego, kiedy się powyższy związek uznaje, przy czym odrzucenie egzegezy egzystencjalnej jest równoznaczne z wyłączeniem z szeregu badaczy szkoły *Formgeschichte*²²⁵. W rzeczywistości oba te kierunki, historyczno-morfologiczny i egzystencjalny, nie mają, a przynajmniej nie muszą mieć, ze sobą nic wspólnego. Cullmann oświadcza, iż jest w stanie wykazać, do jakiego stopnia to nie metoda historyczno-morfologiczna; ale jej „wplątanie się” w egzystencjalizm, doprowadziło do stworzenia takiego obrazu Jezusa, który nie wytrzymałby z pewnością krytyki A. Schweitzera, gdyby ten kontynuował swoją historię badań nad życiem Jezusa od Wredego do szkoły Bultmannowskiej²²⁶. Obraz ten wyglądałby zupełnie inaczej, gdybyśmy najpierw dokonali potrzebnej rewizji w stanowisku szkoły Bultmanna odnośnie historycznego rdzenia, a następnie dane te skonfrontowali z tym, co na ten temat rzeczywiście powiedziała pierwotna gmina. Jeżeli ostatnie prace uczniów Bultmanna (Conzelmann, Ebeling, Fuchs) nie dały rezultatów, nie zdołały mianowicie dotrzeć do historycznego Jezusa, mimo iż naczelnym ich zadaniem było wykrycie związku, jaki istnieje pomiędzy historycznym jądrem

²²⁴ Tamże, s. 267—269.

²²⁵ Cullmann ma tu na myśli nie tylko siebie, ale przede wszystkim K. L. Schmidta, którego zasługa w stworzeniu „*Formgeschichte*” jest powszechnie uznawana. On to m. in. wraz z Bultmannem podzielił ewangelie synoptyczne na drobne jednostki literackie, które przez pracę redakcyjną autorów ewangelii zostały złączone w całość. Por. K. L. Schmidt: *Die Kirche des Urchristentums*. Tübingen 1926; O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. 270.

²²⁶ O. Cullmann: tamże.

ewangelii a kerygmatem o Chrystusie, to wyłączną przyczyną tego niepowodzenia jest brak krytycznego spojrzenia na pozycje wyjściowe, jest niekrytyczne operowanie ustalonymi przez siebie, a niesprawdzonymi założeniami. Powyższy związek między Jezusem historyczym a Chrystusem kerygmaticznym Bultmann dostrzega w chrystologii implikującej apel Jezusa o decyzję, a jego uczniowie w wierze (Ebeling), lub w postępowaniu (*Verhalten*) Jezusa (Fuchs). Innymi słowy szkoła Bultmannowska dostrzega pomost pomiędzy Jezusem historyczym i Chrystusem kerygmaticznym albo w Jezusie wzywającym do decyzji, albo wierzącym, albo też w określony sposób postępującym.

Tego rodzaju wyniki, które jak widzieliśmy stwierdzają raczej „rozluźnienie” niż „związek” pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, nie mogą zdaniem Culmanna zadowolić zwolennika szkoły *Formgeschichte* przede wszystkim dlatego, że zostały osiągnięte nie poprzez zastosowanie metody historyczno-morfologicznej, ale zostały z góry podyktowane przez egzystencjalistyczne założenia²²⁷. Stworzony w ten sposób obraz Jezusa, powstały pod wpływem filozofii czasu, całkowicie wychodzący naprzeciw filozofii egzystencjalistycznej, wskazujący na przedziwną symbiozę egzegezy i filozofii, a w rezultacie kopiący tak głęboki dół między historycznymi elementami ewangelijnymi i pierwotną gminą chrześcijańską, dowodzi tylko, że nawet najpoważniejszy kierunek egzegezy NT naszego stulecia nie zdołał się uchronić przed niebezpieczeństwem zapożyczania obcych założeń, zaprzepaszczając w ten sposób własną i autentyczną metodę i przekreślając w dużym stopniu osiągnięte wyniki.

To sprzeniewierzenie się metodzie historyczno-morfologicznej przez szkołę Bultmanna widzi Cullmann nie tyle w pracach, które usiłują ustalić zarówno świadectwo przekazane nam przez gminę, jak i często od niego różny rdzeń historyczny — co *nota bene* uważa za potrzebne i zgodne z wymogami tego kierunku, — ale w zbytnej arbitralności w określaniu różnic i związków między nimi, w zbyt dowolnym sposobie pojmowania i świadectwa gminy i historycznie pewnego jądra.

Po raz pierwszy Bultmann złamał zasadę naukowej neutralności gdy powołując się na teorię W. Wredego o przypisywanej Markowi i gminie tajemnicy mesjańskiej wyjaśniał jako stanowczo nieprawdziwe wszystkie te słowa Jezusa, w których w jakikolwiek sposób zaznaczona jest świadomość mesjańska Jezusa, wiążąca się z takimi tytułami jak „Syn Człowieczy”, „Mesjasz”, „Sługa Boży”, „Syn Boży” itd. Odtąd powoływanie się na tzw. tajemnicę Mesjasza (*Messiasgeheimnis*) Wredego stało się „dogmatem” obowiązującym w szkole Bultmanna²²⁸. Uczniowie Bultmanna poszli za swym mistrzem jeszcze zanim kwestia historycznego Je-

²²⁷ Tamże, s. 271.

²²⁸ Tamże, s. 273.

zusa została ponownie postawiona i spośród dwóch możliwości, które pierwotnie miały jednakowe szanse²²⁹, wybrali drugą, określając ją przy tym jako „zerwanie” z Jezusem (*Denken vom Bruch, nämlich mit Jesus' her*)²³⁰. Nie taki jednak cel miał kierunek historyczno-morfologiczny wówczas, kiedy powstawał. Przeciwnie, jego zadaniem było przyczynić się do ocalenia całej tradycji synoptycznej. Wprawdzie zobaczymy, że również uczniowie Bultmanna liczą się z historycznie pewnym rdzeniem, a więc praktycznie przyjmują również możliwość pierwszą, tj. przekazania przez gminę materiału niezmienionego, ale według nich możliwość tę należy wykluczyć ilekroć się stwierdzi takie elementy tradycji, które są sprzeczne z treścią i rozwojem świadectwa przekazującej gminy.

I tutaj ukazuje się skutek wspomnianego wyżej „wplątania” się metody hist.-morfologicznej w egzystencjalną interpretację: świadectwo gminy jest nie tylko przedstawione, ale wyjaśnione, dodajmy od razu, przy pomocy metody egzystencjalnej. Wszystko to zatem, co nie odpowiada mojemu „rozumieniu siebie”, będzie traktowane jako „obiektywizujące” tłumaczenie, obejmujące takie tendencje gminy pierwotnej, które paczą właściwy, tj. dostosowany do mojej egzystencji, kerygmat. Z pewnością nie znajdziemy w omawianych pracach jednego zdania stwierdzającego, że to, co mnie odpowiada w świadectwie ewangelii jako kerygmat, jest kerygmatem historycznego Jezusa, tym niemniej twierdzimy, że poza zawartymi w nich ocenami chrystologii pierwotnej gminy widnieje Jezus historyczny jako założenie²³¹.

Cullmann zwraca uwagę na to, że przy ustalaniu synoptycznego świadectwa gminy, jego motywów i prawidłowości rozwojowych, należy przede wszystkim uwzględnić, że obok innych wchodziły tu w grę również czysto zachowawcze czynniki, na co wskazują też uwagi H. Riesenfelda o paraleli do rodzaju i sposobu przekazania słów rabinów²³². Przede wszystkim jednak należy się liczyć z tym, że gmina, czy ewangelisci w swojej pracy redakcyjnej, kierując się tendencjami gminy, dokonali wśród dostarczonego im przez fakty materiału takiego wyboru, że przyjęli możliwie najwięcej tych elementów, które już same w sobie, bez opracowania i przetwarzania odpowiadały tym tendencjom. To prowadzi

²²⁹ Pierwsza możliwość to ta, że gmina pierwotna przekazała z życia Jezusa fakty i słowa w stanie niejako surowym, nieprzerobione, nie przekształcone, kierując się przy tym faktem, że treść tych przekazów odzwierciedlała po prostu potrzeby i tendencje gminy, a druga możliwość, to przeciwnie — stworzenie przez samą gminę „idealnych”, nierzeczywistych wydarzeń, słów i scen.

²³⁰ O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. s. 273.

²³¹ „In Wirklichkeit stellen wir jedoch fest, dass hinter den in diesen Arbeiten vorliegenden Urteilen über die synoptische Gemeindeftheologie diese Voraussetzung, also eine Voraussetzung über den historischen Jesus, schon im Hintergrund steht”; Tamże, s. 274.

²³² H. Riesenfeld: *The Gospel Tradition and its Beginnings. A study in the Limits of „Formgeschichte”*. London 1957; Por. O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. s. 276.

nas do drugiego pytania warunkującego nasze dotarcie do historycznego Jezusa, pytania o historycznie pewny rdzeń w ewangeliach synoptycznych. Sposób, w jaki szkoła Bultmanna dochodzi do ustalenia tego historycznego jądra można ująć w dwa twierdzenia:

1. Wszystko, co w ewangeliach sprzeciwia się uprzednio ustalonym tendencjom gminy może być sprowadzone do Jezusa.

Zdaniem Cullmanna można w zupełności zgodzić się z tym twierdzeniem, pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie, że ustalenie owej tendencji będzie ze wszech miar obiektywne, a nie aprioryczne. Tu, mówi Cullmann, rzeczywiście stoimy na pewnym gruncie. Należy jednak przy tym pamiętać, że stwierdzenie historycznego rdzenia nie upoważnia nas jeszcze do tego, byśmy się nim posłużyli także w wypadkach mniej pewnych jako pewnym kryterium w określaniu co jest tworem gminy, a co nim nie jest, bowiem sama podstawa odróżnienia tego rdzenia, tj. jego sprzeczność z tendencją gminy, jest zbyt wąska, jest o wiele węższa, niż nią może być samo historycznie pewne jądro. Jeżeli się tę uwagę zlekceważy, zwłaszcza przy tak charakterystycznej dla interpretacji egzystencjalnej skłonności do redukcji, nigdy nie osiągnie się prawdziwego, całościowego obrazu historycznego Jezusa²³³.

2. Brzemienne w następstwa jest twierdzenie drugie: Wszystko, co w ewangeliach odpowiada tendencjom pierwotnej gminy, jeżeli nie we wszystkich wypadkach, to przynajmniej w większości, powinno być traktowane jako wytwór gminy w sensie zniekształcenia i spaczenia (*Bruch, Neubildung, Umbildung*) i może służyć co najwyżej jako pewna dodatkowa pomoc do kerygmatycznego spotkania z Jezusem.

W tym twierdzeniu, zdaniem Cullmanna, z punktu widzenia metody historyczno-morfologicznej, leży kolejne źródło stronniczości, z jaką będzie się odróżniać wytwory gminy od historycznych elementów. Skąd bowiem wiadomo, że teologiczne podstawy pierwotnej gminy nie mogły być w równym stopniu podstawowym motywem nauczania samego Jezusa? Przecież tendencje przekazującej gminy mogły równie dobrze odpowiadać słowom i czynom historycznego Jezusa, jak tworom czy wytworom gminy²³⁴.

To drugie twierdzenie, mówi Cullmann, zawiera również pewien element prawdy, ale tylko wówczas, kiedy się je traktuje łącznie z innymi, dodatkowymi kryteriami:

a. Jeżeli w tej samej ewangelii, lub w paralelnych miejscach w innych ewangeliach synoptycznych, znajdują się przekazy (lub szczegóły narratywne) oddzielnie, albo też oddzielnie różne wypowiedzi Jezusa, nawzajem się wykluczające, przy czym równocześnie tylko jedno od-

²³³ Tamże, s. 277.

²³⁴ Tamże, s. 273.

powiada tendencji gminy, należy wnosić, że w tym wypadku nie mamy do czynienia z elementem historycznym.

b. Również tam, gdzie znajduje się jakaś informacja lub wypowiedź, która odzwierciedla tendencję gminy, a równocześnie nie da się jej pogodzić z dziejowym kontekstem historycznego Jezusa, należy wnioskować, że mamy do czynienia nie z wydarzeniem historycznym, ale z tworem gminy.

c. Wreszcie należy zakwestionować historyczność takiego przekazu, w którym powszechnie przez gminę uznawane prawo jest legendarnego pochodzenia.

We wszystkich innych wypadkach należy przekazy ewangelijne o historycznym Jezusie traktować jako słowa Jezusa, nawet jeżeli odpowiadają one tendencjom gminy. To stanowisko, mówi Cullmann, nie oznacza „konserwatyizmu”, ale jest wyrazem rzetelnej naukowej troski o to, by nie dopuścić do bezgranicznej swobody na odcinku tak ważnym, jak interpretacja źródeł chrześcijaństwa. Stawiając zarzut samowoli, jakiej szkoła Bultmanna dopuszcza się w odtwarzaniu historycznego Jezusa, a w konsekwencji kwestionuje Jego roszczenie łącznie z świadomością mesjańską, Cullmann nie jest gołosłowny, ale powołuje się na liczne przykłady²³⁵.

Słowem, zdaniem Cullmanna, szkoła Bultmanna nie jest właściwie kontynuatorką kierunku historyczno-morfologicznego, ponieważ nie stosuje właściwej temu kierunkowi metody, lecz egzystencjalną i dlatego jej prace o historycznym Jezusie, których owocem jest obcięty, pomniejszony i spaczony obraz Jezusa, należy odnosić nie do metody historyczno-morfologicznej, ale do jej związków z egzystencjalizmem.

Zagadnieniem Jezusa historycznego zajął się ostatnio w sposób systematyczny P. Althaus²³⁶. Ten znakomity teolog poddaje krytyce Bultmannowskie pojęcie historii i historyczności źródeł oraz zawężone spojrzenie na historię Jezusa nie uwzględniające związku tej postaci z Osobą Chrystusa. Althaus odmawia Bultmannowi prawa powoływania się w kwestii pojęcia wiary na Lutera i na nowo stawia problem pewności historycznego poznania. Althaus pisze: „Również twierdzenie, według którego z konieczności, tj. niepewnej historii Jezusa, chce się zrobić cnotę, w imię tego, że wiara w sensie Reformacji dopiero wówczas staje się cnotą, gdy się jej odejmie wszelkie podstawy historyczne, lub gdy jest pozbawiona wszelkiego „światowego” podłoża, należy uznać za teologiczny błąd. Jeżeli kiedykolwiek mówi się o jakiejś podstawie wiary,

²³⁵ Tamże, s. 278—279.

²³⁶ P. Althaus: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Gütersloh 1958; Por. Tenże: Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 236—265. Artykuł ten jest pewną przeróbką wspomnianej pracy.

to w rzeczywistości jest to tylko eufemizm zmierzający do jej podważenia i zniszczenia”²³⁷. Również wyłączenie uznawanie kerygmatu jest zdaniem Althausa niesłuszne i nieuzasadnione. „Z całą pewnością, mówi on, objawienie Boże dociera do nas nie inaczej, jak przez słowo. W słowie, w słowie objawionym zbawcze wydarzenie osiąga naszej rzeczywistości. Co do tego jesteśmy zgodni. Ale słowo objawione jako mowa jest przecież równocześnie sprawozdaniem, komunikatem, relacją, informacją (*Bericht*) o historycznym wydarzeniu. Odwołuje się więc ono do zjawiska, do rzeczywistości, która nie jest z nim identyczna, lecz tylko do niego sprowadzona bowiem słowo jest świadectwem o czymś, a to coś jest również czymś historycznym”²³⁸. Mając na uwadze urzeczywistniające się w Jezusie wydarzenie zbawcze Althaus trafnie mówi: „Słowo stało się przecież ciałem nie najpierw w kerygmacie, ale w historycznym Jezusie Chrystusie”²³⁹.

* Odrywając Chrystusa kerygmatycznego od Jezusa historycznego w oparciu o egzystencjalną interpretację świadectwa pierwotnej gminy, widzi Bultmann w Chrystusie jedynie „wydarzenie” (*Ereignis*), które ustawicznie uobecniane w kerygmacie stwarza ciągle możliwość nowego, egzystencjalnego rozumienia siebie²⁴⁰. Czyżby rzeczywiście gmina pierwotna tworząc chrystologię przyjęła po prostu rozpowszechniony mit o niebiańskiej istocie, o zstępującym na ziemię zbawcy? Przeciwno takiemu sposobowi postępowania występuje sam O. Cullmann, który we wstępie do swej „Chrystologii NT” przestrzega, iż nie można interpretować Chrystusa kerygmatu w oderwaniu od analogii zaczerpniętych z ówczesnego środowiska, tym więcej, iż można zapytać, czy sam Jezus nie dał pierwotnej gminie okazji do poznania Chrystusa? Jakim prawem, na jakiej podstawie i w imię czego, pyta się Cullmann, odmawia się pierwotnej gminie możliwości odwoływania się do wypowiedzi samego Jezusa o Sobie? Pierwotna gmina, konkluduje Cullmann, wierzyła w mesjaństwo Jezusa tylko dlatego, że wierzyła w to, że Jezus sam uważał Siebie za Mesjasza. Cullmann dodaje, że wiara Bultmanna w Chrystusa jest w tym względzie zasadniczo różna od wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej²⁴¹.

Widzieliśmy zresztą, jak bardziej krytyczni uczniowie Bultmanna

²³⁷ P. Althaus: *Das sog. Kerygma*, jw. s. 32.

²³⁸ Tamże, s. 23. Zobaczymy, że katolicka teologia w ujęciu Geiselmanna przywiązuje podobną wagę do charakteru świadectwa przepowiadania apostołskiego. Por. J. R. Geiselman: *Die Frage nach dem historischen Jesus*. B. 1. *Jesus der Christus*. München 1965. Recenzja: Ks. Łukaszuk: *Zeszyty Naukowe KUL* 10 (1967) nr 1, s. 69—70.

²³⁹ P. Althaus: *Das sog. Kerygma*, jw. s. 29.

²⁴⁰ R. Bultmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. GV II, 245—267, zwł. 246 n., 259 n.

²⁴¹ O. Cullmann: *Die Christologie des NT*. jw. s. 5—8.

sami dokonują rewizji swoich poglądów. Przypomnijmy na tym miejscu dwa głosy: Bornkamma i Käsemanna. G. Bornkamm, w cytowanym przez nas dziele pisze, że nie mogło być z początku żadnej mowy o tym, że ewangelie i ich przekazy kwestionują historyczność Jezusa. One nie tylko w to nie wątpią, ale się wprost domagają jej przyjęcia, bowiem, jak zwykle w takich wypadkach — i tego zaprzeczyć się nie da — historycy powiedzą, że przekazy ewangeliczne czerpią swoją siłę z przedwielkano-cnej historii Jezusa, niezależnie od tego, czy przy tym przyświecał im ten cel, co współczesnym historykom... W przeciwnym razie gmina chrześcijańska dałaby się zwieść jakimś ówczesnemu mitowi, nawet w wypadku, gdyby dla jakichkolwiek równoważnych racji przydała imię Jezusa nosicielom tego mitu. Tymczasem ewangelie są zaprzeczeniem mitu (*sind die Absage den Mythos*)²⁴².

Podobnie E. Käsemann przyznaje Jezusowi ewangelijnemu określone rysy o tak wybitnej odrębności, że mogą one odpowiadać jedynie Jezusowi historycznemu²⁴³.

Stanowisko uczonych katolickich²⁴⁴ znalazło swój szczególny wyraz w wystąpieniu J. Cambiera, który na VII Tygodniu Biblijnym w Lowanium (1955) zajął się kwestią historyczności Ewangelii²⁴⁵, przeprowadzając tezę, że ewangelie same potrafią obronić historyczność swych przekazów, ponieważ mówią o Jezusie zgodnie z innymi danymi historycznymi²⁴⁶. Tę zgodność (z przekazami Józefa Flawiusza, Tacyty i innych autorów starożytnych) w odniesieniu do męki Jezusa przedstawił K. H. Schelkle²⁴⁷ i J. Blinzler²⁴⁸, a chronologię Jezusa i historyczność Jego działalności omówił W. Schmauch²⁴⁹.

Ocenę krytyczną, do której jeszcze kilkakrotnie w toku naszej pracy powrócimy, na tym miejscu zamkniemy uwagą, że krytycy kierunku historyczno-morfologicznego podkreślają również dodatnie wyniki ba-

²⁴² G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. jw. s. 20.

²⁴³ E. Käsemann: *Das Problem...* jw. s. 144 ns.; Por. Tenże: *Neutestamentliche Fragen von heute*. *ZThK* (1957) 1—21; E. Tomaszewski, jw. s. 49—54; B. Piepiórka, jw. s. 173—174.

²⁴⁴ A. Janczak: *Problem historyczności Chrystusa we współczesnej literaturze biblicyjnej*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 9, 4 (1962) 107—128, zwłaszcza 111—122, gdzie autor omawia wystąpienia krytyczne zarówno zwolenników Bultmanna, jak E. Käsemann, E. Fuchs, E. Heitsch i uczonych protestanckich jak A. Dahl, profesor z Oslo, H. Diem, profesor z Tybingi, zwolennik K. Bartha, uczonych angielskich: A. Huntera, J. Hendersona, J. N. Sendera oraz uczonych katolickich: U. Holzmeister, D. Lazzareto, L. Cl. Fillion, L. Grandmaison, F. Prat, G. Ricciotti i in.

²⁴⁵ Tamże, s. s. 121.

²⁴⁶ J. Cambier: *Historicité des Évangiles synoptiques et Formgeschichte*. W: *La formation des Évangiles*. jw. s. 195—212.

²⁴⁷ K. H. Schelkle: *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*. Ein Beitrag zum Formgeschichte und zur Theologie des N. T. Heidelberg 1949.

²⁴⁸ J. Blinzler: *Der Prozess Jesu*. 2. Aufl. Stuttgart 1955.

²⁴⁹ W. Schmauch: *Orte der Offenbarung und der Offenbarungswert im Neuen Testament*. Göttingen 1957.

dań omawianej metody²⁵⁰, czego najbardziej autorytatywnym i wymownym dowodem jest stanowisko Kościoła nauczającego, wyrażone w ostatnich czasach w dwóch dokumentach, tj. w Instrukcji Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii²⁵¹ oraz w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym, uchwalonej na Soborze Watykańskim II-im²⁵².

²⁵⁰ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. T. 1. jw. s. 66—67; R. Schnackenburg: *Jesusforschung und Christusglaube. Theologisches Jahrbuch* 1962, s. 195—209.

²⁵¹ A. Klawek: *Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17, 4 (1964) 197—207*. Autor pisze m. in. s. 197 n.: „Komisja przyznaje wyraźnie, że źródłowe badanie ewangelii w oparciu o wyodrębnianie poszczególnych form literackich i wykazanie ich powolnego rozwoju, czyli przy uwzględnieniu tzw. *Formgeschichte*, może dawać dobre wyniki, a dalej godzi się na to, by to uważać za fakt historyczny, że ewangelie nie są tyle ścisłym, bezpośrednim zrelacjonowaniem faktów, ile kaznodziejskim, kerygmatycznym opracowaniem zdarzeń nowotestamentalnych, czyli czynów i powiedzeń Pana Jezusa. W przeciwieństwie do egzegezy ogólnie przyjętej wolno nam dziś śmiało głosić, że ewangelie nie podają faktów z życia Pana Jezusa w porządku chronologicznym, że mowy Chrystusa w nich zawarte są zestawem, kompilacją rzeczywistych powiedzeń (logionów) Pana Jezusa. Wiemy obecnie, że np. kazanie na górze wyszło z ust Zbawiciela, ale jako całość nie zostało powiedziane „na górze”, lecz w tej formie przez św. Mateusza skonstruowane a raczej przez niego przejęte z pierwszej gminy chrześcijańskiej, która je uważała za pewnego rodzaju katechizm swoich czasów. To jednak w niczym nie ubliża historyczności i autentyczności ewangelii, gdyż one podają prawdziwe fakty, jakkolwiek w dowolnym porządku”. — A oto odnośny tekst Instrukcji: „Denique exegeta omnia media usurpabit quibus altius indolem testimonii Evangeliorum, vitam religiosam primarum ecclesiarum, sensum et vim traditionis apostolicae perspiciat. Ubi casus fert, interpreti investigare licet, quae sana elementa in „methodo historiae formarum” insint, quibus ad pleniorem Evangeliorum intelligentiam rite uti possit. Circumspecte tamen se gerat, quia saepe huic methodo commixta prostant principia philosophica et theologica haud probanda, quae tum methodum, tum conclusiones in re litteraria non raro depravant. Quidam enim huius methodi fautores praeludicatis rationalismi abducti, supernaturalis ordinis existentiam et Dei personalis in mundo interventum, ope revelationis proprie dictae factum, miraculorum et prophetiarum possibilitatem et existentiam agnoscere renuunt. Alii e falsa notione fidei procedunt ac si ipsa veritatem historicam non curet, immo cum eadem componi non possit. Alii historicam vim et indolem documentorum revelationis quasi a priori negant. Alii denique auctoritatem Apostolorum, quatenus testes Christi sunt, eorumque munus et influxum in primaevam communitatem parvipendentes, creatricem potentiam huius communitatis extollunt. Quae omnia non tantum catholicae doctrinae adversantur, sed etiam fundamento scientifico carent, a rectisque historicae methodi aliena sunt” — Pontificia Commissio de Re Biblica. *Instructio de historica Evangeliorum veritate. *Biblica* 45,3 (1964) 467*.

²⁵² „Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Iesus Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit, usque in diem qua assumptus est (cf. Act. 1, 1—2). Apostoli quidem post ascensionem Domini, illa quae Ipse dixerat et fecerat, auditoribus ea pleniore intelligentia tradiderunt, qua ipsi, eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis edocti, fruebantur. Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt, quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis seligentes, quaedam in synthesim redigentes, vel statui ecclesiarum attendendo explanantes, formam denique praeconii retinentes, ita semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent. Illa enim intentione scripserunt, sive ex sua propria memoria et recordatione, sive ex testimonio illorum „qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis” ut cognoscamus eorum verborum de quibus eruditi sumus, „veritatem” (cf. Lc. 1, 2—4).” *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones Dec-*

II. MIT, DEMITYZACJA I EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA

Obecnie omówimy krytycznie sposób rozumienia przez R. Bultmanna kolejnych trzech pojęć, tj. mitu, demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, które stanowią jakby elementy konstytutywne jego systemu teologicznego.

I. POJĘCIE MITU, DEMITYZACJI I EGZYSTENCJALNEJ INTERPRETACJI

A. Pojęcie mitu.

W wyjaśnieniu swojej metody egzegetycznej Bultmann często odwołuje się do pojęcia mitu, zaczerpniętego zresztą z racjonalistycznej tradycji²⁵³, do tego stopnia, iż można powiedzieć że krytyczna egzegeza mitu stała się u niego istotą krytycznej egzegezy w ogóle. Już w swym pierwszym dziele²⁵⁴ podkreśla znaczenie Chrystusa-Mitu w powstaniu ewangelii. Jeżeli we fragmentach „legendarnych”, mówi on, motywy kultyczne i mit nie odgrywają jeszcze ważniejszej roli, to przeciwnie Chrystus-Mit zajmuje decydujące miejsce w kompozycji tej całości, jaką przedstawia ewangelia. Ewangelie są „kultowymi legendami” (*Kultlegenden*). Twórcą tego nowego rodzaju literackiego jest Marek. Mt i Łk jeszcze dobitniej podkreślają aspekt mityczny, wprowadzając zwłaszcza opowiadania o cudach. Uwidacznia się to zresztą w całym sposobie przed-

reta *Declarationes. Romae 1966 s. 440—441; Por. H. Bogacki: Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „Dei Verbum”. Collect. Theol. 36 (1966) 74—92. Autor komentując powyższy fragment Konstytucji pisze m. in. (s. 87): „Doniosłość powyższego orzeczenia II Soboru Watykańskiego można w pełni ocenić dopiero na tle współczesnych dyskusji na temat Ewangelii... Wystarczy stwierdzić, że sposób przedstawienia przez Sobór historyczności Ewangelii nie tylko nie przekreśla zdrowego posługiwania się historią rozwoju form literackich w odniesieniu do relacji w nich zawartych, lecz nawet wręcz do tego prowokuje. Na szczęście Sobór nie przyjął poprawek do Konstytucji głoszących, że Ewangelie relacjonują prawdziwie z wiernością historyczną wszelkie fakty i słowa w nich zawarte. Ewangelie na pewno nie są nauką biografii Chrystusa, a fakt natchnienia ich autorów nie przekreśla używania wobec Ewangelii krytyki historycznej i literackiej” — W tym samym artykule autor stwierdza: „Sobór nie ogranicza się do zasadniczego stwierdzenia historyczności Ewangelii, lecz bliżej wyjaśnia sposób jej rozumienia. Już poprzednio, poruszając zagadnienie rodzajów literackich, Konstytucja wspomina, że prawda bywa niejednokowo wyrażana w tekstach w różny sposób historycznych (12). — Tamże, s. 86.*

²⁵³ Por. C. Hartlich. W. Sachs: *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*. Tübingen 1952. Autorzy, uczniowie Bultmanna, opracowali tu główne etapy tej tradycji. M. in. wskazali oni na prace filologa C. G. Heyne (1729—1812), w których wykazał on, że mit stanowi konieczny etap w procesie rozwojowym myśli ludzkiej: „A Mythos omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit”. W II-jej połowie XVIII w. doszło do powstania „Mythische Schule” (wszystko w związku z ruchem „Oświecenia”, którego głównym przedstawicielem był L. Bauer (1755—1806)). Pierwszym, który pojęcie mitu zastosował w sposób systematyczny do interpretacji całego NT był D. Fr. Strauss, który przejęty założeniami Hegla, a zwłaszcza rozróżnieniem między „pojęciem” (Begriff), a „wyobrażeniem” (Vorstellung), związał mit z tym drugim, przeciwstawiając pierwszemu. Por. R. Marlé: *L'Interprétation...* jw. s. 43.

²⁵⁴ R. Bultmann: *GsT* 185, 227 n.

stawiania życia Jezusa zarówno przed jak i po Jego śmierci. Jako twór chrystianizmu hellenistycznego przedstawiają ewangelie ze względu na ten mityczny charakter nowy rodzaj literacki, nieznaný dotąd literaturze greckiej²⁵⁵. Omawiana już przez nas jego książka o Jezusie jest rezultatem prawdziwego wysiłku zmierzającego do całkowitej demityzacji ewangelii. Nie można tego powiedzieć o komentarzu do ewangelii św. Jana²⁵⁶. Wystarczy powiedzieć, że jego zdaniem istota przekazu Janowego polega na sformułowaniu go w języku mitycznym. Zasadniczo jednak swój pogląd w sprawie mitu wyraża Bultmann w swej również wzmiankowanej przez nas pracy: *Nowy Testament i mitologia* oraz w dwu następnych, stanowiących jej uzupełnienie²⁵⁷. We wszystkich tych pracach Bultmann odnosi się do mitu jako do rzeczywistości dostatecznie znanej. W jego programowej konferencji jest tylko jedna uwaga wstępna na temat pojęcia mitu: Chodzi tu o mit w takim sensie, w jakim go rozumiały badania historyczno-religijne. Mitologicznym jest taki sposób przedstawiania, w którym ukazuje się to, co nie jest światowe lecz boskie, jako światowe i ludzkie, to co jest transcendentne, jako ziemskie, przy czym np. transcendencja Boga jest rozumiana jako przedłużenie przestrzenne, jest dalej taki sposób przedstawiania, w którym kult jest rozumiany jako czyn, udzielający przy pomocy środków materialnych sił, które nie są materialne. Nie chodzi więc o mit w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, według którego oznacza on nic więcej, jak tylko ideologię²⁵⁸. W następnej pracy Bultmann wyjaśni, że myśl mityczna czy idea mitu jest czymś, co po prostu jest przeciwstawne pojęciu nauki.

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Tenże: *Das Evangelium des Johannes*. 11. Aufl. Göttingen 1950; Tenże: *ThNT* s. 359, gdzie w rozdziale poświęconym Janowi Bultmann utrzymuje, że Ewangelista posługuje się gnostyckim mitem odkupienia: „...überhaupt die Jesusgestalt bei Johannes in den Formen gezeichnet sei“, „die der gnostische Erlösermythos darbot“. Również Paweł stosuje motywy gnostyckie, przedstawiając stworzenie, grzech Adama, preegzystencję Chrystusa, Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Por. s. 226, 247, 299, 293. Trzeba jednak dodać, że mimo to Bultmann stara się uwydatnić również nie mityczny charakter właściwych twierdzeń obu tych teologów.

²⁵⁷ R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie*. KM I, 10—48; Tenże: *Zu J. Schniewinds Thesen*, jw. KM I, 128 n; Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 196—208. W innych pracach Bultmann nie mówi wprost o „mitycznej szacie” pism NT, chociaż ustawnie ją zakłada. Widać to w licznych artykułach, połączonych w dwu tomach: *Glauben und Verstehen (GV)*. Oczywiście najnowsze artykuły są pod tym względem bardziej zdecydowane. Por. Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 211—235.

²⁵⁸ „Vom Mythos ist hier... in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden. Es ist vom Mythos also nicht in jenem modernen Sinne die Rede, wonach er nichts weiter bedeutet als Ideologie“ — R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 22.

Mianowicie uważa on, że cechą charakterystyczną myśli naukowej w ujmowaniu świata jest zasada determinizmu wraz z niezmiennymi prawami, dzięki którym w wielości i złożoności poszczególnych elementów wszechświata dostrzegamy jedność i całość (*continuum*). Natomiast idea mitu zakłada, że świat nie stanowi zamkniętej całości, a zjawiska nie podlegają prawom, lecz woli istot duchowych²⁵⁹. Myśl naukowa ujmuje odmiennie nie tylko naturę świata, ale i osobowe życie człowieka. Jeżeli człowiek współczesny uznaje swoją zależność od wszelkiego rodzaju bliżej nieznanych wpływów, o czym przekonuje nas biologia czy psychoanaliza, to tym niemniej pojmuje siebie jako byt naturalny, odpowiedzialny za siebie. Dla myśli mitycznej — przeciwnie — uczucia, myśli, akty woli ludzkiej są grą obcych sił w człowieku, spełniających rolę jakiegoś magicznego przymusu, do tego stopnia, że człowiek nawet w dziedzinie najbardziej intymnej jest niejako zewnątrz samego siebie, bowiem i życie intelektualne i sakramentalne w mitycznym ujęciu jest czymś „nadmaturalnym”, wykluczającym potrzebę odwoływania się do elementów materialnych i ziemskich²⁶⁰.

Mit mówi o Bogu (bogach) jak o ludziach, stojących poza ludzkimi wymiarami, jakby nadludziach, którzy jednak jak inni ludzie myślą, czują, kochają i cierpią, tylko bardziej intensywnie. Bogowie w mitycznej wizji świata wprzągnięci są jako siły wyższe w ziemski porządek przyczynowy. Ziemia w świecie mitycznym stanowi widownię codziennych wydarzeń, jakie się rozgrywają między niebem jako królestwem bogów i istot niebieskich, a piekłem, miejscem męczarni i królestwem złych duchów i demonów, stąd też życie ludzkie, uplasowane „w środku” tych sił, podlega równocześnie jednym i drugim, dobrym i złym tendencjom i siłom. Ta antyczna, mitologiczna wizja świata stwarza w człowieku poprzez działanie tych sił niejako „z góry” i „z dołu” określony sposób rozumienia własnej egzystencji, skoro przestał on być panem siebie i świata, a poczuł się zależnym od sił zewnętrznych²⁶¹.

Otóż, mówi Bultmann, współczesna myśl naukowa definitywnie obaliła te mitologiczne wyobrażenia. Co mogą w jej świetle, pyta się, oznaczać jeszcze trzy piętra: podziemie, ziemia i niebo? Odkrycia praw naturalnych obaliły naszą wiarę w duchy. Odtąd choroby nie są czarami demonów, ale mają swoją przyczynę immanentną, naturalną. Niemniej niewiarygodne stają się w tym świetle cuda jako skutki działania mocy boskiej w walce z mocami ciemności. Można powiedzieć, że rozwój współczesnych nauk naturalnych zrelatywizował prawo przyczynowości

²⁵⁹ Tenże: Zu J. Schniewinds, Thesen. jw. KM I, 180 n., 184.

²⁶⁰ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 18—19; tenże: Zum Problem, jw. KM II, 181—182.

²⁶¹ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 15 nn.

w skali atomowej. Również nauki humanistyczne, a ściśle mówiąc rozumienie siebie, jakie człowiek poprzez ich rozwój zdobył, ostatecznie zamykają jego umysł przed wszelką koncepcją mityczną. Myśl współczesna zwalcza samą ideę jakiegokolwiek ingerencji boskiej w świecie ludzkim, podczas gdy mit nie tylko ją zakłada, ale w działaniu boskim widzi cudowne wkroczenie nowego elementu w naturalny bieg ludzkiej historii²⁶².

Problem niezgodności mitu i nauki istnieje dlatego, że myśl mityczna nie może być przyjęta ani przez idealizm spiritualistyczny, ani przez naturalizm materialistyczny. Dla jednego i drugiego kierunku filozoficznego nie do przyjęcia jest np. by śmierć miała być karą za grzech, a nie naturalnym przeznaczeniem człowieka. To samo dotyczy zastępczej śmierci Chrystusa²⁶³. Ta sama radykalna sprzeczność zachodzi w przypadku zmartwychwstania Chrystusa jako wydarzenia zbawczego, które człowiek w pewnym stopniu sobie przyswaja w sakramentach. Jak, pyta się Bultmann, może woda chrzcielna przekazać tajemnicze życie, chleb ziemski siłą duchową, a niegodne jego spożywanie sprowadzać chorobę i śmierć²⁶⁴? Jak może mój błąd być naprawiony przez niewinnego? Czy taka koncepcja nie zawiera w sobie elementów prymitywizmu i barbarzyństwa? Jaki sens może mieć jeszcze koncepcja zmartwychwstania Chrystusa i wszystkich ludzi, przedstawiona przez św. Pawła (Rz 5, 12; 1 Kor 15, 21—44)²⁶⁵? Z całą oczywistością mamy tu do czynienia z formą mitologiczną, co jest tym tragiczniejsze, że sama treść dotyczy istoty przepowiadania chrześcijańskiego, tj. faktu zbawienia człowieka. Tak więc główny temat chrześcijańskiego kerygmatu został przedstawiony w mitologicznym ujęciu apokaliptyki żydowskiej i gnostyckiego mitu o odkupieniu²⁶⁶. Warto przy tym zaznaczyć, że nowotestamentalna mitologia nie wnosi niczego oryginalnego, czyli ściśle chrześcijańskiego, ograniczając się do odtworzenia wyżej wspomnianych motywów. Z tego względu trzeba stwierdzić, że przepowiadanie chrześcijańskie nie ma żadnej potrzeby wiązania się z przednaukowym systemem pojęciowym i wyobrażeniowym, który zapożyczony jest ze źródeł nie mających nic wspólnego z istotą ewangelii²⁶⁷. W tej sytuacji, gdy cały NT spowity jest w szatę mitu, a u jego podstaw leży idea nie mająca nic wspólnego z mitem, musi u człowieka myślącego powstać pytanie, jakie prawdy nowotestamentalne są niezależne od mitologicznej wizji świata, które by jako takie mogły być jeszcze przyjęte przez współczesnego człowieka? Odpo-

²⁶² Tenże: *Zum Problem*. jw. KM II, 197—198.

²⁶³ Tenże: *NT und Mythologie*. jw. KM I, 20—21.

²⁶⁴ Tamże, s. 19.

²⁶⁵ Tamże, s. 21.

²⁶⁶ Tamże, s. 15 ns.

²⁶⁷ Tamże, s. 21.

wiedź na to pytanie może dać tylko krytyczna interpretacja mitu, czyli demityzacja ²⁶⁸.

B. Pojęcie demityzacji i jej postulat.

Jeżeli Kościół ma się zasłużyć jako zbawca pokoleń, winien jak najwcześniej przedsięwziąć dzieło demityzacji kerygmatu chrześcijańskiego, wierząc, że zadanie to jest słuszne i możliwe do wykonania. Nie wystarczy przy tym ograniczyć się do jakiejś częściowej akcji, ale jeżeli praca ta ma osiągnąć pożądane rezultaty, demityzacja winna uderzyć od razu we wszystkie mity i to bez żadnego wyjątku, bez reszty ²⁶⁹.

Swoją koncepcję demityzacji NT wyraził już częściowo Bultmann przy okazji krytyki przeprowadzonej w stosunku do dotychczasowych prób w tym względzie. Jedną z nich była próba dokonana przez szkołę liberalną, która zdaniem Bultmanna była z tego względu niewłaściwa, że działała ze szkodą dla samego kerygmatu, podcinając go od samych korzeni. Szkoła liberalna bowiem uważała, że wyobrażenia mityczne są nieistotne, są jakby skorupą otaczającą rdzeń, przy czym ten rdzeń upatrywała w całokształcie prawd religijno-moralnych tkwiących w duszy ludzkiej, a nie w wydarzeniu zewnętrznym, w Chrystusie i kerygmacie. Tymczasem tradycja ewangelijna jest z natury swej głoszeniem aktu Bożego, jest wydarzeniem zewnętrznym, przez które Bóg człowieka zbawia, a nie tylko czymś wewnętrznym. Co więcej, kerygmat chrześcijański jest objawieniem radykalnego konfliktu, jaki panuje między Bogiem i światem, objawieniem, które dalekie jest od tego, by holdować człowiekowi i pozwalać mu zaufać we własne siły, skoro domaga się od niego na każdym kroku porzucenia fałszywej pewności siebie, wyrzeczenia się dóbr tego świata i oddania się tylko Bogu ²⁷⁰.

Drugi błąd, jaki zdaniem Bultmanna popełniła szkoła liberalna, to ten, że pojęła ona demityzację jako eliminację elementów mitologicznych, podczas gdy należy ją rozumieć jako egzystencjalną interpretację mitu ²⁷¹. Stanie się to jasne, jeżeli w myślenie odróżnimy dwa jego elementy konstytutywne, tj. intencję i sam sposób przedstawiania jej. Intencja mitu polega na tym, że chce on wyrazić poczucie zależności człowieka i to nie tylko od sił bliskich mu i znanych, jak pokarm, powietrze itd., ale i od sił transcendentnych i nieznanymi, tajemniczymi, w przekonaniu, że poprzez ich uznanie staną się one również bliskimi i podporządkowanymi człowiekowi ²⁷². Ażeby oddać myśl Bultmanna powiedzieli-

²⁶⁸ Tamże, s. 16.

²⁶⁹ Tamże, s. 21. Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 185

²⁷⁰ R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 25 n.

²⁷¹ Tamże, s. 24.

²⁷² Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 184.

byśmy, że ta intencja jest jakby „duszą” mitu, podczas gdy element drugi stanowi jakby jego „ciało”. Ten drugi element, właściwie mitologiczny, polega na ziemskim sposobie przedstawiania działania sił wyższych. Mit chce przekonać, że te siły działają w naszym świecie — i to jest jego intencja — ale przy tym ujmuje to działanie na sposób sił ziemskich — i to jest jego istota. Np. w pojęciu cudu, którego intencją jest stwierdzenie działania Boga w ziemskich warunkach, elementem istotowo mitologicznym będzie uzmysłowienie tego działania w formie transcendentnej interwencji, która wkracza w bieg historii i burzy naturalny porządek rzeczy²⁷³.

Czy demityzacja ma objąć obydwa te elementy? Szkoła liberalna tak sądziła, odpowiada Bultmann, i to był jej błąd. Odrzuciła ona nie tylko ciało mitu, ale wraz z nim koncepcję egzystencji zależnej, którą mit chciał wyrazić, nie zauważając przy tym, że nowotestamentalna koncepcja egzystencji była przez myśl religijną zawsze uważana za naczelną zasadę i normę nietykalną. Przeciż w pojęciu mitu zgorszenie wywołuje nie wiara w działanie tajemniczej siły w naszym życiu, nie przekonanie, że nasza egzystencja ma swe podstawy i uwarunkowania w bycie wyższym, ale idea działania boskiego pojętego na sposób ludzki, idea, że siły wyższe są dla nas dostępne i są do naszej dyspozycji. Słowem, zgorszenie mitu polega nie na uznawaniu sił transcendentnych, lecz przeciwnie, na ich eliminowaniu, bowiem w micie przestają one być transcendentne, a stają się ziemskie i skończone. Dlatego demityzacja musi się ograniczyć do tego elementu drugiego, do wyeliminowania z mitu nowotestamentalnego antropomorfizujących wyobrażeń transcendencji i to byłaby jej strona negatywna, pozytywnie natomiast pojęta oznacza ona uchwycenie intencji mitu, czyli jego interpretację egzystencjalną²⁷⁴.

W związku z poprzednimi próbami demityzacji Bultmann czyni dwie ważne uwagi.

Uwaga pierwsza: Demityzacja nie może polegać jedynie na jakiejś segregacji tych elementów, które należy zachować, od tych które trzeba odrzucić²⁷⁵. Tym samym Bultmann z góry ocenia jako niewystarczające próby dokonane przez W. G. Kümmela, który będąc zwolennikiem demityzacji utrzymywał jednak, że np. nie można wyeliminować wszyst-

²⁷³ „Der Mythos objektiviert das Jenseits zum Diesseits und damit auch zum Verfügaren” — Tamże.

²⁷⁴ „Negativ ist die Entmythologisierung daher Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist die Entmythologisierung existentielle Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben seine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden” — Tamże.

²⁷⁵ „Nicht Auswahl und Abstriche” — R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 21.

kich elementów mitycznych bez naruszenia istoty kerygmatu NT²⁷⁶. Jego zdaniem demityzacja może dotyczyć tylko takich wyobrażeń mitycznych, które nie dadzą się pogodzić z sednem kerygmatu, tj. ze zbawczym wydarzeniem dokonany przez Chrystusa, ale równocześnie powinna ona zakładać, że samo to wydarzenie zawsze jest wyrażane w formie mitycznej. Chodziłoby zatem o to, by poddawać krytyce to, co jest drugorzędne, przy czym kryterium stanowiłoby to, co jest istotne. W ten sposób można by ustalić „wewnętrzną granicę” (*innere Grenze*) kanonu NT²⁷⁷. Podobnie utrzymywał H. Thielicke, według którego należy odróżnić mity jako formy wyrażenia transcendentnych treści od tego, co jest legendarną ornamentacją, czy jakimś przerostem, tak często spotykanym w historii religii. Ponadto należy odróżnić obrazowe przedstawienie faktu historycznego od opowiadania historycznego jako takiego, które wbrew mitycznej formie trzeba pojmować jako prawdziwą historię²⁷⁸.

Te półśrodki wydają się dla Bultmanna absurdalne. Zepewne stosuje się je, mówi Bultmann, w obawie, że w przeciwnym razie podważy się w ogóle możliwość mówienia o działaniu Bożym i wydarzeniu zbawczym, wchodzącym w zakres historii. Tymczasem wcale nie jest prawdą, że o tych sprawach musi się mówić językiem mitycznym²⁷⁹. Projekt Bultmanna ustala coś wręcz przeciwnego. W następnym rozdziale postaramy się pokazać do jakiego stopnia i za jaką cenę projekt ten usiłuje Bultmann zrealizować. Obecnie chodzi tylko o wyjaśnienie, dlaczego Bultmann w żadnym wypadku nie chce się zgodzić na postawę pośrednią. Wydaje się, że wyjaśnieniem będzie jego stwierdzenie, że zbyt często stajemy wobec alternatywy: albo wszystko przyjąć, albo wszystko odrzucić, by mogła być mowa o jakiejś granicy²⁸⁰. W miarę, jak uznaje, że w NT nie wszystkie mityczne wypowiedzi są jednakowo motywowane i nie zawsze z tą samą systematycznością oraz że pewna ich liczba przemawia wprost, bez żadnej trudności do dzisiejszego człowieka, podczas gdy inne są dla niego niezrozumiałe i niedostępne²⁸¹, Bultmann zmuszony jest dopuścić pewne rozróżnienie w sposobie traktowania różnych tekstów, ale tym niemniej zasadniczo różni się od Kümmela i Thielicke, ponieważ jego zdaniem demityzacji winno ulec samo „serce” chrześci-

²⁷⁶ Por. W. G. Kümmel: *Mythische Rede und Hells-geschehen im Neuen Testament*. KM II, 153—169; Tenże: *Mythos im Neuen Testament*. *Theol. Zeitschr.* 6 (1950) 321—337.

²⁷⁷ Tenże: *Mythische Rede*, jw. KM II, 161.

²⁷⁸ H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments*. KM I, 188.

²⁷⁹ R. Bultmann: *Zum Problem...* jw. s. 195.

²⁸⁰ Tenże: *NT. und Mythologie*. jw. KM I, 21.

²⁸¹ Tamże, s. 23.

jańskiego kerygmatu, jeżeli by się okazało, że wnosi ono elementy mityczne²³².

Uwaga druga. W demityzacji nie chodzi o bezwarunkową adaptację kerygmatu chrześcijańskiego do współczesności, ale raczej o pytanie, czy właściwe jego rozumienie nie domaga się właśnie wyeliminowania z niego mitu²³³. W ten sposób Bultmann odpowiada na krytykę E. Stauffera, który zarzuca Bultmannowi, że w jego ujęciu człowiek współczesny jest „miarą wszystkiego” (*Mass aller Dinge*)²³⁴. Wynikałoby z tego, że dzieła demityzacji, podjętego w trosce o to, by nauczanie NT mogło być przyjęte przez dzisiejszego człowieka, nie zamierza Bultmann osiągnąć za wszelką cenę, w tym również za cenę konkordyzmu czy kompromisu. Problem demityzacji jest dla niego zagadnieniem hermeneutycznym, a jeżeli przy tym stosuje kryteria naukowe oraz uwzględnia sposób myślenia współczesnego człowieka, czyni to w trosce o dotarcie do najbardziej autentycznej prawdy oraz jej przyjęcie przez człowieka.

Ponadto należy zauważyć, że według Bultmanna źródłem postulatu demityzacji jest nie tyle potrzeba dostosowania chrześcijańskiego kerygmatu do współczesnego sposobu myślenia, ile raczej natura mitu oraz fakt poczynienia pierwszych prób w tym względzie przez samych autorów pism NT. Najpierw sens mitu nie polega na dostarczaniu jakiejś wizji świata, ale na wyrażaniu sposobu, w jaki człowiek rozumie siebie w świecie²³⁵. Z tego względu postulowana interpretacja mitu nie może być „kosmologiczna”, lecz powinna być „antropologiczna”, albo lepiej: egzystencjalna. Mit bowiem, jak to już widzieliśmy, mówi o potędze, jaką człowiek uznaje nad sobą, o siłach wyższych, w których człowiek widzi początek i kres tego świata; mówi o tym w sposób błędny, ale tym niemniej wyraża przez to swoje głębokie przekonanie i niejako przekazuje swoją wiarę w to, że świat, w którym człowiek żyje nie ma w sobie racji bytu, że ta racja i cel jego istnienia są poza znanym mu światem. Mit wyraża w ten sposób świadomość człowieka, że nie jest on panem siebie, ale jest zależny nie tylko od znanego mu świata, lecz przede wszystkim od tych sił, które nim kierują. Oto dlaczego, mówi Bultmann, mitologia NT powinna być poddana krytyce nie w treści w niej zawartej (*Vorstellungsgehalt*), ale w sposobie rozumienia egzystencji wyrażonym poprzez wyobrażenia (*Existenzverständnis*)²³⁶.

²³² Tenze: Zu J. Schniewinds Thesen... Jw. s. 125 ns., 152.

²³³ Tenze: NT. und Mythologie. Jw. s. 22.

²³⁴ E. Stauffer: Entmythologisierung oder Realtheologie? KM II, 13—28.

²³⁵ R. Bultmann: NT. und Mythologie. jw. KM I, 22.

²³⁶ „Nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin sei die Mythologie des Neuen Testaments zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin” — Tamże, s. 22—23.

Następnie demityzacji domaga się sam NT. Jest znamienne, zdaniem Bultmanna, że pewna ilość przekazów NT nie harmonizuje ze sobą, a nawet niektóre z nich są ze sobą sprzeczne. Np. śmierć Jezusa raz jest uważana za ofiarę, raz za wydarzenie kosmologiczne, a Jego osoba raz jest przedstawiana jako osoba Mesjasza, innym znowu razem jako drugiego Adama. Z jednej strony jest mowa o wyniszczeniu bytu przedwiecznego (Flp 2, 6 ns.), z drugiej o cudach potwierdzających Jego bóstwo. Wszystko tu idzie w parze: obraz narodzenia z Dziewicy i idea preegzystencji, wiara w stworzenie świata przez Boga i obraz archonta tego świata (1 Kor 2, 6 ns.), bóg tego eonu (2 Kor 4, 4) i elementy świata (Gal 4, 3), koncepcja prawa nadanego przez Boga i przekazanie go przez aniołów (Gal 3, 19 ns.)^{286a}.

Zresztą te sprzeczności nie są najważniejsze. O wiele gorzej sprawa przedstawia się ze sprzecznością szczególną, która przenika cały NT, ukazujący człowieka jako byt ziemski, poddany powszechnemu determinizmowi, a zarazem jako autonomiczne „ja”, zdolne przez swą decyzję albo siebie ocalić albo na zawsze zatracić²⁸⁷. Nie może zatem nikogo zdziwić stwierdzenie, że tego rodzaju teksty są dla dzisiejszego człowieka, najogólniej mówiąc, niezrozumiałe i nieprzystępne, z czego nie wynika, że obok nich nie znajdujemy w NT również pewnej ilości takich przekazów, które bezpośrednio, bez trudności przemawiają do ludzi współczesnych. Jeżeli jednak i takie elementy są zawarte w NT, to na pewno nie należą one do porządku obiektywnych wyobrażeń, ale odnoszą się wyłącznie do ludzkiego działania, do decyzji, do apelu, w którym kerygmat chrześcijański wzywa człowieka do pełnego i praktycznego zaangażowania się. Zdaniem Bultmanna tego istotnego a zarazem niezmiernie ważnego momentu nie dostrzegli jego poprzednicy²⁸⁸.

Tym niemniej zaprzeczyć się nie da, że obok natury i mitu i samego Nowego Testamentu kolejnym źródłem, z którego wyrasta postulat demityzacji jest według Bultmanna współczesna wizja świata ukształtowana na gruncie nauk naturalnych, której absolutnie nie da się pogodzić z obrazem świata przedstawionym w Piśmie św. Również rozwój nauk humanistycznych uformował w człowieku właściwe „rozumienie siebie”, które się wyraźnie klóci z wszelką koncepcją interwencji nadnaturalnej siły w sprawę ziemskie i ludzkie²⁸⁹. W tej sytuacji musi powstać pytanie,

^{286a} Tamże, s. 23.

²⁸⁷ „...dass ein eigentümlicher Widerspruch das Neue Testament als Ganzes durchzieht; einerseits kosmische Determiniertheit des Menschen, andererseits der Ruf zur Entscheidung; einerseits gilt die Sünde als Verhängnis, andererseits ist die Schuld; neben dem paulinischen Indikativ steht der Imperativ etc. Kurz: Einerseits ist der Mensch als kosmisches Wesen verstanden, andererseits als ein selbstständiges Ich, das in der Entscheidung sich gewinnen oder verlieren kann” — Tamże, s. 29.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 19.

jak Bultmann godzi nowoczesne spojrzenie na świat oraz „rozumienie siebie” dzisiejszego człowieka z krytyką obrazu świata przedstawionego w NT? Wydaje się, że abstrahując od oczywistych w tym względzie wymogów ze strony natury mitu i założeń NT, widzi on podstawę do tego w zasadniczej zgodności (*in einer untergründigen Kongruenz*) między właściwą intencją Pisma św. i nowoczesnym rozumieniem świata i siebie, o ile mianowicie jedno i drugie ma ten sam początek. Ale trzeba tutaj pamiętać o zasadzie: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. O ten właśnie sposób przede wszystkim Bultmannowi chodzi. Jasne jest bowiem, że każdy człowiek może słuchać tylko takim uchem, jakie posiada, kochać takim sercem, jakie ma, a nie takim, jakie inni chcieliby, żeby miał. Dlatego, jeżeli ucho współczesnego człowieka jest nastawione na słuchanie kerygmatu boskiego, to nic dziwnego, że w danej chwili chce ono słyszeć rzeczywiście tylko to, co w rozumieniu słuchającego człowieka jest tym kerygmatem²⁹⁰. W ten sposób dotykamy tego, co Bultmann ma na myśli, kiedy mówi o pozytywnym elemencie demityzacji, tj. egzystencjalnej interpretacji.

C. Interpretacja egzystencjalna

Wiadomo już, że według Bultmanna mit należy interpretować egzystencjalnie, co w przypadku Nowego Testamentu oznacza, że powinno się badać nie obiektywną treść wyobrażeń mitycznych, ale rozumienie egzystencji, które zostało przy ich pomocy wyrażone. Na czym jednak ta interpretacja polega i jakie są jej podstawy? Na to pytanie próbował Bultmann początkowo odpowiedzieć na kilku przykładach²⁹¹, ale kiedy to okazało się niewystarczające, powrócił do niego w osobnym artykule, gdzie już w sposób dużo wyraźniejszy precyzuje swój pogląd w tym względzie²⁹².

Podstawowe założenie Bultmannowskiej interpretacji można sformułować następująco: z całego kerygmatu nowotestamentalnego należy zachować jedynie jego rdzeń, bowiem tylko on przedstawia prawdziwą wartość. Rdzeń ten stanowią wszystkie wypowiedzi dotyczące człowieka i jego egzystencji. Wszystko inne w Piśmie św. jest mitologiczne i dla egzegety nieważne, bowiem zadaniem Pisma jest pouczenie nas o naszej egzystencji i warunkach jej autentyczności²⁹³. Zadaniem interpretacji egzystencjalnej jest tak odczytać tekst w jego mitologicznej formie, by przez wydobycie z niego właściwej intencji mitu wyjaśnić ludzką egzy-

²⁹⁰ P. Lengersfeld: jw. s. 233.

²⁹¹ R. Bultmann: NT, und Mythologie. jw. KM I, 26.

²⁹² Tenże: Zum Problem... jw. s. 179—208, zwłaszcza 191—195.

²⁹³ E. Brunner: Prédestination et liberté. *RevHistPhilosRel.* 32 (1952) 95; Tenże: *Dogmatik. B. 2.* Zürich 1950 s. 311—316.

stencję. Podstawę tego założenia dostrzega Bultmann w Heideggerowskiej analizie egzystencjalnej. Według niej należy najpierw odróżnić *Dasein* od *Vorhandensein*. Jeżeli *Vorhandensein* oznacza jakikolwiek byt obecny, faktycznie istniejący²⁹⁴, jakikolwiek byt nieuduchowiony, lub ogólniej, zjawisko uchwytnie przez myśl abstrakcyjną²⁹⁵, to *Dasein* przeciwnie, oznacza byt ludzki w tym, co on ma najbardziej charakterystycznego, tj. jego zdolności do postawienia siebie, a wraz z sobą wszelkiego bytu, przed pytaniem dotyczącym bytu w ogóle, jego możliwości „rozumienia siebie” oraz dowolnego dysponowania sobą. Tak pojęta egzystencja (*Dasein*) jest koekstensywna do „rozumienia” (*Verstehen*), bowiem rozumienie to jest w filozofii Heideggera podstawową formą strukturalną egzystencji (*Existentiell*)²⁹⁶ i dlatego nie może być egzystencji bez „rozumienia egzystencji” (*Existenzverständnis*). To rozumienie egzystencji wyraża ostatecznie wszelką prawdziwą myśl²⁹⁷. Następnie należy zwrócić uwagę na to, że jedną z cech *Dasein* jest nie refleksyjne, nie filozoficzne, ale życiowe rozumienie siebie²⁹⁸, polegające na doznaniu, na duchowym stanie, określanym przez Heideggera jako stan elementarny, podstawowy (*Grunderfahrung, Grundbestimmung*)²⁹⁹. Dlatego poprawne myślenie zmierza do spotkania się aktu myślowego z aktem życiowym (*Denkakt und Lebensakt*), do połączenia wszelkiego rozumienia z życiowym rozumieniem siebie³⁰⁰. To właśnie zadanie podejmuje analiza egzystencjalna, która usiłuje wykryć życiowe rozumienie siebie w płaszczyźnie refleksyjnej. To jest analiza egzystencji w ogóle (*überhaupt, allgemein*)³⁰¹, której celem jest ustalenie ogólnych i formalnych struktur, przysługujących *Dasein* jako sposobowi bycia prawdziwie ludzkiego³⁰².

Analityka egzystencjalna nie ma nic wspólnego z nauką o abstrakcyjnej istocie człowieka, z antropologią, posługującą się metodą dedukcyjną (klasycznym przykładem jest dedukcja nieśmiertelności duszy z pojęcia jej duchowości), o której dzisiaj się mówi, że straciła kontakt z rzeczywistością i stanowi jedynie grę pojęć czysto formalnych. Analityka egzystencjalna, która ostatecznie zakorzenia się w elemencie egzystencjalnym, tj. ontycznym³⁰³, posługuje się metodą fenomenologiczną, ukazując zja-

²⁹⁴ H. Rahner: Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger. *RechScRel* 30 (1940) 161.

²⁹⁵ R. Bultmann: Zum Problem jw. KM II, 193.

²⁹⁶ M. Heidegger: Sein und Zeit. 3. Aufl. Halle 1931, s. 142 ns.

²⁹⁷ R. Bultmann: GV II, 227.

²⁹⁸ Tenże: Zum Problem... jw. s. 191, 192.

²⁹⁹ H. Rahner: jw. s. 166.

³⁰⁰ R. Bultmann: Zum Problem... jw. s. 188; Por. tegoż: ThNT s. 586.

³⁰¹ Tenże: Zum Problem... jw. s. 192, 194.

³⁰² H. Rahner: jw. s. 161.

³⁰³ „Die existentielle Analytik ist letztlich existentiell, d. h. ontisch verwurzelt” — M. Heidegger: jw. s. 13.

wiska w taki sposób, że one same odsłaniają swoją strukturę³⁰⁴. Analiza egzystencjalna jest przeto zastosowaniem fenomenologii do poznania egzystencji (*Dasein*)³⁰⁵. Gdy odnośnie demityzacji F. K. Schumann wyraził swoje zastrzeżenia co do filozofii czysto formalnej³⁰⁶, Bultmann zauważył, że nie może być mowy o czysto formalnej analizie ludzkiej egzystencji, tj. takiej, która by była niezależna od wszelkiej postawy egzystencjalnej, od wszelkiego ustosunkowania się do własnej egzystencji³⁰⁷, bowiem analiza egzystencjalna, to nic innego, jak metodyczne rozwinięcie tego rozumienia siebie, jakie jest dane wraz z egzystencją³⁰⁸.

Ta podstawowa „hermeneutyka”, którą jest fenomenologiczna analiza *Dasein* stanowi dla Bultmanna podstawę i regułę jego egzegezy. Bultmann często powtórzy to swym krytykom, że istotnym zagadnieniem w dyskusji nad demityzacją jest problem hermeneutyczny, tj. problem interpretacji Biblii i kerygmatu chrześcijańskiego w odniesieniu do egzystencji³⁰⁹. Problem ten może być poprawnie rozwiązany jedynie w oparciu o wyżej przedstawioną analizę. W pracy egzegety rzeczywistość egzystencjalna jest życiowym odniesieniem się badacza do rzeczywistości (*Sache*), jaka bezpośrednio czy pośrednio została wyrażona w tekście³¹⁰. Tylko na podstawie tego egzystencjalnego stosunku tekst może być badany i interpretowany. Dlatego wszelka interpretacja, wszelkie poprawne odczytanie tekstu, jest uzależnione od sposobu stawiania kwestii i od sensu stawianego pytania, bowiem jeżeli o nic nie będziemy pytać, teksty pozostaną nieme. Inaczej mówiąc wszelka interpretacja tekstu postuluje pewne „rozumienie wstępne (*Vorverständnis*) tego, co ten tekst zawiera³¹¹.

Projekt egzegezy Bultmanna chce połączyć nie tylko pewne aspekty dzieła literackiego, tj. dane o nim, ale i oryginalną rzeczywistość, którą

³⁰⁴ „...die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen, um ihre Struktur freizulegen” — Tamże; Już w 1930 r. polemizując z G. Kuhlmannem Bultmann pisał: „...eine philosophische Forschung... die als Phänomenologie aufweist „die die Phänomene selbst zum Sich-zeigen bringen will” — R. Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. *ZThK*. 11 (1930) 344. „Phänomenologie sagt dann: APOFAINESTAI TA FAINOMENA: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen” — M. Heidegger: jw. s. 34.

³⁰⁵ „Die ‚richtige‘ Philosophie ist ganz einfach diejenige philosophische Arbeit die sich bemüht, das mit der menschlichen Existenz gegebene Existenzverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln” — R. Bultmann: Zum Problem... jw. s. 192.

³⁰⁶ F. K. Schumann: Die Entmythologisierung des Christusgeschehens. *KM I*, 197—198.

³⁰⁷ R. Bultmann: Zum Problem, jw. *KM II*, 193.

³⁰⁸ „...die existentielle Analyse nicht anderes ist als die methodische Entfaltung des mit Existenz gegebenen Selbstverständnisses” — Tamże, s. 193—194.

³⁰⁹ Tamże, s. 191.

³¹⁰ Tenże: *GV 2*, s. 217, 219, 227.

³¹¹ „...an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Woraufhin, orientiert” — Tamże, s. 216; Por. Tamże, s. 228; Tenże: Zum Problem, jw. *KM II*, 191.

ono wyraża, stąd jego zdaniem wszelka krytyka literacka czy „historyczna” w obiegowym słowa znaczeniu implikuje zawsze konieczność krytyki „rzeczowej” (*Sachkritik*), która musi się uciekać do rzeczowej „egzegezy” (*Sachexegese*)³¹². Czyli gdy krytyka literacka czy historyczna stara się określić to co zostało powiedziane (*was is gesagt*), to krytyka rzeczowa stanowczo odróżnia to co zostało powiedziane od tego, co zostało pomyślane (*was ist gemeint*). Dlatego zadanie egzegezy rzeczowej, która następuje po nieodzownej krytyce rzeczowej, polega nie tyle na ustaleniu tego, o czym dzieło mówi, ile raczej tego, co ono chciało przez to wyrazić³¹³. Bultmann skłonny jest przyznać, że tak sformułowana egzegeza rzeczowa jest najwyższą ambicją każdego egzegety³¹⁴. Praktyczne jej zastosowanie jednak, zwłaszcza w odniesieniu do „wydarzeniowego” charakteru słowa Bożego, okazuje się niezmiernie skomplikowane wobec braku potrzebnego kryterium do ustalenia granicy między tym, co zostało powiedziane a tym co było zamierzone³¹⁵. Kiedy Bultmann uświadomił sobie brak owego kryterium, zapewniającego egzegezje rzeczowej dotarcie do rzeczywistości historycznej jako takiej, dodał, że jedynie możliwą postawą egzegety interpretującego tekst jest uświadomienie sobie problematycznego charakteru naszej egzystencji³¹⁶, a zadanie rzeczowej krytyki w rzeczywistości sprowadza się do krytyki samego siebie (*Selbstkritik*)³¹⁷. Tym właśnie funkcjom odpowiada dokładnie analityka egzystencjalna, której celem jest przedstawienie ogólnych i formalnych struktur ludzkiej egzystencji³¹⁸, jest dostarczenie pojęć adekwatnie ją określających³¹⁹, bowiem analiza egzystencjalna jest niczym innym, jak metodycznym wyjaśnieniem rozumienia egzystencji dokonanym w samej egzystencji³²⁰. Na ewentualny zarzut, iż w egzegezje posługuje się założeniami filozoficznymi, Bultmann odpowiada, że postępowanie takie jest uzasadnione w wypadku, gdy konkretna filozofia posiada wypracowany w płaszczyźnie czysto formalnej system pojęć właściwych, potrzebnych do wyjaśnienia rzeczywistości, której ani nie stwarza, ani nie zmienia, ani nie ma zamiaru nią kierować. Za taką naukę

³¹² Tenże: *Das Problem einer theologischen Exegese*, jw. s. 340.

³¹³ Tamże, s. 338—341.

³¹⁴ Tamże, s. 342.

³¹⁵ „...zum Gemeinten nur durch das Gesagte kommt und doch das Gesagte am Gemeinten misst” — Tamże, s. 348; por. s. 340.

³¹⁶ Tamże, s. 348.

³¹⁷ „Das Ziel unserer Bewegung kann es nie sein, (durch diese neue exegetische Methode) ...nun doch wieder ein Verfügungsrecht über die Geschichte zu gewinnen, sondern nur, uns unsere eigene Situation ganz klarzumachen” — Tamże; por. s. 356.

³¹⁸ „...sie zeigt ihm, was Existieren heisst” — R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 193.

³¹⁹ Tenże: *GV 2*, s. 232.

³²⁰ „...die klare und methodische Ausbildung des mit der Existenz selbst gegebenen Existenzverständnisses” — Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 189.

(*Wissenschaft*) uznaje on filozofię egzystencjalną, a ściślej pewien jej typ, tj. analitykę egzystencjalną³²¹, ponieważ tylko ona zdołała wystarczająco wyświecić wspomniane wyżej nierefleksyjne i elementarne stany duchowe *Dasein* (*Grunderfahrung, Grundbestimmung*), które w języku Heideggera nazywają się opuszczeniem, nędzą, upadkiem, a organicznie wiążą się z troską, trwogą i niebezpieczeństwem śmierci³²².

Wiadomo, że Heidegger podkreśla w swym obrazie człowieka jego nędzę i radykalną skończoność, bowiem według niego poza doczesnym istnieniem z jego troską, trwogą i grożącą wciąż śmiercią istnieje tylko nicność. Tylko egzystencja jest niewątpliwą rzeczywistością, a wszystko inne, co uważane jest za byt jest tylko fikcją i wymysłem ludzkim. Przywilejem *Dasein* w stosunku do *Vorhandensein* jest to, że ustanawia on byt świata, nadaje mu sens, zrozumiałość, chociaż przy tym sam pozostaje on jestestwem rzuconym między inne byty, wywodzącym się z nicności i do niej zmierzającym, nie będącym w stanie zaradzić własnej sytuacji bytu skazanego na śmierć³²³. Objawiając jednak egzystencji jej nędzę, rzuca równocześnie analiza egzystencjalna światło na jej autentyczność o tyle, że pozwala jej poznać, iż grozi jej utonięcie wśród *Vorhandensein*, czyli stanie się rzeczą miast wyniesienia się do osobowości, wchłonięcie jej przez świat nieosobowy i nijaki w miejsce stania się prawdziwym „ja”, zatrącenie się w anonimowości zamiast odkrycia własnej autentyczności, niebezpieczeństwo szukania ratunku w rzeczach światowych zamiast stawienia czoła swemu przeznaczeniu i celowi (śmierci, która stanowi część życia), niebezpieczeństwo kierowania się w swoim postępowaniu powszechnymi normami świata zamiast osobistego decydowania o sobie³²⁴.

Na tle powyższej analizy Bultmann zauważy, że jeżeli człowiek nie chce być rozbitkiem, musi się ratować, tym więcej, że ratunek ten jest możliwy. Możliwość ta istnieje tylko wówczas, gdy egzystencja uświadamiając sobie że jest zdana na siebie samą³²⁵ zaangażuje się w konkretnym sposobie bytowania poprzez osobistą decyzję, decyzję egzystencjalną. Ponieważ tylko ona się liczy w życiu człowieka i w dziejach całej ludzkości, poprawne odczytywanie historii będzie polegać na eksplikacji kon-

³²¹ Tamże, s. 192—193. O Heideggerze Bultmann mówi, że jego badania dokonywane są metodycznie, a ich myślą przewodnią jest filozofia naukowa, taka, jaką ustalił Husserl. Por. Tenże: Heidegger. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3 Aufl. Tübingen 1958 Kol. 1687—1688. (Skrót — RGG).

³²² Por. A. de Waelhens: *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain 1940, s. 130. Tę sytuację człowieka ujmuje on w następującym zwrocie: „l'être... qui est-déjà-jeté-en-un-monde-dans-lequel-il-s'est-perdu” — Tamże.

³²³ M. Dufrenne, P. Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris 1947 s. 365 ns.

³²⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. jw. s. 127, 128, 130, 179.

³²⁵ „...der sich selbst überantwortet ist” — R. Bultmann: *Kerygma*. jw. T. 2. s. 192; Por. Tenże: *Die Geschichtlichkeit des Daseins*, jw. s. 329—364.

kretnych sposobów bytowania, a tym samym na odkrywaniu nowych możliwości, które się „otwierają” przed ludzką egzystencją³²⁶.

W ten sposób Heideggerowskie pojęcie egzystencji i dziejów stało się dla Bultmanna podstawą metodologicznych ustaleń w odniesieniu do nowotestamentalnych badań historycznych i stworzyło naczelne założenie Bultmannowskiej egzegezy, według którego z wszystkich wypowiedzi zawartych w tekstach należy jako jedynie wartościowe zachować tylko te, które dotyczą egzystencji i jej nowych możliwości³²⁷.

2. OCENA KRYTYCZNA

Chociaż staraliśmy się możliwie jasno przedstawić pogląd Bultmanna na zagadnienie mitu, demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, nie tylko nie wykluczamy, że przedstawiony obraz wcale nie jest jasny, ale wprost to zakładamy, twierdząc, że nie może być on jasny, choćby dlatego, że tej cechy nie sposób doszukać się u samego Bultmanna. Może na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się zrozumiałe, proponowane definicje wyjątkowo proste i adekwatne, podjęte kwestie oczywiste, ale gdy się trochę głębiej wniknie w zagadnienie, wówczas może nawet powstać zupełnie uzasadnione pytanie, czy problem ten w ogóle jest realny, lub przynajmniej czy właściwie został postawiony. Już sama natura mitu, którą nam się pokazało jako rzecz dobrze znaną, wcale taką nie jest. Co więcej, w miarę, jak zawiera w sobie sprzeczności nie tylko jest niezrozumiała, ale budzi podejrzenie, że jest ona subiektywnym tworem autora, który z kolei będzie ją zwalczać. Wydaje się, że pojęcie mitu, jeżeli w ogóle może mieć miejsce odnośnienie go do sposobu wyrażania się autorów NT, jest przez Bultmanna rozważane i oceniane niejako od zewnątrz, mianowicie w imię nauki, która nie ma z nim nic wspólnego, przy czym przyjęty przez niego „naukowy” punkt widzenia okazuje się bardzo problematyczny. Jest zrozumiałe, że jeżeli się zestawi niewłaściwe pojęcie mitu z niewłaściwym pojęciem nauki, musi się dostrzec konflikt pomiędzy dwiema tymi koncepcjami, ale niezgodność ta będzie czystą fikcją, opartą na nieporozumieniu. Wówczas też postulat demityzacji nie będzie mieć racji bytu.

Omawiana problematyka Bultmanna nosi na sobie bezsprzecznie znamię dość ciasnego racjonalizmu, który dzisiaj należy już do przeszłości. M. Eliade pisze, że współcześnie zaczyna się rozumieć to, o czym mowy być nie mogło jeszcze w XIX w., a mianowicie, że symbol, mit, obraz, należą do samej substancji życia duchowego, a nawet do tego stopnia stanowią część bytu ludzkiego, że nie sposób ich nie odnaleźć w jakiej-

³²⁶ Tamże.

³²⁷ R. Marilé: *L'interprétation...* jw. s. 74—89; W. Hładowski: *Początki chrześcijaństwa...* jw. s. 4; L. Malevez: *Le message chrétien et le mythe*. Paris 1954 s. 25—33.

kolwiek sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się tylko człowiek znaleźć może, przy czym nie tylko nigdy nie odgrywały one roli ujemnej, ale nawet przez społeczeństwa najbardziej cywilizowane były uznawane za czynnik pozytywny³²⁸. Zważywszy „niewyraźalność” każdej rzeczywistości, zwłaszcza takiej, jak świat religii, posłużenie się językiem obrazu czy mitu może być równie nieodzowne, jak i jak najbardziej stosowne³²⁹. Prawdą jest, że Bultmann jako pierwszy uznał, iż mit posiada swoiste znaczenie, ale to znaczenie, jakie usiłuje przypisać mitom, jest niepokojące³³⁰. Zapytajmy jednak przede wszystkim czy jest ono uzasadnione, czy rzeczywiście w jakimś stopniu przesłania rzeczywistość religijną? Czy prawdą jest, że myśl mityczna stworzyła jedynie fikcje? Przytoczyliśmy przed chwilą tylko kilka wypowiedzi świadczących, że wprost przeciwnie, symboliczny i obrazowy język mitu nieuchronnie wiąże się z autentyczną myślą religijną, jest jedynym sposobem wyrażenia przez człowieka treści o charakterze religijnym. W przeciwnym razie trzeba by w ogóle zrezygnować z jej przekazywania. Tymczasem Bultmann wybrał kierunek zupełnie inny, dokładnie odwrotny. Pojęcie mitu w jego systemie nie jest bynajmniej czymś pierwotnym, ale jest konsekwencją przyjętego założenia, że obraz świata przedstawiony w kerygmacie ewangelijnym jest wyraźnie sprzeczny z wizją świata wypracowaną przez współczesną naukę. Czyli genezy pojęcia mitu i fikcji należy doszukiwać się w rzekomym konflikcie, istniejącym według Bultmanna między tradycyjnym pojmowaniem faktu chrześcijaństwa a nowoczesnym spojrzeniem na świat, jakie

³²⁸ M. Eliade: *Images et symboles*. Paris 1952 s. 12, 31: „On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX siècle ne pouvait même pas sentir: que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on ne les camoufle, les mutile, les dégrade, mais qu'on ne les extirpera jamais... Les mythes se dégradent et les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations, celle du XIX siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin: ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme en Cosmos”. Por. K. Jaspers: *Wahrheit und Unheil...* jw. KM III, 9—46; H. Duméry: *Critique et religion*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4 (1954) 440—452; J. Danielou: *The Problem of Symbolism*. *Trouth* 7 (1950) 423—440; F. K. Schumann: *Die Entmythologisierung des Christuseschehens*. jw. s. 200; H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung...* jw. s. 176—177.

³²⁹ H. Loeff: *Symbol und Transzendenz, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Entmythologisierung der christlichen Botschaft*. *Studium Generale* 6 (1953) 324, 332.

³³⁰ K. Goldammer: *Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgeschichte und in der Problemstellung der Missionsreligionen*. *Theol. Literaturzeitung* 78 (1953) 755. Według niego, przynajmniej z punktu widzenia historii religii, nie ma istotnej różnicy między mitem i kerygmatem. Por. F. Buri: *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*. KM II, 85—101. Wykazując, że w swym oryginalnym brzmieniu mit jest zawsze w pewnym sensie objawieniem, bowiem w trakcie czynności kultycznej odsłania jakąś rzeczywistość i zupełnie jak Bultmannowski kerygmat skierowany jest do egzystencjalnego spotkania z bóstwem, uważa że na tej samej podstawie, co Bultmann, należy postulować nie demityzację, ale „dekerygmatazację” — Tamże, s. 85 ns.

ma człowiek dzisiejszy. Wobec powyższego stwierdzenia kwestia dotycząca pojęcia mitu staje się w dyskusji z Bultmannem drugorzędna, tak jak i ta, czy miał on rację określając tradycyjne ujęcie faktu chrześcijaństwa jako mityczne. Dlatego sam Bultmann słusznie zauważa, że według niego pojęcie mitu nie należy do najważniejszych, lecz że w dyskusji należy szczególnie uwzględnić zagadnienie demityzacji, zwłaszcza jej przedmiot i zakres³³¹. Naszym jednak zdaniem, zanim się zacznie dyskutować na temat demityzacji, należy zapytać, czy wspomniany wyżej konflikt między światem biblijnym a światem współczesnym rzeczywiście istnieje, bowiem w przeciwnym razie nie mit okaże się fikcją, ale właśnie postulat demityzacji okaże się fikcją i mitem.

K. Jaspers np. zapytuje Bultmanna, jakim prawem przemawia on w imieniu nauki, co go do tego upoważnia?³³². Jego zdaniem wszystko to, co w tej kwestii Bultmann powiedział, świadczy o tym, że albo zupełnie nie zna on podstawowych twierdzeń nauki współczesnej, albo ich nie rozumie. Jeżeli w ogóle coś może być w tym względzie pewne, to przede wszystkim to, że na przestrzeni ostatnich kilku dziesiątków lat nauka kategorycznie zrezygnowała ze stwarzania jakiegokolwiek obrazu świata, uznając wszelkie tego rodzaju próby za nierealne i niemożliwe. Oczywiście dokłada ona starań, i to jest jej racją bytu, by metodycznie ustalić wiedzę o świecie o powszechnym walorze, ale też badając swoje możliwości pod tym względem stwierdza ich ograniczoność, świadoma tego, że dociera jedynie do pewnych fenomenów, podczas gdy podstawa bytu jako taka wymyka się spod jej badań, pozostając tajemnicą. Nieodstrzeżenie tego faktu przez Bultmanna, jest zdaniem Jaspersa pierwszym błędem, jaki należy odnotować w Bultmannowskim programie demityzacji. Drugim błędem jest wyolbrzymienie różnicy jaka ewentualnie zachodzi pomiędzy sposobem myślenia dawnym i współczesnym, bowiem to, co stanowi o istocie myśli naukowej, tj. pytanie o pierwszą zasadę, o jedność jako podstawę i źródło wielości, było od samego początku przedmiotem dociekań filozofów i myślicieli i dlatego dzisiejsza nauka, o ile jest nauką i to rzeczywiście współczesną, nie może być bardziej niezgodną z ideą mityczną w sensie Bultmannowskim, niż nią ewentualnie kiedykolwiek była. Konkludując, mówi Jaspers, trzeba powiedzieć, że Bultmann nie wykazał żadnej realnej niezgodności między myślą mityczną, a jakąkolwiek inną jej formą, choćby najbardziej naukową, a konflikt, który on dostrzega, rzeczywiście ma miejsce, ale w odniesieniu do racjonalizmu i to w pospolitym wydaniu. Ta zaś duchowa dyspozycja, która dąży do odrzucenia idei interwencji boskiej w sprawy ludzkie jest bardzo stara. Widzimy ją już u uśmiechających

³³¹ R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 180.

³³² K. Jaspers: Wahrheit und Unheil, jw. KM III, 12—13.

się Greków, którzy słuchając mowy Pawła na areopagu odpowiedzieli mu: „Posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17, 32). A więc nie można mówić o różnicy, skoro się stwierdza zasadniczą identyczność mentalności ludzkiej wczoraj i dziś³³³.

Powyższa uwaga Jaspersa jest zdaniem L. Maleveza tylko częściowo słuszna, bowiem jeśli prawdą jest, że Bultmann przesadził, gdy mówił o różnicy między momentami historycznymi a duchowymi, to nie może ulegać kwestii, że opory współczesnego człowieka wobec tradycyjnego ujęcia kerygmatu chrześcijańskiego są dzisiaj większe niż kiedykolwiek. Wśród trudności, jakie powstają dzisiaj, na czoło wysuwa się ta, która wynika z szerokiego zastosowania metody historycznej. Metoda ta, zastosowana do badań nad religią, wykazała istnienie licznych opisów religijnych, które dzisiaj wszyscy zgodnie, bardziej niż kiedykolwiek, kwalifikują jako mityczne w sensie fikcji. Z drugiej strony metoda ta, zastosowana do badań nad początkiem chrześcijaństwa i chrześcijańskich dogmatów w ogólności, próbowała rozwiązać zagadnienie analogii między wyżej wspomnianymi opisami a tajemnicami chrześcijańskimi, np. między mitycznymi opisami o zmarłych i wskrzeszonych bogach, a tajemnicą odkupienia. Jakkolwiek może tu być mowa jedynie o pozornym podobieństwie, mówi Malevez, ale faktem pozostanie, że powyższe badania postawiły przed współczesnym umysłem pytanie, którego nie znano dotąd, pytanie, czy podstawą nauki chrześcijańskiej nie jest ta sama bajkotwórcza funkcja, która stworzyła mity antyczne? Należy się jednak dziwić, że Bultmann nie zbadał krytycznie tej kwestii, tym więcej, że jest historykiem³³⁴.

Tym niemniej Malevez stwierdza, że Bultmann nie powiedział niczego, co by podważało ideę możliwości wkroczenia siły transcendentnej w historię ludzką, czyli nie wykazał niemożliwości tradycyjnej interpretacji kerygmatu chrześcijańskiego³³⁵.

Mając na uwadze, że myśl współczesna niekoniecznie jest najbardziej dojrzałym wyrazem myśli ludzkiej jako takiej, ale co najwyżej stanowi jedynie jakiś etap i to bardzo ograniczony w ogólnym rozwoju ludzkiej kultury, przy czym wcale nie jest pewne, czy posiada ona cechy wymagane od myśli postępowej, można by z kolei domagać się, by myśl współczesna była oceniana z perspektywy całościowego rozwoju myśli ludzkiej. Bultmann prawdopodobnie odpowiedziałby, że tym niemniej myśl współ-

³³³ Tamże, s. 9—46.

³³⁴ L. Malevez: *iw.* s. 126.

³³⁵ „En conclusion: au nom du principe de déterminisme, Bultmann n'a rien énoncé de valable contre l'idée d'une inscription possible du transcendant dans la nature et dans l'histoire; pas plus qu'au nom de l'image scientifique du monde, il énoncé de valable contre l'idée d'une inscription possible du transcendant dans la éléments qu'elle offre, sans doute, possible à l'assentiment de notre foi” — Tamże, s. 138.

czesna jest myślą naszą, a co za tym idzie jedynym sposobem, jakim my dysponujemy, gdy idzie o poznanie i ocenę rzeczywistości³³⁶. Odpowiedź taka prowadziłaby nas do kolejnego pytania, a mianowicie, czy zdaniem Bultmanna dostrzeżony przez niego konflikt dotyczy „wyobrażeń” czy „rozumienia siebie”, czyli czy chodzi o kwestię „formy” myśli i w pewnym stopniu języka, czy o samą myśl, o ile ta określa duchowy byt człowieka? Innymi słowy, w jakiej płaszczyźnie, jego zdaniem, dochodzi do tej rzekomej niezgodności między tzw. mityczną myślą nowotestamentalną, a naukową myślą człowieka współczesnego? Wiele twierdzeń Bultmanna pozwala wnioskować, że chodzi mu o coś więcej niż słowa, formuły i obrazy. Na wielu miejscach stanowczo upiera się on przy dystansie, istniejącym między dwoma tymi typami myśli ludzkiej i jeżeli postuluje demityzację NT, to chodzi mu o jej sens merytoryczny, a nie formalny, bowiem to nowe „rozumienie siebie” współczesnego człowieka kazało mu poddać krytyce NT³³⁷. Jeśli tak, to powstaje pytanie, w imię czego współczesny człowiek jeszcze w ogóle ma zajmować się krytyką mitycznych pojęć, których świat nie ma nic wspólnego z jego światem? Na to pytanie Bultmann nie odpowiedział, chociaż należy przypuszczać, że jednak dostrzegał pewne elementy wspólne między obydwojema tymi światami, bowiem w przeciwnym razie problem demityzacji nie miałby żadnych podstaw, zostałby zniesiony. Czyżby Bultmann nie wiedział o tych „zbieżnościach”, które zostały ustalone (Lévy-Bruhl) między tzw. prelogiczną mentalnością ludów pierwotnych a mentalnością logiczną społeczeństw cywilizowanych?³³⁸ W świetle tych badań nie może być mowy o jakiejś wyrwie czy przepaści pomiędzy czasami w jakich powstawała ewangelia a współczesnością. Jeżeli mimo to Bultmann upiera się przy swoim postulatcie, to zobaczymy, że czyni to dla innych racji, czyli, że ów konflikt, o którym mowa został przez Bultmanna po prostu

³³⁶ R. Bultmann: NT und Mythologie jw. KM I, 17.

³³⁷ Tamże, s. 13.

³³⁸ H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion. Wyd. 100. Paris 1960, s. 6—7: „Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même; la „mentalité primitive” correspondrait à une structure fondamentale différante, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux. A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies; aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différerait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. Telle sera bien la conclusion de nos recherches”.

upozorowany. Widać to już zresztą w samej dwuznaczności terminu „demityzacja”, stworzonego przez Bultmanna, który w jego rozumieniu oznacza eliminację i interpretację mitu, a w rzeczywistości zawiera sprzeczność. Nie można bowiem, jak słusznie zauważa R. Prenter³³⁹, mówić równocześnie o demityzacji i interpretacji mitu, ponieważ albo usunie się mit i wówczas nie ma co interpretować, albo interpretuje się mit i wtedy nie można tego nazwać demityzacją. Bultmann odpowiada, że demityzacja zawiera w sobie dwa aspekty uzupełniające, a mianowicie, z punktu widzenia negatywnego jest ona krytyką obrazu świata przedstawionego przez mit, o ile ten zasłania prawdziwą intencję, a z punktu widzenia pozytywnego jest ona interpretacją egzystencjalną, której celem jest wyjawienie tej intencji mitu, czyli traktowanie o egzystencji ludzkiej³⁴⁰ i dalej zauważa, że krytyka tekstów biblijnych nie polega na eliminacji mitologicznych wypowiedzi, lecz na ich interpretacji, przy czym nie może być mowy o jakimś „działaniu odejmowania” lecz jedynie o hermeneutycznej metodzie³⁴¹. Tymczasem, być może wbrew intencjom Bultmanna, postulowana przez niego demityzacja niestety jest tym „działaniem odejmowania”, o ile mianowicie przeciwstawia ona nowotestamentalną formę jej treści³⁴². Wystarczy zauważyć, że w rezulta-

³³⁹ „Die beiden Begriffe „Entmythologisierung“ und „Interpretation des Mythos“ (im Gegensatz zum Eliminierung) sind unvereinbar. Entweder man scheidet die Mythologie aus, dann interpretiert man sie nicht; oder man interpretiert auch den Mythos, aber dann kann man dies nicht eine Entmythologisierung nennen; denn jede Interpretation hat als letztes Ziel, den wesentlichen Gehalt ihres Objektes in das rechte Licht zu rücken” — R. Prenter: *Mythe und Evangelium*. KM II, 74; Por. Tamże s. 80; K. Goldammer: jw. s. 380; E. Lohmeyer: jw. s. 142; F. K. Schumann: jw. s. 191.

³⁴⁰ „Negativ ist (sie) Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist (sie) existenziale Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben eine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden” — R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 184.

³⁴¹ „Die Kritik am biblischen Schrifttum besteht nicht in der Elimination der mythologischen Aussagen, sondern in ihrer Interpretation; sie ist kein Substraktionsverfahren, sondern eine hermeneutische Methode” — Tamże.

³⁴² „Brak krytycznego wyodrębnienia i konsekwentnie utożsamienie płaszczyzny literackiej z płaszczyzną historyczną pochodzi u Bultmanna niewątpliwie z założeń filozofii egzystencjalnej, ale założenia te opierają się na przesadnej ocenie stosunku, jaki zachodzi między formą literacką a jej treścią. Sama forma literacka, potrzebna do uzewnętrznienia treści i do jej kształtowania, nie zawsze jest dla niej obojętna. Po nieudanych próbach futurystu i wyłaniającego się stąd skrajnego formalizmu, patrzącego okiem zupełnie obojętnym na to, co kształtowaniu podlega, daje się zaobserwować znowu nawrót do zrozumienia współzależności między treścią i formą, między zawartością i kształtem. Można by tu poniekąd zbliżyć pojęcie formy literackiej do arystotelesowskiej entelechii i powiedzieć, że ujęcie formy literackiej jako kształtującej energii nadaje jej charakter pewnej normy. Współzależność treści od formy jako zewnętrznej powłoki pochodzi ostatecznie z formy wewnętrznej, która w każdym człowieku stanowi o sposobie jego postępowania i występowania. W stosunku zaś do ewangelii synoptycznych można wtedy na podstawie takiej współzależności treści i formy wyjść poza płaszczyznę literacką i poprzez analizę formy, jako ogniwa łączącego treść z rzeczywistością, doszukiwać się odpowiednika tej formy w żywej rzeczywistości chrześcijańskiej (por. *Sitz im Leben u Gunkela*)” — W. Kwiątkowski: *Apologetyka totalna*, jw. T. 2, s. 98; Por. H. Rahner: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich 1945 s. 135—136.

cie usuwa się całe partie z NT (np. mówiące o świadomości Jezusa, o Jego Kościele, o rzeczach ostatecznych) tylko dlatego, że nie pozwalają się one sprowadzić do ciasnych ram „egzystencjalnego rozumienia”. Przykro nam, mówi K. Barth, że Bultmann usytuował się w płaszczyźnie zbyt „formalnej”³⁴³, przez co jego przedsięwzięcie nie tylko staje się sztucznym tworem, ale ma cechy „polityki katastrofy” (*Katastrophenpolitik*) wróżącej zgubne następstwa. Należy ubolewać, mówi Barth, że zamiast oprzeć swoje refleksje na konkretnych i oryginalnych tekstach NT, wychodzi on z pojęć skrajnie abstrakcyjnych i dochodzi do nierealnego problemu. Barth zapytuje, dlaczego Bultmann nie przyjął jako punktu wyjścia systemu pojęciowego apokaliptyki żydowskiej czy gnostyckiego mitu o odkupieniu, skoro uważa, że NT w tych właśnie kategoriach się wypowiada, lecz sięgnął po ideę mitu, mimo iż jest ona tak bardzo problematyczna³⁴⁴.

Deprecjonując wszelkie dane nowotestamentalne, sprowadzając je do czystego mitu, tj. do czegoś, co nie może być w sposób rozumny przyjęte, zmuszony został Bultmann przedstawić kerygmat chrześcijański w wybitnie ciasnej i zubożalej perspektywie. Jeżeli się zważy, że treścią NT jest znaczenie faktu Chrystusa³⁴⁵, a zdaniem Bultmanna jej forma jest mitologiczna, wówczas staje się jasne, że jego założenie postulujące demityzację jest podważeniem chrystianizmu u samych jego podstaw³⁴⁶, chociaż, jak widzieliśmy, założenie to nie zostało niczym uzasadnione.

To samo ma miejsce, gdy Bultmann przyznaje interpretacji egzystencjalnej znaczenie ekskluzywne, w następstwie czego domaga się, by w kerygmacie zachować tylko te elementy, które odnoszą się do „rozumienia siebie”, które *hic et nunc* przyczyniają się do jego rozwoju, przy równoczesnym wyłączeniu wszelkich momentów obiektywnych, mówiących o Bogu i ludzkim przeznaczeniu, jako mitologizujących. W rzeczywistości zasada ta napotyka na rozliczne trudności, z których tutaj wymienimy dwie. Po pierwsze, jeżeli egzegeta ma się zająć tekstem tylko w miarę, jak on przedstawia „możliwość” jego egzystencji, jeżeli powinien, dla zrozumienia całej rzeczywistości zawartej w tekście, postawić siebie w sytuacji interpelacyjnej, tj. pozwolić tekstowi niejako zapytać o jego własny problem, powstaje pytanie, czy taka egzegeza i tak osiągnięte wyniki mają jeszcze coś wspólnego z obiektywizmem?

³⁴³ K. Barth: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. *Theol. Studien* 34 (1952) 31—32; E. Lohmeyer: KM I, 140.

³⁴⁴ K. Barth: Die kirchliche Dogmatik. Zürich 1932, t. 3, s. 2; Por. R. Bultmann: NT und Mythologie jw. I, 16, 26.

³⁴⁵ R. Marlé: jw. s. 70—71.

³⁴⁶ L. Malevez: jw. s. 117.

Po wtóre, jeżeli przystępuję do tekstu z wstępną ideą tego, co mogę i powinienem w nim znaleźć, ideą „możliwości” mojej egzystencji, jeżeli dokładna refleksja tej egzystencji może i powinna dostarczyć mi ram, w których jedynie ten tekst może się stać naprawdę zrozumiałą i może zacząć do mnie przemawiać, powstaje pytanie, czy w ten sposób *a priori* nie przeciwstawiam ciasnych ram mojej „możliwości” temu, co chce mi powiedzieć Pismo św., a co najprawdopodobniej w tych ramach się zmieścić nie może, co więcej, musi je rozerwać? Odnosi się wrażenie, że dla Bultmanna egzystencja ważniejsza jest od Pisma i dlatego woli zubożyć Pismo w jego wymowie niż scedować z ambicji indywidualnego, egzystencjalnego „rozumienia siebie”. Dotykamy tutaj na pewno istotnej sprawy, ale właściwa dyskusja powinna być w tym wypadku poprzedzona znajomością problematyki wiary u Bultmanna i związaną z nią teologiczną interpretacją egzystencjalną wydarzenia zbawczego, o czym będzie mowa dopiero w rozdziale następnym. Obecnie musimy jeszcze kilka uwag poświęcić analizie egzystencjalnej, która zdaniem Bultmanna warunkuje poprawną interpretację, a którą jest analiza definitywnie Heideggerowska. Zwracając się do swych przeciwników, którzy stawiają mu tak często zarzut, że w interpretacji NT posługuje się egzystencjalnymi kategoriami filozofii Heideggera, Bultmann wyjaśnia, że wiąże się to ze znamionym faktem, a mianowicie dojściem konkretnej filozofii własnymi siłami (*von sich aus*) do tego, co nam w kwestii egzystencji mówi NT³⁴⁷. Jak to należy rozumieć? Otóż zdaniem Bultmanna tylko filozofia Heideggera jest w stanie oddać nam dwojaką, równie nieodzowną przysługę. Z jednej strony filozofia ta (przynajmniej w tym wydaniu, w jakim ją przyjęli Bultmann i jego zwolennicy) posiada w sobie rysy akcentujące nędzę i upadek człowieka, a z drugiej strony Bultmann, gdy stawiał postulat demityzacji, miał już gotową, typowo protestancką, koncepcję kerygmatu chrześcijańskiego, która bardzo mocno podkreślała ideę upadku człowieka (*aversio a Deo*), ideę człowieka grzesznego, radykalnie upadłego, ideę gruntownego zepsucia ludzkiej natury i całkowitego zniszczenia w niej obrazu Bożego. Zbieżność dwóch powyższych koncepcji, filozoficznej Heideggera i teologicznej Bultmanna, sprawiła, że w systemie teologicznym tego ostatniego filozofia Heideggera zajęła miejsce uprzywilejowane. W tym świetle jasne się staje, dlaczego do egzystencjalnego rozumienia biblijnego pojęcia grzechu i stanu odwrócenia od Boga konieczne jest odwołanie się do egzystencjalnej analityki Heideggera i do jego pojmowania rozpaczonego *Dasein* jako najwłaściwszego, najbardziej stosownego narzędzia. Słowem, kerygmat winniśmy interpretować przy pomocy filozofii Heideggera dlatego, ponieważ ona jedna będąc objawicielką nędzy człowieka (*Dasein*), zdolna

³⁴⁷ R. Bultmann: Zu J. Schniewinds... NT und Mythologie, jw. KM I, 32.

jest przygotować nas do rozumienia ewangelii upadku i przebaczenia. Otóż i z tym się zgodzić nie można. Jaspers zarzucił analityce egzystencjalnej iż ma ona charakter swoistego wyznania, w miarę, jak w ludzkiej egzystencji widzi jedynie świadomość nędzy i upadku. Cokolwiek by powiedział Heidegger, interpretowany przez Bultmanna, nigdy zdaniem Jaspersa sprowadzenie *Dasein* do świadomości beznadziejności czy rozpaczki nie stanowi całej prawdy o człowieku w ogóle, ale jest po prostu jednym z możliwych sposobów patrzenia na człowieka, sposobem w który można rozpoznać pewnych ludzi, być może nawet wielu ludzi, w tym również współczesnych, ale na pewno nie wszystkich³⁴⁸.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Wydaje się nam, że może być mowa zarówno o pewnego rodzaju demityzacji jak i egzystencjalnej interpretacji chrześcijańskiego kerygmatu, chociaż oczywiście nie w tym rozumieniu, jakie swojemu postulatowi przydał Bultmann. Jeżeli przyznamy, że istnieje psychologiczna konieczność stosowania obrazów i pojęć dla wyrażenia życia religijnego, transcendentnego i że pewne z nich odnoszą się do Boga w sensie właściwym (Bóg poznaje, Bóg kocha), a inne w sensie analogicznym (Bóg widzi, Bóg słyszy), to demityzacja, jeśli takiego określenia mamy już tutaj użyć, jest wówczas w takim stopniu konieczna i w takim sensie, w jakim tego domaga się krytyka ludzkiego poznania w ogóle. Gdy zaś chodzi o interpretację egzystencjalną, to po uniezależnieniu jej od określonej filozofii, zwłaszcza błędnej, mogłaby ona przyjmując np. takie sformułowanie: Ażeby przepowiadanie chrześcijańskie mogło być przyjęte przez współczesnego człowieka, musi wykazywać punkty styczne z jego egzystencją, z jego sposobem rozumienia, patrzenia. W związku z tym, obowiązkiem tych którzy głoszą prawdy religii chrześcijańskiej jest wykazanie, do jakiego stopnia prawdy zawarte w ewangelii zmuszają nas do zajęcia wobec nich określonej postawy, do jakiego stopnia pomagają nam do zdobycia lepszego rozumienia nas samych, a tym samym domagają się od nas powzięcia decyzji, decyzji stanowczej, od której uzależniona jest nasza egzystencja w swym bytowaniu zarówno doczesnym, jak i wiecznym. Ale to nie są rzeczy nowe. Tak je zawsze teologia katolicka rozumiała, kiedy nawiązując do naturalnej tendencji człowieka do posiadania Boga wykazywała nie tylko zgodność z rozumną naturą ludzką kerygmatu chrześcijańskiego jako takiego, ale i poszczególnych jego prawd objawionych, a w argumentacie „z odpowiedniości” widziała pewien pomocniczy dowód jego prawdziwości.

³⁴⁸ K. Jaspers: *Wahrheit und Unheil...* jw. KM III, 42.

III. INTERPRETACJA EGZYSTENCJALNA KERYGMATU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

I. INTERPRETACJA EGZYSTENCJALNA WIARY.³⁴⁹

Dotychczas poruszaliśmy kwestie przede wszystkim natury metodologicznej. Obecnie pragniemy pokazać do jakich wyników doszedł Bultmann w realizacji swego własnego programu postulującego demityzację i egzystencjalną interpretację tekstów nowotestamentalnych. Bultmann dzieli swój program na dwie różne części, chociaż ściśle ze sobą związane: w pierwszej przedstawia postulat demityzacji, w drugiej sposób, w jaki ma on być zrealizowany. Tę drugą część otwiera rozważanie „chrześcijańskiego rozumienia bytu” (*das christliche Seinsverständnis*), czyli rozumienia egzystencji w świetle wiary chrześcijańskiej. Powstaje więc pytanie, jak Bultmann rozumie tę wiarę, której od człowieka wierzącego domaga się NT?

Zagadnieniu temu nie poświęcił Bultmann żadnej książki ani żadnego specjalnego artykułu. Jest to zrozumiałe, jeśli się pamięta, że według niego wiara nie może stanowić żadnego teologicznego problemu, a zadaniem całej teologii jest niejako uwielokrotnione ukazanie życiowego rozumienia wiary³⁵⁰. Wielokrotnie też podkreślano, że właśnie kwestia demityzacji istotowo wiąże się z koncepcją wiary chrześcijańskiej³⁵¹. Może tym należy tłumaczyć fakt, że Bultmann tak często pyta swych przeciwników o to, czym jest wiara w rozumieniu NT?³⁵² Można powiedzieć, że pierwszorzędnym celem wszystkich prac egzegetycznych i teologicznych Bultmanna była nie mitologiczna, lecz zgodna z zasadami analizy egzystencjalnej interpretacja wiary i jej treści, w przeświadczeniu, że tylko w tej formie może ona odpowiadać autentycznej religijnej decyzji i tylko w tej postaci może być zrozumiałą i przyjętą

³⁴⁹ „W stosunku do pism N. Testamentu, które w świetle tradycji kościelnej stawiają egzegetę wobec autorytatywnego słowa Bożego wraz z wezwaniem do wyboru za czy przeciw Bogu, szczególnie da się zastosować interpretacja egzystencjalna, zwana teologiczną. Interpretacja ta opiera się na przedmiotowym, nie zaś metodycznym założeniu teologicznym, że tradycja kościelna wymaga od egzegety pism nowotestamentalnych postawy wierzącej. Naturalnie słowo boże nie jest tu bynajmniej faktem, który można sprawdzić obiektywnie w ramach historii, lecz jest jedynie dostępne w poznaniu teologicznym, czyli przez wiarę, jako decyzję egzystencjalną w stosunku do rzeczywistości transcendentno-eschatologicznej. Tak jak historyczna interpretacja egzystencjalna ujmuje ukryte w tekście rozumienie ludzkiej egzystencji, tak też egzystencjalna interpretacja teologiczna rozpoznaje i wyświetla kryjące się w tekście rozumienie określonego sposobu bytowania, czyli egzystencji ludzkiej, jako rozumienie samej rzeczywistości, a nie jej adekwatnej treści” — W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. T. 2, s. 93—94.

³⁵⁰ R. Bultmann: *GV I*, 25; Tenże: *ThNT* s. 578.

³⁵¹ F. Gogarten: *Entmythologisierung und Kirche*, jw. s. 9; C. Hartlich, W. Sachs: *Thielickes Ansätze zur Lösung des Entmythologisierungsproblems*, jw. *KM II*, 144.

³⁵² R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 106.

przez współczesnego człowieka. Poza dziełem o Jezusie, które, jak już wspominaliśmy, uchodzi za klasyczny przykład zdemytowanego kerygmatu ewangelicznego i poza licznymi pracami szczegółowymi, w których Bultmann jasno przedstawił obraz tego, jak powinno się konkretnie przeprowadzać egzegezę wiary wyrażonej w NT³⁵³, na uwagę zasługuje „Komentarz do Ew. Jana”³⁵⁴ jako szczególnie wymowny przykład tej interpretacji, której istotne postulaty zostały określone w jego programowej konferencji. Zresztą już wówczas Bultmann zastrzegł się, że przedstawia jedynie szkic tego zadania, jakie stoi przed ogółem teologów, świadom tego, że zagadnienie demityzacji wymagać będzie zespołowej pracy licznych teologów i to na przestrzeni dłuższego czasu.

Mając na uwadze koncepcję egzystencji przedstawioną w kerygmacie, zdaniem Bultmanna sam Nowy Testament rozróżnia dwie płaszczyzny, tj. egzystencję człowieka poza wiarą i egzystencję chrześcijanina w wierze.

Określając egzystencję człowieka poza wiarą podkreśla Bultmann przede wszystkim radykalną różnicę, jaka dzieli chrześcijańskie i gnostyckie rozumienie egzystencji. Według gnozy człowiek znajduje się pod władzą tego złego świata wraz z jego mocami, które nim kierują. Jest znamienne, mówi Bultmann, że jedna z czołowych potęg odgrywająca istotną rolę w gnozie, materia, nie została przez NT uwzględniona w ogóle³⁵⁵. W każdym razie NT nie zalicza materii do złych „mocy”, jak też ludzkiego ciała nie uważa za zło. Świat, materia i ciało są stworzone przez Boga, są dziełem Jego dobroci. Jeżeli świat stał się królestwem zła i śmierci, to należy to przypisać samemu człowiekowi, jego osobistemu pobłędzeniu, niezgodnemu z pierwotnym przeznaczeniem

³⁵³ R. Bultmann: Zur Frage der Christologie. *Zwischen den Zeiten*. 5 (1927) 41—69; Tenże: Die Eschatologie des Johannesevangeliums, jw. s. 4—22; Tenże: Kirche und Lehre im Neuen Testament. Tamże. 7 (1929) 9—43; Tenże: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. *Theologische Blätter*. 3 (1924) 73—86; Tenże: Das Problem einer theologischen Exegese des NT, jw. s. 334—357; Tenże: Die Geschichtlichkeit des Daseins, jw. s. 329—364; Tenże: Welchen Sinn hat von Gott zu reden *Theol. Blätter* 4 (1925) 129—135; Tenże: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie” jw. s. 57—67; Tenże: Die Frage der „dialektischen” Theologie. *Zwischen den Zeiten* 4 (1926) 40—59; Tenże: Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament. W: *Aux sources de la Tradition Chrétienne*. Neuchâtel 1950 s. 32—42 i inne.

³⁵⁴ Tenże: Das Evangelium des Johannes. jw.

³⁵⁵ „Die gnostische Lehre von der Präexistenz der Seele beziehungsweise des eigentlichen Ich, des Selbst des Menschen, hat das Urchristentum nicht übernommen... Die Transzendenzvorstellung ist jedoch nicht wie in der Gnosis durch die naturhafte Auffassung des menschlichen Seins einerseits, des Wesen Gottes andererseits bestimmt. Licht und Finsternis sind nicht als kosmische Kraft-Substanzen gedacht. Ferner bleibt die Transzendenz Gottes nicht in der puren Negativität des Nicht-Weltlichen. Sie ist zunächst seine herrscherliche Souveränität, die keinen die Geschöpflichkeit vergessenden Stolz des Menschen duldet” — R. Bultmann: Das Urchristentum... jw. s. 212, 217; Por. W. Hładowski: Początki... jw. s. 43—48.

Boga (Rz 6, 23; 1 Kor 15, 56). Czyli, jeżeli może być mowa o jakimś dualizmie, to nie w sensie kosmologicznym, jak w gnozie, ale duchowym, wewnętrznym, odbywającym się w woli ludzkiej. Jest to dualizm decyzji: albo-albo (*Entscheidungs dualismus: entweder-oder*)³⁵⁶, za Bogiem, czy przeciw Bogu. Jeżeli człowiek jest skazany na tułaczkę i śmierć, to nie w następstwie tragicznego fatalizmu, ale w następstwie grzechu. Człowiek żyjący poza wiarą koncentruje swą życiową troskę wokół własnej egzystencji, przy czym liczy wyłącznie na własne siły, ufa we własne zdolności, a gdy mu się wydaje, że w ten sposób zapewnił sobie własną przyszłość, pyszni się i chępi, nie wiedząc, że ta „pewność” jest złudą i pozorem. W rzeczywistości bowiem stracił on swoje życie, swoją autentyczną egzystencję (*eigentliche Existenz*). Ufając zbyt w środku, które zostały mu dane do jego dyspozycji, ukuł z nich dla siebie samego kajdany, stając się ich niewolnikiem³⁵⁷.

Tymczasem bytowanie człowieka żyjącego w wierze przedstawia NT jako prawdziwe życie. Jest to bytowanie oparte na tym, co niewidzialne, na tym, czego człowiek nie może osiągnąć o własnych siłach, co więcej, bytowanie z góry rezygnujące z tego wszystkiego, co może mu zapewnić ludzka przemyślność. Egzystencja ludzka bytująca w kręgu wiary z zasady wyrzeka się wszelkich gwarancji proponowanych jej przez świat widzialny. NT nazywa to „życiem według ducha”, co istotowo utożsamia się z wiarą w „łaskę” Boga wraz z gotowością oddania jej swojego życia, bezpieczeństwa i swojej przyszłości³⁵⁸. Łaska przebacza grzech, tj. uwalnia człowieka z tej przeszłości, której był niewolnikiem. Grzech to liczenie na siebie i własne możliwości, przy równoczesnym zamknięciu się wobec przyszłości. Wiara przeciwnie, jest otwarciem się na tę przyszłość, przyszłość w wolności. Jest ona jednak równocześnie posłuszeństwem implikującym zarówno wyrzeczenie się samego siebie, jak i tego wszystkiego, co świat dać może. Wiara jest decyzją zaufania nie sobie samemu, ale Bogu, który wskrzesza umarłych (2 Kor 1, 9) „i to co nie istnieje powołuje do bytu” (Rz 4, 17), dlatego jest ona zawsze oderwaniem się od świata (*Entweltlichung*) i od tego wszystkiego co nas z nim wiąże, jest postawą wolności. To oderwanie się od świata, tak specyficzne dla wiary chrześcijańskiej, nie ma wszakże nic wspólnego z ascetyką. Jest to raczej

³⁵⁶ R. Bultmann: ThNT s. 367.

³⁵⁷ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 29 n.

³⁵⁸ Tamże; Por. tegoż: Das Urchristentum... jw. s. 223 n., 187, 218; „W ten sposób Nowy Testament głosi — i w tym idzie poza Stary Testament — że objawienie się transcendencji Boga względem świata jest Jego łaską, ponieważ stanowi ono jednocześnie, w sensie dialektycznym, uobecnienie transcendentnego Boga w świecie. Analiza rozumienia przez pierwotne chrześcijaństwo łaski, mającej dla niego zasadniczo sens eschatologiczny, prowadzi Bultmanna do ostatecznego scharakteryzowania chrześcijańskiej egzystencji oraz do stwierdzenia istotnej różnicy pomiędzy pierwotnym chrześcijaństwem a starożytnymi religiami w ich rozumieniu człowieka” — W. Hładowski: Początki, jw.s. 47—48.

przyjęcie w stosunku do świata postawy dystansu, w następstwie czego jesteśmy jakbyśmy nie byli (*als-ob-nicht*). Bytowanie wierzącego jest więc eschatologiczne, bowiem polega ono na byciu „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Nie ma to nic wspólnego z apokaliptyką żydowską czy eschatologią gnostycką, które w NT straciły swój sens mityczny. Wierzący nie jest tym, który otrzymał nową naturę (*PHYSIS*), zapewniającą mu z góry wizję swej duszy unoszącej się do nieba, nie jest stanem, w którym można by spokojnie spocząć. Życie wiary ma to do siebie, że przemawia ono równocześnie w trybie orzekającym i rozkazującym, bowiem decyzja wiary nie dokonuje się raz na zawsze, ale musi być ciągle wznawiana i w nowy sposób formułowana. Ona istnieje tylko w momencie. Wiara jest ustawicznym oscylowaniem między „jeszcze nie” a „jednak już” (*Noch-nicht-Doch-schon*), jest ciągłym dążeniem do celu (Flp 3, 12—14).

Podobna różnica zaznacza się w pojmowaniu odkupienia przez gnozę i NT. W gnozie jest ono pojęte jako proces o charakterze kosmologicznym, dokonujący się wewnątrz samego świata i dlatego przejawiający się na zewnątrz w postaci zjawisk pneumatologicznych, ekstaz. NT o tym nie wspomina. Co prawda Paweł zna ekstazę (2 Kor 5, 13; 12, 1 ns.), ale zwalcza przy tym pogląd dopatrujący się w tym dowodu na działanie Ducha. W ogóle życie chrześcijańskie w oczach Nowego Testamentu nie polega na zjawiskach psychicznych, ale na praktycznej postawie wiary (Gal 5, 6; 6, 15)³⁵⁹.

Kiedy Nowy Testament w ten sposób mówi, zdaniem Bultmanna sam się demityzuje, odcinając się od eschatologii judaistycznej, wyłączając z kerygmatu wszelkie wyobrażenia świata transcendentnego. Słowem: dzieło egzystencjalnej interpretacji zostało rozpoczęte już przez pierwsze pokolenie chrześcijańskie. Nie kto inny, jak św. Jan wystąpił przeciw eschatologii apokaliptycznej: dla niego nie ma miejsca na sąd powszechny w sensie przyszłego wydarzenia kosmologicznego, bowiem świat jest sądzony już przez sam fakt wezwania przez Jezusa ludzi do wiary (J 3, 19; 9, 39; 12, 31). Człowiek wierzy i to wystarczy żeby powiedzieć, że posiadał on życie wieczne (J 5, 24)³⁶⁰.

To, co przedstawiliśmy, to zdaniem Bultmanna przykład sformułowania chrześcijańskiego rozumienia egzystencji, przy odrzuceniu elementu mitycznego oraz przy użyciu w miarę możliwości pojęć zaczerpniętych z samego Pisma, czyli przykład zastosowania demityzacji i egzystencjalnej interpretacji nowotestamentalnych wypowiedzi na temat chrześcijańskiego rozumienia egzystencji ludzkiej. Ale Bultmann sam pierwszy spostrzegł, że taka interpretacja rodzi poważny problem. Czyż-

³⁵⁹ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 29—31.

³⁶⁰ Tamże.

by bowiem przedstawiona postawa wiary wraz z chrześcijańskim rozumieniem egzystencji, jakie ona implikuje, rzeczywiście stanowiła pierwszorzędny przedmiot Nowego Testamentu? Dla NT wiara jest zawsze równocześnie wiarą w Chrystusa. NT twierdzi, że wiara, jako charakterystyczna postawa nowego i autentycznego życia, pojawiła się w określonym czasie, musiała być objawioną, musiała „nadejść” (Gal 3, 23, 25). Mówiąc w ten sposób NT nie ma na myśli jedynie prostego stwierdzenia historycznego, ale raczej utrzymuje, że wiara staje się dla człowieka nową „możliwością” bytowania wyłącznie w następstwie wydarzenia Chrystusowego (*Christusgeschehen*), czyli, że wiara w sensie oddania się bez reszty Bogu jest możliwa jedynie jako wiara w Chrystusa. Czy zatem jest możliwe definitywne określenie chrześcijańskiej egzystencji niezależnie od powołania się na wydarzenie zbawcze, na wydarzenie Chrystusa? ³⁶¹ Na pytanie to Bultmann odpowiada twierdząco na tej podstawie, że neotestamentalna koncepcja egzystencji jest tylko naturalnym rozumieniem bytu ludzkiego ³⁶²; wystarczy zedrzyć z antropologii kerygmatu mitologiczną szatę, by się przekonać, w jakim stopniu odpowiada ona niektórym współczesnym systemom filozoficznym. Np. przypomnijmy, że według Heideggera *Dasein* jest wystawione na niebezpieczeństwo zatracenia się wśród bytów nieosobowych *Vorhandensein*. Jeżeli chce uniknąć tego niebezpieczeństwa i zachować osobową autentyczność, musi wyrzec się wszelkich fałszywych obietnic, składanych mu przez *Vorhandensein* i oddać się bez zastrzeżeń przyszłości. Widzimy więc, mówi Bultmann, że Pawłowy człowiek „według ciała” znajduje swój adekwatny odpowiednik w nieautentycznej egzystencji Heideggera, podobnie jak człowiek „według ducha” odpowiada Heideggerowskiej egzystencji autentycznej. O ewentualnym przejściu z jednej postawy do drugiej decyduje egzystencjalny wybór ³⁶³.

Innymi słowy osoba Chrystusa jest w danym wypadku sprawą drugorzędną, akcydentalną, a cała kwestia sprowadza się do stosunku teologii do filozofii. Zdając sobie sprawę z tego, że neotestamentalna interpretacja egzystencji ludzkiej różni się jednak od interpretacji filozoficznej, Bultmann wyjaśnia, że różnica dotyczy jedynie poglądu na kwestię upadku człowieka. Filozofia mianowicie, akceptując zasadniczo ten stan, uważa, że upadek człowieka nie jest jednak całkowity i gruntowny, ponieważ człowiek zachował jeszcze nienaruszoną najbardziej intymną podstawę swej autentyczności, tj. zdolność do uświadomienia sobie własnej nędzy, a co za tym idzie, i do uwolnienia się od niej. Tymczasem

³⁶¹ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 112—113.

³⁶² R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 32.

³⁶³ Tamże.

w świetle Nowego Testamentu upadek człowieka jest kompletny, ponieważ stracił on w nim bez reszty swą naturę, wobec czego tylko człowiek wierzący, tj. ten, który odzyska swą naturę w Chrystusie, może też odzyskać autentyczną egzystencję. Nowy Testament uważa, że filozofia popełnia błąd twierdząc, że ta naturalna znajomość swej autentyczności, jaką daje filozofia egzystencjalna, już wydobywa człowieka z upadku, pozwalając mu w jakimś stopniu odzyskać siebie³⁶⁴, mówiąc mu: możesz, ponieważ powinieneś (*Du kannst, denn du sollst*), bowiem w świetle NT człowiek nic nie może, bo wszelką możność stracił. Jeżeli nawet sam ze siebie może człowiek uświadomić sobie zupełny swój upadek, to tym niemniej sam nie jest w stanie podnieść się z niego. Zresztą i ta świadomość jaką człowiek upadły może mieć o swoim upadku a tym samym i o swej autentyczności, chociaż jest realna, jest błędna, ponieważ wypływa z fałszywego przekonania, że własnymi siłami można odzyskać prawdziwą egzystencję. Nowy Testament mówi więc o radykalnym zepsuciu człowieka, wychodząc z założenia, że „każdy czyn człowieka upadłego jest po prostu złem”³⁶⁵.

Kolejna różnica między filozofią a teologią w ujmowaniu rozumienia egzystencji chrześcijańskiej polega zdaniem Bultmanna na tym, że filozofia ogranicza się do stwierdzenia, iż *Dasein* jest zawsze moją egzystencją, nie mówiąc niczego o konkretnej egzystencji, jak to czyni teologia, która z tego względu ma zawsze charakter kerygmaticzny, głoszeniowy (*Anrede*). W przeciwieństwie do teologii tematem filozofii nie jest egzystencja (*Existenz*), lecz egzystencjalność (*Existentialität*), nie rzeczywistość faktyczna, konkretna, lecz faktyczność jako taka³⁶⁶. Precyzując stosunek egzystencji wierzącego — przedmiotu teologii, do egzystencjalności — przedmiotu filozofii, Bultmann wyjaśnia, że teologia w pewnym stopniu powtarza analizy filozoficzne, co jest konieczne z uwagi na to, że w wydarzeniu, jakim jest wiara, w tym „nowym narodzeniu”, o jakim mówi NT, nie dokonuje się magiczna przemiana, która by pozbawiała człowieka jego egzystencji. Wierzący przez wiarę nie staje się aniołem, ale jest *simul peccator simul iustus*. Zdaniem teologii zatem wiara nie jest nową jakością tkwiącą w człowieku, ale ciągle na nowo pojmowaną możliwością egzystencji, ponieważ egzystencja polega właśnie na tym ustawicznym pojmowaniu swojej możliwości³⁶⁷.

³⁶⁴ „Aber sie (die Philosophie) ist der Meinung, dass den Menschen das Wissen um seine Eigentlichkeit ihrer schon mächtig macht” — Tamże, s. 36—37.

³⁶⁵ Tamże, s. 37.

³⁶⁶ „nicht das Faktische, sondern Faktizität”. R. Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins, jw. s. 342

³⁶⁷ „eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins”. Tamże, s. 346 n.; Por. tegoż: Das Problem der „natürlichen Theologie”. GV I, 294—312.

Tę wiarę autentycznie chrześcijańską, uwolnioną od balastu mitycznego, rozumną, ale nie kompromisową wobec roszczeń grzesznego świata, nazywa Bultmann wiarą eschatologiczną³⁶⁸. Określenie to, rozumiane przez Bultmanna w sposób dość szczególnie³⁶⁹, jest bez wątpienia najważniejszym ujęciem teologii wiary u Bultmanna i jakby kluczem do jej zrozumienia³⁷⁰. Ma ono wyrazić zarówno transcendencję wiary w stosunku do tego wszystkiego, co stanowi porządek tego świata, jak i stosunek do tego świata, jaki ona implikuje. Stąd eschatologiczna egzystencja w świetle wiary może się wyrażać jedynie „dialektycznie”. Stosunek do rzeczy transcendentnych w świetle wiary nie ma nic wspólnego z mistycznymi stanami, ale i zerwanie ze światem, jakie ona implikuje nie może oznaczać porzucenia aktualnej egzystencji. Tę prawdziwie eschatologiczną wiarę doskonale opisał Paweł, gdy radził: „aby ci, co mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, co płaczą, tak jakby nie płakali...” (1 Kor 7, 29—31). Ten dialektyczny charakter wiary oznacza również, że nigdy nie jest ona stanem, a tym więcej posiadaniem „jakości”, ale zawsze jest aktem, ruchem, czymś, co z natury swej w danej chwili się staje, istnieje w danym momencie, bowiem w następnej chwili potrzebna będzie nowa decyzja³⁷¹.

Kończąc, Bultmann wyraża myśl NT następująco: Wiara jako uwolnienie człowieka od niego samego, jako otwarcie się wobec przyszłości, jest możliwa jedynie w formie wiary w miłość Boga. Lecz ta wiara w miłość Boga pozostaje tak długo jedynie ufnością w siebie, jak długo ta miłość jest tylko wyrazem naszego pragnienia (*Wunschbild*), jak długo Bóg nie objawi swej miłości. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Chrystusa w tym sensie, że jest wiarą w tę miłość Boga, która się objawiła w Chrystusie. Czyli według Nowego Testamentu możliwość nowej egzystencji zawdzięczamy nie własnej naturze, lecz Bogu, Jego łasce. Tu leży istotna różnica między kerygmatem a filozofią. Różnicę tę można wyrazić w ten sposób: w odróżnieniu od naturalnej i filozoficznej koncepcji egzystencji kerygmat afirmuje istnienie działania Bożego, warunkującego łaskę wiary, miłości, autentycznej ludzkiej egzystencji³⁷².

Ocena krytyczna.

Jest znamienne, że Bultmann dopatruje się istotnej treści nowotestamentalnego nauczania w radykalnym upadku człowieka. Żaden egzegeta

³⁶⁸ Tenże: GV II, 110.

³⁶⁹ Tenże: Jesus, jw. s. 103—112; Tenże: ThNT s. 18 nn., 37 nn., 102, 270 nn., 284, 424.

³⁷⁰ R. Marlié: *L'interprétation...* jw. s. 128.

³⁷¹ R. Bultmann: GV II, 138 n.

³⁷² „Das Neue Testament redet und der christliche Glaube weiss von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht” — Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 40.

chyba nie może się zgodzić z tym, by teza ta, jakkolwiek brzemienne w następstwa, naprawdę stanowiła punkt wyjścia, czy nawet, jak chce Bultmann, by zajmowała centralne miejsce, wśród tych prawd, które nam przekazało Pismo św. Trzeba bowiem powiedzieć, że ukazanie grzechu, które w obu Testamentach zajmuje ważne miejsce, jest wszakże czymś wtórnym w stosunku do nauki Pisma św. o stworzeniu i objawieniu przez Boga swych zbawczych zamiarów w stosunku do świata. Jeśli nawet prawdą by było, że niektóre fragmenty listów św. Pawła mogą sugerować tego typu interpretację wiary chrześcijańskiej, jaką przeprowadza Bultmann, to nie ulega również kwestii, że całość Pisma św., nawet gdy się ma na uwadze tragiczną historię upadku człowieka, nie upoważnia nas do traktowania człowieka jako jakiegoś grzesznego, upadłego monstrum. Stanowisko Bultmanna jest wybitnie konfesyjne, w miarę jak jest niekrytycznym i apriorycznym przyjęciem tezy Lutera o grzechu, wierze i usprawiedliwieniu człowieka.

Ponadto w przedstawionym wywodzie Bultmanna można było dostrzec wiele sprzeczności. Jedna z nich polega na tym, że raz autor twierdzi, że neotestamentalna koncepcja egzystencji niczym się nie różni od koncepcji naturalnej, wypracowanej przez filozofię egzystencjalną, a innym razem wykazuje istniejącą w tym względzie różnicę, wyrażającą się w działaniu Bożym, warunkującym autentycznie chrześcijańską egzystencję. To jest słuszne, że NT pozytywnie odrzuca pojmowanie wiary jako naturalnej postawy człowieka, którą człowiek może wypracować własnymi siłami, bez pomocy objawienia, drogą rozumowej refleksji. Prawdą jest też, że objawienie to dokonało się w Chrystusie, który, jak mówi Bultmann, objawiając nam wiarę w miłość Boga otwiera przed nami możliwości nowej egzystencji. Ale pragniemy podkreślić, że obydwie powyższe stwierdzenia Bultmanna stoją z kolei w sprzeczności z jego własnym programem demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, stanowiąc jawne pogwałcenie ustalonych w nim wytycznych. Jeśli bowiem Bultmann czuł się zmuszony uznać, że w świetle kerygmatu chrześcijańskiego Chrystus jest dawcą autentycznej egzystencji, dodajmy jednak: kerygmatu uprzednio przez Bultmanna zdemityzowanego, powstaje pytanie, czy w ten sposób sam nie wprowadza on na nowo do kerygmatu tego, co przedtem jako mit z niego usunął?

Postaramy się wniknąć w myśl Bultmanna. Podczas gdy ujęcia ortodoksyjne mówią o obiektywnie sprawdzalnym wydarzeniu zbawczym (*von einem objektiv feststellbaren Geschehen*), które dokonuje się poza nami i poza nami pozostaje, które ostatecznie jest przedmiotem wiary, Bultmann — i to jest sprawa, na której mu wyjątkowo zależy — do tego stopnia łączy to wydarzenie z wiarą, że według niego ono dokonuje się wyłącznie w niej. Innymi słowy zdaniem Bultmanna wydarze-

nie zbawcze dokonane w Chrystusie (*Christusgeschehen*), zdemytowane, nie jest już rzeczywistością obiektywnie poznawalną³⁷³. Zwróćmy jednak uwagę na dwuznaczność tego sformułowania. Pierwszy możliwy sens jest następujący: Wydarzenie boskie jest rzeczywistością obiektywną, spowodowaną przez Boga w Chrystusie, lecz niepoznawalną, w tym sensie, że nie można jej sprawdzić przy zastosowaniu metod ściśle historycznych. Dodajmy, że poznanie jej możliwe jest tylko w wierze, bowiem przekracza ona możliwość rozumu naturalnego. Ale możliwy jest też sens drugi: Wydarzenie boskie jako takie poza nami nigdy nie zaistniało, ale ciągle się dokonuje w wewnętrznym spotkaniu aktu boskiego interpelującego człowieka z decyzją człowieka podejmującą to wezwanie. Dodajmy, w tej egzystencjalnej decyzji, stanowiącej owoc intymnego spotkania człowieka z działaniem Bożym, w której egzystencja ludzka wypowiada się za Bogiem i Jego łaską, za swoim zbawieniem i autentycznym bytowaniem, w zupełności wyczerpuje się cała rzeczywistość boskiego wydarzenia zbawczego.

Problemem jest dla krytyków, który sens wierniej oddaje prawdziwą myśl Bultmanna. Najogólniej mówiąc krytycy przychylają się ku interpretacji drugiej, skrajnie subiektywistycznej i zobaczymy później, na jak poważnych racjach swój sąd opierają, chociaż nie brak i takich, którzy opowiadają się za pierwszym sensem wydarzenia zbawczego jako rzeczywiście Bultmannowskim³⁷⁴.

Kolejna sprzeczność, w jaką popada Bultmann, polega na tym, że w imię wymogów rozumu ludzkiego domaga się demityzacji kerygmatu chrześcijańskiego, a równocześnie ten sam rozum pozbawia wszelkich podstaw w przyjęciu przez wiarę tego kerygmatu. Egzystencjalna interpretacja wiary, jak widzieliśmy, wyklucza możliwość stwierdzenia przez historię jakichkolwiek znaków towarzyszących działaniu boskiemu. Bóg działający, przebaczący, ma być przyjęty w wierze bez żadnego dowodu, ma być poddany naszej wolnej decyzji. Dopowiedzmy do końca — mamy zupełnie bezpodstawnie uznać *hic et nunc* działanie Boga w nas. Niezależnie od tego, co na ten temat może powiedzieć teologia, wydaje się, że taka wizja chrystianizmu nie może zbytnio pociągać współczesnych umysłów, którym przecież Bultmann wyraźnie chce hołdować i dla których stworzył swój program.

Bultmann dokonał wielu zamachów na bogactwo kerygmatu biblij-

³⁷³ G. Wehrung: *Theologie, Kirche, Kirchenleitung. Ztschr. Syst. Theol.* 22 (1953) 179 ns.

³⁷⁴ Do tych drugich należy m. in. cytowany przez nas L. Malevez: *Le message...* jw. s. 67—108. Uważa on np., że F. Buri zbyt surowo ocenia Bultmanna, bowiem Bultmannowskie pojęcie mitu nie pokrywa się z naszym pojęciem szerszym. Do tej dyskusji powrócimy jeszcze w kolejnej ocenie krytycznej. Por. F. Buri: *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie. KM II, 96.*

nego, jak się o tym jeszcze przekonamy. Już obecnie jednak możemy częściowo przyjrzeć się temu, jak potraktował on Boże objawienie. Wobec niego stosuje Bultmann negatywną zasadę demityzacji i pozytywną — egzystencjalnej interpretacji. Uważa, że w kerygmacie należy zachować tylko te elementy, które dotyczą nas samych, przy czym powinniśmy pominąć całą naukę odnoszącą się do Boga, ponieważ byłoby to sprowadzaniem transcendencji do rzeczy ziemskich, mitologizacją. Cała teologia Bultmanna to Bóg domagający się od człowieka decyzji. Nie ma w niej miejsca na Jego naturę, przymioty, na dogmat trynitarny. Bóg nam przebacza w tajemniczym akcie miłosierdzia i miłości — oto wszystko. Jedyne ważne elementy w pojęciu Boga to te, które mówią o Jego działaniu w stosunku do nas, które łączą się z naszą konkretną egzystencją. Bultmannowi wolno mieć takie stanowisko, pod warunkiem jednak, że nie będzie tego nazywał stanowiskiem Pisma św. Oczywiście można się z tym zgodzić, że główne wypowiedzi Biblii w jakiś sposób odnoszą się do ludzkiej egzystencji i dlatego można w nich szukać wyjaśnienia naszej sytuacji, celu naszego bytowania na ziemi, ale jak słusznie zauważył K. Barth objawienie Boże ma charakter przede wszystkim teologiczny, a nie antropologiczny, bowiem jego celem pierwszorzędym jest ukazanie Tego, który nie jest człowiekiem, ale Panem człowieka i świata³⁷⁵. Co prawda Bultmann temu nie przeczył, ale pytaniem byłoby, czy to nie jest kolejna jego niekonsekwencja, skoro jego zdaniem nauka Pisma o Bogu jest mitologią, ponieważ wyraża się o Bogu przy pomocy pojęć zaczerpniętych z świata rzeczy, a jeśli tak, to z objawienia niczego o Bogu się nie dowiadujemy.

2. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŻYCIA JEZUSA

Ponieważ wiara jest możliwa jedynie w następstwie Bożej inicjatywy, wyrażającej się w wydarzeniu zbawczym, jakim jest Chrystus (*Christusgeschehen*), Bultmann przyjmuje, że posiada ona charakter intencjonalny (*Intentionalität des Glaubens*), czyli implikuje odniesienie się do przedmiotu, tj. do Boga objawiającego³⁷⁶. Chcemy wobec tego obecnie zapytać, jak zdaniem Bultmanna kerygmat ewangelijny wypowiedzi się na temat tego związku, jaki ewentualnie zachodzi pomiędzy przedmiotem wiary chrześcijańskiej a Jezusem historycznym?

Zdaniem Bultmanna oprócz mitycznego charakteru większości prze-

³⁷⁵ K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*. jw. KM II, 106.

³⁷⁶ „Der Glaube ist gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige Funktion, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl oder dergleichen. Er ist Glaube nur als Glaube an, nämlich an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung” — R. Bultmann: *GV I*, 88—89.

kazów neotestamentalnych mamy tam również do czynienia z elementami ściśle historycznymi³⁷⁷. Dzięki nim wydarzenie Chrystusa przedstawione w NT różni się w sposób radykalny od mitologii religijnej mówiącej np. o bogach greckich czy hellenistycznych. Bultmann pisze: „Jezus Chrystus, jako Syn Boży i odwieczna istota boska, postać mityczna, jest równocześnie określonym historycznym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu; los Jego Osoby jest nie tylko wydarzeniem mitycznym, ale jest zarazem ludzkim losem, który kończy się ukrzyżowaniem. Elementy historyczne i mityczne są tu splecione w sposób szczególny; historyczny Jezus, którego ojciec i matka są znani (J 6, 42) ma być równocześnie odwiecznym Synem Bożym, a obok historycznego wydarzenia Krzyża widzimy Zmartwychwstanie, które nie jest wydarzeniem historycznym”³⁷⁸. Fakt powyższego paralelizmu danych historycznych i wyobrażeń mitycznych nie pozwolił Nowemu Testamentowi ustrzec się takich sprzeczności, jak tej, że byt odwieczny jest zrodzony w czasie i to z Dziewicy, lub że sługa i niewolnik jest zarazem bytem boskim czyniącym cuda. Toteż badacze zmuszeni są poddać krytyce odnośne wypowiedzi NT o preegzystencji (Prolog Jana), legendę o narodzeniu z Dziewicy (Mt, Łk), odnośne teksty o *KENOSIS* (w szczeg. Flp 2, 7), opowiadania ewangeliczne, w których Jezus przez swe cuda, wszechwiedzę, swą niezwykłość, uchodzi za byt boski, lub jak mówią Dzieje, za tego, który jest „potwierdzony przez Boga” (2, 22), przekazy o zmartwychwstaniu uwielbionego Jezusa po męce krzyżowej, wreszcie legendę o pustym grobie i wniebowstąpieniu³⁷⁹.

W tej sytuacji, mówi Bultmann, naczelnym zadaniem krytyków jest oczywiście wyeliminowanie w pierwszym rzędzie elementów mitologicznych celem dotarcia do historycznego jądra, zapewniającego w tym względzie badaniom obiektywność, a równocześnie stanowiącego niewzruszoną podstawę dla wiary chrześcijańskiej. Dotychczasowe badania prowadzone przez szkołę liberalną, zmierzające do ustalenia zarówno ram zewnętrznych jak i poszczególnych epizodów z życia Jezusa³⁸⁰,

³⁷⁷ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 40.

³⁷⁸ „Jesus Christus, als Gottes Sohn, als ein präexistentes Gottwesen eine mythische Gestalt, ist zugleich ein bestimmter historischer Mensch, Jesus von Nazareth; und das Schicksal seiner Person ist nicht nur ein mythisches Geschehen, sondern zugleich ein Menschenschicksal, das mit Kreuzigung endet. Historisches und mythisches sind hier eigentümlich verschlungen; der historische Jesus, dessen Vater und Mutter man kennt (Joh. 6, 42) soll zugleich der präexistente Gottessohn sein, und neben dem historischen Ereignis des Kreuzes steht die Auferstehung, die kein geschichtliches Ereignis ist” — Tamże, s. 41.

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ Por. E. Stauffer: Entmythologisierung oder Realtheologie? jw. KM II, 13 n. Uważa on, że współczesna nauka jest lepiej niż kiedykolwiek przygotowana do podjęcia obiektywnej weryfikacji faktów, w których sam Bóg występuje. Tzw. „Realtheologie” usiłowała poprzez słowa ludzkie wyrażone w tekstach biblijnych dotrzeć do „factum nudum Dei Verbi incarnati”. Bultmann absolutnie się temu

uznaje Bultmann za niezadowolające, przy czym osobiście jest przekonany, że wszelkie próby odtworzenia życia Jezusa są z góry skazane na niepowodzenie³⁰¹. Dane, które w tym względzie mogą uchodzić za pewne są według niego bardzo znikome, zresztą nigdy bezpośrednio nie starał się ich sprecyzować. W konkluzji serii wykładów na temat historii badań nad żywotem Jezusa (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) wygłoszonych w 1954 r. w Marburgu, próbował wyliczyć fakty na ogół bezsporne, a wśród nich narodzenie za cesarza Augusta, życie za czasów Heroda, działalność w Galilei, zwłaszcza w pobliżu jeziora Genenezaret, śmierć za Poncjusza Piłata³⁰². Szczegóły te jednak, jego zdaniem, są bez znaczenia. Z punktu widzenia historycznego liczą się te dane, do których możemy dojść zarówno drogą ogólnej refleksji historycznej i rzetelnej krytyki tekstualnej, jak i drogą dokładnego rozumienia tego, jak pojmowali wiarę autorowie Nowego Testamentu. Widzieliśmy już, że według Bultmanna celem historii nie jest gromadzenie obiektywnie sprawdzalnych faktów o uprzednio ustalonym znaczeniu, lecz przekazanie poprzez te fakty niejako żywego przepowiadania interpretującego naszą egzystencję. W każdym razie teksty Nowego Testamentu nie są w pierwszym rzędzie przekazami dokumentów o życiu Jezusa, Jego czynach i naukach, ale żywym echem jednej lub wielu tradycji, dlatego Jezus historyczny ma znaczenie jedynie jako głos, z którego pochodzą tradycje powołujące się na Jego imię, jako głos, którego amplitudy niestety dokładnie ustalić się nie da. Zresztą intencją właściwą większości autorów pism neotestamentalnych nie było dostarczanie nam elementów potrzebnych do rekonstrukcji życia Jezusa. Wyjątkiem jest tu może Łukasz, którego też pisma straciły przez to samo autentyczny sens religijny. I tak Paweł mówi nam, że nie chce znać „Chrystusa według ciała”. Chrystus dla niego nie jest „mistrzem” (*Lehrer*), który naucza jakiejś doktryny religijnej czy moralnej. Jeżeli uważa Jezusa za „Mistrza”, to jest nim nie ziemski Jezus, ale uwielbiony KYRIOS, Pan wspólnoty chrześcijańskiej. Chrystus może być Nauczycielem tylko dla tego, dla kogo już stał się Panem. Chrystus według Pawła nie jest wzorem do naśladowania. Jeżeli gdzieś o tym wspomina (Rz 15, 3; 2 Kor 8, 9; Flp 2, 5 ns.) to ma na myśli byt odwieczny, który już uznany został za Pana. W listach Pawła Jezus nie jest wcale „bohaterem”, któ-

przeciwstawił i to dla wielu powodów. Por. R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 179, przypis 2.

³⁰¹ Por. rozdział I niniejszej pracy.

³⁰² B. Rigaux: L'historicité de Jésus devant l'exégèse recente. *Rev. Bibl.* 65 (1968) 481—522; E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, jw. s. 125—133; Tenże: Neutestamentliche Fragen, jw. s. 1—21; R. Marlié: L'interprétation... jw. s. 143.

ry dokonał nadzwyczajnych rzeczy, ale jako Ukrzyżowany jest wydarzeniem ukazującym nicosć wszelkich ludzkich wyczynów³⁸³.

Również Jana, podobnie jak Pawła, nie interesuje „Chrystus według ciała”. Wszystkie czyny i słowa Jezusa, jakie nam Jan przekazał zmierzają do wyrażenia tylko jednego „Czynu” i jednego „Słowa”, czynu i słowa samego Boga, którego Jezus jest głósciielem i tym, który je objawia (*Offenbarer*)³⁸⁴. Tym czynem i słowem jest przede wszystkim sąd i potępienie świata wraz z tym wszystkim, co od niego pochodzi, a odtworzone życie historycznego Jezusa jest niezym innym jak właśnie zjawiskiem tego świata i nie ma nic wóólnego z rzeczywistością istotowo eschatologiczną, wobec której Jan usiłuje nas postawić³⁸⁵.

Jan i Paweł, a z nimi wszyscy autorowie Nowego Testamentu chcieli mówić tylko o takim Chrystusie, który by był czczony jako Pan. Tym niemniej — i to jest paradoks a zarazem istotna treść ich przepowiadania — ten sam Chrystus jest i pozostanie dla nich *SARKS GENOMENOS*, Jezusem z Nazaretu, człowiekiem jak inni, a nawet ukrzyżowanym. Paweł nawet na chwilę nie zatrzymuje się nad szczegółami z życia Jezusa, nad słowami Jego nauki, co mu nie przeszkodzi uwydatnić cały realizm Jego Wcielenia wraz z „wyniszczeniem”, uniżeniem się i śmiercią krzyżową (Flp 2, 6; Gal 4, 4)³⁸⁶. Również Chrystus uwielbiony, którego przedstawia nam Jan, jest zawsze tym, który się uniżył, człowiekiem, który za życia ziemskiego nazywał się Jezusem³⁸⁷. Inaczej mówiąc, jeśli prawdą jest, że Paweł i Jan nie zamierzali w żadnym stopniu przekazywać nam dokumentów o życiu, słowach i czynach Jezusa, których całość stanowiłaby niejako indeks rzeczowy treści Objawienia (*Was*), to niemniej zamiarem ich było powiadomić nas o fakcie tego

³⁸³ R. Bultmann: *GV I*, 205 n.; Tenże: *ThNT* s. 185, 289.

³⁸⁴ Tenże: *ThNT* s. 406 ns.; „Aber es ist klar, dass die Überlieferung der Herrenworte nicht durch das historisch-biographische Interesse motiviert ist, sondern durch das praktische Anliegen, die Lebensführung der Glaubenden zu regeln und ihre Hoffnung lebendig zu erhalten. In ihnen wird nicht der ‚historische Jesus‘ gehört, sondern der himmlische Herr der Gemeinde” — Tamże, s. 469; „In allen Gemeinden ist Jesus Christus als der Heilsbringer verehrt worden” — Tamże, s. 500.

³⁸⁵ Tenże: *GV I*, 146.

³⁸⁶ „Das Heilsgeschehen umfasst also den Tod und die Auferstehung Jesu; so hat Paulus es als ‚paradosis‘ empfangen (1 Kor 15, 1—4), und so hat er es weiter gegeben... Genau genommen gehört dazu auch die Menschwerdung; denn der, der sich in den Tod dahingegeben hat, ist ja der präexistente Gottessohn (Phil. 2, 6 folg., 2 Kor 8, 9; Rom. 15, 3)” — Tenże: *ThNT* s. 283, por. s. 289.

³⁸⁷ „In dieser Welt des Todes ist das Leben erschienen (1 Joh. 1, 2), in die Welt der Finsternis kam das Licht (1, 5; 3, 19), und zwar damit, dass der Sohn Gottes in die Welt kam... Das ist jedenfalls deutlich, dass in der Person Jesu die jenseitige göttliche Wirklichkeit im Raume der irdischen Welt hörbar, sichtbar, greifbar geworden ist... Er darf in allem, was er ist, sagt und tut, nicht als eine Gestalt dieser Welt verstanden werden, sondern sein Auftreten in der Welt muss als ein Gesandtesein, ein Gekommensein begriffen werden... Der Charakter seines Kommens als der Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit in der Welt, wird dadurch betont, dass seinem Kommen sein Fortgehen korrespondiert” — Tamże, s. 380—381; Por. tegoż: *Das Evangelium des Johannes*. jw. s. 377.

objawienia (*Dass*) dokonany w Jezusie z Nazaretu, który umarł na krzyżu, o tym „*Ze*” objawienia, które dokonało się i jako wydarzenie zbawcze stale się dokonuje³⁸⁸. Ten fakt objawienia zbiegł się z Jego własnym przyjściem i jak podają synoptycy, był przedmiotem przepowiedzania Jezusa. Jezus nie głosił żadnej nauki o Sobie, ale jednak podkreślał decydujące znaczenie Szej Osoby, w miarę jak chciał uchodzić za „Nosiciela” słowa Bożego decydującego w ostatniej godzinie. To „*co*” (*Was*) On mówi, nie jest czymś nowym, nieznanym, ale decydujące jest to, „*Ze*” (*Dass*) On to mówi, że On to mówi teraz, w tej chwili³⁸⁹.

Tradycja przekazała nam, mówi Bultmann, jedynie to „*Ze*” faktu objawienia, czyli prawdę o tym, że objawienie zaistniało; nie opowiadania, które by były dokumentami historycznymi, ale przepowiedzanie, kerygmat³⁹⁰. Traktowanie zatem owego kerygmatu jako źródła mającego nas pouczyć o życiu Jezusa, Jego świadomości, wypowiedziach i czynach jest nie tylko niewiernością wobec istotnego brzmienia tekstów, ale i rozmiżaniem się z wydarzeniem zbawczym jako takim³⁹¹.

To „*Ze*” oznacza sam fakt, „nagi” fakt, który zdarzył się w naszym świecie, ale nie implikuje żadnych z nim powiązań. To „*Ze*” wyraża całkowitą „przygodność”, absolutnie czystą „przypadkowość” faktu objawienia³⁹². Lecz to czyste „*Ze*” nie jest „*Ze* pustym”, ponieważ w rzeczywistości otwiera przed egzystencją zupełnie nową możliwość bytowania. Odwracając uwagę człowieka od niego samego, od jego własnych możliwości i aspiracji, kieruje wszystkie jego siły ku jedynie autentycznej egzystencji³⁹³. Oto dlaczego to wydarzenie o podstawowym znaczeniu, jakim jest objawienie, niesprowadzalne do żadnej idei i żadnej formuły, mogło się stać źródłem całej treści wiary chrześcijańskiej, jak i wszelkich rozważań teologicznych. Tym więcej zatem, że chodzi tu o wydarzenie, które dotyczy wszystkich ludzi, jest rzeczą konieczną, by było ono przedstawione w języku zrozumiałym dla wszystkich, po prostu w ich własnym języku³⁹⁴.

W tym świetle, mówi Bultmann, możemy lepiej zrozumieć sens mitycznych sformułowań neotestamentalnych przekazujących zbawcze wy-

³⁸⁸ Tenże: GV I, 208, 292; Por. tegoż: Das Evangelium des Johannes. jw. s. 188—189; Tenże: ThNT s. 289, 413 n.

³⁸⁹ „Jesus hat keine Lehre über seine Person vorgetragen; wohl aber hat er das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend betont, sofern er der Träger des entscheidenden Wortes von Gott in der letzten Stunde sein wollte. Was er sagt, sagt er nicht als etwa Neues, Unerhörtes; aber dass er es sagt, dass er es jetzt sagt, ist das Entscheidende” — Tenże: GV I, 204; Por. Tamże, s. 174, 265.

³⁹⁰ Tenże: ThNT s. 464; Tenże: GV I, 153 n.

³⁹¹ Tenże: GV I, 180, 208.

³⁹² „Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in diese Welt hinein” — Tamże, I, 37, por. s. 208.

³⁹³ Tenże: ThNT s. 414.

³⁹⁴ Tamże, s. 581.

darzenie — Chrystusa. Jeśli pierwotna wspólnota chrześcijańska zdecydowała się użyć w swoich przekazach języka mitycznego, to uczyniła to w tym celu, by w ten sposób unaocznić prawdziwe i właściwe znaczenie historycznej postaci Jezusa i Jego życia dla zbawienia człowieka, jako postaci zbawczej i jako zbawczego wydarzenia³⁹⁵. Dlatego też np. teksty mówiące o Jego preegzystencji czy narodzeniu z Dziewicy chcą jedynie powiedzieć, że nie można znaczenia osoby Jezusa dla człowieka mierzyć kryteriami historycznymi, obiektywnymi, bo wówczas w ogóle się z Nim nie spotkamy. Teksty te chcą wyrazić myśl, że Jezusowi nie można stawiać pytań o Jego historyczne pochodzenie, ponieważ Jego prawdziwe znaczenie ukaże się nam dopiero wtedy, gdy przestaniemy się podobnymi kwestiami zajmować³⁹⁶. Ażeby to znaczenie uchwycić, należy przede wszystkim zapytać, co Bóg chciał nam przez fakt Jezusa powiedzieć. Celem tego jednak nie osiągnie się drogą szukania i ustalania historycznego kontekstu dla tej postaci, bowiem Jezus wykracza poza ramy historii i natury. Tylko taką wymowę mogą mieć powyższe teksty, stosujące język mityczny³⁹⁷. Podobnie należy interpretować mityczne wyrażenia z Prologu Jana: „Słowo było u Boga” (1, 1). Określenie to, mówi Bultmann, wyklucza wszelkie spekulacje na temat oryginalnego rodzenia w sferze bóstwa, emanacji, ewolucji, czy „samoobiektywacji”, dokonujących się w Bogu³⁹⁸. Nie może ono również oznaczać, że na początku były w Bogu dwie osoby równe sobie czy sobie podporządkowane. Kontekst, jak i cała ewangelia potwierdzają, że jedyny sens, jaki powyższe mityczne sformułowanie chce wyrazić jest następujący: słowo jest Bogiem, lub jeszcze lepiej, Bóg jest w słowie, czyli w swym objawieniu i tylko w nim³⁹⁹. To samo dotyczy zwrotu: „Słowo ciałem się stało”. System wyobrażeniowy, jakim się tu Jan posługuje, został zaczerpnięty z gnostyckiego mitu o odkupieniu. I tutaj należy zapytać przede wszystkim o intencję autora. Otóż ewangelista chciał przez to powiedzieć, że Bóg, będąc z natury Swojej Bogiem ukrytym, zakrytym przed oczyma ludzkimi, objawił się w Jezusie, w człowieku podobnym do nas wszystkich. W podobny sposób należy tłumaczyć mityczne znaczenie zwrotu o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (J 1, 52) oraz świadectwo Jezusa o tym, co widział u Ojca (3, 11 ns.) itd.⁴⁰⁰.

³⁹⁵ „...die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschichte” — Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 41.

³⁹⁶ „...seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird” — Tamże.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ „...jeder Gedanke eines Sich-selbst-objektiv-Werdens der Urgottheit” — Tenże: Das Evangelium des Johannes, jw. s. 16—17.

³⁹⁹ Tamże, s. 17—19.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 38 ns.

Bultmann zdaje sobie sprawę z tego, że taka interpretacja może budzić podejrzenie, iż pozostawia ona mitologiczną „resztę” w formie idei działania boskiego, konkretnej interwencji boskiej, jaką jest objawienie. Przypominając różnicę, jaka istnieje między mitem w ścisłym i w szerszym znaczeniu, mówi, że tak pojęte wydarzenie boskie nie ma nic wspólnego z mitologią w sensie ścisłym, ponieważ w takim sensie mitologiczną jest tylko rzeczywistość transcendentna przedstawiana w kategoriach ziemskich, takich jak cud, charyzmat, dar Duch św. itp. W mieście, mówi Bultmann, transcendencia Boga staje się immanencją i rzeczywistością ziemską⁴⁰¹. Tymczasem akt Boży, z natury swej transcendentny, chociaż niewątpliwie wchodzi w życie i historię człowieka i przekształca ją w dzieje (*Geschichte*), to jednak nie czyni tego cudownie, jakby w ten sposób chciał sam siebie potwierdzić i uwierzytelić. Tak pojęte wydarzenie zbawcze jest do przyjęcia przez umysły współczesne, a co ważniejsze, taką właśnie koncepcję usiłuje nam przekazać NT. Inna sprawa, że jest to koncepcja paradoksalna, jeśli się zważy, że według niej wysłannik Boży jest czysto ludzką postacią historyczną, a eschatologiczne działanie Boga w Jezusie dokonuje się w celu czysto ludzkim⁴⁰².

W dziesięć lat po swej programowej konferencji Bultmann powrócił do zagadnienia działania boskiego w Jezusie i jaśniej przedstawił swój punkt widzenia w kwestii historyczności (*Geschichtlichkeit*) wydarzenia zbawczego oraz roli filozofii w jej tłumaczeniu⁴⁰³. Zdając sobie sprawę z tego, że zdaniem krytyków jego postulat demityzacji zawiera w sobie negację działania boskiego, a przynajmniej działania pochodzącego spoza mnie, dopuszczając co najwyżej oznaczenie wydarzenia boskiego przy pomocy subiektywnych doświadczeń, Bultmann przypomina, że w całej pełni broni realnego i obiektywnego charakteru działania boskiego, którego demityzacja wcale nie podważa. Ona ogranicza się do stwierdzenia, że działanie Boga nie może być traktowane tak, jak inne zjawiska w przyrodzie, czy w świecie i z tego względu nie może ono być obiektywnie poznawalne, nie mówiąc o jego aspekcie egzystencjalnym. Prawdą jest, że życie ludzkie ma z natury rzeczy charakter historyczny, jest usytuowane w przestrzeni i czasie, jak też prawdą jest, że działanie Boga jest dla człowieka spotkaniem się z Bogiem, ale jedyną rzeczywistością tego spotkania jest fakt mający miejsce *hic et nunc*, tzn. w chwili obecnej. Działanie boskie jest zatem wydarzeniem tylko w tym sensie, że przez nie w danej chwili, „teraz”, konkretna ludzka egzystencja jest interpelowana, wzywana, sądzona czy błogosławiona, tylko w tym sensie jest ono

⁴⁰¹ „die Jenseitigkeit Gottes ist... zum Diesseits gemacht” — Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 48.

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ Tenże: Zum Problem... jw. KM II, 196—208.

zdarzeniem realnym. Ponieważ nie podpada ono pod naszą obserwację, musimy powiedzieć, że ukazuje się ono jedynie oczom wiary⁴⁰⁴, a konsekwentnie, że jest ono obiektywne tylko dla wiary i w wierze. Ta jednak okoliczność nie pozwala wierzącemu wątpić w obiektywność tego wydarzenia, ponieważ nie chodzi w nim o czysto subiektywne przeżycie, ale o rzeczywistość jak najbardziej autentyczną. Oczywiście obiektywność, o jakiej tu może być mowa, nigdy nie będzie tego rodzaju, co w przypadku zjawisk światowych i z tego względu treść wiary zawsze będzie przedstawiała dla nauki cechy iluzji, ale z tego nie wynika, że treść ta nie ma żadnego odniesienia do rzeczywistości. Dlatego też nie można faktu objawienia czy zbawczego wydarzenia w ogóle w jakikolwiek sposób udowadniać. Prawdą jest, że wiara jako odpowiedź egzystencji na kerygmat łaski wiąże się z Pismem, w którym ten kerygmat ma swój początek i swoje uwierzytelnienie, ale z tego nie wynika, że wolno nam traktować Pismo jako kompendium doktrynalne czy dokument w jakikolwiek sposób potwierdzający obiektywność naszego postępowania. Biblia dla wierzącego jest słowem Bożym ukrytym, obiektywnie niesprawdzalnym, wzywającym człowieka do decyzji w konkretnym momencie i wykazującym swój boski charakter również wyłącznie w danym momencie (*intra usum*), tj. w spotkaniu egzystencjalnym, przy czym wiara jest słuchaniem tego Pisma jako słowa Bożego⁴⁰⁵.

Na zarzut, że przy takim pojmowaniu wydarzenia boskiego, które dokonuje się jedynie w samym człowieku, nie pozostawia się żadnego miejsca dla Chrystusa, dla boskiego działania w Chrystusie⁴⁰⁶, a tym samym zdradza się kerygmat biblijny, który tak mocno podkreśla „jednorazowość” (*Einmaligkeit*) tego wydarzenia („umarł dla grzechu tylko raz” — Rz 6, 10), Bultmann odpowiada, że Chrystus istnieje jako słowo Boże i jako wydarzenie boskie *ante me et extra me*⁴⁰⁷. Bóg działał w Jezusie raz po wszystkie czasy, ale działanie to nie posiadało cech ludzkich i dlatego nie mogło wejść do historii w postaci żadnych faktów zewnętrznych, w tym również cudownych i dlatego nie jest historycznie sprawdzalne. Nie możemy tego działania „datować”, jak to czynimy w następstwie ankiet historycznych w odniesieniu do innych zdarzeń. Z historycznego punktu widzenia Jezus z Nazaretu dzielił pod każdym względem los człowieka żyjącego na tej ziemi, los absolutnie obcy boskiemu wydarzeniu eschatologicznemu jako takiemu. Jeśli prawdą jest, że w Jezusie z Nazaretu rozpoczęło się to boskie działanie poprzez objawienie w Nim świa-

⁴⁰⁴ „Gottes Handeln ist verborgen für jedes andere Auge als das des Glaubens”. Tamże, s. 198.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 199—200.

⁴⁰⁶ H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung...* jw. s. 184 n., 201, przypis 1.

⁴⁰⁷ R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 206.

tu zbawienia, a odtąd jest ono kontynuowane w przepowiadaniu Kościoła i w piśmie biblijnym, to też prawdą jest, że obie te formy objawienia i słowa Bożego nie są przedmiotem ani dociekań spekulatywnych, ani poznania obiektywnego w ogóle, ale są przedmiotem wiary.

Inaczej mówiąc wydarzenie boskie to konkretna i aktualna postawa wewnętrzna człowieka, a nie nowa interwencja boska, a przepowiadanie Kościoła, Pismo i sam Chrystus to jedynie obiektywne warunki potrzebne do zaistnienia tej eschatologicznej rzeczywistości, warunki niezbędne do zrealizowania tej egzystencjalnej postawy. Bultmann pisze: Wydarzenie eschatologiczne, jakim jest Chrystus, dokonuje się wyłącznie *in concreto, hic et nunc*, tam, gdzie jest głoszone słowo (2 Kor 6, 2; J 5, 24), co więcej, tam, gdzie ono jest przyjęte przez wiarę lub odrzucone przez niewiarę (2 Kor 2, 15; J 3, 18; 9, 39)⁴⁰⁸.

Podobne stanowisko zajął zwolennik Bultmanna F. Gogarten, który nie tylko potwierdził przedstawioną wyżej interpretację wydarzenia zbawczego, ale ją uzupełnił, wyjaśniając Bultmannowskie pojęcie historii zbawienia (*Heilsgeschichte*). Nie ma wątpliwości, mówi Gogarten, że według Bultmanna wiara chrześcijańska jest afirmacją tej historii, bowiem wielkie pociągnięcia Boże mają swą rzeczywistość niezależnie od ludzkiej egzystencji. Efektywnie dokonały się one w Jezusie z Nazaretu. Dla Bultmanna to nie są, jak się niektórym wydaje, zjawiska subiektywne, podobnie jak wiara według niego nie jest zwyczajną interpretacją religijnego przeżycia powstałego w człowieku. Bultmann chciał tylko nadać tej historii wyraz bardziej dostosowany do współczesnej mentalności, ponieważ sformułowania neotestamentalne posiadają posmak wyraźnie mityczny, uwłaczający zasadniczej intencji, duszy kerygmatu⁴⁰⁹.

Celem znalezienia odpowiedniego „słownika” dla wyrażenia Bożej rzeczywistości, należy zdaniem Gogartena przede wszystkim wyrzec się takich pojęć, jak „faktyczność obiektywna” (*objektive Faktizität*), czy „obiektywna rzeczywistość” (*objektive Tatsächlichkeit*) i przestać pojmować obiektywność i rzeczywistość wydarzenia zbawczego na sposób innych zjawisk ziemskich. W przeciwnym razie będziemy ciągle mitologizować, ciągle zdradzać czy fałszować tę transcendencję Boga, jaką Bóg sam i Bóg do nas się zwracający zawsze powinien zachować. Z tego samego powodu należy zaprzestać tłumaczenia relacji Jezusa do Boga przy pomocy klasycznych terminów chrystologicznych, takich jak natura boska i ludzka i unia hipostatyczna, bowiem pojęcia te zaczerpnięte są z ontologii esencjalistycznej, zbudowanej na modłę rzeczywistości fizycznych, ziemskich.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 205—206; „Das eschatologische Geschehen, das Christus ist, realisiert sich also immer nur jeweils in concreto, hier und jetzt, wo das Wort verkündigt wird” — Tamże, s. 206.

⁴⁰⁹ F. Gogarten: *Entmythologisierung und Kirche*, jw. s. 41 ns.

Ale czy istnieją w ogóle w języku ludzkim słowa, wyrażenia niemilogiczne, zdolne do przedstawienia działania Bożego wkraczającego w naszą historię? Na pewno są, odpowiada Gogarten, ponieważ to Bóg pierwszy zwrócił się do człowieka z zamiarem nawiązania z nim dialogu, a więc znalezienie „wspólnego języka” musi być możliwe. To zwrócenie się Boga (*Zuwendung*) do człowieka, z natury swej wieczne, dokonało się w czasie i dokonuje się tylko w Jezusie i przez Jezusa, tylko przez Jego wkroczenie w naszą historię, w momencie przez Boga wybranym. Jezus umożliwia to spotkanie wydarzenia wiecznego z czasem i dzięki Niemu wydarzenie to staje się historyczne (*geschichtliche*), będąc przy tym jednorazowe (*einmaliges Geschehen*). Ale do spotkania z Jezusem, i to jest uwaga decydująca, nie dochodzi się w ludzkiej naturze Jezusa, jak utrzymuje chrystologia klasyczna, lecz w Jego słowie, w Jego nauczaniu, kerygmacie. „Słowo Boże się wcieliło” należy rozumieć w ten sposób, że słowo boskie oddało się nam w postaci słowa Jezusa z Nazaretu. Jezus jest wyrazicielem Bożego słowa i Jego miłosierdzia jako herold (*KE-RYKS* — stąd kerygma), jako Jego zwiastun i wysłannik; kto Jego słucha, Boga słucha. Przy takim rozumieniu boskiego wydarzenia staje się zrozumiałe, że odtąd jego historia (*Geschichte*) może być uobecnianą w każdym momencie naszej historii. W przepowiadaniu pierwszych świadków, w kerygmacie Kościoła, dzisiaj jak kiedyś, słowo Boże przedłuża swoje wcielenie⁴¹⁰. Wydarzenie zbawcze jest więc rzeczywistością obiektywną, niezależną od ludzkiej świadomości, ponieważ słowo Boże naprawdę stało się obecne pod postacią ludzkich słów historycznego kerygmatu człowieka Jezusa, ale obiektywność ta nie jest zjawiskowa, ponieważ słowo boskie jako takie nie ujawnia swej transcendencji, lecz pozostaje zasłonięte i ukryte. W następstwie tego nie może być mowy o sprawdzaniu czy dowodzeniu tej rzeczywistości przy pomocy metod historycznych, chociaż, jak widzieliśmy, mówi Gogarten, Bultmann nie zrywa mostów między Jezusem historycznym a wydarzeniem zbawczym⁴¹¹.

Jak widać mamy do czynienia z substancjalną koincydencją dwu stanowisk: Bultmanna i Gogartena. Wydarzenie zbawcze zawarte jest w słowie Chrystusa, w kerygmacie Jezusa, czyli, że życie Jezusa i Jego przepowiadanie wchodzi do struktury zbawienia. Obie te interpretacje nie wykluczają jednak również interpretacji subiektywistycznej, którą również sugerują niektóre wypowiedzi Bultmanna. Według niej w życiu i śmierci Jezusa nie można dopatrywać się wydarzenia zbawczego, nawet w wierze. Zdaniem Bultmanna nie w wydarzeniu Chrystusa

⁴¹⁰ „...dass sich diese Zuwendung Gottes zu uns im Kerygma ereignet, wo und wann immer es verkündigt und gehört wird” — Tamże, s. 65.

⁴¹¹ Tamże, s. 57 n., 66 n.

nie wykracza poza Jego własny czas, a zgodnie z programem demityzacji zbawienie jest wydarzeniem świętym, lecz subiektywnym, któremu odpowiada fakt obiektywny, ale nie święty, śmierć Chrystusa"⁴¹². Wypowiedzi te można zinterpretować w ten sposób, że historia Jezusa z Nazaretu nie uczestniczy w żadnym stopniu w historii zbawienia, a cały dramat zbawczego wydarzenia rozgrywa się w aktualnym spotkaniu kerygmatu w wierze, w nowym rozumieniu nas samych, zdobytych przez działanie Boga w nas. Kerygmat chrześcijański nie stanowi tutaj kontynuacji kerygmatu Jezusowego, ponieważ powstał on dopiero po śmierci Jezusa jako owoc subiektywnej wiary uczniów i ich własnej interpretacji osobistych przeżyć wielkanocnych⁴¹³. Zdaniem W. Künnetha⁴¹⁴ kerygmat nowotestamentalny przedstawia jedynie wiarę i subiektywną pobożność pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Powód do takiej interpretacji dał sam Bultmann zwłaszcza przez swą pracę *Historia tradycji synoptycznej*, w której powstanie ewangelijnego kerygmatu związał z pierwotną wspólnotą. Konsekwentnie, kerygmat apostołski jako taki również nie jest częścią integralną wydarzenia zbawczego, ale jedynie okazją do zaistnienia czysto subiektywnego wydarzenia w człowieku. W czasie czytania Pisma czy słuchania słowa głoszonego przez kerygmatyków ma miejsce zbawcza interwencja Boga, która dokonuje się we wnętrzu ludzkiej egzystencji, przy czym zjawiskowy charakter Jezusa historycznego nie odgrywa żadnej roli. Wiara, mówi Bultmann, jako wydarzenie zbawcze nie jest faktem odizolowanym, który by miał miejsce w konkretnej osobie, Jezusie, nie jest wydarzeniem z przeszłości, do którego powracamy, lecz jest wydarzeniem eschatologicznym, odbywającym się w czasie i poza czasem, w miarę jak się uobecnia w decyzji egzystencjalnej⁴¹⁵.

Ocena krytyczna...

W epoce liberalnej panowała tendencja do traktowania religii chrześcijańskiej jako religii ahistorycznej, immanentnej, mającej swe źródło w antropologicznej funkcji religijnej, tj. w zmyśle religijnym, czy w ogóle w sferze emocjonalnej człowieka. Przeciw temu subiektywizmowi Schleiermachera i tej fałszywej teologii religijnego doświadczenia wystąpił K. Barth, który chciał wzbudzić w chrześcijańskiej świa-

⁴¹² Por. J. Hamer: Une orientation de la pensée protestante: Rudolf Bultmann. *Rev. Nouvelle*, 20/1953/ s. 645.

⁴¹³ „...eine interpretierende Deutung von Bewusstseinsvorgängen” — P. Gogarten: jw. s. 62, por. s. 67.

⁴¹⁴ W. Künneth: Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit? Zur Entmythologisierung. s. 61—90. Cytuję za: E. Kinder: Ein Wort lutherischer Theologie. Munich 1952 s. 87.

⁴¹⁵ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 42.

domości protestanckiej obiektywny sens boskiego wydarzenia, obiektywne rozumienie objawienia Bożego dokonanego w Jezusie Chrystusie, objawienia, którego kryterium byłby nie człowiek, ale sam Bóg. Lecz w swej reakcji przeciw teologii immanencji Barth nie zawahał się odmówić podmiotowi ludzkiemu wszelkiego udziału w obiektywnym wydarzeniu zbawczym, przecząc możliwości istnienia w naturze ludzkiej jakiegokolwiek punktu zaczepienia (*Anknüpfungspunkt*) dla działania transcendentnego. Bóg w swej cudownej interwencji w ludzkie sprawy wzbudza w człowieku wszystkie psychologiczne uwarunkowania potrzebne do wyrażenia zgody na Jego słowo⁴¹⁶.

Tu ma swe źródło protest Bultmanna. Jego intencją, jak widzieliśmy, nie był powrót do liberalizmu. Z barthyzmu przejął sens aktu Bożego obiektywnego, sens jedyne i decydującego wydarzenia zbawczego spowodowanego przez Boga w ludzkiej historii, ale równocześnie uznał za konieczne dokonanie konfrontacji tego wydarzenia z wymogami myśli współczesnej oraz obrazem świata wytworzonym przez dzisiejszego człowieka. Według niego należy dokładniej dostosować kerygmat ewangelijny do tego naturalnego rozumienia siebie, jakie współczesny człowiek posiada, ponieważ tylko wówczas kerygmat ten będzie mógł spełnić swoje zadanie, udoskonalając to naturalne rozumienie siebie ludzkiej egzystencji. W ten sposób, odrzucając absolutny fideizm barthyzmu, chciał Bultmann przybliżyć kerygmat chrześcijański do człowieka konkretnego, zbliżyć wiarę do rozumu, a tym samym uchronić religię chrześcijańską przed groźbą izolacji od współczesnego świata. Być może była to reakcja z gruntu zbawienna, ale jak zobaczymy, oplakana w skutkach, ponieważ przeprowadzona przez niego egzystencjalna interpretacja przekazów ewangelijnych niemal doszczętnie zniszczyła to, co właśnie chciał Bultmann uratować, ocalić. Już jego praca o Jezusie została przez krytyków uznana jako książka o Jezusie bez Jezusa⁴¹⁷, a chrześcijanie mają do niego odtąd pretensje, że „zabrał im Pana”⁴¹⁸, co jest najzupełniej uzasadnione, jeśli się zważy, że w pracy swej Bultmann mówi nie o osobie Jezusa lecz o Jego dziele, a w całym swym programie egzygetycznym z góry rezygnuje z poznania tej osoby z punktu widzenia historycznego, zastępując ją głoszonym słowem, kerygmatem. Co prawda, jak widzieliśmy, Bultmann przyznaje, że w kerygmacie i poprzez kerygmat sam Bóg wychodzi na nasze spotkanie, wszczyna z nami dialog, wzywa do decyzji, uznaje, że kerygmat to jest Boże słowo, ale tym niemniej to nie jest to samo, co rzeczywistość ontologiczna, to nie jest

⁴¹⁶ E. Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich 1953 s. 231—235; L. Malevez: *iw.* s. 119.

⁴¹⁷ G. Pfanmüller: *Jesus im Urteil der Jahrhunderte*. 2. Aufl. Berlin 1939 s. 392; W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. *iw.* T. 2. s. 95.

⁴¹⁸ L. Malevez: *iw.* s. 121.

prawdziwa obecność zawsze żyjącego i działającego Jezusa Chrystusa. W związku z tym nasuwa się następująca uwaga: jeżeli Bultmannowska demityzacja, jak najbardziej apersonalistyczna, odrywająca dzieło, tj. religię chrześcijańską, od jej twórcy, tj. osoby Jezusa Chrystusa, odsłania nam rzeczywiście jedynie autentyczny ewangelijny kerygmat, to trzeba powiedzieć, że do tej pory, tzn. do czasów wystąpienia Bultmanna (a może Lutra) nie było ani prawdziwego chrześcijaństwa, ani chrześcijan w ogóle. Tymczasem mamy podstawę do tego, by twierdzić, że zdemityzowany przez Bultmanna kerygmat nie jest już ani Jezusowy, ani Chrystusowy, ani chrześcijański, lecz prosto Bultmannowski, mając powagę czysto ludzką, dodajmy odpowiednią do autorytetu jego twórcy. O Lutrze wspomnieliśmy przy tej okazji dlatego, że sam Bultmann wyjaśniając ideę wydarzenia zbawczego dał wyraźnie do zrozumienia, że jego teologia ogranicza się do wydobycia istotnego sensu myśli luteranckiej. Powiedział on mianowicie, że z wydarzeniem zbawczym, które może być przyjęte tylko wbrew wszelkim „dowodom” zewnętrznym w wierze, rzecz się ma podobnie, jak z usprawiedliwieniem grzesznika, które może nastąpić jedynie wbrew wszelkim wyrzutom sumienia⁴¹⁹. Przypomnijmy, że luterancka interpretacja nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu głosiła, że ono dokonuje się przez samą wiarę, bez uczynków Zakonu. Łatwo dostrzec, że radykalna demityzacja ewangelijnego kerygmatu, postulowana i przeprowadzona przez Bultmanna, jest po prostu zastosowaniem powyższej interpretacji. To upoważnia nas do postawienia Bultmannowi zarzutu, że badania jego nie są ściśle naukowe, ponieważ są podyktowane z góry przyjętymi i niesprawdzonymi założeniami, a przy tym wykazują tendencyjność i jak już powiedzieliśmy wyżej, konfesyjność. Przykładem powyższego aprioryzmu może być fakt, że Bultmann nigdy nie wykazał, że ewangeliści nie mieli czy nie mogli mieć również intencji pouczenia nas o życiu Jezusa, chociaż uchwycenie tej intencji miało stanowić „duszę” jego programu egzegetycznego. Nic dziwnego, że w konsekwencji będzie Bultmann niemal na każdym kroku popadał w sprzeczność. Powie np., że wyobrażenia mityczne, w jakich wypowiada się Nowy Testament, wyrażają jedynie znaczenie (*Bedeutsamkeit*) Jezusa dla zbawienia, przy czym nie zauważa, że o żadnym znaczeniu już nie może być mowy, skoro nie przywiązuje się żadnej wagi nie tylko do Jego osoby, ale i do tego, co się obiektywnie zdarzyło, skoro się nie interpretuje poważnie słów św. Jana: „Słowo ciałem się stało”. Ale Bultmann nie mógł w Słowie Wcielonym dostrzec nic innego jak tylko słowo głoszone, ponieważ tak mu kazało przyjęte założenie filozoficzne, według którego należy uznać

⁴¹⁹ R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 205 n.

za mityczne te sformułowania, które mówią o interwencji Boga w historii człowieka.

Ponieważ poszczególne wypowiedzi Nowego Testamentu nie wydają się nam równie proste, jak Bultmannowi, nie będąc oczywiście w stanie analizować wszystkich po kolei, chcemy dla przykładu zapytać, na jakiej podstawie Bultmann uważa, że to co NT mówi o narodzeniu Jezusa z Dziewicy nie może również wyrażać takiej myśli, że skoro narodzenie Jezusa ma dla nas więcej, niż czysto naturalne znaczenie, należy przyjąć możliwość interwencji Bożej w sprawy ludzkie, możliwość działania Bożego w człowieku nawet w takim stopniu, jak w przypadku Maryi, słowem możliwość wkraczania transcendencji w naturalny bieg wydarzeń? ⁴²⁰ Ponieważ uważamy, że takiej intencji nie można u autora ewangelii wykluczyć, a przy tym przekonaliśmy się, że Bultmann wcale nie usiłował tego sprawdzić, musimy i tym razem powiedzieć, iż jego badania cechuje aprioryzm, tendencyjność i nierzetelność.

Kolejne zagadnienie, które domaga się krytycznego omówienia to kwestia roli, jaką w wydarzeniu zbawczym przyznaje Bultmann „słowu zewnętrznemu”. Przypomnijmy, że według niego istotę kerygmatu stanowi wiara w słowo Boże, przy czym *verbum externum* jednoczy w sobie eschatologiczne „Teraz” Chrystusa z „Teraz” ewangelijnego przepowiadania ⁴²¹. W związku z tym F. Buri zauważa, że wyłączenie wiązania zbawczego dzieła ze „słowem zewnętrznym” jest niekonsekwencją w stosunku do postulatu demityzacji, ponieważ to słowo jest dokładnie tym, co Bultmann uważa za „mitologiczną resztę” (*mythologischer Rest*) ⁴²² i dlatego domaga się w tym wypadku „dekerygmatisacji” (*Entkerygmatisierung*). Jednym z jego argumentów jest stwierdzenie, że wydarzenie zbawcze nie dokonuje się wyłącznie ani w Nowym Testamencie, ani w Piśmie św. w ogóle, ani wyłącznie w gminie chrześcijańskiej ⁴²³, czyli że głoszenie biblijnego kerygmatu nie jest w żadnym wypadku wyłączną i jedyną drogą do zbawienia.

Widzieliśmy, że Bultmann jest innego zdania, bowiem uzależnia on zbawienie człowieka i sam kerygmat od faktu (*Dass*) przyjścia Jezusa.

⁴²⁰ „Es ist wohl wahr, dass das Dogma von der Jungfrauengeburt nur die Form und Gestalt des Zeugnisses von der wahren Gottheit und Menschheit Christi ist. Aber es ist auch wahr, dass die Kirche dieses Zeugnis von Anfang an gerade in dieser Form und Gestalt gehört hat. Und es könnte sein, dass seine Klarheit und Bestimmtheit mit dieser Form und Gestalt unzertrennlich verbunden ist” — K. Barth: Credo. München 1935 s. 58. Jest to komentarz do słów: „Natus ex Maria Virgine”.

⁴²¹ R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 207.

⁴²² Tenze: NT und Mythologie, jw. KM I, 48; F. Buri: Entmythologisierung... jw. s. 85—101; „...von inkonsequenterweise noch festgehaltener Mythologie” — Tamże, s. 96.

⁴²³ „Deshalb ist das Heilsgeschehen weder auf NT oder die Bibel noch auf die christliche Gemeinde eingeschränkt” — Tamże, s. 97.

Postawa taka jest niedorzeczna, jeżeli równocześnie nie umie się czy nie chce się odpowiedzieć na pytanie: KTO to właściwie przyszedł i CO chciał nam objawić? W świetle teologii Bultmanna na pytanie to trzeba by odpowiedzieć raczej: Nikt i nic, w miarę, jak osoba Jezusa nie wchodzi tu w grę, a ewangeliści byli zainteresowani jedynie w przekazaniu nam faktu (*Dass*) Jego przyjścia, a nie tego, co On nauczał i czynił (*Was*). Czy nie można tego nazwać teologicznym nihilizmem? Czemu przypisać, że Bultmann nie zauważył, iż prawdziwą wolność, o której tyle mówi, daje ludzkiej egzystencji nie sam fakt (*Dass*) przyjścia Jezusa, ale Jego bosko-ludzkie „Co” (*Was*), które zarazem wskazuje na właściwy stosunek do Jezusa jako faktu historycznego (*Dass*)? Krytycy odpowiadają, że o teologicznej postawie Bultmanna zadecydowały przyjęte przez niego założenia filozoficzne. Wiadomo, że jego zdaniem prawdziwa filozofia, a zwłaszcza metafizyka godna tego imienia, musi przeczyć obiektywnemu charakterowi boskiego działania, a więc i zbawczego wydarzenia, przeciwstawiając się w ten sposób filozofii esencjalistycznej i zbudowanej na jej podstawach teologii. Obiektywizacji i mitologizacji metafizyki esencjalnej należy przeto przeciwstawić jedyną obiektywność, możliwą do przyjęcia przez filozofię, a mianowicie obiektywność egzystencjalną. W tym ujęciu działanie Boże ukazuje się tylko w spotkaniu egzystencjalnym w wierze. Nie ma tu miejsca na żadną „materializację” Boga, nie ma nadnaturalnej rzeczywistości podpadającej w jakikolwiek sposób pod nasze zmysły, możliwej do stwierdzenia w poznaniu indukcyjnym. Jest tylko obecność Boga w *Dasein*, w miarę, jak jest On przyjęty przez wiarę. Chrystologia tradycyjna przez swą naukę o Słowie Bożym mitologizuje teologię Słowa Wcielonego, podczas gdy w teologii egzystencjalnej, w której to Słowo ogranicza się do przyjęcia ludzkiego słowa i do udzielenia się w kerygmacie, słowo to istnieje i zdobywa właściwy sens jedynie w umyśle tych, którzy go słuchają. Nie ma więc Wcielenia w sensie osobowego zjednoczenia dwu natur i nie ma aktualizacji zbawczego wydarzenia poza spotkaniem egzystencjalnym. Podobnie rzecz się ma z teologią Ducha. Teologia tradycyjna, przyjmując koncepcję Ducha działającego w duszy ludzkiej, mitologizuje ducha boskiego, upodabniając go do przyczyny zjawiskowej, do siły naturalnej, fizycznej (*Kraftstoff*)⁴²⁴. Tymczasem w teologii opartej na filozofii egzystencjalnej Duch oznacza jedynie tę rzeczywistość, jaką jest obecność wydarzenia zbawczego w wierze. Ma to miejsce wówczas, gdy wierzący uświadomi sobie sens tego wydarzenia i dostrzeże to światło, jakiego ono użycza jego ułomnej egzystencji.

Przyjmując to rozróżnienie dwóch aspektów wydarzenia boskiego,

⁴²⁴ L. Malevez, jw. s. 141.

chrystologicznego i pneumatologicznego, zapytajmy najpierw co należy sądzić o rzekomej niezgodności chrystologii tradycyjnej z autentyczną filozofią?

Wiemy, że chrystologia ta również uczy, że relacja natury ludzkiej Chrystusa do Słowa nie jest spostrzegalna w porządku zjawiskowym⁴²⁵, ale może być uznana jedynie w wierze. Pod tym względem tzw. tradycyjna chrystologia jest bliższa chrystologii Bultmannowskiej, niż się to może Bultmannowi wydawać. Tym niemniej istnieje między nimi istotna różnica polegająca na tym, że gdy pierwsza uznaje w unii Boga i człowieka rzeczywistość obiektywną, całkowicie niezależną od wiary jej wyznawcy, to według drugiej rzeczywistość ta jest zredukowana do minimum, tj. do słowa ludzkiego i kerygmatu, zdolnego ją przekształcić w ludzką historię (*Historie*) i ludzkie dzieje (*Geschichte*). W dodatku ta „szczątkowa” rzeczywistość uwidacznia się jedynie w egzystencjalnym *hic et nunc* aktualnej decyzji wierzącego, czyli istnieje tylko w danej chwili w jego umyśle.

Powracając do kwestii stosunku chrystologii tradycyjnej do filozofii zapytajmy, czy Bultmann wykazał rzekomą niezgodność między nimi? Odpowiedź jest prosta. Nie ma w dziełach Bultmanna rzeczy mniej oczywistej, jak wspomniana niezgodność. Jedynym jej „uzasadnieniem” jest bezpodstawne twierdzenie, że chrystologia tradycyjna posługuje się pojęciami ontologii esencjalistycznej, która jest fałszywą filozofią. Twierdzenie to jest bezpodstawne jeśli się zważy, że np. ontologia tomistyczna również zajmowała się zagadnieniem ludzkiej egzystencji i na pewno nie można o niej powiedzieć, że jest nieegzystencjalną w negatywnym tego słowa znaczeniu⁴²⁶.

Żeby nie wdawać się w rozległą dyskusję na temat wartości poszczególnych typów ontologii posłużmy się tutaj argumentem *ad hominem*: nawet przy założeniu, że ontologia Heideggerowska jest jedynie autentyczną, musi się wykazać, że według niej chrystologia tradycyjna jest nie do przyjęcia. Otóż Bultmann tego nie uczynił. Przeto twierdzenie o powyższej niezgodności jest bezpodstawne. Bultmann tego nie uczynił, bo uczynić nie mógł, skoro współcześni krytycy Heideggera wydają się zgodnie odrzucać nihilistyczną interpretację jego *Sein und Zeit*, zaznaczając przy tym, że nie wyklucza ona możliwości przemówienia Boga do człowieka w formie objawienia w samym „sercu” ludzkiej egzystencji (*Dasein*). Zresztą również sam Heidegger pisał, że myśl ludzka uważnie słucha głosu bytu transcendentnego, który rości sobie prawo do człowieka w samej jego istocie, by w ten sposób doświadczyć Byt w nicości⁴²⁷.

⁴²⁵ J. Myskowski: Ludzkie psychiczne „Ja” jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa. *Roczniki Teol.-Kan.* 6,4/1959/36—59.

⁴²⁶ E. Gilson: *L'Être et l'essence*. Paris 1948, 78—120.

⁴²⁷ „das den Menschen in seinem Wesen in Anspruch nimmt” — M. Heidegger.

Jeżeli tak było, że Heideggerowskie *Dasein* jest intencjonalnie skierowane ku autentycznej transcendencji, wówczas filozofia Heideggera nie tylko nie podważałaby podstaw chrystologii klasycznej i teologii objawienia, ale mogłaby sama stanowić wręcz ich podstawy. Z pewnością trudno byłoby przy jej pomocy pozytywnie wyjaśnić możliwość Wcielenia, ale też nie przyjęłaby ona negatywnego stanowiska wobec kerygmatu, mówiącego, że Bóg się wcielił, tj. hipostatycznie połączył się z konkretną ludzką egzystencją (*Dasein*). Jeżeli bowiem to *Dasein* jest w swej głębi podatne na Boże objawienie, na uczestniczenie w życiu prawdziwego Boga, to nie ma żadnej racji by temu *Dasein* odmawiać możliwości tego uczestniczenia w formie zjednoczenia z osobą boską.

Bultmann zburzył całą chrystologię klasyczną i zastąpił ją swoją własną chrystologią w przekonaniu, że filozofia Heideggera daje do tego podstawę i wprost do tego zmusza. Tymczasem, gdyby tak było jak powiedzieliśmy wyżej, rzecz miałaby się odwrócić, niż to Bultmann zamierzył, bowiem filozofia, której zaufał i którą nazwał jedynie autentyczną, pozbawiałaby podstaw jego chrystologię, sprzyjając koncepcji klasycznej. To samo trzeba by powiedzieć odnośnie teologii o Duchu św.⁴²⁸

Zapytajmy wreszcie czy teologia Bultmanna osiągnęła, jak się tym często chępli, absolutną demityzację, skoro uznaje ona boskie wydarzenie dające o sobie znać ludzkiej egzystencji i zachowujące się w niej zupełnie tak samo, jak Duch „wewnętrzny”, którego działanie chciał wyeliminować? Czy koncepcja boskiego kerygmatu obecnego w pewien sposób pod zasłoną ludzkich słów wraz z jego pneumatologicznym rozumieniem nie jest otwarciem na nowo drzwi temu, co przedtem sam nazwał mitem? Jeżeli na to pytanie należałoby odpowiedzieć twierdząco, wówczas raz jeszcze trzeba by oskarżyć teologię Bultmanna o brak wewnętrznej spójności i określić ją jako system źle ukrywający wewnętrzne sprzeczności, tkwiące w samym jego centrum⁴²⁹.

3. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŚMIERCI JEZUSA

Zamiast wchodzić w detale i rozważać wszystkie szczegółowe „mityczne” wyrażenia, jak to np. Bultmann czyni w swym Komentarzu do Ewangelii Jana, w swej programowej konferencji koncentruje on uwagę na dwóch kapitalnych zagadnieniach: Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa, uważając, że one stanowią zasadniczo główną treść kerygmatu chrześcijańskiego.

ger: Was ist Metaphysik? 4 Aufl. Frankfurt 1943, s. 26; Por. B. Welte: Remarques sur l'ontologie de Heidegger. *RevScPhilosTheol.* 31 (1947) 386.

⁴²⁸ L. Malevez: *iw.* s. 145 ns.

⁴²⁹ Tamże, s. 147.

Widzieliśmy już, że według Bultmanna ani osoba Jezusa jako taka, ani Jego słowa i czyny, nie mają dla wiary chrześcijańskiej żadnego znaczenia. Ważny jest tylko fakt, że w Nim Bóg chciał się objawić oraz że wobec Niego dokonuje się egzystencjalna decyzja. Sam Jezus w swym przepowiadaniu miał podkreślać jedynie to „Teraz” boskiej interwencji dokonującej się w Nim i tę decyzję, wobec której odtąd każdy jest postawiony. Ponieważ jednak przepowiadanie Jezusa zostało nam przekazane przez pierwotną gminę, która dodała do niego pewne elementy koniunkturalne nie jesteśmy dzisiaj w stanie z całą pewnością ustalić co dokładnie reprezentowała Jego osoba w porządku soteriologicznym, a zwłaszcza jaką w tym względzie świadomość posiadał Jezus. Zaznaczając, że powyższa kwestia jest bez znaczenia dla wiary Bultmann uważa, iż istnieją dostateczne racje, by odrzucić hipotezę o mesjańskiej świadomości Jezusa, przy czym, jak widzieliśmy, solidaryzuje się z tezą Wrede'go⁴³⁰. Na prawdziwe znaczenie osoby Jezusa wskazuje jedynie wiara pierwotnej gminy oraz autorów, którzy są jej echem i świadkami. Jest to możliwe dzięki temu iż istnieje przejście między tym co głosił Jezus a kerygmatem neotestamentalnym, w miarę jak Ten, który dotąd głosił kerygmat stał się w określonym momencie przedmiotem tego samego przepowiadania⁴³¹. Przejście to wiąże się (jeżeli niekoniecznie samo w sobie, to przynajmniej w świadomości tych, przez których się dokonało) z dramatycznym wstrząsem doznany wobec tragedii Krzyża. Bultmann uważa, że jest rzeczą trudną, a zresztą i drugorzędną, odtworzenie historii tego wstrząsu, jego różnych faz i całego procesu psychologicznego, w jakim się dokonał, ponieważ zarówno historia jak i geneza wiary wielkanocnej, w której ów wstrząs znalazł swój epilog, zostały przesłonięte różnego rodzaju legendami⁴³². Jakkolwiek by jednak było, mówi Bultmann, jeżeli nowa „decyzja”, przed którą stanęli uczniowie w następstwie śmierci Jezusa, była analogiczna do tej, którą już powzięli za życia Jezusa idąc za Nim, to tym niemniej wydarzenie Krzyża doprowadziło ich do odnowienia tej pierwszej decyzji w sposób o wiele bardziej radykalny⁴³³. Jeżeli dotąd mogli widzieć w Nim tylko Proroka i Nauczyciela i wiązać się z Nim częściowo również ze względu na Jego ludzkie wartości czy cudowną treść Jego nauczania, to obecnie Jezus mógł obronić w ich oczach swój autorytet z innego tytułu, a mianowicie jako człowiek, w którym Bóg przyszedł ażeby przemawiać w sposób decydujący i ostateczny. Jego śmierć na Krzyżu była imperatywem uznania w Nim Wysłannika Bożego i porzucenia wszelkich ziemskich

⁴³⁰ R. Bultmann: ThNT s. 26 ns.

⁴³¹ Tamże, s. 34.

⁴³² Tamże, s. 46.

⁴³³ Tamże, s. 45; Por. Tenże: GV I, 266.

aspiracji i rachub. Odtąd Jezus z Nazaretu będzie dla nich nie tylko Mistrzem i Prorokiem, ale przede wszystkim Mesjaszem, a ich stosunek do Niego, który odtąd będzie dla świata „zgorzeniem” będzie oparty jedynie na wierze. Różne tytuły, jakie wspólnota wierzących zacznie Mu nadawać, będą miały na celu wyrażenie wiary w mesjański charakter Jezusa, wyznanie, że On jest Tym, który w sposób eschatologiczny przyniósł zbawienie⁴³⁴. Poprzez tę wiarę uczniowie Jezusa będą odtwarzali ich poprzednie doświadczenia⁴³⁵, poprzez nią również my będziemy Go odtąd poznawać.

Ponieważ wspólnota chrześcijańska dokonała swojego aktu wiary wobec Krzyża, w miarę jak w Nim zdobyła definitywne rozumienie eschatologicznej interwencji Boga i w konsekwencji podjęła egzystencjalną decyzję⁴³⁶, jest zrozumiałe, że Krzyż stanie się dla Nowego Testamentu wydarzeniem zbawczym *par excellencé*. Stosując terminologię Bultmanna powiemy, że całe wydarzenie Chrystusa (*Christusgeschehen*) koncentruje się w wydarzeniu Krzyża, lub, ponieważ, jak zobaczymy, Krzyż i Zmartwychwstanie występują łącznie, w wydarzeniu paschalnym.

Jak Nowy Testament przedstawia Krzyż? Bezspornie jako wydarzenie mityczne, odpowiada Bultmann. Według NT ukrzyżowany jest bytem preegzystentnym, Synem Bożym Wcielonym, który wyjęty spod prawa grzechu stał się ofiarą za nasze grzechy, żertwą, której krew zadośćuczyniła w sposób zastępczy (*Stellvertretend*) za grzechy świata przyjmując na siebie nasze upadki i uwalniając nas przez swą śmierć od wiecznej śmierci⁴³⁷. Taka koncepcja jest absolutnie nie do przyjęcia⁴³⁸. Ale też nie ma ona nic wspólnego z głównym celem Nowego Testamentu i z intencją jego autorów. Chcieli oni powiedzieć jedynie, że przez Krzyż dokonano się zwycięstwo nad potęgą grzechu, który dotąd utrzymywał nas w niewoli, czyli uwolnienie nas od grzechu jako takiego, w ogóle, a nie darowanie konkretnej winy. Ażeby w sposób właściwy zinterpretować wymowę Krzyża i wydobyć prawdziwy sens w Nim zawarty należy zdjąć z Niego mitologiczną powłokę. Wówczas się okaże, że wierzyć w Krzyż Chrystusa to nie znaczy uważać Go za wydarzenie mityczne, które dokonało się poza nami i naszym światem, które by można obiektywnie rozważać, ale wierzyć w Krzyż znaczy wziąć na siebie Krzyż Chrystusa jako swój własny, to znaczy pozwolić się z Nim ukrzy-

⁴³⁴ „der eschatologische Heilsträger sei” — Tenże: ThNT s. 49; Por. tegoż: GV I, 267.

⁴³⁵ Tenże: ThNT s. 43.

⁴³⁶ Tamże, s. 38—43, 54—64, 91—106.

⁴³⁷ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 43.

⁴³⁸ „Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar” — Tamże, s. 41.

zować⁴³⁹. Jako wydarzenie zbawcze Krzyż Chrystusa nie może się wiązać jedynie z oderwanym punktem w przestrzeni i czasie, z konkretną jednostką, czyli z Chrystusem bardziej lub mniej mitologicznie pojmany. On może mieć tylko znaczenie kosmologiczne i tak Go przedstawił Nowy Testament. To egzystencjalne znaczenie Krzyża jest znaczeniem historycznym (*geschichtlich*, a nie *historisch*), o ile Krzyż nie jest odległym, przeszłym faktem, ani wydarzeniem mitycznym umiejscowionym w sferze obcej dla naszej egzystencji, naszej historii, ale jest wydarzeniem „eschatologicznym”, to znaczy mającym miejsce w czasie i poza czasem zarazem⁴⁴⁰. Dlatego wierzyć w Krzyż znaczy dostrzegać w Nim rzeczywistość ciągle obecną, aktualnie wpływającą na nasze postępowanie.

Jest znamienne, mówi Bultmann, że NT nie tylko przekazuje nam w swym mitycznym języku to kosmologiczne i eschatologiczne znaczenie Krzyża, ale również znaczenie egzystencjalne, gdy w różnych aspektach ukazuje nam ustawiczną jego aktualność⁴⁴¹. Według NT Krzyż ma w planach boskich wartość wydarzenia historycznego (*geschichtlich*), bowiem dotyczy on całej ludzkości w jej relacji do Boga. W Krzyżu zapadł na nas ludzi poddanych mocom tego świata wyrok uniewinniający⁴⁴². Należy to rozumieć w ten sposób, że Bóg jest naszym Sędzią, który objawia nam nasz stan grzeszny, naszą niezdolność do panowania nas samych nad grzechem, do osiągnięcia własnymi siłami autentycznej egzystencji. Ten Boży sąd jest dla nas równocześnie laskawy, o ile mianowicie objawia nam również nasze zbawienie w łasce.

Ale powstaje pytanie jaki jest związek między eschatologicznym znaczeniem Krzyża a historycznym wydarzeniem na Kalwarii, czyli na jakiej zasadzie przechodzi się od faktu historycznego do jego znaczenia eschatologicznego? Czy może o tym decyduje fakt, że nie był to krzyż pierwszego z brzegu człowieka, ale właśnie Krzyż Chrystusa? Czy zanim się zacznie wierzyć w zbawcze znaczenie Krzyża nie musi się wpierw być przekonanym o tym wszystkim, co przedstawia Ukrzyżowany? Czy zatem nie trzeba najpierw uwierzyć w mesjaństwo Jezusa z Nazaretu, czyli uznać, że Jezus historyczny był Mesjaszem?

Powyższe kwestie rozwiązuje Bultmann odróżniając przypadek pierwszych kerygmatyków od naszej sytuacji. Pierwsi głosiciele ewangelii osobiście i bezpośrednio przeżyli to wydarzenie, w miarę, jak w jakiś sposób w nim uczestniczyli, w następstwie czego Kalwaria była dla nich

⁴³⁹ Tamże, s. 42.

⁴⁴⁰ „...in der Zeit und jenseits der Zeit” — Tamże.

⁴⁴¹ Rz 6, 3, 6; 1 Kor 11, 26; 10, 16; Gal 5, 24, 6, 14; Flp 3, 12; 2 Kor 4, 10; Kol 1, 24; Por. Tamże, s. 42—43.

⁴⁴² „...dass in ihm — dem Kreuze — das Gericht über uns selbst, die den Mächten der „Welt“ verfallenden Menschen, vollzogen ist” — Tamże, s. 42.

wydarzeniem ich własnego życia, faktem, który musiał postawić ich przed decyzją i który w rzeczywistości odsłonił przed nimi swój boski sens. Dla nas przeciwnie, jest rzeczą niemożliwą odtworzyć bezpośrednio ów zażyły stosunek, jaki łączył uczniów i Ukrzyżowanego, podobnie, jak by to było niemożliwe w odniesieniu do innej ziemskiej postaci, która żyła przed nami⁴⁴³. A więc sensu Krzyża nie poznajemy drogą bezpośredniego doświadczenia, bowiem w miarę, jak stanowi on wydarzenie przeszłe, nie może być równocześnie naszym własnym zdarzeniem. Odnosne dokumenty historyczne pozwalają nam zdobyć znajomość tego przeszłego faktu, ale nie można tego powiedzieć o Nowym Testamencie, który miał inny cel, niż historyczną rekonstrukcję wydarzenia na Kalwarii. Dlatego to Ukrzyżowany nigdy nie był głoszony w chrześcijańskim kerygmacie jako ktoś, kto kiedyś żył, a obecnie można tylko o tym wspominać, ale jako byt ciągle żyjący, żywy i zmartwychwstały⁴⁴⁴.

Pozostaje jednak kwestia, jaki związek ma Krzyż Jezusa z uwolnieniem nas od grzechu. Bultmann rozstrzyga ją w ten sposób, że wyrok Boży nad światem zapadł zasadniczo poza czasem (*jenseits der Zeit*)⁴⁴⁵, a Krzyż stanowił jego ogłoszenie w czasie, będąc jego spostrzegalnym wyrazem. Na historycznym Krzyżu Chrystusa Bóg ukazał to potępienie, które zawisło nad wszystkimi ludźmi, a w ten sposób Krzyż pouczył nas o naszym osobistym grzesznym stanie, stanie potępienców i ukrzyżowanych. Czyli Krzyż nie jest wypełnieniem czy dokonaniem czegokolwiek, lecz jedynie ogłoszeniem, podaniem do wiadomości, notyfikacją. Do tego należy dodać, że to ogłoszenie z woli Bożej ma być kontynuowane przez całą ludzką historię, czyli ma być ciągle ogłaszane, głoszone. W tym celu Bóg, po urzeczywistnieniu wyroku na Kalwarii, wzbudza w swych apostołach kerygmat o Krzyżu, a w swym Kościele głosi Chrystusa Ukrzyżowanego. Ten apostołski kerygmat sprawia, że Boży wyrok jest stale obecny, ciągle aktualny, współczesny, do tego stopnia, że można mówić o kerygmacie jako o wydarzeniu sakramentalnym. On (kerygmat), mówi Bultmann, uobecnia przeszłe wydarzenie w ten sposób, że je odnawia, a tym samym je urzeczywistnia w warunkach spotkania ze mną⁴⁴⁶. Wieczny akt Boży, wyrok, staje się w kerygmacie wydarzeniem historycznym (*geschichtlich*), ponieważ towarzyszy nam w ciągu całej naszej historii i nie przestaje nas wzywać do decyzji w każdym momencie, *hic et nunc*.

Wreszcie ten wyrok wyrażony w kerygmacie zostaje przez nas albo przyjęty — w wierze, albo odrzucony — w niewierze. Tylko wiara uka-

⁴⁴³ Tenże: GV I, 106.

⁴⁴⁴ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 43—44.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 42.

⁴⁴⁶ „Es (das Kerygma) vergegenwärtigt das Geschehen der Vergangenheit so, das es dasselbe erneuert und mir so selbst zum Begegnis wird” — Tamże, s. 132.

zuje nam prawdziwe znaczenie Krzyża. Historyk może w nim widzieć tylko zwyczajny fakt z przeszłości, absolutnie podobny do tylu innych czysto ludzkich dramatów, przy czym pozostają mu obce jego wartości trwale, nieprzemijające, czyli historyczne w sensie *geschichtlich*. On nie może dostrzec w tym wydarzeniu ani słowa Bożego, ani ogłoszenia boskiego wyroku. Z tego względu trzeba powiedzieć, że wydarzenie Krzyża dokonuje się właściwie dopiero w wierze, a przynajmniej dopiero w niej staje się aktualne. Ale też wiara w Krzyż nie polega na uznaniu, że Chrystus wysłużył nam zbawienie w obiektywnym odkupieniu, jak to głosi teologia tradycyjna, ale na przyjęciu tego Krzyża jako własnego.

Tak więc, konkluduje Bultmann, Krzyż Chrystusa jako wydarzenie zbawcze nie jest faktem mitycznym, ale wydarzeniem historycznym (*geschichtlich*), które ma swój punkt zaczepienia w fakcie historycznym śmierci Jezusa z Nazaretu na Krzyżu⁴⁴⁷.

Ocena krytyczna.

Niniejszą pracę rozpoczęliśmy od wskazania na Bultmannowskie rozumienie historii i podkreślenia poczynionego przez niego rozróżnienia na to co jest historyczne w sensie faktów (*Historie*) i historyczne w sensie dziejów (*Geschichte*). Przypomnijmy tylko, że w pierwszym wypadku chodzi o fakt zaistniały w określonym miejscu i czasie, który jako fakt empiryczny jest sprawdzalny również przy użyciu metody historycznej, a w drugim wypadku chodzi co prawda także o wydarzenie rzeczywiste, lecz takie, którego nie można doświadczalnie stwierdzić. Widzieliśmy wyżej, jak wyglądało zastosowanie tego rozumienia historii i tego rozróżnienia do faktu śmierci Jezusa na Krzyżu. Przedstawiona interpretacja jest bowiem konsekwencją nie uznawania w historii faktów zewnętrznych, lecz jedynie egzystencjalnych sposobów bytowania. One, jak widzieliśmy stanowią przedmiot historii, a nawet samą historię i to w sposób wyłączny. W rezultacie śmierć Jezusa na Krzyżu, chociaż jest faktem historycznym i w jednym i w drugim znaczeniu, jako fakt zewnętrzny niemal zupełnie się nie liczy, a jej prawdziwie historyczne znaczenie rozpoczyna się dopiero z chwilą, kiedy wobec tego faktu podejmiemy naszą decyzję.

Pierwsza wątpliwość, która się w związku z tym nasuwa dotyczy samej natury dzieła dokonanego na Krzyżu. Bultmann podkreśla z całym naciskiem, że dzieło to nie tylko jest odpuszczeniem grzechów (w sensie związanej z nimi kary), ale też uwolnieniem nas od stanu grzesznego w ogóle i przywróceniem wolności od grzechu (*Sündigen*) jako takiej. W powyższym stwierdzeniu uderzyć muszą dwie rzeczy, a mia-

⁴⁴⁷ Tamże, s. 43.

nowicie zbyt silny akcent postawiony nad ratyfikacją dzieła Krzyża w płaszczyźnie wolności oraz uzależnienie obiektywnego dzieła niemal wyłącznie od osobistej decyzji człowieka. Bultmann uważa, że w ten sposób dokonał absolutnej demityzacji Nowego Testamentu, ale zapytajmy za jaką cenę? Czy to, co pozostało można jeszcze nazwać kerygmatem chrześcijańskim, skoro właściwie nie ma w nim miejsca dla historycznego Jezusa? Gdyby Bultmann chciał być konsekwentny, musiałby dopowiedzieć do końca: nie ma historycznego Jezusa w żadnej formie w ludzkiej historii. Wobec tego, że NT bardzo ściśle wiąże zbawienie z Jezusem historycznym i Jego imieniem, z Jego życiem, a zwłaszcza śmiercią, powstaje wątpliwość czy teologia, która absolutnie nie uznaje powyższej relacji, może się jeszcze nazywać chrześcijańską? Według tej ostatniej, jak wiadomo, Jezus nie jest „punktem wyjścia”, kerygmatyczną „inicjacją” zbawienia, lecz jako Osoba jest podmiotem i podstawą dokonanego odkupienia, jest jakby „stosem pacierzowym” chrześcijańskiego kerygmatu⁴⁴⁰. Jak słusznie zauważa J. Schniewind, Nowy Testament nie mówi o jakimkolwiek krzyżu, lecz o Krzyżu Jezusa z Nazaretu, którego wartość zbawcza ma swe źródło w fakcie, że to był Jego Krzyż, Krzyż właśnie Jezusa⁴⁴⁹. Niewątpliwie Bultmann nie chciał na sposób racjonalistyczny uczynić z tego Krzyża prostego symbolu, lecz chciał jego obecność odczytać w naszym życiu z określonego w czasie, historycznego zdarzenia na Kalwarii⁴⁵⁰. Tym niemniej nadal nie jest jasne, jaki jest konkretnie związek Krzyża Jezusa z naszym. Interpretacja Bultmanna wydaje się wskazywać na to, iż jest on czysto przypadłościowy i okazjonalny. Jeżeli tak, to jaki sens może mieć moja decyzja ukrzyżowania się wespół z Jezusem, stanowiąca ostateczną podstawę całego porządku zbawienia?⁴⁵¹

W następstwie skrajnie antropocentrycznie i indywidualistycznie pojętej koncepcji ontologii, Bultmann odwrócił porządek rzeczywistości, uzależniając wartość zbawczą Krzyża Jezusa od osobistej decyzji człowieka, zamiast uwarunkować wartość ludzkiej decyzji jej związkiem z historycznym Krzyżem. Można by się zapytać, w imię czego i dla jakiej racji człowiek decyduje o wartości Bożego aktu?

Ta skrajna interioryzacja kerygmatu pochodzi niewątpliwie, jak to już powiedzieliśmy, ze specyficznego rozumienia historii przez Bultmanna. Jeżelibyśmy jednak za Bultmannem przyjęli, że wszystko, co może

⁴⁴⁰ K. Barth: Ein Versuch... jw. s. 17.

⁴⁴⁹ „Der Gekreuzigte ist nicht ein X, sondern ist Jesus von Nazareth” — J. Schniewind: Antwort an Rudolf Bultmann, KM I, 94.

⁴⁵⁰ „Als Heilsgeschehen... das Kreuz Christi... ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung hat” — R. Bultmann: Zu J. Schniewinds Thesen, jw. KM I, 143.

⁴⁵¹ K. Barth: Ein Versuch... Jw. s. 19.

ustalić historia znajduje swój ostateczny sens jedynie w żywej świadomości człowieka i jego osobistym losie, to i wówczas powstaje pytanie, czy z kolei ta świadomość nie zakłada zawsze obiektywnej znajomości sytuacji, w jakiej dana egzystencja się znajduje⁴⁵². Czy cały Nowy Testament nie świadczy wymownie o roli tego związku między wiarą a historią w sensie *Historie*⁴⁵³, oczywiście, jeśli się go traktuje jako całość, a nie w ten sposób, jak to czyni Bultmann⁴⁵⁴, który oddziela całość Listów od Ewangelii? Zbyt wielka jest rozpiętość między *Historie* a *Geschichte* w rozumieniu Bultmanna, skoro historia w potocznym znaczeniu traci u niego rację bytu w historycznej (*geschichtliche*) decyzji wiary. Tymczasem dla wiary Krzyż nie jest jedynie wydarzeniem o znaczeniu historycznym (G.), ale i „eschatologicznym”. On stawia ludzką egzystencję przed pytaniem nie w ten sposób, jak śmierć Sokratesa czy Buddy, ale w sposób zupełnie wyjątkowy, autorytatywny i nieodwołalny. Historyczne (G.) rozumienie Krzyża jest człowiekowi konieczne, by mógł uchwycić jego sens, ale nie jest wystarczające, ponieważ sens Krzyża wiąże się z wydarzeniem historycznym w sensie *Historie* a nie *Geschichte*, z faktem historycznym, wokół którego toczy się walka na śmierć i życie, podobnie jak to było na Kalwarii⁴⁵⁵.

Kolejny zarzut, jaki można by skierować pod adresem Bultmanna, nawet jeśli się założy obiektywistyczną interpretację jego poglądu, w miarę, jak według niego śmierć Chrystusa stała się wydarzeniem zbawczym obiektywnym przez swoje wejście do kerygmatu, to mianowicie ten, że także w tym ujęciu właściwie nie można mówić o wejściu Jezusa do struktury obiektywnego wydarzenia zbawczego niezależnie od kerygmatu. Przecież Bultmann mówi, że poza kerygmatem, poza świadectwem apostołów, które odsłania przed nami jego sens, Krzyż Chrystusa jest tylko „przeszłym wydarzeniem historycznym” nie mającym znaczenia dla wiary, jest faktem bez znaczenia, bo w świetle badań historycznych przedstawia on jedynie ponury dramat człowieka, a nie zapoczątkowanie zbawczego wydarzenia, zamierzonego przez Boga. Nie jest jednak całkiem pewne, czy zarzut ten jest w pełni uzasadniony, bowiem jakkolwiek ma on podstawy w licznych wypowiedziach Bultmanna, to inaczej rzecz wygląda, gdy się ma na uwadze całość teologicznej myśli Bultmanna. Przynajmniej kilkakrotnie daje Bultmann do zrozumienia, że kerygmat nie wprowadził do historycznego faktu ukrzyżowania nowego, jemu obcego znaczenia, ale raczej odkrył w nim jego eschatolo-

⁴⁵² J. Schniewind: jw. s. 106—107.

⁴⁵³ „Solange der Glaube auf Jesus Christus bezogen ist, ist sein Gegenstand ein Geschehen, das eben auch der Historie, also der Chronologie und damit auch der Kosmologie angehört” — E. Brunner: *Das Ewige...* jw. s. 135.

⁴⁵⁴ Jest to zarzut J. Schniewinda, jw. s. 95.

⁴⁵⁵ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 155—159.

giczne znaczenie i je wyjaśnił. Wynikałoby z tego, że również Krzyż Jezusa wzięty sam w sobie, niezależnie od kerygmatu, realizuje obiektywne wydarzenie zbawcze, oczywiście jedynie w tym sensie, że stanowi zapoczątkowanie zwiastowania świata oswobodzenia od grzechu.

Lecz nawet jeśli przyznamy, że w teologii Bultmanna Krzyż Jezusa posiada charakter obiektywny przynajmniej w samym kerygmacie, powstaje pytanie, czy i tym razem nie popada w sprzeczność. Oczyszczając, jak sądzi, teologię Krzyża z wszelkich teorii zadośćuczynienia i ofiary zastępczej, chępli się, że w ten sposób dokonał absolutnej demityzacji. Czy jednak z chwilą, gdy przyjmuje się ideę aktu Bożego, a zwłaszcza gdy przyznaje się temu aktowi możliwość jakiegokolwiek wyrażenia się w historii (na Krzyżu, czy w kerygmacie), czy tym samym nie wprowadza się do teologii elementu, który przedtem uznano się za mitologiczny?⁴⁵⁶

4. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ZMARTWYCHWSTANIA JEZUSA.

Jest rzeczą bezsporną, mówi Bultmann, że Nowy Testament przedstawia na wielu miejscach Zmartwychwstanie Jezusa jako cud a zarazem jako dowód zbawczej wartości Krzyża. Według dziejów Apostolskich „Bóg uwierzył Jezusa wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (Por. Dz 17, 31). Taki sens mają również „legandy” o pustym grobie i wszystkie opowiadania o wydarzeniu wielkanocnym, które podkreślają dowodowy charakter zmartwychwstania Jezusa według ciała (zwl. Łk 24, 39—43). Relacje te jednak są tworem późniejszym, nieznanym jeszcze Pawłowi⁴⁵⁷ i z tego względu są to świadectwa względnie nieautentyczne. Prawdą jest, że sam Paweł jeden raz usiłuje przedstawić cud zmartwychwstania jako zdarzenie historyczne, kiedy mianowicie wylicza naocznych świadków (1 Kor 15, 3—8), lecz należy w tym widzieć jedynie argument polemiczny przeciw gnostykom, którzy odrzucali ideę zmartwychwstania w ogóle⁴⁵⁸. W rzeczywistości nauka Pawłowa o zmartwychwstaniu, jak to zobaczymy, jest zupełnie inna.

Zmartwychwstanie Jezusa nie może być cudem stanowiącym podstawę wiary w Jezusa i w zbawcze znaczenie Krzyża i to dla wielu racji. Najpierw dlatego, że w zjawisku tym wszystko jest mityczne — nie tylko forma, jaką mu nadaje NT — ale i cała jego treść, tj. reanimacja zmarłego, powrót do życia doczesnego wraz z cudownym wkroczeniem bóstwa w człowieczeństwo. Z tego względu, zdaniem Bultmanna, zmartwychwstanie jest wydarzeniem całkowicie mitycznym⁴⁵⁹ i jako sprzeczne

⁴⁵⁶ L. Malevez: *Le message...* jw. s. 75—78.

⁴⁵⁷ „Aber zweifellos sind das spätere Bildungen, von denen Paulus noch nicht weiss” — R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 44.

⁴⁵⁸ Tenże: *ThNT* s. 290.

⁴⁵⁹ „...ein schlechthin mythisches Ereignis” — Tenże: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 44.

w sobie jest niewiarygodne i nie do przyjęcia. Ponadto, nawet gdyby zmartwychwstanie Jezusa zostało potwierdzone przez licznych świadków, nie może być ono przez nas stwierdzone jako fakt obiektywny, a tym samym nie może stanowić pewnej rękąmi prawdziwości naszej wiary. Co więcej, zmartwychwstanie samo jest przedmiotem wiary⁴⁶⁰, a więc nie może być jej podstawą⁴⁶¹, samo dla siebie jest celem i jako takie nie może być żadnym celem podporządkowane.

W rzeczywistości, mówi Bultmann, Nowy Testament przedstawia nam zmartwychwstanie, podobnie jak Krzyż, jako fakt eschatologiczny, jako fakt eschatologiczny *par excellence*. Mówi o nim, podobnie jak o Krzyżu, jako o rzeczywistości zawsze aktualnej i mającej przy tym charakter absolutnie definitywny. Przez zmartwychwstanie Jezus „przewyciężył śmierć, a rzucił światło na życie i nieśmiertelność” (2 Tm 1, 10). Posługując się systemem pojęciowym zaczerpniętym z mitologii gnostyckiej Paweł głosi, że jak wszyscy umarli w Chrystusie (2 Kor 5, 14) tak przez Jego zmartwychwstanie wszyscy powołani zostali do życia. Ten temat, bliski spekulacjom gnostyckim, interpretuje Paweł w sensie procesu historycznego (1 Kor 15, 21 ns). Lecz w tym samym sensie, w jakim on mówi o tym, że mamy „umrzeć z Chrystusem” należy rozumieć również słowa o „zmartwychwstaniu z Nim”, mianowicie w sensie wydarzenia, które się ciągle dokonuje i zawsze jest aktualne. Sakrament chrztu zanurza nas przecież w równym stopniu w śmierci Jezusa jak i w zmartwychwstaniu. Chrześcijanie nie tylko powinni żyć życiem nowym i być wszczepieni w Jego zmartwychwstanie, ale już są tym nowym życiem. Spośród licznych tekstów, mówi Bultmann, świadczących o tym, że uczestnictwo w zmartwychwstaniu Jezusa ukazuje się w całym konkretnym życiu chrześcijanina na równi z uczestnictwem w Jego śmierci, wystarczy przytoczyć następujący: „Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11)⁴⁶².

Inaczej mówiąc zmartwychwstanie jest faktem eschatologicznym, dokonującym się w wierze chrześcijańskiej. Czy mamy przez to rozumieć, że jest ono rzeczywistością czysto wewnętrzną, którą można sprowadzić np. do doświadczenia w nas nowej siły prowadzącej do życiowej odnowy, czy też ma ono jakieś odniesienie do historii?

⁴⁶⁰ „Die Auferstehung Christi ist... Gegenstand des Glaubens, weil sie viel mehr besagt als die Rückkehr eines Toten in das diesseitige Leben, weil sie ein eschatologisches Ereignis ist. Und eben deshalb kann sie nicht beglaubigendes Mirakel sein. Denn das Mirakel, ob es nun glaubhaft ist oder nicht, bezeugt ja nicht die eschatologische Tatsache der Vernichtung der Todesmacht überhaupt” — Tamże, s. 45.

⁴⁶¹ „...man kann nicht einen Glauben (den an die Heilsbedeutung des Kreuzes) durch einen anderen Glauben (den an die Auferstehung) sichern” — Tamże.

⁴⁶² Tamże, s. 45—46.

Dla Bultmanna jest oczywiste, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest faktem historycznym. Jak wszelkie wydarzenia wewnętrznie sprzeczne, absurdalne, może ono mieć swoje źródło jedynie w mitologii. Z tego względu interpretacja zmartwychwstania musi być inna niż interpretacja Krzyża. Krzyż, jak widzieliśmy, jest wydarzeniem historycznym i dlatego może być mowa o wydobyciu jego znaczenia spod mitycznej powłoki. O zmartwychwstaniu tego powiedzieć nie można, ponieważ dokonano się ono wyłącznie w wierze uczniów Jezusa jako odpowiedź na fakt ukrzyżowania. Do elementów historycznych zatem możemy tu zaliczyć tylko ukrzyżowanie Jezusa i wiarę uczniów w Jego zmartwychwstanie, ale nie samo zmartwychwstanie, które jak już powiedzieliśmy jest przedmiotem tej wiary. Samo zmartwychwstanie jest raczej wyrazem tego znaczenia Krzyża, jakie mu przypisywali w swej wierze uczniowie Jezusa. Dlatego w kerygmacie neotestamentalnym Krzyż i zmartwychwstanie stanowią nierozdzieloną jedność. Nowy Testament mówi jako o jednej rzeczywistości o „Jezusie Panu naszym, który został wydany za grzechy i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Interpretację, która oddziela te dwie rzeczywistości i najpierw przedstawia śmierć Jezusa, a następnie Jego zmartwychwstanie jako w pewnym sensie cofnięcie tej śmierci po jej zwyciężeniu, należy uznać za niewłaściwą, bowiem sama śmierć Jezusa jest już (także bez zmartwychwstania) zwycięstwem nad mocą śmierci. Widać to wyraźnie również u Jana, który przedstawia Mękę Jezusa jako „godzinę” Jego uwielbienia, a o Jego „wywyższeniu” mówi równie dobrze w odniesieniu do Krzyża co i do chwały⁴⁶³.

Jakie jest zatem właściwe znaczenie zmartwychwstania? Widzieliśmy już, że w Krzyżu Jezusa został ogłoszony odwieczny wyrok boski nad ludzkością i z tego względu Krzyż nas zbawia, tzn. podnosi do egzystencji autentycznej. Obecnie należy zwrócić uwagę na to, że Krzyż jako taki, przez swą dramatyczną wymowę ukazuje nam nasze skazanie na śmierć, przy czym nie może on w żadnym stopniu wskazać nam równocześnie na zbawienie, na zwycięstwo, jakie on pozwala nam odnieść nad śmiercią. Tę właśnie funkcję ukazania nam owego zwycięstwa ma spełnić opowiadanie o zmartwychwstaniu wprowadzone do kerygmatu. Stało się to w ten sposób, że Bóg wzbudził w umysłach uczniów przekonanie o zaistnieniu podobnego wydarzenia. Trzeba pamiętać, że uczniowie ci podzielali mityczną koncepcję świata właściwą dla ich epoki. Działanie Boże dostosowując się do tego stanu ich umysłu wytworzyło w nich wyobrażenia zmartwychwstania somatycznego. Lecz ukryta pod tą mitologiczną szatą prawdziwa treść boska polega na rozumieniu zwycięskiej wartości Krzyża, na wykryciu jego zbawczego znaczenia, na odczytaniu

⁴⁶³ Tamże, s. 44.

również w nim Boskiego łaskawego wyroku. To zupełnie wewnętrzne ujęcie zmartwychwstania jest jedynym prawdziwym wydarzeniem paschalnym, które też odtąd będzie stanowić treść radosnego przepowiadania. Dlatego gdy kerygmat zaprasza nas do wyznania wiary w zmartwychwstanie Jezusa, nie wymaga od nas ani potwierdzenia cudownego faktu, jaki się dokonał w naszym świecie empirycznym, ani uznania jakiegoś w ogóle wydarzenia, które wyraźnie różniłoby się od Krzyża. W ten sposób kerygmat zachęca nas tylko do tego, byśmy otworzyli wraz z uczniami oczy naszej wiary na zwycięskie znaczenie Krzyża, ponieważ śmierć Jezusa jest zwycięstwem odniesionym nad potęgą śmierci⁴⁶⁴. Tak więc właściwe znaczenie zmartwychwstania wskazuje nam na to, że śmierci Jezusa nie można uważać za zwykłą śmierć ludzką, ponieważ jest ona boskim wyrokiem nad światem, sądem Bożym pozbawiającym śmierć jej potęgę⁴⁶⁵. Ponieważ ten sąd nie podpada pod obserwację historyka, dlatego i zmartwychwstanie nie może być w sposób historyczny stwierdzone, lecz jak ten sąd pozostaje jedynie przedmiotem wiary. Słowem, wiara w zmartwychwstanie jest wiarą w Krzyż jako wydarzenie zbawcze, jako Krzyż Chrystusa⁴⁶⁶.

Chociaż była już mowa o tym, na czym polega wiara w zbawcze znaczenie Krzyża, do pytania tego musimy powrócić celem dokładniejszego określenia natury wiary w zmartwychwstanie. Wiemy już, że podstawą naszej wiary w zbawcze znaczenie Krzyża nie może być bliższe poznanie Ukrzyżowanego, Jezusa historycznego. Bultmann przypomina nam to w jednym zdaniu: krzyż nie dlatego jest wydarzeniem zbawczym, że to jest krzyż Chrystusa, lecz dlatego że on jest wydarzeniem zbawczym jest on krzyżem Chrystusa. Jeśli się tego nie weźmie pod uwagę, jest on tragicznym końcem szlachetnego człowieka⁴⁶⁷. Z drugiej strony zmartwychwstanie, jak to widzieliśmy, nie może w sposób cudowny wskazywać nam na zbawcze znaczenie Krzyża, ponieważ jest jedynie wyrazem wiary w to znaczenie. Cóż zatem wreszcie może stanowić podstawę naszej wiary w zmartwychwstanie? Bultmann widzi tylko jedną odpowiedź: podstawą wiary w zbawczą wartość krzyża, tj. wiary w zmartwychwstanie jest słowo kerygmatu. W tym słowie i tylko w nim Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały z nami się spotyka. Właśnie wiara

⁴⁶⁴ „...sein Tod selbst ist schon die Überwindung der Todesmacht” — Tamże.

⁴⁶⁵ „...der Kreuzestod Jesu nicht als ein menschliches Sterben ins Auge gefasst werden soll, sondern als das befreiende Gericht Gottes über die Welt, das Gericht Gottes, das als solches den Tod entmündigt” — Tamże, s. 46.

⁴⁶⁶ „Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi” — Tamże.

⁴⁶⁷ „Nicht weil es Kreuz Christi ist, ist es Heilsereignis, sondern weil es Heilsereignis ist, ist es das Kreuz Christi. Abgesehen davon ist es das tragische Ende eines edlen Menschen” — Tamże.

w to słowo jest prawdziwą wiarą wielkanocną⁴⁶⁸. Jest tak dlatego, ponieważ Krzyż jest dla nas eschatologicznym wydarzeniem zbawczym dzięki temu, że jako taki został nam ogłoszony w słowie przepowiadania, bowiem Krzyż zawsze był głoszony łącznie ze zmartwychwstaniem.

Dlaczego zresztą w ogóle pytamy o podstawy wiary w zmartwychwstanie, mówi Bultmann, skoro pamiętamy, że prawdziwa wiara nie może swej pewności opierać na czymkolwiek, co jest w stosunku do niej zewnętrzne? Podobnie rzecz się ma gdy chodzi o słowo. Słowo kerygmatu dochodzi do nas jako słowo Boże, wobec którego nie możemy stawiać pytania o jego wiarygodność, bowiem tylko ono może nas pytać, czy chcemy w nie uwierzyć czy nie⁴⁶⁹.

Czy to oznacza, że wiara w zbawczą wartość Krzyża i zmartwychwstania jest wyrazem pogwałcenia naszej władzy poznawczej domagającej się pewnego przynajmniej rozumienia przyjmowanych przez wiarę prawd, że jest ona rodzajem arbitralnej decyzji lub ślepego posłuszeństwa? Chyba nie, skoro wydawałoby się, że nikt bardziej od Bultmanna nie przeciwstawia się koncepcji wiary jako *sacrificium intellectus*. Przecież całe dzieło demityzacji zostało przez niego podjęte w imię walki z antyintelektualistyczną („mitologiczną”) postawą człowieka wierzącego, która nie jest godna człowieka współczesnego, człowieka prawdziwego i wszechstronnego postępu. Jak zatem Bultmann godzi rozumną postawę z wiarą, rezygnującą z rozumowych dowodów jako podstaw? Otóż jego zdaniem odrzucenie dowodów rozumowych jako zewnętrznego uzasadnienia wiary jest konieczne z tego względu, że one ze swej natury są zaprzeczeniem prawdziwej wiary. Natomiast podkreślanie darmowego charakteru wiary, dostrzeganie „paradoksu”, który nas zmusza do wyjścia z regionów pewnych i bezpiecznych, ale zarazem nierealnych i jałowych, to nie gwałcenie rozumu, ale raczej chyba troska o jego prawdziwy rozwój. Widać to doskonale na przykładzie kerygmatu, którego słowo zwiastuje nam śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako eschatologiczne wydarzenie zbawcze, a tym samym, równocześnie otwiera przed nami możliwość nowego rozumienia nas samych, oddając nam niejako naszą autentyczną egzystencję. Wiara i niewiara nie są więc ślepyimi i arbitralnymi decyzjami, lecz „tak” lub „nie” rozumnymi⁴⁷⁰. Powiedzieliśmy już za Bultmannem, że zmartwychwstanie samo nie dostarcza żadnego dowodu na zbawczą wartość Krzyża. Ale też, stwierdza on, prawdę

⁴⁶⁸ „...eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube” — Tamże.

⁴⁶⁹ „Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht” — Tamże.

⁴⁷⁰ „Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluss, sondern verstehendes Ja oder Nein” — Tamże.

mówiąc w wydarzeniu paschalnym nie ma niczego, co by w płaszczyźnie empirycznej mogło nam takiego dowodu dostarczyć. Jedyne element empiryczny, który jest tutaj do uchwycenia przez historyka to fakt koincydencji tego wydarzenia z wiarą w zmartwychwstałego i z powstaniem kerygmatu w tym sensie, że stanowiło ono początek tej wiary, z której zrodził się kerygmat. Ale wiara uczniów, możliwa do stwierdzenia przez historyka, jedynie od jej strony zjawiskowej nie może stanowić żadnej podstawy dla naszej wiary, ponieważ, jako wyraz eschatologicznej interwencji Boga, jest jej przedmiotem⁴⁷¹.

Jest znamienne, mówi Bultmann, że Nowy Testament przedstawia słowo kerygmatu powstałego z wydarzenia paschalnego jako część integralną wydarzenia zbawczego. Jak w śmierci Jezusa Bóg osądził świat i obwieścił mu wolność, tak też ustanowił „posługę słowa”, „słowo przedjednywania” (2 Kor 5, 18 ns.). Jest to słowo, które niejako w pewien sposób „dorzucone” do Krzyża pozwala go zrozumieć jako wydarzenie zbawcze i wzbudza wiarę, zapytując człowieka czy jest gotów być ukrzyżowanym z Chrystusem i z Nim zmartwychwstać. W chwili, w której to słowo się rozlega, Krzyż i zmartwychwstanie stają się rzeczywistością aktualnie obecną, eschatologicznym „teraz”⁴⁷². Bez tego słowa można mieć dzięki świadomości egzystencjalnej pewną znajomość naszej egzystencji, lecz rzeczywistość naszej nędzy i upadku pozostawałaby dla nas nadal tajemnicą, a nasze wysiłki zmierzające do wybawienia i autentycznego bytowania byłyby skazane na bezskuteczność. Dzięki słowu poznajemy siebie jako grzeszników, którym przebaczone, którym przywrócono wolność. Co więcej, przyjmując je, bierzemy czynny udział w osiągnięciu zbawienia zamierzonego przez Boga. Wszystko to można nazwać pewną weryfikacją słowa, w miarę jak ono odpowiada egzystencjalnemu rozumieniu nas samych w nas wypisanemu oraz jak stawia nas przed życiową decyzją. Oto dlatego nasza wiara, mówi Bultmann, chociaż pozbawiona widzialnych znaków i oparcia w rzeczywistości doświadczalnej nie jest nierozumną i ślepą⁴⁷³.

W końcu, jak słowo i głoszący je, tak też i Kościół wchodzi w zakres wydarzenia zbawczego, ten Kościół, w którym nieustannie jest głoszony kerygmat i w którym zbierają się ci wszyscy, którzy dzięki ich wierze uczestniczą w eschatologicznej egzystencji. Nowy Testament rozumie przez Kościół rzeczywistość eschatologiczną, a kiedy nazywa go „ciałem Chrystusa” chce przez to wyrazić jego znaczenie kosmologiczne. Kościół nie jest zjawiskiem historycznym w tym sensie, jak inne zjawiska tego świata, ale jest zjawiskiem dziejowym (*geschichtlich*), o ile urzeczy-

⁴⁷¹ Tamże, s. 46—47.

⁴⁷² Iz 49, 8; 2 Kor 2, 16; 6, 2.

⁴⁷³ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 46.

wistnia się w historii zbawienia, o ile boskie wydarzenie dokonuje się w czasie ⁴⁷⁴.

Ocena krytyczna

Wokół przedstawionego wyżej rozdziału z programowej konferencji Bultmanna skoncentrowała się chyba najpoważniejsza i najbardziej ożywiona dyskusja, co jest zrozumiałe, jeśli się zważy, że zmartwychwstanie Jezusa stanowi dla teologii centralny argument potwierdzający prawdziwość nauki głoszonej przez Jezusa (1 Kor 15, 14. 17), a równocześnie stawia ją przed problemami szczególnie delikatnymi. W naszej ocenie zasygnalizujemy tylko niektóre najpoważniejsze trudności, na jakie napotyka egzystencjalna interpretacja tekstów neotestamentalnych, przedstawiających opis wydarzenia paschalnego.

Wydaje się, że Bultmann ma częściowo rację podkreślając, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest (powiedzielibyśmy raczej: nie jest przede wszystkim) cudem spełnionym w tym celu, ażeby udowodnić prawdziwość religii chrześcijańskiej, mesjaństwo Jezusa czy zbawczą wartość Krzyża, bowiem jest ono przede wszystkim tajemnicą, czyli prawdą wiary, a dopiero drugorzędnie cudem potwierdzającym boskie posłannictwo Jezusa ⁴⁷⁵. W interpretacji Bultmanna daje się zauważyć protest przeciwko przesadnie racjonalistycznemu i empirycznemu pojmowaniu cudu w ogóle ⁴⁷⁶, a zmartwychwstania Jezusa w szczególności, protest przeciw błędnym tendencjom, które leżały u podstaw zarówno apologetyki katolickiej ⁴⁷⁷ jak i teologii protestanckiej na przestrzeni dwóch

⁴⁷⁴ Tamże, s. 47—48.

⁴⁷⁵ „La résurrection, est un mystère, certes, mais elle n'est pas dépourvue pour autant d'assises dans un ordre inférieur. Comme miracle historique, inscrit dans la continuité humaine, elle attire l'attention sur sa propre transcendance” — J. Hamer: *Le Christ est ressuscité*. Chevetogne 1954 s. 457.

⁴⁷⁶ „Podobnej rewizji poddano także tradycyjne poglądy na pojęcie cudu. Wszeczhonna analiza cudów biblijnych, zwłaszcza cudów Jezusa, oraz dokładniejsze zapoznanie się z przekazami tradycji patrystycznej wykazały, że przyjęte ogólnie w apologetyce określenie cudu jako faktu empirycznego, który dzięki swej transcendencji dowodzi prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego, stanowi pewne zubożenie myśli biblijnej i patrystycznej. Cud bowiem w świetle wspomnianych źródeł oznacza konkretne działanie Boże, które w sposób szczególny realizuje ekonomię zbawienia oraz jest znakiem, przez który Bóg oznajmia człowiekowi swą zbawczą wolę. Pełny sens cudu ukazuje się na tle całości dzieła zbawienia i w powiązaniu z osobą Chrystusa. Rozpoznanie tego wewnętrznego sensu cudu angażuje całego człowieka i zależy w dużej mierze od jego egzystencjalnej postawy wobec rzeczywistości, którą cud oznacza” — E. Kopeć: *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*. W: *Pod technieniem Ducha Świętego*. jw. s. 267—268.

⁴⁷⁷ „Apologeci katolicycy ujmowali cud jako zjawisko empiryczne, które przez swą transcendencję dowodzi niezbitą prawdziwość Objawienia chrześcijańskiego. W ujęciu tym kryło się jednak niebezpieczeństwo, gdyż zbyt jednostronnie przenosiło całą problematykę cudu na teren nauki i filozofii, które miały rozstrzygać w kwestiach możliwości zaistnienia cudu i jego rozpoznania. Niebezpieczeństwo to stało się faktem w XVIII wieku w epoce racjonalizmu i determinizmu, który powstał pod wpływem idealizmu Kanta i nauk przyrodniczych. Zakwestionowano wówczas i odrzucono cud jako fakt obiektywny, który przewyższa prawa natury, zaliczając go do baśni i legend prymitywnej pobożności ludowej” — Tamże, s. 270.

ostatnich stuleci⁴⁷⁸. Tymczasem warto zauważyć, że również św. Tomasz, porównując zmartwychwstanie Jezusa ze wskrzeszeniem Łazarza⁴⁷⁹ wyjaśnia, że apostołowie widzieli Jezusa żyjącego po zmartwychwstaniu *occulta fide*⁴⁸⁰, chociaż zaraz dodaje, że do cudów, które stanowią potwierdzenie wiary (*ad fidei comprobationem*) należą również takie, które stanowią jej przedmiot (*de quibus est fides*), a wśród nich narodzenie Jezusa z Dziewicy, Zmartwychwstanie Jezusa i Sakrament Ołtarza⁴⁸¹. Warto też dodać, że Pismo św. nie mówi o ukazywaniu się Jezusa tym, którzy nie chcieli wierzyć, wrogom, lecz tylko „świadkom uprzednio wybranym” (Dz 10, 41), którzy Go mieli głosić⁴⁸². Trzeba przyznać, że teologia katolicka nie zawsze umiała dość wyraźnie odgraniczyć dwie płaszczyzny, tj. ziemskie życie Jezusa do chwili Jego śmierci i wydarzenia zaistniałe po Jego zmartwychwstaniu. Pojęcie „historyczności” w obu tych sytuacjach, z natury rzeczy różnych, musi być jaśniej określone, skoro zmartwychwstanie jest cudem i skoro to samo trzeba powiedzieć o sposobie bytowania Jezusa zmartwychwstałego w warunkach ziemskich z „chrystofaniami” włącznie. Nie zawsze teologia katolicka pamiętała o tym, że wobec tego zagadnienie zmartwychwstania nie może należeć do przedmiotu badań historycznych w ścisłym słowa znaczeniu, przynajmniej nie w tym stopniu co Jego życie ziemskie, bowiem Jezus zmartwychwstały nie bytował w normalnych, ziemskich warunkach, nieodzownych do dowodzenia ściśle historycznego. W. Bulst słusznie proponuje, chociaż określenie to jest również niedokładne, by powielkanocne zdarzenia nazwać faktami, które dokonały się „na marginesie historii” (*am Rande der Geschichte*)⁴⁸³, bowiem ostatnią datą dostępną dla badań ściśle historycznych jest złożenie Jezusa do grobu⁴⁸⁴.

Tym niemniej interpretacja Bultmanna budzi bardzo wiele zastrzeżeń. Pierwszy najpoważniejszy zarzut, jaki należy pod adresem Bultman-

⁴⁷⁸ Niewiele jest prac katolickich teologów o odnośnych badaniach uczonych protestanckich. Do ważniejszych, poza wymienionymi już przez nas należą m. in.: J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949; F. X. Durwell: *La resurrection de Jesus. Mystère du Salut*. Paris 1954. Z prac protestanckich na uwagę zasługują: H. von Campenhausen: *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*. 2. Aufl. Heidelberg 1958; K. H. Rengstorff: *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*. 2. Aufl. Gütersloh 1965. Zob. bardzo nowoczesny artykuł: J. Schmitt, W. Bulst: *Auferstehung Christi*. W: *LThK I* (1957) kol. 1028—1038, wraz z obszerną bibliografią.

⁴⁷⁹ *Summa Theol.* III-a q. 53 a. 3.

⁴⁸⁰ Tamże, q. 55 a. 2 ad 1-um.

⁴⁸¹ Tamże, q. 29 a. 1 ad 2-um.

⁴⁸² E. Kopeć: *Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej*. *Collect. Theol.* 30/1959/83—108; Tenże: *Świadkowie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*. *Roczniki Theol.-Kan.* 7, 1/1960/5—43.

⁴⁸³ W. Bulst: *iw.* s. 1035.

⁴⁸⁴ „Wer weiss, was historische Forschung ist und was Auferstehung Jesu von den Toten heisst, kann nicht meinen, die Auferstehung durch historische Argumente beweisen zu können” — N. A. Dahl: *Kerygma und Dogma*. B. 1. Oslo 1956 s. 128.

na skierować to ten, że w jego interpretacji zmartwychwstanie niczym się nie różni od aktu wiary. Niewątpliwie postawy Bultmanna nie można utożsamiać z postawą szkoły liberalnej, dla której wydarzenie to było jedynie tworem wyobraźni i czysto subiektywnym doznaniem, które z kolei można było w różnoraki sposób interpretować. Z tradycji, która sięga co najmniej czasów D. F. Straussa, przejął Bultmann tylko stwierdzenie, że jedyną rzeczywistością, o jakiej tu może być mowa, jest tylko wiara uczniów i nasza własna wiara. Lecz podczas gdy w dawnym liberalizmie wiara ta była sprowadzona do czysto immanentnego procesu, u Bultmanna jest ona zawsze pojmowana jako spotkanie z inicjatywą Bożą, która jak wiemy jest darmową i całkowicie przygodną, przy czym jej elementem istotnym jest „paradoks” i „zgorzenie”, jako następstwo jej związku z człowiekiem Jezusem i Jego Krzyżem. W tym ujęciu zmartwychwstanie nie jest jedynie wyrazem doświadczenia mocy boskiej i jej wartości odradzającej, ale jest uznaniem wartości eschatologicznej przywiązanej do historycznego wydarzenia, jakim jest Krzyż Jezusa⁴⁸⁵. Prawdziwa wiara w zmartwychwstanie zaczyna się w chwili, gdy uczniowie Jezusa uznali w Krzyżu wydarzenie zbawcze⁴⁸⁶. W naszym przypadku jest to moment wyrażenia przez nas naszej aprobaty dla postawy uczniów i uczynienia z niej naszej własnej. Innymi słowy, jeżeli dla historyka zmartwychwstanie jest dostępne tylko jako zjawisko wiary uczniów w swych różnych przejawach, to wierzący widzi w nim interwencję boską definitywnie i „paradoksalnie” związaną z Krzyżem Jezusa.

Czy jednak ten związek zmartwychwstania z historią nie jest u Bultmanna zbyt zawężony, zbyt nikły? Czy ta eschatologiczna interwencja Boga, którą przedstawia Krzyż i zmartwychwstanie, nie jest związana z powyższymi wydarzeniami w sposób czysto przypadłościowy, skoro staje się ona rzeczywistą dopiero i to wyłącznie w wierze?

⁴⁸⁵ „Die Auferstehung Christi aber, ist sie nicht ein schlechthin mythisches Ereignis? Ein historisches Ereignis, das in seiner Bedeutsamkeit zu verstanden wäre, ist sie ja jedenfalls nicht. Kann die Rede von der Auferstehung Christi etwas anderes sein als der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes? Besagt sie etwas anderes als eben dieses, dass der Kreuzestod Jesu nicht als ein menschliches Sterben ins Auge gefasst werden soll, sondern als das befreiende Gericht Gottes über die Welt, das Gericht Gottes, das als solches den Tod entmächtigt? Drückt sich nicht eben diese Wahrheit in dem Satze aus, dass der Gekreuzigte nicht im Tode geblieben, sondern auferstanden sei?” — R. B u l t m a n n: NT und Mythologie, jw. KM I, 44.

⁴⁸⁶ „Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger fassbar. Die Historiker kann seine Entstehung bis zu seinen gewissen Grade begreiflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Erlebnisse. Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert; für ihn bedeutet das historische Ereignis der Entstehung des Osterglaubens wie für die ersten Jünger die Selbstbekundung des Auferstandenen, die Tat Gottes, in der sich das Heilsgeschehen des Kreuzes vollendet” — Tamże, s. 46.

Jest znamienne, stwierdza J. Schniewind, że zdaniem Bultmanna wydarzenie zbawcze dokonało się poprzez Chrystusa i dotyczy Jego uczniów oraz wszystkich wierzących, a nie obejmuje samego Jezusa, który jest tutaj jakby wyeliminowany. Nic dziwnego, że w ten sposób powstała próżnia, którą trzeba było wypełnić samą wiarą w zmartwychwstanie⁴⁸⁷. To, co mimo wszystko jest w oczach Nowego Testamentu drugorzędne, staje się, w tym ujęciu, w życiu chrześcijanina wartością pierwszorzędną, podczas gdy fakt zmartwychwstania, w którym skupia się przecież całe świadectwo apostołskie stanowi rzeczywistość tylko tego rodzaju, co zwycięstwo, jakie wiara odnosi nad światem w każdym wierzącym⁴⁸⁸.

Następnie J. Schniewind zarzuca Bultmannowi, że w swej interpretacji nie przestrzega on jednorazowości (*Einmaligkeit*) wydarzenia paschalnego. Jest faktem, mówi on, że Nowy Testament na wszelki możliwy sposób usiłuje tę jednorazowość podkreślić, co musi oznaczać, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy tym wydarzeniem, przeżywanym w duszy wierzącego, w wierze, a tym wydarzeniem paschalnym, które stanowi niejako pierwsze ogniwo wiary wielkanocnej i jako takie jest niepowtarzalne nie tylko w swym kontekście historycznym, ale również w swej ontologicznej, najbardziej istotnej rzeczywistości. Tym wydarzeniem jest właśnie zmartwychwstanie Jezusa, które jest niesprowadzalne ani do tego, co w nim zostało rozpoznane przez uczniów, ani do tego, co chrześcijanie w swym bytowaniu mogą z niego zrealizować⁴⁸⁹.

W tej perspektywie K. Barth zarzuca Bultmannowi, że pozbawił wiarę paschalną całej jej treści⁴⁹⁰. Według Bultmanna, mówi Barth, zbawczego znaczenia Krzyża w odróżnieniu od samego Krzyża nie należy szukać w czasie, ale poza czasem⁴⁹¹. Czyli uczniowie, którzy uwierzyli w zmartwychwstanie żyli w czasie, a Zmartwychwstałego nie było, względnie był poza czasem. Tak więc uczniowie byli sami, oczywiście ze swoją wiarą, ale sami, tym więcej, że ich wiara nie miała żadnej podstawy, na której by się wsparła, że nie miała ona przedmiotu różnego od siebie samej⁴⁹². Barth usiłuje wykazać, do jakiego stopnia wszystko to dalekie jest od tego, co mówi Nowy Testament. To nie jest prawda, że uczniowie Jezusa byli po Jego zmartwychwstaniu sami. Był z nimi

⁴⁸⁷ J. Schniewind: jw. s. 178.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 166; R. Bultmann: ThNT s. 404.

⁴⁸⁹ J. Schniewind: jw. s. 98.

⁴⁹⁰ K. Barth: Kirchliche Dogmatik, jw. KM II, 102.

⁴⁹¹ „...nicht in der Zeit, sondern jenseits der Zeit zu suchen” — Tamże, s. 103.

⁴⁹² „Sie waren allein-gewiss mit ihrem auf einmal (was dann ‚bedeuten‘ mag: durch die Tat Gottes) entstandenen Glauben, mit ihrem auf einmal möglichen und wirklichen Durchschauen der Geheimnisse des Kreuzes — aber allein. Ihr Glaube hatte keinen Grund, wodurch er als Glaube allererst bergündet gewesen wäre... Die Tat Gottes war identisch damit, dass die glaubten. Und dass es geschah, dass sie glaubten, das ist der wirkliche Inhalt der christlichen Verkündigung, der Existenzgrund der Kirche und der Sakramente” — Tamże, s. 105.

Jezus tak samo, jak za życia ziemskiego⁴⁹³. Trzeba w poważnym stopniu naruszyć odnośne teksty, by tłumaczyć je inaczej, jak to np. czyni Bultmann⁴⁹⁴.

Wydaje się nie ulegać kwestii, że Bultmann przeczy somatycznemu zmartwychwstaniu Jezusa i dlatego jest rzeczą niemożliwą znaleźć w jego interpretacji zasadnicze potwierdzenie wiary chrześcijańskiej w prawdziwe zmartwychwstanie Chrystusa. W swej odpowiedzi Jaspersowi Bultmann tak napisał: On (Jaspers) jest równie dobrze jak ja przekonany o tym, że trup nie może powrócić do życia i wyjść z grobu⁴⁹⁵. Chyba jednak zdał sobie sprawę z tego, że musi wprowadzić pewną korektę do własnej interpretacji, skoro zgodził się z uwagą Schniewinda, że to, co spotykamy w kerygmacie gminy to nie wiara paschalna, ale świadectwo paschalne pierwszych uczniów⁴⁹⁶ i przyznaje, że to świadectwo, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest celem wielkanocnych przekazów⁴⁹⁷. Ale czyż to świadectwo nie implikuje tego rodzaju doświadczeń uczniów, których nie można utożsamiać z innymi zwyczajnymi ludzkimi doznaniem? Ich przepowiadanie przecież dotyczy nie tylko ich wiary, ale i jedynego w swoim rodzaju poznania, które zostało im udzielone przez Jezusa, którego widzieli na swoje oczy za życia ziemskiego i którego rozpoznali po śmierci. Taki jest oczywisty sens powyższych opowiadań. Uderzająca jest pod tym względem zbieżność synoptyków, Jana i Pawła. Bultmann usiłuje wykazać, że opowiadania wielkanocne, podkreślające w zmartwychwstaniu element dowodowy, są tworem późniejszym⁴⁹⁸, przy czym argumentem przemawiającym za tym ma być brak wewnętrznej spójności między poszczególnymi przekazami. Otóż P. Benoit wykazał, że owe inkoherencje są — przeciwnie — dowodem na to, że mamy do czynienia z tradycjami oryginalnymi i niezależnymi od siebie⁴⁹⁹. Z drugiej strony, nawet jeśli by prawdą było, że fragment 1 Kor 15, 3—8 jest wynikiem polemiki, czyż nie przedstawia on najbardziej wewnętrznego przekonania św. Pawła? Czyż somatyczne zmartwychwstanie Chrystusa nie jest kardynalnym momentem całej jego nauki?⁵⁰⁰ Zresztą

⁴⁹³ „...jenseits der abgelaufenen Zeit seines Lebens von seiner Geburt bis zu seinem Tode, nun auch in dieser Offenbarungszeit. Das ist es, was damals geschehen ist” — Tamże.

⁴⁹⁴ „...dass man den Texten des Neuen Testaments höchste Gewalt antun muss, um es anders, um es so wie Bultmann zu sagen”. — Tamże.

⁴⁹⁵ „Er (Jaspers) ist so gut wie ich davon überzeugt, dass ein Leichnam nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen kann” — R. Bultmann: Zur Frage der Entmythologisierung, jw. KM III, 51.

⁴⁹⁶ „...was uns im Kerygma der Gemeinde begegnet, ...nicht Osterglaube, sondern das Osterzeugnis der ersten Jünger sei” — Tenze: Zu J. Schniewinds, jw. KM I, 130.

⁴⁹⁷ „Das Martyrion in seiner Vollmacht ist Ziel der Osterberichte” — Tamże.

⁴⁹⁸ Tenze: ThNT s. 46.

⁴⁹⁹ P. Benoit: L'Ascension. Rev. Bibl. 2 (1949) 180.

⁵⁰⁰ „...comme sur un de ses points cardinaux” — Tamże, s. 181.

na ogół zgodnie utrzymuje się, że powyższy fragment listu św. Pawła jest transkrypcją bardzo starego kerygmatu⁵⁰¹, potwierdzającą wbrew Bultmannowi, że wiara w ukazywanie się Jezusa w ciele zmartwychwstałym jest wcześniejsza od pism Pawłowych⁵⁰². Sam Bultmann przecież przyznał odnośnie fragmentu 1 Kor 12—18, że może go zrozumieć jedynie jako próbę przedstawienia przez Pawła zmartwychwstania Chrystusa w znaczeniu obiektywnego i wiarygodnego faktu historycznego⁵⁰³.

Inni teologowie protestanccy okazali się bardziej konsekwentni od Bultmanna. Uznali oni potrzebę dokonania rewizji swych dotychczasowych stanowisk, w przekonaniu, że jednak istnieją w wydarzeniu paschalnym pewne elementy pozostające w gestii historii. I tak von Campenhausen zwraca uwagę na fakt, że rankiem pierwszego dnia tygodnia grób Jezusa był pusty jako na relację wiarygodną i historycznie sprawdzalną. Również w samym kerygmacie dostrzega on związek między wiarą i historią, w miarę jak świadectwo apostołskie w nim zawarte implikuje elementy historyczne⁵⁰⁴.

Inny przedstawiciel teologii protestanckiej, E. Brunner, również uważa koncepcję zmartwychwstania somatycznego przez reanimację za mityczną, podobnie jak Bultmann, ale tym niemniej utrzymuje, że Chrystus po śmierci posiadał prawdziwą ludzką naturę, prawdziwe ludzkie ciało, chociaż inne niż to, które zostało złożone w grobie, to znaczy prowadził życie transcendentne w warunkach ziemskich. Przyznaje on również że zmartwychwstały Chrystus ukazał się „swoim”, przy czym uważa, że chrystofanie nie są wizjami subiektywnymi, ani zjawiskami halucynacji⁵⁰⁵. Porównując z tym poglądem negacje Bultmanna dochodzimy do wniosku, że skoro nie ma reanimacji zmarłego ani obiektywnej chrystofanii Chrystusa ewentualnie żyjącego, to też nie może być w ogóle mowy o Chrystusie zmartwychwstałym jako „wydarzeniu”, bowiem określenie to jest terminem historycznym, a Bultmann rozumie zmartwychwstanie w sensie czysto pneumatologicznym. Widzieliśmy jednak, że to nie przeszkadza mu określać zmartwychwstania jako wydarzenia zbawczego i to jest również jedna ze sprzeczności, którą mu należy wytknąć⁵⁰⁶. Jeżeli przy tym Bultmann wyznaje, że Jezus zmartwychwstały był obecny w kerygmacie, to musi się zgodzić z tym, że musi to oznaczać obecność w kerygmacie o zmartwychwstaniu świadków ukrzyżowa-

⁵⁰¹ L. Cerfaux: *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*. Paris 1951, s. 21; O. Cullmann: *Les premières confessions de foi chrétienne*. Paris 1948, s. 17, 25; P. Benoit: jw. s. 185, gdzie też mowa o stanowisku św. Jana Ewangelisty.

⁵⁰² Por. R. Marlé: jw. s. 165—171.

⁵⁰³ „Ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen” — R. Bultmann: *GV I*, 54.

⁵⁰⁴ H. von Campenhausen: *Der Ablauf des Osterereignisses*, jw. s. 52 n.

⁵⁰⁵ E. Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. jw. s. 158.

⁵⁰⁶ W. Marxsen: *Der Streit um die Bibel*. Gladbeck 1965 s. 12.

nego Jezusa, co więcej, żywą obecność samego Jezusa⁵⁰⁷. Jak to należy rozumieć? Otóż nie ulega kwestii, że apostołowie byli przekonani o rzeczywistym i somatycznym zmartwychwstaniu Jezusa, jak o tym najwymowniej świadczy św. Paweł (1 Kor 15, 3—8), który odnośny fragment rozpoczyna od stwierdzenia: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem”. Wobec powyższego, abstrahując od sprawy wiarygodności apostołów, która zresztą wiąże się z kwestią wiarygodności Nowego Testamentu w ogóle, powstaje zasadnicze pytanie dotyczące genezy tego przekonania apostołów. Z historycznego punktu widzenia są dwie bardzo prawdopodobne odpowiedzi. Według pierwszej źródłem, z którego zrodziło się przekonanie apostołów były chrystofanie czyli ukazywania się Jezusa po Jego śmierci. Powiedzieliśmy, że jest to odpowiedź bardzo prawdopodobna, ponieważ całość przekazów o chrystofaniach nie budzi wątpliwości, że Jezus zmartwychwstały rzeczywiście się w przedstawiony sposób ukazywał, ale z drugiej strony mamy tutaj do czynienia tylko ze świadectwem, żeby nie powiedzieć: stwierdzeniem. Historyczną wartość chrystofanii doskonale określa Marxsen, słusznie wskazując na to, że z twierdzenia o tym, że się „widziało Jezusa” nie wynika jeszcze, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał. Inaczej mówiąc chrystofanie bezpośrednio nie dowodzą faktu zmartwychwstania, lecz faktu samego „widzenia” jako osobistego doznania świadka, a dopiero wnioskiem z tego może być twierdzenie, że Jezus zmartwychwstał. Dlatego z historycznego punktu widzenia uzasadnione jest zdanie następujące: na pewno stwierdzono „widzenie” żyjącego po swej śmierci Jezusa. Historyczną podstawę do tego daje bezpośrednio doświadczenie tożsamości Osoby Jezusa przez świadków. Nie jest to jednak równoznaczne z twierdzeniem, że widzenie to było rzeczywiście ukazaniem się Jezusa zmartwychwstałego; toteż twierdzenie to stanowi już przedmiot wiary wielkanocnej. Tak zawężone pojęcie historyczności wydarzenia paschalnego stanowi realny pomost pomiędzy wiarą i historią⁵⁰⁸ i pozwala nam na stwierdzenie, które jest przeciwne do Bultmannowskiego, że także kerygmat paschalny pochodzi od historycznego Jezusa, bowiem to, co Nowy Testament mówi o Jezusie zmartwychwstałym było nie tylko przedmiotem wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej, ale również wyrazem osobistych doświadczeń historycznych świadków chrystofanii. W ten sposób podjęte przez Bultmanna na płaszczyźnie merytorycznej zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do kerygmatu o Chrystusie w najstarszej gminie chrześcijańskiej, znajduje swoje rozwiązanie nie w zastąpieniu historycznego Jezusa przez głoszony kerygmat, lecz w merytorycznej ciągłości, a nawet

⁵⁰⁷ „...um die Präsenz im Kerygma seiner Zeugen, um die lebendige Präsenz des gekreuzigten Jesus” — Tamże, s. 25.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 19 n.

tożsamości, pomiędzy Jezusem historycznym a kerygmatem paschalnym. W ten też sposób apologetyka naukowa zdobywa realną możliwość przejścia z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii.

Drugą taką możliwość, kiedy mowa o wydarzeniu paschalnym, dostrzegala zawsze apologetyka w fakcie pustego grobu, jako historycznej podstawie wiary wielkanocnej. Jest bardzo wymowne, że Butmann nie usiłuje tego faktu wyjaśnić, co jest o tyle zrozumiałe, że w ramach jego interpretacji jest to po prostu niemożliwe. Dla nas w danej chwili uwaga powyższa jest o tyle ważna, że pozwala nam na stwierdzenie, iż kierunek historyczno-morfologiczny nie zdołał w swej egzystencjalnej interpretacji podważyć również tego rodzaju przejścia na płaszczyznę Jezusa historycznego, jakim jest fakt pustego grobu. Sam Von Campenhausen, o którym już wspominaliśmy, posługując się najstarszym przekazem Marka jako historycznym „rdzeniem” ewangelii uznaje ten fakt za „prawdopodobnie historyczny”⁵⁰⁹. To ostrożne sformułowanie budzi tym większe zaufanie. W rzeczywistości z faktem pustego grobu musi się liczyć każdy poważny i krytyczny badacz historii⁵¹⁰.

Mówiąc o tych punktach styecznych wydarzenia paschalnego z badaniami historycznymi i samą historią nie zapominamy, że w danym wypadku stoimy wobec rzeczywistości, której nie można mierzyć jedynie kategoriami historycznymi. Ten fakt wykraczania Osoby Jezusa i zdarzeń z Nią związanych poza ujęcia i terminy ściśle historyczne W. Trilling nazywa „wieloznacznością” postaci Jezusa, podczas gdy, jego zdaniem, kerygmat apostołski, którego treścią jest Jezus, jest „jednoznaczny”, o ile mianowicie przedstawia on Jezusa jako wydarzenie mesjańskie i eschatologiczne. Bez tego wierzeniowego znaczenia (*Glaubensbedeutung*), mówi Trilling, nie byłoby mowy o powstaniu w pierwotnej gminie chrześcijańskiej ani kerygmatu ani pisemnych przekazów. Dlatego nie może być mowy o wyłącznie historycznych opisach tych wydarzeń. Takie w ogóle nigdy nie istniały⁵¹¹. Oczywiście wspomniana wieloznaczność nie może prowadzić do bezradności i próżni, ale raczej dowodzi, że Jezus jest postacią historyczną i „ponadhistoryczną” zarazem, że chociaż istniał On w historii, to jednak nie z niej wziął swój początek i dlatego nie może być przez nią w pełni wyeksplikowany. Może dlatego Bultmann wprowadził rozróżnienie między *Historie* i *Geschichte*, uważając, że tylko to drugie określenie może być odpowiednie do postaci Je-

⁵⁰⁹ „Prüft man das, was prüfen lässt, so kommt man m. E. nicht darum herum, die Nachricht vom leeren Grab selbst und von seiner frühen Entdeckung stehen-zulassen. Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen sie; sie ist also wahrscheinlich historisch” — H. von Campenhausen: jw. s. 42.

⁵¹⁰ W. Trilling: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. jw. s. 158.

⁵¹¹ Tamże, s. 165.

zusa, ale gdyby nawet tak było, błędem jego pozostanie teoretyczne i praktyczne wyeliminowanie Osoby Jezusa z historii jako takiej. Przeciw temu skrajnie apersonalistycznemu ujmowaniu kerygmatu ewangelijnego częściowo wystąpili nawet zwolennicy metody historyczno-morfologicznej, którzy dostrzegając potrzebę uwzględnienia osobistego wkładu ewangelistów w trzech pierwszych ewangeliach utworzyli nowy kierunek egzegetyczny zwany historyczno-redakcyjnym (*Redaktionsgeschichte*). Kierunek ten, powstały po ostatniej wojnie światowej, uznaje, że ewangeliści nie są tylko redaktorami poszczególnych utworów literackich lecz są rzeczywistymi autorami ewangelii wraz ze swoimi indywidualnymi cechami literackimi i właściwymi sobie tendencjami i w związku z tym koncentruje swoje badania wokół tzw. obrazu redakcyjnego⁵¹². Nawiązując do tych wysiłków krytycy zwracają uwagę, iż istnieje potrzeba uwzględnienia również osobistego wkładu samego Jezusa w dzieło utworzenia ewangelii w tym sensie, że sam Jezus troszczył się o to, by jego uczniowie wiernie strzegli istotnych rysów Jego nauki. W ten sposób problematyka Osoby Jezusa stała się znowu aktualna, a związane z nią zagadnienie „samoświadomości” Jezusa zajęło w najnowszej dyskusji swoje dawne, naczelne miejsce⁵¹³. Poza wspomnianymi już R. Schnakenburgiem i H. Riesenfeldem, zagadnieniem tym zajął się ostatnio Norbert Brox, który usiłuje znaleźć historyczne uzasadnienie dla badań nad mesjańską „samoświadomością” Jezusa. Jego zdaniem dotychczasowe osiągnięcia nie upoważniają do twierdzenia, że chrystologiczne tytuły zawarte w tradycji synoptycznej z całą pewnością stanowiły elementy konstytutywne przepowiadania Siebie przez Jezusa, bowiem nawet tytuł „Syna Człowieczego”, dla którego można znaleźć wystarczające podstawy, którego autentyczność można uzasadnić, jedynie z trudem może być uznany za tytuł określający w sposób jasny i wyraźny mesjańską samoświadomość Jezusa⁵¹⁴. W tej sytuacji Brox gromadzi konkretne wy-

⁵¹² K. Romaniuk: Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu. Poznań 1966; J. Rohde: Formgeschichte und Redaktionsgeschichte in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart. Eine kritische Darstellung und Untersuchung der Möglichkeiten und Grenzen der beiden Forschungsmethoden. Berlin 1962; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. jw. T. 1, s. 68—69.

⁵¹³ „Auch hier könnte man mit einiger Überspitzung sagen, dass die verbleibende und auch in modernen Umdeutungen hervortretende Problematik der Person Jesu letzten Endes ein Indizium für nichts weniger als das Selbstbewusstsein Jesu ist. Die Jünger, der Verkünder und Lehrer der Urkirche und schliesslich die Evangelisten hätten es nämlich sicher nicht vermocht, die ganze Nachwelt vor ein so kompliziertes und herausforderndes Rätsel zu stellen” — H. Riesenfeld: Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 341.

⁵¹⁴ „Als bisheriges Ergebnis muss daher gelten, dass die christologischen Titel der synoptischen Tradition nicht mit Sicherheit als Elemente der Selbstverkündigung Jesu angesprochen werden können. Selbst aus jenem Prädikat, für dessen Echtheit sich gute Gründe bringen lassen, nämlich aus dem Menschensohntitel, lässt sich nur schwer ein explicites, deutlich umschreibbares messianisches Selbstbewusstsein Jesu erheben” — N. Brox: Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus. W: Vom Messias zum Christus. B. 2. Freiburg im Br. 1964 s. 183.

powiedzi Jezusa, które jako „pośrednie” świadectwo Jezusa o Sobie (*indirekte Selbstzeugnis*) mają wskazywać pośrednio na nauczanie Jezusa o Sobie (*indirekte Selbstverkündigung*). Do takich wypowiedzi zalicza głównie te, których treścią była idea panowania Boga i świadomość bliskości woli Bożej wyrażona w Jego interpretacji Zakonu, uznając, że te wypowiedzi Jezusa kryją za sobą w sposób pośredni zarówno kerygmat Jezusa o Sobie, jak i Jego świadectwo o rozumieniu Siebie, a tym samym stanowią historyczne tło mesjańskiego tytułu w chrystologii pierwotnej gminy⁵¹⁵. Byłby to jeszcze jeden dowód przemawiający za tym, że „każda ewangelia jest ewangelią głoszącą Jezusa Chrystusa oraz ewangelią głoszoną nie tylko przez gminę lecz przede wszystkim przez samego Jezusa Chrystusa”⁵¹⁶.

ZAKOŃCZENIE

Współczesne badania kierunku historyczno-morfologicznego nad ewangeliami wpłynęły na zmianę problematyki przedmiotu materialnego apologetyki naukowej w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej poprzez zakwestionowanie możliwości przejścia z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego na płaszczyznę Jezusa historycznego i Jego własnej apologii. Uznając jedynie kerygmatyczny charakter ewangelii jako źródeł badań nad życiem Jezusa kierunek ten usiłuje wykazać iż wobec istniejącej różnicy między Jezusem nauczającym a Chrystusem głoszonym można mówić tylko o jednym, kerygmatycznym dojściu do Jezusa, a nie historycznym, ponieważ kerygmat dotyczy nie faktów historycznych ale ich wartości i znaczenia.

Zadaniem niniejszej pracy było krytyczne przebadanie osiągnięć powyższego kierunku, a zwłaszcza stanowiska zajętego przez Rudolfa Bultmanna i jego szkołę. W tym celu poddaliśmy krytycznej analizie podstawowe elementy teologicznego systemu Bultmanna oraz jego uczniów i w rezultacie doszliśmy do następujących stwierdzeń:

1. Bultmannowska koncepcja historii nie może być w ogóle stosowana w badaniach historycznych, ponieważ wyrosła ona na podłożu obcym dla historii i została podyktowana względami niehistorycznymi. W zastosowaniu do badań nad źródłami neotestamentalnymi ujawnia ona nie tylko cechy historycznego i filozoficznego relatywizmu, apersonalizmu i metodologicznego agnostycyzmu, ale przede wszystkim wszelkie cechy

⁵¹⁵ „Was sich in der Aussage der Gottesherrschaft, und was sich im Bewusstsein der Nähe zum eigentlichen Willen Gottes, wie er sich in seiner Gesetzinterpretation ausspricht, niederschlägt, ist als indirekte Selbstverkündigung Jesu und als Selbstzeugnis seines Verständnisses zu werten. Es bildet den historischen — Hintergrund der messianischen Titel der Gemeindechristologie” — Temże, s. 192.

⁵¹⁶ W. Kwiatkowski: *Od Jezusa historii...* jw. s. 29—30.

aprioryzmu. Podważenie związku między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatycznym nie jest wynikiem zastosowania metody historyczno-morfologicznej do badań nad żywotem Jezusa, ale konsekwencją nieprawego wprowadzenia do badań egzegetycznych założeń filozofii egzystencjalnej, a tym samym sprzeniewierzenia się reprezentowanemu kierunkowi. Jednym z najpoważniejszych braków w badaniach przeprowadzonych przez omawiany kierunek na odcinku stosunku Jezusa historycznego do Jezusa kerygmatycznego w płaszczyźnie merytorycznej jest fakt, że kierunek ten nigdy nie wykazał, iż tendencje gminy pierwotnej nie mogły również odpowiadać słowom i czynom historycznego Jezusa. Innym poważnym błędem jest niedostrzeżenie istotnej roli, jaką w kerygmacie odgrywa pierwiastek historyczny, tj. świadek i fakt świadczenia. Te i inne braki uczniowie Bultmanna starają się w ostatnich swoich pracach częściowo usunąć, przyjmując w swych badaniach postawę bardziej umiarkowaną.

2. Projekt demityzacji jest oparty na fałszywych przesłankach. Genezy postulatu demityzacji należy dopatrywać się w błędnym rozumieniu natury mitu oraz w wadliwym ujęciu tzw. konfliktu między danymi naukowymi a prawdami wiary. Demityzacji domagają się nie utwory ewangelijne, lecz powiedzielibyśmy raczej prace Bultmanna, w miarę jak przedstawiona w nich wizja świata biblijnego i naukowego jest wymysłem ich autora i po prostu fikcją. Tym niemniej Bultmann nie powiedział w nich niczego, co by podważało ideę możliwości wkroczenia siły transcendentnej w historię ludzką, a więc nie wykazał niemożliwości siły transcendentnej interpretacji kerygmatu chrześcijańskiego.

Interpretacja egzystencjalna przejawia znamiona subiektywizmu i aprioryzmu, a analiza egzystencjalna, która stanowi jej podstawę, zdradza cechy swoistego wyznania, w miarę, jak w ludzkiej egzystencji widzi jedynie świadomość nędzy i upadku.

3. Egzystencjalna interpretacja wiary jest skrajnie subiektywistyczna i posiada również liczne elementy natury konfesyjnej.

4. W egzystencjalnej interpretacji życia Jezusa, którą w stopniu rażącym cechuje apersonalizm, nie zostało wykazane, że ewangeliści nie mogli mieć również intencji pouczenia nas o życiu Jezusa. Nieuzasadnione jest uprzywilejowane stanowisko filozofii Heideggera, przy czym nie jest pewne, czy nie może ona w równym stopniu stanowić podstawy dla chrystologii w tradycyjnym ujęciu. Przeprowadzona interpretacja życia Jezusa wskazuje faktycznie na teologiczny nihilizm, a przy braku wewnętrznej spójności robi wrażenie systemu źle ukrywającego sprzeczności, które tkwią u samych jego podstaw.

5. Egzystencjalna interpretacja śmierci Jezusa odmawiająca obiektywnego charakteru wydarzeniu zbawczemu dokonanemu na Krzyżu

odbiera teologii Bultmanna prawo do nazywania się chrześcijańską, ponieważ cały Nowy Testament wymownie świadczy o ścisłym związku tego wydarzenia z historią. Uzależnienie zbawczej wartości Krzyża od osobistej decyzji człowieka, zamiast uwarunkowania wartości ludzkiej decyzji jej związkiem z historycznym Krzyżem Jezusa, jest odwróceniem obiektywnego porządku rzeczywistości, a jako skrajna interioryzacja kerygmatu chrześcijańskiego jest następstwem antropocentrycznie i indywidualistycznie pojętej koncepcji bytu ludzkiego oraz specyficznego rozumienia historii.

6. Jakkolwiek z historycznego punktu widzenia fakt zmartwychwstania Jezusa musi być rozpatrywany przy pomocy innych kryteriów niż wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa, to jednak sprowadzenie go w egzystencjalnej interpretacji do aktu wiary jest zbyt arbitralnym rozluźnieniem związku, jaki istnieje między tym wydarzeniem a historią i pozbawieniem wiary paschalnej całej jej treści. Ten związek, ukazany w zupełnie wyjątkowy sposób w listach św. Pawła, jest tak oczywisty, że sam Bultmann był zmuszony go uznać. Jeżeli mimo to nadal go podważa, musi przyznać, że w ten sposób sam sobie przeczy, dając raz jeszcze dowód swojej niekonsekwencji. Błędu tego starają się ustrzec inni teologowie protestancy, którzy skłonni są uznać osobową tożsamość Jezusa historycznego i Zmartwychwstałego. Wskazuje na nią świadectwo apostołów, a zwłaszcza analiza genezy ich osobistego przekonania o prawdziwości tego świadectwa. Analiza ta wskazuje na chrystofanie i pusty grób jako na punkty styczne wydarzenia paschalnego z badaniami historycznymi i historią w ogóle, a tym samym dowodzi możliwości przejścia także na płaszczyźnie historycznej od kerygmatu paschalnego do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii. Podjęte przez Bultmanna na płaszczyźnie merytorycznej zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do kerygmatu o Chrystusie w najstarszej gminie chrześcijańskiej znajduje właściwe rozwiązanie nie w zastąpieniu historycznego Jezusa przez głoszone kerygmat, lecz w merytorycznej ciągłości a nawet tożsamości pomiędzy Jezusem historycznym a kerygmatem paschalnym.

7. Przeciw skrajnie apersonalistycznemu ujmowaniu kerygmatu ewangelijnego wystąpili częściowo również zwolennicy kierunku historyczno-morfologicznego, którzy dostrzegając potrzebę uwzględnienia osobistego wkładu ewangelistów w trzech pierwszych ewangeliach utworzyli nowy kierunek egzegetyczny zwany historyczno-redakcyjnym. Nawiązując do tych wysiłków krytycy zwracają uwagę na potrzebę uwzględnienia również osobistego wkładu samego Jezusa w dzieło utworzenia ewangelii w tym sensie, że sam Jezus zabiegał o to, by Jego uczniowie wiernie strzegli istotnych rysów Jego nauki.

8. Nawet ostatnie prace egzegetów protestanckich, wracając do zagadnienia mesjańskiej świadomości Jezusa, dostrzegają możliwość historycznego dojścia do niej w tzw. „pośrednim” świadectwie Jezusa o Sobie, zawartym w niektórych ideach głoszonych przez Jezusa. W ten sposób potwierdza się, że każda ewangelia jest ewangelią głoszącą Jezusa Chrystusa oraz ewangelią głoszoną nie tylko przez gminę, lecz przede wszystkim przez samego Jezusa Chrystusa.

Zestawienie powyższych wyników z przedmiotem materialnym apologetyki naukowej, którym jest w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej apologia przeprowadzona przez samego Jezusa w stosunku do wysuwanych przez Siebie roszczeń funkcyjnych i genetycznych wraz z ich uzasadnieniem czyli motywacją zarówno w sposób personalistyczny jak i dynamiczny, pozwala na wyciągnięcie następującego wniosku:

Wbrew stanowisku szkoły historyczno-morfologicznej, która odróżniając w zagadnieniu stosunku Jezusa historycznego do Chrystusa wiary kwestię personalistyczną od merytorycznej uznaje historyczną ciągłość między Jezusem historycznym a kerygmaticznym jedynie w sensie formalno-personalistycznym, a nie merytorycznym i w związku z tym twierdzi, że istnieje tylko jedno, kerygmaticzne dojście do Jezusa historycznego, należy nadal utrzymywać, że ta ciągłość historyczna istnieje również w sensie merytorycznym, czyli że i nadal istnieją dwa dojścia do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii, a mianowicie zarówno kerygmaticzne jak i historyczne. Zawarte w powyższym twierdzeniu rozwiązanie problemu podjętego w niniejszej pracy wykazuje do jakiego stopnia kierunek historyczno-morfologiczny mimo swych subtelnych i długotrwałych wysiłków nie zdołał podważyć podwójnego dojścia na płaszczyźnie historycznej do Osoby Jezusa i Jego własnej apologii, stanowiącej przedmiot materialny apologetyki naukowej w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej.

L'OBJET MATÉRIEL DE L'APOLOGÉTIQUE SCIENTIFIQUE DEVANT LES ÉTUDES HISTORICO-MORPHOLOGIQUES DE R. BULTMANN ET DE SON ÉCOLE

RÉSUMÉ

Les tenants contemporains de l'école de l'histoire des formes littéraires (Formgeschichte) mettent en doute la possibilité de la transition du plan de Jésus kerygmaticque au plan de Jésus historique et de son apologie. Cette école en effet n'admet que le caractère kerygmaticque des évangiles comme source des études sur la vie de Jésus. C'est pourquoi elle n'admet qu'une seule voie vers Jésus, à savoir la voie kerygmaticque, non la voie historique. Dans le problème de la relation entre Jésus historique et le Christ de la foi cette école fait une distinction entre l'aspect personaliste et l'aspect méritoire. Par conséquent, elle affirme qu'entre Jésus historique et Jésus kerygmaticque il n'y a qu'une continuité historique au sens personaliste, pas au sens méritoire.

Ce travail est une étude du problème quelle est la voie historique vers Jésus et son apologie. Pour trouver une solution de ce problème, on a soumis à la critique le système théologique de Bultmann et de son école. Le premier chapitre expose, quelle est la signification de l'histoire et du caractère historique des sources de la vie de Jésus; le second chapitre traite de la nature de mythe, du postulat de la démythisation et de l'interprétation existentielle; le troisième s'occupe de l'interprétation existentielle de la foi, de la vie de Jésus, de sa mort en croix et de sa résurrection.

En comparant les résultats ainsi obtenus avec l'objet matériel de l'apologétique scientifique, nous arrivons à la conclusion suivante:

En dépit des affirmations de l'école de l'histoire des formes littéraires il faut soutenir la thèse qu'entre Jésus historique et Jésus kérygmatisé il y a une continuité historique au sens méritoire. Il y a deux voies qui mènent vers Jésus historique et son apologie, à savoir la voie kérygmatisée et la voie historique. Cette solution du problème démontre que l'école susdite ne peut en rien infirmer le fondement historique de l'apologie de Jésus qui constitue l'objet matériel de l'apologétique scientifique.

STUDIA POMORANIAE ASSUMPTIONISTICA

III. WNIEBOWZIĘCIE MATKI BOŻEJ W ZBIORACH KAZAŃ Z BIBLIOTEKI ŚREDNIOWIECZNEGO KLASZTORU FRANCISZKANÓW W GDAŃSKU*

Gdański klasztor Ojców Franciszkanów, erygowany przez papieża Marcina V w dniu 9 X 1419 roku, a wybudowany w latach 1420—1424, posiadał bardzo liczną jak na owe czasy bibliotekę. Świadczy o tym fakt, że gdy za czasów Reformacji organizowano roku 1556 w budynkach poklasztornych szkołę ewangelicką, później przekształconą w Gimnazjum Akademickie, księgozbiór liczył 1054 rękopisy i druki. Brak opieki nad katolickim księgozbiorem ze strony ewangelickich gospodarzy spowodował w ciągu 25 lat stopnienie zbioru do około 400 pozycji. Nie włączono ich z razu do organizowanej w latach 1591—96 Biblioteki Senatu Gdańskiego, której głównym zrębem stały się ocalone z rozbitego okrętu książki markiza Jana Bernardyna Bonifacego d’Oria. Z czasem jednak i franciszkańskie relikty przeniknęły do Biblioteki Miejskiej w Gdańsku, gdzie do dziś 71 inkunabułów i szereg rękopisów się znajduje¹.

Wśród innych dzieł zachowały się w księgozbiornie pofranciszkańskim następujące zbiory kazań:

Henricus de Frimaria: Sermones de sanctis. Rkp XV w., sygnatura Ms 2031, k. 1—344 v.

Bernardinus Senensis s.: Sermones de evangelio aeterno. Basel [ca 1490—1495]. GW 3887. Kat. Ink. Gd. Nr 104.

Ps. Bonaventura: Sermones de tempore et de sanctis. Zwolle 1479. GW 4810, Kat. Ink. Gd. Nr 135.

Caracciolus Robertus: Sermones de laudibus Sanctorum, Speyer 1490. GW 6054. Kat. Ink. Gd. Nr 160.

Guillermus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia. [Strassburg, ca 1482]. H* 8247. Kat. Ink. Gd. Nr 289.

Henricus de Herpf: Sermones de tempore et de sanctis. Speyer [post 17 I 1484]. HC 8527. Kat. Ink. Gd. Nr 298.

* Pierwszy i drugi rozdział ukazały się w formie osobnych artykułów: Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle dzieł kaznodziejskich należących do księgozbioru Tomasza Wernera z Braniewa († 1498). *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XII, 2 (1965) 85—101 oraz: Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. Tamże XIII, 2 (1966) 93—111. Cytuję: S.P.A. I lub II z podaniem strony.

¹ Jędrzejowska H., M. Pelczarowa: Katalog Inkunabułów Biblioteki Miejskiej w Gdańsku. Gdańsk 1954 s. 268—272, 297—299: Cytuję: Kat. Ink. Gd.

- Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Ulm [ca 1476]. Panz. IV. 458. 56 b. Kat. Ink. Gd. Nr 340.
- Joannes de Bromyard: *Summa praedicatorum*. Nuernberg 1485. H* 3994, Kat. Ink. Gd. Nr 348.
- Joannes Vercellensis: *Sermones Vademecum*. [Strassburg, ca 1488—1493]. HC 9431. Kat. Ink. Gd. Nr 365.
- Leo I Papa s.: *Sermones*. [S. l., typogr. Leonis: *Sermones*, 147...]. HC 10015. Kat. Ink. Gd. Nr 377.
- Leonardus de Utino: *Sermones aurei de sanctis*. Koeln 1473. C 5916. Kat. Ink. Gd. Nr 381.
- Meffreth: *Sermones de tempore et de sanctis*. [Basel ca 1486]. C. 3961. Kat. Ink. Gd. Nr 415.
- Michael de Hungaria: *Sermones praedicabiles per totum annum*. Strassburg 1490. HC 9047. Kat. Ink. Gd. Nr 420.
- Nider Joannes: *Sermones aurei de tempore et de sanctis cum quadragesimali*. Koeln 1480. HC 11804. Kat. Ink. Gd. Nr 453.
- Petrus de Alliaco: *Tractatus et sermones*. [Bruxelles ca 1484]. HC 850. Kat. Ink. Gd. Nr 493.

Wszystkie wymienione wyżej dzieła weszły w skład księgozbioru franciszkańskiego już w XV wieku, a więc bardzo wcześnie. Stąd stanowią niezmiernie cenny materiał źródłowy dla poznania idei asumpcjonistycznych oddziałujących na gdańskich franciszkanów tej doby i na wiernych wśród których pracowali.

Nie wszystkie jednak pozycje spośród wymienionych poddane zostaną analizie. Trzy spośród nich nie zawierają materiału asumpcjonistycznego², dwie natomiast zostały omówione uprzednio, przy innych księgozbiorach średniowiecznych³. Pozostaje więc do szczegółowego zbadania i przedstawienia tylko dziesięć dzieł.

Porządek będzie zachowany następujący: najpierw jedyny zbiór kazań rękopiśmienny Henryka de Frimaria, następnie druki w porządku alfabetycznym autorów.

Wybitny pisarz ascetyczny, historyk zakonu i komentator Arystotelesa w jednej osobie, augustianin Henryk z Frimarii⁴ w zbiorze kazań zaczynającym się od słów: *Hec est dies quam fecit dominus...* kończącym się zaś słowami: *...omnia temporalia sunt mihi fastidiosa* umieścił aż pięć kazań na uroczystość Wniebowzięcia Maryi:

I. [E]T sic in syon firmata sum et in ciuitate sanctificata similiter requieui et in ierusalem potestas mea. ecclesiastici. In verbis premissis regina celi trip-

² S. Leo I Papa, Michael de Hungaria, Petrus de Alliaco.

³ Guillelmus Parisiensis, Jacobus de Voragine. Por.: Ks. Julian Wojtkowski: S.P.A. I.

⁴ Henryk z Frimarii, ur. ok. 1245, † 18 X 1340 w Erfurcie, prowincjał saski eremitów św. Augustyna 1315—1318, studiował w Bolonii, wykładał w Paryżu 1305—1312, zwany był Doktorem serafickim lub miodoplynnym. Pozostawił spuściznę filozoficzno-teologiczną w duchu św. Tomasza z Akwinu. Por.: W. Hümpfner: L. Th. K. V (1960) 188, tamże bibliografia.

lex regnum pro nostra consolacione insinuat > < et omnis lingua confiteatur eius regiam potestatem quam infernus formidat mundus adorat et celum laudat et glorificat. Cuius laudis etc.⁵

II. [I]ntroduxit me rex in cellaria sua exultabimus et letabimur in te, canticorum 1^o. In verbis propositis duo innuuntur que concurrunt ad integrandum festum > < quia fuit super omnes choros angelorum mirabiliter exaltata et ad filij sui dexteram in celo collocata jdeo annectit et cum gloria suscepisti me. Cuius glorie etc.⁶

III. [E]xultabimus et letabimur in te memores vberum tuorum super vinum. Viso de beate marie virginis assumptione gloriosa Nunc restat ludere de suorum deuotorum congratulacione iubilosa Ego mater pulchre dileccionis et agnicionis et sancte spei. Quorum donorum nos etc.⁷

IV. [S]ignum magnum apparuit in celo mulier amicta sole et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum 12 apocalypsis 12. Sicut dicit bernardus in sermone de assumptione Tempus loquendi est omni carni > < quando immortalitatis tunica per gloriam investimur. Quam gloriam etc.⁸

V. [T]ercio beata virgo ostenditur gloriosissime coronata cum annectitur et in capite eius corona stellarum duodecim. > < et imo te coronabo in benedictionibus dulcedinis super omnes creaturas. Quam coronam nobis eius precibus et meritis etc.⁹

K a z a n i e I wychodzi z tekstu Eccli XXIV, 15 i rozwija temat potrójnego królestwa Maryi:

1. Za życia — Królestwo Łaski: a. w Zwiastowaniu — ułożenie, czystość, posłuszeństwo; b. w Poczęciu — pokora, ubóstwo, długomyślność; c. my za wzorem Maryi — kontemplacja, rozważa, przezorność. 2. W przejściu — Królestwo Chwały: jedno, święte, pokojne. 3. W niebie — Królestwo Miłosierdzia: a. władza wstawieniicza; b. władza sądownicza do uwalniania; c. władza królewska — trzy insygnia, korona, purpura i berło.

Wywody Henryka o Królestwie Łaski wskazują na pozytywną świętość Maryi, którą ludzie winni naśladować. O Wniebowzięciu mowa jest, zgodnie z planem, dopiero przy Królestwie Chwały. Najpierw ogólnie: „O drugim należy wiedzieć, iż radośnie i wspaniale Błogosławiona Dziewica została dziś przeniesiona z Królestwa Łaski do Królestwa Chwały”¹⁰. Lecz już z okazji omawiania Pokoju panującego w Królestwie Chwały przedmiot wiary wystąpi w całej ostrości poprawnego sformułowania: „bo jak Chrystus jest uwielbiony w ciele i duszy, tak należy pobożnie wierzyć, że Błogosławiona Dziewica równie doskonale jest uwielbiona tak we właściwościach uszczęśliwiających duszę, jak i we właściwościach chwalebego ciała, jak to niżej, w innym kazaniu, stanie się jaś-

⁵ Biblioteka Gdańska PAN (dawna Biblioteka Miejska), Ms 2031, k. 163 a — 165 vd.

⁶ Tamże, k. 165 vd — 168 vd.

⁷ Tamże, k. 169 a — 171 b.

⁸ Tamże, k. 171 vc — 174 vc.

⁹ Tamże, k. 174 vc — 176 a.

¹⁰ Tamże, k. 164 b: „Circa secundum est sciendum quod letanter et magnifice hodie beata virgo de regno gracie translata est ad regnum glorie...”

niejsze”¹¹. Wreszcie po raz ostatni, w jasnym sformułowaniu wraca teza asumpcjonistyczna przy omawianiu Królestwa Miłosierdzia, a mianowicie drugiej spośród trzech oznak władzy królewskiej: „otrzymała purpurę ciała chwalebne, Apoc. XII: „Niewiasta obleczona w słońce” czyli w jasności ciała uwielbionego, gdzie ciała świętych będą o wiele jaśniejsze niż światłość słońca”¹².

Kazanie II i III są właściwie jednym kazaniem osnutym na Cant I, 3 mechanicznie podzielonym na dwie części, zgodnie z podziałem logicznym, również dwuczęściowym:

1. Chwalebne Wniebowzięcie Błogosławionej Dziewicy: a. miejsce Wniebowzięcia — komnata łaski, komnata mądrości, komnata chwały; b. sposób Wniebowzięcia; c. tajemnica Wniebowzięcia.

2. Uwielbienie nabożnych: a. radość duchowa; b. szczodre udzielanie dobrodziejstw.

Wbrew pozorowi część pierwsza, a tym bardziej druga, kazania niosą bardzo niłą treść asumpcjonistyczną. Zakrawa na ironię fakt, iż wyrażona została bardzo jednoznacznie idea Niepokalanego Poczęcia¹³ a nawet Wszechpośrednictwa łask¹⁴, gdy tymczasem o Wniebowzięciu mówi jedno ogólne zdanie (jeśli nie liczyć przebogatej w alegorii chwalby o treści ogólnomaryjnej): „Do skarbcza zastała wprowadzona, gdy z rozgłosem i uwielbieniem do nieba została wzięta”¹⁵.

Kazanie IV—V są również jednym kazaniem, podzielonym nierówno. Zasadniczy tekst Pisma św. stanowi Apoc. XII, 1. Bieg myśli jest następujący:

1. Błogosławiona Dziewica wspaniale przybrana płodnością, cnotami, jasnością Bożej mądrości.

2. Błogosławiona Dziewica najgłębiej uczczona.

3. Błogosławiona Dziewica najchwalebniej ukoronowana.

Dwie pierwsze myśli rozwija kazanie IV, ostatnią kazanie V. O Wniebowzięciu mowa jest tylko w kazaniu IV, punkt 1, o jasności mądrości

¹¹ Tamże, k. 164 vd—165 a: „quia sicut christus est beatificatus in corpore et anima ita pie credendum quod beata virgo ita perfecte sit beatificata tam in dotibus animae beatificis quam etiam in dotibus glorificati corporis ut infra in alio sermone clarius patebit”.

¹² Tamże, k. 165 vd: „accepit purpuram glorificati corporis apocalypsis 12 Mulier amicta sole id est claritate glorificati corporis ubi corpora beatorum multo erunt clariora luminositate solis...”

¹³ Tamże, k. 168 vd: „In quibus verbis beata virgo triplici beneficio privilegiato quod a deo accepit gloriatur. Primum est quod fuit in vtero sanctificata ubi deus pater manum suam sui arbitrii tenuit quod numquam in ade peccatum mortale lapsa fuit...”

¹⁴ Tamże, k. 169 b—169 vc: „quia in ipsa est locus omnis gratie ipsam enim deus pater nobis prouidit tamquam quoddam canale et quendam aqueductum per quod in nos omnia stillicidia diuine gratie decurrunt... ut proinde quidquid spei quidquid salutis in nobis non nisi ab ipsa in nobis noueremus redundare...”

¹⁵ Tamże, k. 166 vd: „In cellam autem thesauriam (sic) est introducta quando cum clangore et iubilo in celum est assumpta...”

Bożej, gdzie wyliczone zostały przymioty ciała uwielbionego, przypisane Maryi w oparciu o powagę ps. Augustyna, który wykluczał skażenie grobowe. Także w wyjaśnieniu „przyobleczenia w słońce”: „W tobie przebywa, a ty w nim; przyoblekasz go i ty przezeń przybierana jesteś chwałą nieśmiertelności... słusznie zaś Błogosławiona Dziewica nazwana jest przyobleczoną w słońce, ponieważ Słowo Wieczne, które jest Słońcem Sprawiedliwości, uwielbia ją na duszy i na ciele. Stąd mówi Augustyn: „Jeśli jedna jej część jest w grobie z robakiem, a inna część w niebie, nie wierzę, że jest łaski pełna”. Tę chwalebłą szczęśliwość Błogosławionej Dziewicy wskazuje subtelnie Prorok, gdy mówi (Ps XLIV, 14) — „Wszystka chwała jej (to znaczy doskonała chwała, a mianowicie duszy i ciała), owej córy królewskiej (to znaczy chwalebnej Dziewicy) jest od wewnątrz” i słusznie mówi, że owa chwała jest od wewnątrz, bo z duszy chwalebne właściwości udzielały się ciału. Tymi zaś przymiotami są: doskonała jasność, doskonała niecierpliwość, doskonała subtelność, dzięki której ciało uwielbione bez trudności przenika każdą rzecz materialną, i doskonała chyżość, o której mówi Augustyn: „gdziekolwiek polecą duch, tam natychmiast jest ciało”. A ponieważ te cztery właściwości posiada również słońce materialne, słusznie Maryja ukazywana jest jako „przyobleczona w słońce”¹⁶.

Analiza kazań Henryka z Firmarii pozwala zaliczyć go do wyznawców cielesnego Wniebowzięcia Maryi. Wiara jego jest wolna od treści apokryficznych, zaznacza się natomiast wpływ autorytetu ps. Augustyna.

Sw. Bernardyn Sieneński O. F. M.¹⁷ w zbiorze kazań wielkopostnych *De evangelio aeterno* umieścił w poniedziałek po niedzieli palmowej kazania o N. M. Pannie:

¹⁶ Tamże, k. 172 vc: „In te manet et tu in eo vestis eum et tu vestiris ab eo gloria immortalitatis... bene autem beata virgo dicitur amicta sole quia verbum eternum quod est sol iusticie ipsam glorificabit in anima et in corpore vnde dicit augustinus Si cum verme sit quedam pars eius in sepulcro et quedam in celo non credam quod sit gracia plena et hanc beati tudinem (sic) glorie beate virginis propheta subtiliter innuit cum dicit Omnis gloria eius id est perfecta gloria anime scilicet et corporis ipsius filie regis id est gloriose virginis est ab intus et signanter dicit quia ista gloria sit ab intus quia ab ipsa anima dotes glorie redundabant in corpus que quidem dotes sunt perfecta claritas perfecta impassibilitas perfecta subtilitas qua corpus gloriosum omnem rem corpoream sine difficultate penetrat et perfecta agilitas que sicut augustinus dicit vbicumque volat spiritus ibi et protinus est et corpus et quia iste quattuor proprietates in sole etiam materiali reperuntur ideo maria rationabiliter sole amicta perhibetur...”

¹⁷ Sw. Bernardyn Sieneński urodził się 8 IX 1380 w Massa — Carrara. W 1402 roku wstąpił do franciszkanów i zasłynął w całej Italii jako kaznodzieja, szerzący kult Imienia Jezus i Najświętszej Maryi Panny. Zmarł w Akwila 20 V 1444 r.; po sześciu latach został kanonizowany. Dzieła doczekały się wydania krytycznego przez Kolegium św. Bonawentury „Ad Claras Aquas” we Florencji od roku 1950. Por.: Hurter: *Nomenclator litterarius* II (1906) 872—875; S. Vernet: *L. Th. K. II* (1931) 787—791; S. Clasen: *L. Th. K. II* (1958) 252—253.

Sicut sol oriens mundo Eccli XXVIII. Sacramentum gloriose virginis matris dei sublimissimum ad reverendum > < esto in ipso beatitudinis regno susceptrix ac perpetua exaltatio nostra que cum christo iesu dulcissimo filio tuo gloriosa congregnas regina celi domina mundi per infinita seculorum secula Amen¹⁶.

Kazanie podzielone jest na trzy artykuły:

1. o czterech łaskach wypełniających Maryję w Poczęciu.
2. O czterech łaskach wypełniających Maryję od Narodzenia do Poczęcia Syna Bożego.
3. O czterech płomieniach miłości, którymi Matka Boska po poczęciu Syna pałała.

Czwarty rozdział trzeciego artykułu nosi obiecujący tytuł: „O radości, którą Matka Jezusowa miała ze swego ostatecznego zbawienia i uwielbienia”. Niestety Bernardyn powstrzymał się od wyznania wiary w cielesne Wniebowzięcie Maryi, ogólnie tylko wynosząc chwałę Maryi, „współpanującej z Chrystusem... Królowej Nieba i Pani świata”¹⁹.

P s. B o n a w e n t u r a²⁰ w kazaniach na uroczystości roku kościelnego i o świętych²¹ zamieścił aż trzy na uroczystość Wniebowzięcia N. M. P.:

I. [Q]Ve est ista que Ascendit de deserto affluens delicijs. innixa super dilectum. Canticorum Octauo. Quia facta mirifica solent exprimi > < Et sequitur. vt suggatis et repleamini ab vberibus consolacionis eius. vt mulgeatis et delicijs affluatis²².

II. [Q]Ve est ista que ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatis mirre et thuris. Canticorum tercio. In verbis istis angelorum chori videntes gloriam et excellentiam > < et quam pater desponsauit in sponsam: in celestibus thesauris seruetur. et a matre que sunt filij possideantur²³.

¹⁶ Ze względów praktycznych korzystam z egzemplarza proveniencji dobromiejskiej w Archiwum Diecezjalnym Warmińskim w Olsztynie, inc 129: B e r n a r d i n u s S e n e n s i s: Sermones de evangelio aeterno, [Basel, ca 1489], GW 3886, karta hh₆v — ii₆v. Tekst nie wykazuje większych różnic względem wydania krytycznego: S. B e r n a r d i n i S e n e n s i s O F M: Opera Omnia. Florentiae IV (1956) 537—561. Za powyższą informację dziękuję ks. lic. Janowi Usińskowi.

¹⁹ Por. explicit kazania, jak wyżej.

²⁰ Św. Bonawentura, który przez wiele wieków uchodził za autora, ur. 1217/18 w Bagnoreggio k. Viterbo, studiował sztuki wyzwolone w Paryżu 1236—42, tam też wstąpił w r. 1243 do franciszkanów, a potem studiował teologię, między innymi także u Aleksandra z Hales. W 1257 wybrany na generała zakonu urzędował od 1274 r., przeważnie w Paryżu. W 1273 r. został mianowany kardynałem i powołany do Kurii Rzymskiej w związku z przygotowaniem do II Soboru Liońskiego. Zmarł w dwa tygodnie po zawarciu unii, 15 VII 1274 w Lionie. Kanonizowany w 1482 roku, w 1588 r. został ogłoszony doktorem Kościoła. Nazywany „Doctor Seraphicus” i „Doctor Devotus”. Pozostawił bogatą spuściznę (wydanie krytyczne Quaracchi 1882—1902 liczy 10 tomów) filozoficzno-teologiczną, apologetyczną (przeciw averroistom), egzegetyczną, mistyczną, zakonną i kaznodziejską (kazania o roku kościelnym, świętych i N.M.P.). — Por. E. W. Platzeck: L. Th. K. II (1958) 582—584 tamże najważniejsza bibliografia.

²¹ Sermones de tempore et de sanctis, por. opis na początku artykułu. Korzystam z egzemplarza Biblioteki PAN w Gdańsku, inc. XV. 421.

²² Tamże, k. XI₆b — XI₆c.

²³ Tamże, k. XI₆c — XI t b.

III. [E]lleuata est magnificencia tua super celos. psalmus. Contemplans dauid in spiritu matrem domini > < vt que in terris apparuit virtutum omnium ornamentis eximia in celis videatur excelsa²⁴.

Kazanie I osnute na Cant VIII, 5 po wstępie rozwija myśl zasadniczą:

Wniebowzięcie Dziewicy zaleca: a. miłość — Oblubienica niebiańska, Córa królewska, Szlachetna Pani, b. Pokora — Wniebowzięcie wyjątkowe i cudownej godności; c. Pobożność — pożyteczna dla aniołów, ludzi, świętych.

O Wniebowzięciu Maryi z duszą i ciałem autor wypowiada się raczej niejasno i ubocznie. Kazanie kunsztownie wychwala Maryję, jej wyniesienie ponad aniołów i świętych w niebie, czystością duszy i ciała spowodowane²⁵, wolne od cielesności, a podobne do Chrystusowego²⁶, pięknem duchowym i cielesnym podziw niebian i miłość Króla powodujące²⁷.

Kazanie II nawiązując do Cant III, 6 przedstawia podziw aniołów widzących Wniebowzięcie, a to z czterech przyczyn:

a. Niewymowna wspaniałość osobista; b. godność cnót; c. doskonałość pokory; d. wszechstronne zawładnięcie cielesnością.

Rozwinięcia doczekały się dwa pierwsze punkty łącznie wzięte: Maryja wstąpiła przez współczucie ducha, oświecenie wiary, narodzenie Chrystusa, potęgę mocy, podobieństwo wstrzeźliwości, męstwo cierpliwości, usprawiedliwiająca pokorę, ożywiająca kontemplację, przebóstwiającą miłość, najwznioślejszą rozkosz. Alegoryczne rozważania na temat tekstów Pisma św., z których kazanie po większej części się składa, nie noszą materiału asumpcjonistycznego, poza kilku stwierdzeniami szczególnego wyniesienia Maryi w chwale niebieskiej. O ciele Maryi w związku z Jej Wniebowzięciem mówią tylko dwa cytaty, oba przypisane św. Janowi z Damaszku, choć pierwszy zdaje się mieć wydźwięk negatywny²⁸, podczas gdy drugi — zakończenie kazania — zawiera wyraźne sformułowanie prawdy dogmatycznej: „wypadalo, by Matka została wyniesiona aż do Syna, aby do Niego wstąpiła, tak jak On

²⁴ Tamże, k. XI t b—XV v vc.

²⁵ Tamże, k. XI p vd: „Regalis filia tamquam carne et mente purior ascendit mirabiliter super omnes ordines beatorum. et hoc propter prerogativam specialem virginalis fecundationis siue conceptionis”.

²⁶ Tamże, k. XI q a: „Ista et regalis tamquam carne et mente purior. ascendit mirabiliter super omnes ordines beatorum, et propter prerogativam specialem virginalis conceptionis. Vnde de ea potest dici illud III. Regum XVIII. Ecce nubecula parua. quasi vestigium hominis ascendebat de mari id est. virgo maria ab aquis carnalitatis depurata. mirabiliter ascendit de mari id est. de profundo huius mundi. ad similitudinem christi hominis super choras angelorum. et omnium beatorum”.

²⁷ Tamże, k. XI q b: „Ista enim est domina virgo regia. gemmis ornata virtutum. geminouque mentis et corporis prefulgida decore specie sua et pulchritudine sua. in celestibus cognita celestium ciulum in se prouocauit aspectum. ita vt regis animam in concupiscenciam sui inclinaret”.

²⁸ Tamże, k. XI r vc: „Vnde Damascenus in sermonibus suis dicit. descendens a corpore aduenis celo. tibi obuiant angeli et archangeli ascensum tuum horrent spiritus maligni”.

do niej zstąpił, aby ta, która w porodzeniu zachowała dziewictwo, po śmierci nie oglądała skażenia i by ta, którą Ojciec pojął za Oblubienicę, zachowana była w skarbie niebieskim, i by Matka miała to, co Syn"²⁹.

Kazanie III oparte na Ps VIII, 2 składa się z dwu części. Pierwsza zawiera wspaniale sformułowaną naukę o cielesnym Wniebowzięciu Maryi, druga zaś przedstawia niebieską chwałę Maryi Wniebowziętej:

Cudowność Wniebowzięcia Dziewicy

1. w przywileju danym jej śmierci — Wniebowzięcie z duszą i z ciałem: a. wynika z czci należnej Matce Boga, b. wynika z godności ciała Maryi, c. wynika z czystości dziewiczej Maryi.

2. w spotkaniu przez całe kolegium niebieskie: a. chwała oddawana przez Syna, b. uniesienie wstępującej Maryi, c. szczęście orszaku towarzyszącego.

Autor nie ulega źródłom apokryficznym, często natomiast cytuje ps. Augustyna, św. Bernarda i św. Jana Damasceńskiego. Kilka tekstów dla przykładu: „Bo inni przechodzą z tego życia pozostawiwszy ciała. Ona zaś z ciałem i duszą weszła do nieba. Ciała innych w proch i zgniliznę rozkładają się, ciało zaś Dziewicy po śmierci trwa nietknięte. Inni z bólem znoszą śmierć, ona nie doznała w niej bólu”³⁰. ... „Bo cudownie z duszą i ciałem wstąpiła chwalebna na prawicę Syna... że zaś z ciałem i duszą zarazem wzięta została, można wykazać na trzy sposoby...”³¹

Ps. Bonawentura w swym trzecim kazaniu z naddatkiem wynagrodził ogólnikowość dwu pierwszych, okazując się wyznawcą cielesnego Wniebowzięcia po uprzywilejowanej śmierci Maryi, a wreszcie należnego uwielbienia całej Maryi w niebie. Poziom teologiczny kazania jest wysoki, niezależny od pierwiastków legendarnych, argumentujący zarówno z powagi jak i racjami rozumowymi opartymi na wierze.

Robert Caracciolo³² w kazaniach *De laudibus sanctorum*³³ umieścił kazanie dwudzieste dziewiąte o Wniebowzięciu i wyniesieniu

²⁹ Tamże, k. XI t b: „secundum Damascenum. decuit matrem ad filium sublimari vt ad ipsam (sic) ascendat sicut ad ipsam descenderat vt qui (sic) partu seruauerat uirginitatem. post mortem non uideat corruptionem. et quam pater desponsauit in sponsam: in celestibus thesauris seruetur. et a matre que sunt filij possideantur”.

³⁰ Tamże, k. XI t b—XI t vc: „Nam alij transeunt ex hac uita relictis corporibus. ipsa uero cum corpore simul et anima celos ascendit. aliorum corpora in cineres et putredines resoluuntur. corpus uero uirginis post mortem irresolutum per omnia perseuerat. alij eciam dolore paciuntur obprobrium mortis. ipsa uero sine dolore sustinuit...”

³¹ Tamże, k. XI t vc: „quia mirabiliter corpore simul et anima. ad dexteram filij gloriosa ascendit. Propter hoc Damascenus uirginem alloquens dicit. licet enim naturaliter beataque anima tua... sed in eterna gloria permansurum”.

³² Robert de Licio, Caracciolo, ur. 1425, franciszkanin, magister i profesor teologii, sławny kaznodzieja, później biskup w Akwila. Pozostawił wiele zbiorów kazań, znanych z szeregu wydań już w XV wieku. Zmarł 6 V 1495 r. — Por. Hurter: *Nomenclator litterarius* II (1906) 1094 n; W. Forster. *LThK* VIII (1963) 933 także bibliografia.

³³ Korzystam z omówionego na wstępie artykułu wydania, egzemplarz Gdańskiej Biblioteki PAN, sygnatura: XV. 436.

Najświętszej Dziewicy, w którym przejawia się najwyższa moc Boża”³⁴. Kazanie rozpoczyna się i kończy następującymi zwrotami:

Fecit mihi magna qui potens est. Gloriose virgins marie verba sunt ista originaliter Luce primo ea. Et si omnia que in virgine > < Hanc omnes inuocemus vt per illius merita in hoc seculo impetremus gratiam sui filii et in futuro perueniamus ad eternam requiem. Amen³⁵.

Układ kazania jest trójczłonowy: koniec życia, uwielbienie, Wniebowzięcie³⁶, każdy z członów ma dalsze podziały. Oto schemat całości:

Wstęp.

I. O szczęśliwym przejściu Dziewicy: 1. Ile lat żyła po Wniebowstąpieniu. 2. Co robiła w tym okresie. 3. Czy wypada przyjąć relację ps. Jana Ewangelisty. 4. Co się zdarzyło przy śmierci Dziewicy: a. pocieszenie przez anioła, b. zebranie wszystkich apostołów, c. śmierć bez bólu. d. wyjście Chrystusa Pana i całego dworu niebieskiego na spotkanie, e. prześladowanie ze strony żydów, f. pochowanie ciała.

II. O chwale Dziewicy przewyższającej wszystkich z wyjątkiem Chrystusa Pana: 1. Godność macierzyństwa. 2. Godność miłości. 3. Godność spokoju (tranquillitas). 4. Godność zasobności (capacitas). 5. Godność zjednoczenia: a. zjednoczenie przez stworzenie, b. zjednoczenie przez poznanie, c. zjednoczenie przez miłość, d. zjednoczenie przez uwielbienie, e. zjednoczenie przez macierzyńskie poczucie, f. zjednoczenie osobowe.

III. O trzecim wielkim dziele Bożym w chwalebnej Dziewicy, czyli Wniebowzięciu (racje wiary w cielesne wniebowzięcie): 1. Dopelnienie. 2. Uczczenie. 3. Uświęcenie. 4. Doskonałość. 5. Odwdzięczenie.

Niezmiernie ciekawym zjawiskiem w kazaniu Roberta Caracciolo jest oparcie się na dwu wykluczających się podstawach: relacji apokryficznej ps. Jana Ewangelisty o „przejściu Maryi”³⁷ liście ps. Hieronima do Pauli i Eustochium³⁸ mającym na celu eliminację wątku apokryficznego nawet za cenę wątpienia w cielesne Wniebowzięcie. Jakoż w odpowiedzi na teoretyczne pytanie, czy wolno opierać się na apokryfie, przytacza negatywną opinię ps. Hieronima, by zaraz dalej podać szeroką relację apokryficzną o ostatnich chwilach życia Maryi, z zaznaczeniem, że ją „pobożnie utrzymywać możemy”³⁹. Co więcej dwie sceny tego opisu, a mianowicie spotkanie Maryi przez Chrystusa z całym dworem niebieskim i złożenie ciała Maryi do grobu poparte zostały cytatami z ps. Hieronima.

Synteza do której doszedł Robert Caracciolo świadczy korzystnie o jego wierze. Kazanie jest bowiem prawdziwie asumpcjonistyczne:

³⁴ Tamże, k. n₅b: „Sermo vigesimusnonus de assumptione et exaltatione virginis sacratissime in qua maxima relucet diuina potentia”.

³⁵ Tamże, k. n₅b—o₂a.

³⁶ „Consummatio, glorificatio, assumptio”.

³⁷ Ps. Melito: De transitu virginis Mariae. Migne P. G. V, 1231—1240; por. S. P. A. I, s. 90, przypis 24.

³⁸ Migne, P. L. 30, 122—142.

³⁹ R. de Licio, dz. cyt. w odnośniku 33, k. n₅vd: „pie tenere possumus”.

uzasadnia teologicznie „pobożną wiarę” w cielesne wniebowzięcie, o którym mówi apokryf. Argumentacja zapowiedziana jest ogólnie we wstępie wskazującym cel kazania: „Aby zaś umysł nasz mógł zbadać tajemnice do nieba ulatującej Dziewicy...”⁴⁰, mieści się zaś w III części kazania.

Najpierw relacja apokryficzna: „Jak bowiem pobożnie się wierzy, trzeciego dnia po pochowaniu ciała Dziewicy, gdy apostołowie tam przebywali, przyszedł Jezus z mnóstwem aniołów i pozdrowił ich mówiąc, Pokój wam. Oni odpowiedzieli, Chwała Tobie Boże, który sam czynisz wielkie cuda. Wtedy Zbawiciel powiedział: Powstań gołębico moja, przybytku chwały, świątynio niebiańska. I zaraz powstała, i z grobu, który apostołowie otwarli, wyszła. I tak, chwalebnie, z ciałem do królestwa niebieskiego udała się. I chociaż to nie jest nam z pewnością objawione, tak jednak utrzymuje powszechne zdanie świętych”⁴¹.

Następnie autor spośród racji, które przekonały świętych, przytacza pięć:

1. „Pierwsza racja dowodząca, że Dziewica wniebowzięta jest z duszą i z ciałem, to dopełnienie. Wierzy się bowiem, że dokonało się już zmarłych wstanie wielu świętych, którzy z duszą i ciałem posiadają królestwo niebieskie z Chrystusem. Tym bardziej powinno to stosować się do Dziewicy Chwalebnej... I dlatego grób pozostał pusty, jak teraz grób Maryi widać pusty”⁴².

2. „Druga racja dowodząca, że Dziewica z ciałem i duszą jest wniebowzięta, to uczczenie... Gdyby bowiem ciało Maryi było na ziemi, skoro wierni nabożnie go nie odwiedzają i nie posiada miejsca kultu, zdawać by się mogło, że Chrystus wzgardził czią matczyne go ciała, podczas gdy ciała innych świętych na ziemi tak czci”⁴³.

3. „Trzecia racja to uświęcenie, jak bowiem zostało powiedziane po-

⁴⁰ Tamże, k. n₅vc: „Ut autem mens nostra virginis in celum aduolantis misteria perscrutari possit...”

⁴¹ Tamże, k. o₁b—o₁vc: „Ut enim pie creditur // tertia die postquam corpus virginis fuit sepultum dum ibidem commemorarent (winno być: commorarent) apostoli aduenit iesus cum multitudine angelorum ipsosque salutauit dicens Pax vobis. qui responderunt. Gloria tibi deus qui facis mirabilia magna solus. Tunc saluator locutus est dicens. Surge columba mea tabernaculum glorie: templum celeste: statimque surrexit et de tumulo ab apostolis patefacto prodijt. Sicque gloriose cum corpore ad celestia regna perrexit. Et licet hoc non sit nobis certitudinaliter reuelatum: tamen sic habet communis omnium sanctorum opinio”.

⁴² Tamże, k. o₁vc: „Prima ratio probans virginem assumptam cum corpore et anima dicitur completionis. Creditur nanque quod multorum sanctorum sit resurrectio completa qui cum anima simul et corpore possident regnum celeste cum christo. Multo magis hoc conuenire debet virgini gloriose... Et ideo vacuum remansisse monumentum: vt nunc beate marie cernitur”.

⁴³ Tamże, k. o₁vd: „Secunda ratio probans virginem cum corpore et anima assumptam dicitur honorationis. ... Si ergo marie corpus super terram esse dicatur cum nec deuota frequentetur visitatione fidelium nec eidem locus deputetur honoris: nimirum videbitur christum honorem materni corporis contempsisse: cum tamen super terram aliorum sanctorum corpora sic honoret”.

przednio, Błogosławiona Dziewica była uświęcona zanim się narodziła, zarzewie grzechu nigdy się w niej nie przejawilo, a dzięki drugiemu uświęceniu całkowicie zostało usunięte. Skoro zaś zarzewie sprowadza powinność rozkładu ciała na proch, wydaje się, że ciało Dziewicy całkowicie było wolne od takiej powinności a stąd i ciało jej nie powinno zamienić się w proch”⁴⁴.

4. „Czwarta racja to doskonałość. Jak bowiem Maryja była pełna łaski przed innymi czystymi stworzeniami, tak powinna być pełna chwały i uwielbiona z ciałem przed zmartwychwstaniem innych”⁴⁵.

5. „Piąta racja to odwdzięczenie. Wypadało bowiem Dziewicę wraz z ciałem wprowadzić do nieba, aby jej Syn błogosławiony znaleziony był wdzięcznym za matczyne dobrodziejstwa... Ona więc, godna królowania z Synem, winna być wzięta także z ciałem do królestwa niebieskiego”⁴⁶.

Robert Caracciolo w zakończeniu kazania stwierdza: „Mocno więc wierzymy, że Zbawiciel wszystkich, Jezus, najczcigodniejszą Matkę swą zechciał co do ciała i duszy uczynić chwalebna, którą my starajmy się czcić”⁴⁷. Czytelnicy jego mogli więc znaleźć dla siebie dużo materiału: przeświadczenie o śmierci, zmartwychwstaniu, wniebowzięciu i uwielbieniu Maryi. Moment apokryficzny występuje jako „pobożnie utrzymywany”, „pobożnie wierzony”, moment dogmatyczny natomiast (uwielbienie z duszą i z ciałem) jako przedmiot silnej wiary, opartej już nie na apokryfach, ale na argumentach teologicznych.

Henryk Herp f, piętnastowieczny mistyk franciszkański⁴⁸, dwoma

⁴⁴ Tamże: „Tercia ratio dicitur sanctificationis. vt enim dictum est, in precedentibus: quia beata virgo sanctificata fuit antequam nasceretur: fomes in ea nunquam aliquem actum habuit: et per secundam sanctificationem totaliter ab ea fuit sublatus. Cum ergo viciū fomitis inducat debitum incinerationis in carne: videtur quod corpus virginis a tali debito omnino fuerit absoluta: (sic) et per consequens nec eius corpus debuit incinerari. Ista est ratio Ricardi in. IV. dis. XLIII”.

⁴⁵ Tamże: „Quarta ratio dicitur perfectionis. Sicut enim maria fuit plena gratia pre ceteris puris creaturis: ita debuit esse plena gloria et ita cum corpore glorificanda ante resurrectionem aliorum...”

⁴⁶ Tamże: „Quinta ratio dicitur gratificationis. Decuit quippe virginem cum corpore ad gloriam deduci: et (winno być: ut) filius eius benedictus in omnibus gratus maternis beneficijs inueniretur... Ipsa ergo digna regnare cum filio assumi debuit etiam cum corpore ad regnum celorum”.

⁴⁷ Tamże: „Firmiter ergo credimus quod saluator omnium iesus colendissimam suam matrem voluit in corpore et anima facere gloriosam quam nos laudare conemur”.

⁴⁸ Henryk Herp, ur w początkach XV w. w Brabancji, w 1450 roku wstąpił do franciszkanów w Rzymie, w 1470 r. był wikariuszem prowincji kolońskiej, od 1473 gwardianem w Malines, zmarł tamże w 1477 r. Pozostawił liczne i cenne pisma mistyczne a także zbiór kazań „Sermones de tempore et de sanctis”, pierwsze wydanie w r. 1480. Por. DTC VI, 2047—2049; P. Volk, L. Th. K. IV (1932) 1000—1001; A. T. Manning, LThK V (1960) 191—192.

kazaniami zbioru *Sermones de tempore et de sanctis*⁴⁹ uczcił Wniebowzięcie Maryi.

I. [S]vrrexit Salomon in occursum matris sue. III. Regum II. Sicut habetur Hester. VI. rex Assuerus quamdam insomnem ducens noctem > < ipsum amorem nouem mensibus in vtero corporaliter portauerat: ita quod fiducialiter dicere poterat. Ego mater pulchre dilectionis. Ad laudem domini Jesu⁵⁰.

II. [E]go mater pulchre dilectionis et timoris et agnitionis et sancte spei. Ecclesiastici. XXIV. Hec verba mater ecclesia dulciter applicat matri christi > < Et his tribus concurrentibus erit spes nostra sancta. cuius mater esse dignatur virgo beata. Amen⁵¹.

K a z a n i e I ma klasyczny lecz prosty układ:

Temat z III Reg II, 19: „I wstał Salomon naprzeciwko matce swojej”.

Protemat o chwale Maryi Wniebowziętej — przystosowanie Est VI, 1—10.

Podział tematu i kazania: 1. By uczcić ją wspaniałym spotkaniem. 2. By ją pozdrowić cudownym pokłonem, a. z racji macierzyństwa, b. z racji pokory. 3. By ją wywyżżyć najwyższym wyniesieniem. 4. By ją ze sobą zjednoczyć bezpośrednim połączeniem.

Zakończenie: Eccli XXIV, 24.

Całe poświęcone jest rozważaniu spotkania duszy⁵² Maryi z Chrystusem Panem w niebie. O cielesności Wniebowzięcia nie ma mowy, mimo iż autor z głębi swej mistycznej duszy szczerze Maryję kochał i gorąco czcił.

K a z a n i e II jest bardziej rozczłonowane:

Wstęp.

Temat: „Jam matka pięknej miłości i bogobojności i poznania i nadziei świętej” Eccli XXIV, 24.

Protemat: macierzyństwo duchowe Maryi w oparciu o Io XIX, 26—27.

Podział: 1. Maryja matką starających się o piękną miłość: a. piękną przez czystość przedmiotu, b. piękną przez uporządkowanie uczuć, c. piękną przez szlachetność swego przedmiotu.

2. Maryja matką starających się o piękną bojaźń: a. piękną przez sprawianie czystości, b. piękną przez działanie dobroci, c. piękną przez powodowanie woli podobnia się Bogu.

3. Maryja matką mających piękne poznanie: a. poznanie godności Boga, dające miłość, b. poznanie własnej niegodności, dające pokorę, c. poznanie matczynej łagodności, dające nadzieję i zaufanie.

⁴⁹ Korzystam z opisanego na początku artykułu egzemplarza Biblioteki PAN w Gdańsku, inc. XV. 487.

⁵⁰ Tamże, k. 252 a — 254 a.

⁵¹ Tamże, k. 254 a — 256 a.

⁵² Tamże, por. k. 252 vd: „Et in huiusmodi amplexu dulcifluo vt pie credendum est anima illa sanctissima demulcebatur: ne mortis acerbitem persentiret: sed sine pena carne soluta in vlnas filij delectabiliter euolare”. K. 253 a: „Et inter hec anima, illa purissima carne soluta inter amplexus spirituales filij celeriter euoloauit. Interim vero spiritus angelici sollicitudine non pigri aerem istum caliginosum ab immundis spiritibus depurare festinant: per quem scilicet beata virgo fuerat ascensura, ne saltem eorum incursum vel a longe pateretur”.

4. Maryja matką posiadających świętą nadzieję: a. nadzieję uświęca odejście od grzechów, b. nadzieję uświęca złożenie jej w Jezusie i Marii, c. nadzieję uświęca cześć Dziewicy.

Zakończenie: Maryja matką nadziei świętej.

Niestety i to drugie kazanie, wspaniale rozwijające temat macierzyństwa duchowego Maryi, nie mówi wyraźnie o cielesnym Wniebowzięciu. Wydaje się jednak zakładać je w zwrocie protematu o ukazywaniu Synowi piersi, podobnie jak Syn Ojcu okazuje bok i rany (nóg i rąk), aby grzesznicy mogli bezpiecznie dojść do Boga⁵³.

Jan de Bromyard, dominikański mistrz w Oxfordzie⁵⁴, autor poczytnej sumy kaznodziejskiej⁵⁵ zgromadził materiał maryjny w czterech artykułach:

I. Wykład moralny imienia „MARIA”. 1. „M” — Pośredniczka, Matka miłości i nieszczęśliwych⁵⁶. 2. „A” — Orędowniczka, Wspomożycielka⁵⁷. „R” — Ucieczka, Pojednanie⁵⁸. 4. „I” — Oświecająca⁵⁹. 5. „A” — Godna miłości⁶⁰.

II. Przywileje życia Maryi. 1. Wybrana na mieszkanie Syna Bożego. 2. Uświęcona w chwili wiania duszy. 3. Pozdrowiona przez aniołów. 4. Pełna łaski na ciele i duszy. 5. Nienaruszona w poczęciu Syna Bożego. 6. Dziewica w porodzeniu. 7. Posiadająca doskonałości wszystkich niewiast Starego i Nowego Testamentu. 8. Mająca za Syna Boga-Człowieka. 9. Sama zachowała wiarę całego Kościoła w czasie trzech dni Śmierci Chrystusowej. 10. Wniebowzięta z ciałem i z duszą. 11. Wywyższona nad aniołów i świętych. 12. Królowa i władczyni nieba i ziemi.

III. Porównanie Maryi z różnymi stworzeniami.

IV. Tematy na święta maryjne.

V. Stopień pokrewieństwa między Maryją a Józefem i Maryją a Elżbietą.

Artykuł I ogólnie wspomina Wniebowzięcie Maryi wyjaśniając literę „I”, czwartą w jej imieniu. Maryja oświeca jak gwiazda zwana Polarną, która nigdy nie zachodzi: „Tak ona, która za życia nie zaznała zachodu grzechowego, w dniu Wniebowzięcia swego na najwyższym miejscu niebios posadzona została, aby wszystkie ludy ziemi знаły jej imię”⁶¹.

⁵³ Tamże, k. 254 b: „vt sic securum peccator accessum ad deum habere se gaudeat. vbi filium habet ante patrem latus et vulnera presentantem. et matrem ante filium pectus et vbera proferentem”.

⁵⁴ Jan, zwany od miejscowości urodzenia Bromyard w hrabstwie Hereford, członek zakonu kaznodziejskiego, był mistrzem na uniwersytecie w Oxfordzie. Napisał traktat przeciw wiklefitom, sumę kaznodziejską i sumę prawa moralnego. Zmarł około roku 1409. — Por.: G. Loeher, L.Th.K. V (1960) 1012, tamże najważniejsza bibliografia.

⁵⁵ Korzystałem z egzemplarza opisanego wyżej na początku artykułu wydania: Gdańska Biblioteka PAN inc. XV. 894.

⁵⁶ Mediatrix, Mater Misericordiae et Miserorum.

⁵⁷ Advocata, Adiutrix, Auxiliatrix.

⁵⁸ Refugium, Reconciliatio.

⁵⁹ Illuminatrix.

⁶⁰ Amabilis.

⁶¹ Dz. cyt. w przypisie 55. „Sic hec que occasum dum vixit nesciuit delicti: que in die assumptionis eiusdem in altissimo celorum loco situata fuit. vt sciant omnes populi terre nomen tuum”.

Artykuł II w przywileju dziesiątym bardzo jasno i dokładnie opracowuje prawdę cielesnego Wniebowzięcia Maryi. Nie poprzestaje na samym stwierdzeniu, lecz przytacza dowody: historyczny i teologiczny: „Dziesiątą gwiazdę miała w koronie przez to, że wierzy się, iż w ciele i duszy, wyżej od innych wniebowzięta została. Że zaś w ciele wniebowzięta została i duszy, wykazuje historia i argumenty świętych”⁶².

Argument „historyczny” to legendarny cud, którego doznał zakonnik wątpiący w cielesne Wniebowzięcie Maryi pod wpływem listu ps. Hieronima: „Historia na ten temat jest o pewnym zakonniku, o którym mówią, że długo wierzył, iż została wniebowzięta w ciele i duszy. Lecz gdy czytał słowa Hieronima, który wydaje się w to wątpić, lub zostawiać bez rozstrzygnięcia, zaczął o tym powątpiewać. Błogosławiona Dziewica chcąc usunąć z jego serca ranę zwątpienia ukazała mu swe ciało dotykalne i widzialne, pytając co czuje lub widzi. Której on odrzekł: ciało materialne z kości i z ciała zbudowane. Ona mu (odpowiedziała): gdybym takie okazała Hieronimowi, nigdy by nie zwątpił we Wniebowzięcie ciała mego. I w ten sposób umocniła go w wierze we Wniebowzięcie”. — Jest to więc argument *ad hominem* usiłujący w sposób popularny osłabić powagę ps. Hieronima powołaniem się na legendarne objawienie prywatne⁶³.

Racji przekonujących, podanych przez świętych na korzyść cielesnego Wniebowzięcia, przytacza Jan Bromyard sześć:

1. Brak pielgrzymek, cudów i uzdrowień przy ciele Maryi i brak relikwii ciała Maryi przemawia za tym, że nie pozostała na ziemi⁶⁴.

2. Ten, który przykazał czcić rodziców i przyszedł by Zakon wypełnić, nie spełniłby tego przykazania, gdyby pozwolił na rozkład ciała Matki swojej⁶⁵.

3. Gdyby tak było, trzeba by przyznać, że bardziej uczył inne ciała,

⁶² Tamże: „Decimam in corona habuit stellam: in hoc quod in corpore et anima: ceteris altius creditur. Quod autem in corpore assumpta sit et anima: hystoria et sanctorum ostenditur rationibus”.

⁶³ Tamże: „Hystoria ad hoc est de quodam religioso de quo fertur quod diu illam assumptam in corpore credidit et anima. Sed cum verba Hiero. legeret: qui de hoc dubitare videtur: vel pro non determinato derelinquere: inceptit de hoc dubitare: de cuius corde beata virgo volens dubietatis amputare vulnus: corpus suum palpabile et visibile ostendit: querens quid sentiret vel videret: cui ille: corpus inquit carneum ex ossibus et carnis solidum. Cui illa: si tantum ostendissem Hieronymo nunquam de corporis mei assumptione dubitasset: et sic illum: in eius assumptionis fide stabilivit”.

⁶⁴ Tamże: „Primo quia ad corpora vel ossa sanctorum in terra dimissa fiunt peregrinationes et miraculorum ostensiones: et sanitatum adeptiones: que omnia ad corpus vel ossa vel reliquias maxime fierent sanctissime Virginis Marie corporis: in quo ipsemet deus nouem mensibus habitauit corporaliter: si illud vel aliquid de illo esset derelictum in terra: circa quod cum nihil tale ostendatur: non videtur in terra remansisse”.

⁶⁵ Tamże: „Secundo quia hoc concessio: non videtur ille qui preceptum dedit de honoratione parentum: qui venit legem adimplere et non soluere: preceptum illud sufficienter impleuisse: si matris corpus in terra putrescere sineret”.

niż własnej matki, skoro niektórzy doktorzy sądzą, iż zmartwychwstali z Chrystusem, razem z nim w duszy i ciele wstąpili do nieba ⁶⁶.

4. Maryja była oczyszczona z grzechu pierworodnego, stanowiącego przyczynę rozkładu grobowego. Skoro brak było przyczyny, nie powinien zaistnieć skutek ⁶⁷.

5. Św. Tomasz w komentarzu do IV księgi Sentencji, dystynkcja XII, kwestia I, artykuł III twierdzi, że została wniebowzięta z duszą i z ciałem ⁶⁸.

6. Skoro niektórzy zawinili tak, iż z duszą i ciałem jak Datan i Abiron zstąpili do piekła, ktoś mógł mieć takie zasługi, że w ciele i duszy do nieba wstąpił, tym bardziej, że Bóg jest skłonniejszy do zmiłowania niż do pomsty ⁶⁹.

Jest tu więc ciekawa próba dowodzenia cielesnego Wniebowzięcia Maryi racjami teologicznymi, niezależnie od biegu myśli ps. Augustyna ⁷⁰.

Jedenasty przywilej Maryi, wymieniony w tym samym artykule II, to wyniesienie Maryi w niebie ponad aniołów i świętych: „Jedenastą gwiazdę miała w koronie, gdy na wyższym miejscu w niebie została umieszczona niż wszyscy anieli i święci...” ⁷¹ następują cytaty ze Starego Testamentu, krótko rozwinięte, zastosowane do uwielbienia Maryi w niebie: III Reg II, 19 Cant VI, 9; VIII, 5.

Artykuł IV wśród tematów na święta maryjne zamieszcza także Wniebowzięcie snując refleksje na temat epistoły Eccli XXIV, 11—13, 15—20 i Ewangelii Luc X, 38—42. Rozważając epistolę mówi o przeniesieniu Dziewicy Maryi przez chór aniołów w dzień Wniebowzięcia do ojczyzny, przy akompaniamencie słów zastosowanych z Ksiąg Starego Testamentu ⁷². Rozważając Ewangelię widzi we Wniebowzięciu dużo wspa-

⁶⁶ Tamże: „Tercio quia hoc concesso concedere hoc oportebit: quod plus honoravit alia corpora quam proprie matris: quia aliqui doctores sentiunt, quod illi qui surrexerunt cum christo: ipso christo ascendente in corpore et anima: cum ipso ascenderunt”.

⁶⁷ Tamże: „Quarto quia ipsa fuit mundata ab originali peccato: quod fuit incinerationis et putrefactionis causa cessante ergo causa cessare debuit effectus”.

⁶⁸ Tamże: „Quinto quia S. Thomas super IIII Sententiarum di. XII. q. I. arti. III. assertive dicit eam assumptam esse cum corpore et anima.” — Por.: S. Thomas Aquinas, Commentum in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, Parma 1858, v. 2, s. 660 b: „Utrum ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento.” s. 661 b: „Solutio III. ... Quia quidam in plena participatione beatitudinis: et hoc est corpus Christi quod iam surrexit, sicut ipse Christus, et beata Virgo...”.

⁶⁹ Dz. cyt. w przypisie 55: „Sexto quia aliqui tantum demeruerunt quod in infernum descenderunt: sicut Dathan et Abyron Numeri XVI. Ergo aliquis potuit tantum mereri quod in celum in corpore et anima ascendere posset: cum deus prior sit ad misericordiam: quam ad vindictam: sed hoc maxime videtur matri dei convenire: ergo etc.”

⁷⁰ Por. Migne P. L. 40, 1141—1148; S. P. A. I, s. 91 przypis 30.

⁷¹ Dz. cyt. w przypisie 55: „Undecimam in corona habuit stellam: quando in eminentiori loco in celo collocata fuit super omnes angelos et sanctos.”

⁷² Tamże: „Sic ergo virgo maria: sui chorus angelorum eam in die assumptionis ad patria/m/ suam deducendo: dicere potuit...”.

nialszą nagrodę za uczynki Marty i Marii spełnione przez Maryję, niż im dwu przysługiwała. Dalej wyjaśnia milczenie Ewangelii o Wniebowzięciu tym, że były już wcześniej napisane. Wreszcie na koniec stwierdza, że we Wniebowzięciu Maryja spotkała Boga dającego jej chwałę⁷³.

Suma kaznodziejska Jana de Bromyard w swych materiałach mariologicznych zawiera obok wzmianek ogólnych o Wniebowzięciu, także dojrzałe i jednoznaczne sformułowania prawdy Wniebowzięcia w duszy i w ciele, poparte argumentem legendarnym o cudzie i argumentami teologicznymi. Z tego względu staje w szeregu dzieł zdecydowanie asumpcjonistycznych.

Błogosławiony Jan z Vercelli, dominikanin⁷⁴, w zbiorze kazań *Vademecum*⁷⁵ zamieścił dwa na uroczystość Wniebowzięcia. Nie są one opracowane w formie ostatecznie wykończonych, lecz noszą charakter schematów graficznych przedzielonych krótkimi cytatami z Pisma św. i Ojców.

Kazanie I oparte na słowach ewangelii mszalnej: „Maria najlepszą część obrąła” (Luc X, 42) we wprowadzeniu dzieli temat na trzy części: wyniesienie nieśmiertelne, Wniebowzięcie dziewicze, wolny wybór. Następnie zaś komentuje z osobna wyrazy: „najlepszą”, „częśćkę” i „obrała”. — O Wniebowzięciu cielesnym nie ma wyraźnej mowy. W podziale tematu zaznaczone jest ogólnikowo: „Wniebowzięcie dziewicze do godności niebios ze szczęśliwością”⁷⁶ a w komentarzu do pierwszego słowa autor dotyka widzenia uszczęśliwiającego i wyniesienia Maryi w niebie: „Najlepszą... w stanie szczęśliwości Bożej przez rzeczywiste oglądanie, w pozycji wzniosłości wspaniałej, przez wyniesienie królewskie. Ponad niebios jest uniesiona z radością dzięki cudownej czystości, ponad świętych jest wywyższona z tronem dzięki wybitnej świętości, ponad aniołów jest przybrana ze Synem dzięki wiarygodnemu majestatowi”⁷⁷.

⁷³ Tamże: „Non ergo immerito et sine causa euangelium de Martha et Maria in assumptione legitur Marie; quia sicut ex dictis patet tam bona opera propter que martha et maria in illo euangelio commendantur: quoniam et illorum operum eterna merces: que in die assumptionis ei dabatur: multo excellentius et nobiliori ratione isti marie matri Dei; quam illis conueniebat... Nec mirum quod de eius assumptione speciale non faciunt euangeliste mentionem: quia ante eius assumptionem euangelia scripserunt. ... In assumptione inuenit deum ipsam glorificantem.”

⁷⁴ Jan Garbella (?), urodzony zapewne z początkiem XIII wieku w Mosso a Sta Maria koło Vercelli, profesor prawa kanonicznego w Paryżu i Vercelli, od 1232 roku dominikanin, w 1250 r. prowincjał Lombardii, w 1264 generał zakonu. Zmarł 30 XI 1283 w Montpellier. Od 1903 roku czczony jako błogosławiony. — Por.: A. P. F r u t a z, L. Th. K. V/1960/1094, tamże bibliografia.

⁷⁵ Korzystam z opisanego na początku artykułu wydania, egzemplarz Gdańskiej Biblioteki P.A.N.: inc. XV. 101.

⁷⁶ Tamże, k. A₅: „assumptio virginalis ad dignitatem polorum cum felicitate”.

⁷⁷ Tamże: „Optimam... in statu fruitionis deifice per comprehensionem realem, in situ prelationis magnifice per exaltationem regalem. Super celos est subleuata cum gaudio ex puritate mirabili, super sanctos est exaltata cum solio ex sanctitate nobili, super angelos est sociata cum filio ex maiestate credibili.”

Kazanie II w analogiczny sposób opracowuje słowa epistoły: „W tym wszystkim szukałam odpoczynku” Eccli XXIV, 11, jednak bez odnośni do Wniebowzięcia i uwielbienia Maryi.

Spuszczona asumpcjonistyczna Jana Vercelleńskiego w ubóstwie swym mało mogła dać średniowiecznym czytelnikom: nic poza ogólną świadomością Wniebowzięcia i wywyższenia Maryi w szczęściu oglądania Boga.

Leonard z Udine, uczony dominikanin, kaznodzieja soborowy w Ferrarze i Florencji⁷⁸, w swych *Złoty kazaniach o świętych*⁷⁹ poświęca uwagę również Wniebowzięciu, czcząc je jednym, ogromnym, kazaniem:

[M]Aria optimam partem elegit. luce. decimo. capitulo. et in euangelio presentis solennitatis. Damascenus in sermone hodierno dicit sic. Hodie virgo celesti templo inuehitur >< Quarto in assumptione beate virginis ad gloriam dei. Ad quam nos perducat etc. Amen⁸⁰.

Schemat kazania, bardzo kunsztowny, przedstawia się następująco:

Temat: „Maria najlepszą część obrala” Luc. X, 42.

Protemat: 1. Czy Maryja przez Wniebowzięcie osiągnęła doskonale szczęście wszystkich świętych? a. ps. Hieronim, b. św. Bernard, c. św. Tomasz. 2. Maryja władczynią i królową nieba przez: a. bliskość (synostwo, zaślubiny, macierzyństwo), b. godność (miejsce, strój, służba), c. moc, d. powaga (przeciw szatanowi, tyranowi, ciału, sprawiedliwości Bożej).

Podział: „Maria najlepszą część obrala” prawa Bożego, prawa naturalnego, prawa prorockiego, prawa mądrościowego, prawa duchowego, prawa celowego.

I. Maryja obrala najlepszą część Prawa Bożego. W prawie Bożym jest siedem cudów: 1. Ogień wieczny. 2. Światłość Boża. 3. Skarbiec mądrości. 4. Źródło miłosierdzia. 5. Jasność śnieżna. 6. Woń Boża. 7. Miła słodycz.

Dodatek: Nagroda za macierzystwo Boże: a. Narada Trójcy Św. ze Sprawiedliwością, Mocą, Dobrocią i Mądrością, czy Maryja winna być z ciałem i duszą wniebowzięta, b. Dialog Boga Ojca z Maryją, c. Wniebowzięcie, d. Koronacja koroną z gwiazd dwunastu (podźwignięcie upadłych, obmycie zmażanych, oświecenie niewidomych, pociecha opuszczonych, wsparcie kuszonych, zmiękczenie zatwardziały, ożywienie umarłych, umocnienie w przeciwnościach, ukazanie drogi zbawienia, opieka przy śmierci, ochłoda w czyścju, radość obcowania w niebie).

⁷⁸ Leonard, syn Mateusza, urodzony około 1400 roku w Udine, dominikanin, profesor teologii, wielbiciel św. Tomasza z Akwinu. Wybitny kaznodzieja, głosił kazania także w Rzymie i na Soborze w Ferrarze i Florencji. Pozostawił po sobie liczne dzieła: „Quadragesimale aureum”, „Sermones de Sanctis”, „Sermones floridi de dominicis”, „Tractatus ad locos communes concionatorum” oraz: „Tractatus mirabilis de sanguine Christi effuso.” — Kazania jego niosą ogromny materiał, świadczą o uczoności, staranności i inteligencji autora. — Leonard z Udine umarł w tejże miejscowości 14 V 1469 lub 1470 roku. — Por.: Hurter: Nomenclator II/1906/887; Keppeler. Kirchen-Lexicon X, 337; E. Filthaut, L.Th.K. VI/1961/967.

⁷⁹ Korzystam z egzemplarza Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie, inc. 53: Leonardus de Utino, Sermones de sanctis, [Strassburg ca 1474], H* 16 126. — B.M.C. 193.

⁸⁰ Tamże, k. 274—284 v. — Za pomoc w kolacjonowaniu transliteracji z oryginałem dziękuję ks. J. Tamborowi.

II. Maryja obrała najlepszą częśćkę Prawa naturalnego: 1. Spełniła pierwsze przykazanie, negatywne. 2. Spełniła drugie przykazanie, pozytywne: a. słowem, b. posługą, c. zapomogą, d. przykładem (przewyższyła: Adama, żonę Noego, Ewę, Henocha, Melchizedecha, Abrahama, Rebekę, Rachelę, Izaaka, Jakuba, Józefa, Abła).

Dodatek: figury Wniebowzięcia: a. źródło rajskie, b. arka Noego.

III. Maryja obrała najlepszą częśćkę Prawa prorockiego, przez uporządkowanie życia: 1. Wobec Boga. 2. Wewnątrz. 3. Zewnątrz. 4. W dobrym postępowaniu.

Dodatek: Prorocy przewidzieli jej Wniebowzięcie w ciele i duszy: a. Mojżesz w działaniu łaski Exod XIV, 16; b. Aaron w unoszącym się obłoku Num X, 11—12; Balaam w powstającej lasce Num XXIV, 17; Jozue w przeniesieniu arki Jos III, 14—17; Królowa Vasti w swym wprowadzeniu Est I, 10—11; Estera w ukoronowaniu Est II, 15—17; Noemi w szczęśliwym powrocie Ruth I, 22; Judyta w spełnieniu ludu Judith XIII, 20, 25, 27; i. Betsabee w swym wyniesieniu III Reg II, 19; k. Abigail w prześląganym króla I Reg XXV, 20; l. Dawid w radości i uniesieniu II Reg VI, 12, 15; m. Salomon w rozdawaniu łask Cant I, 3; n. Eliasz w ukazaniu się obłoku III Reg XVIII, 45; o. Izajasz w porównaniu światłości Is XXX, 26; p. Jeremiasz w locie orła Jer XLIX, 22; r. Ezechiel we wstąpieniu Chwały Pańskiej na górę Es XI, 23.

IV. Maryja obrała najlepszą częśćkę Prawa mądrościowego: 1. co do wytrwałej modlitwy i dziękczynienia. 2. Co do nawiedzenia miejsc świętych. 3. Co do nauczania Apostołów. 4. Co do wspólnego przebywania.

Dodatek: dziewięć zdarzeń niewątpliwych: a. pocieszenie przez anioła, b. zebranie wszystkich apostołów, c. śmierć bez boleści, d. przygotowanie grobu, e. nabożeństwo pogrzebowe, f. wyjście na spotkanie Chrystusa z całym dworem niebieskim — po trzech dniach, g. prześladowanie żydowskie, h. cudowne uzdrowienia, i. Wniebowzięcie w duszy i ciele.

V. Maryja obrała najlepszą częśćkę Prawa duchowego.

VI. Maryja obrała najlepszą częśćkę Prawa celowego: 1. Szczęśliwość aniołów. 2. Szczęśliwość dusz. 3. Szczęśliwość wybranych w dniu ostatnim. 4. Szczęśliwość Syna Bożego w ciele i duszy — tę częśćkę Maryja obrała.

W tak rozległym i rozbudowanym kazaniu częściej nadarzała się okazja mówienia o cielesnym Wniebowzięciu i uwielbieniu Maryi.

W protemacie postawił Leonard z Udine zagadnienie: „Czy Błogosławiona Dziewica przez swe chwalebne Wniebowzięcie osiągnęła owocną doskonałość szczęśliwości wszystkich świętych?”⁸¹ Nie wyraża się tu wprawdzie ściśle, że myśli o Wniebowzięciu cielesnym, ale stwierdza jego chwalebność i pyta o uwielbienie. Wszystkie trzy odpowiedzi: ps. Hieronima, św. Bernarda i św. Tomasza z Akwinu stwierdzają, że została w niebie uwielbiona⁸². Nadto autor kazania czterema racjami dowodzi, że Maryja w niebie jest władczynią i królową⁸³.

⁸¹ Tamże, k. 274: „Vtrum beata virgo per sui gloriosam assumptionem obtinuerit beatitudinis omnium sanctorum fructuosam perfectionem.”

⁸² Tamże, k. 274—275; analogiczny cytat ps. Hieronima na k. 277 v.

⁸³ Tamże, k. 275—276.

W pierwszej części właściwego kazania, w formie dodatku, czy ekskursu, zamieścił Leonard z Udine wykład dogmatu cielesnego Wniebowzięcia Maryi. Forma kaznodziejska pozwoliła mu udramatyzować rzecz następująco: Trójca Święta naradza się nad uczczeniem Maryi za Macierzyństwo Boże. Jako doradczynie występują uosobienia Sprawiedliwości, Mocy, Dobroci i Mądrości, przytaczając argumenty na korzyść cielesnego Wniebowzięcia. Bóg Ojciec woła Maryję. Maryja odpowiada, dokonuje się Wniebowzięcie, intronizacja i koronacja wieńcem z dwunastu gwiazd.

Oto najważniejsze sformułowania: „Ponieważ zaś Błogosławiona Dziewica zasłużyła być Matką Boga i skarbniczką tajemnic niebiańskich, Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty chcąc ją dziś uczcić nad wszystkie stworzenia, wezwawszy na radę cztery Panie, według osądu których wszystko czynią, postawili pytanie: Czy Błogosławiona Dziewica powinna być dziś wzięta do nieba z ciałem i duszą? — Pierwsza przystąpiła Pani Sprawiedliwość, mówiąc: Sprawiedliwy jesteś Panie i słuszny jest sąd twój. Skoro więc bardzo czcisz ciała świętych na ziemi, tym bardziej winienesz uczcić ciało swej Matki. ... Skoro więc ciało Dziewicy Maryi nie jest mniejszej godności, przeciwnie: większej, dlatego bardziej winno być uczczone, mianowicie przez Wniebowzięcie. — Druga podeszła Pani Moc mówiąc... Ty, rodząc się mogłeś ją dziewicą pozostawić, więc w śmierci, wyjątkowym wybawieniem i łaską duchową, możesz ją od rozkładu i prochu wolną uczynić. — Trzecia zbliżyła się Pani Dobroć mówiąc: Dobry Syn bardziej Matce niż sobie sprzyja. ... Skoro więc po tym życiu zwolnił się od wyroku: prochem jesteś i w proch się obrócisz, przeto jest rzeczą dobroci synowskiej, by Matkę uwolnił od tego wyroku. — Czwarta przybliżyła się Pani Mądrość rzekąc: „Mądrość zbudowała sobie dom” (Prov IX, 1)... Jeśli więc w tym życiu Mądrość Boża zbudowała sobie dom piękny, do tejże Mądrości należy także po tym życiu nie zmniejszyć jego piękna, lecz zwiększyć, by był piękny w duszy przez szczęśliwość i na zewnątrz w ciele przez nieśmiertelność. — Wniebowzięta na tronie Trójcy Świętej najbardziej świętym sposobem posadzona została. ... Wtedy Bóg Ojciec włożył na jej głowę złotą koronę opatrzoną znakiem świętości (Eccli XLV, 14). O tej koronie mówi Apoc XII, 1: a na głowie jej korona z dwunastu gwiazd, którymi są dobrodziejstwa jakich dwanaście nam świadczą”⁸⁴. Dwunasta gwiazda to „rozkosz jej obecności w życiu niebiańskim”⁸⁵.

⁸⁴ Tamże, k. 278—278 v: „Quia vero beata virgo meruit esse mater dei et thesauraria secretorum celestium. ideo deus pater. filius et spiritussanctus hodie volentes eam honorare super omnes creaturas, conuocatis ad concilium quattuor dominabus, quarum diffinitione cuncta agunt proposuerunt. an beata virgo hodie debeat assumi in celum cum corpore et anima. Primo accessit domina iusticia dicens. Iustus es domine rectum iudicium tuum. Cum ergo valde honores corpora sanctorum in terris.

W drugiej części kazania właściwego, również w formie uzupełnienia opisuje Leonard z Udine dwie figury cielesnego Wniebowzięcia Maryi: źródło rajskie i arkę Noego. „Jako uprzedziłeś ją w błogosławieństwach słodkości, włożyłeś na głowę jej koronę z kamienia drogiego, a to przyjmując ją do nieba w ciele i duszy, które to Wniebowzięcie przewidzieli (Patriarchowie) w dwojakiej figurze. Pierwsza o źródle rajskim... Druga o arce Noego... Tą arką, którą uczynił Noe, co znaczy „Spoczywający”, by w niej mieszkać, jest Błogosławiona Dziewica, którą uczynił Bóg, który odpoczął od wszelkiego dzieła, które wykonał. ... Ta arka zostanie uniesiona z ziemi w górę, gdy została wzięta do nieba. Ta, przez którą zbawiony został rodzaj ludzki”⁸⁶.

Część trzecia właściwego kazania niesie dodatkowe stwierdzenie: „Wyniesienie jej w duszy i ciele ponad chóry prorockie przewidzieli...”⁸⁷ tu następuje przytoczenie 16 miejsc Biblii z krótkimi komentarzami, z których przytoczone zostaną tylko wyraźnie asumpcjonistyczne: „Ten obłok unoszący się, to Błogosławiona Dziewica wzięta z Kościoła doczesnego (por.: Num X, 11—12). — „Ta łaska powstała, ponieważ Błogosławiona Dziewica do nieba wstąpiła i szatanów poraziła (por.: Num XXIV, 17). — Bo wszystkie zastępy świętych, wyobrażone przez siedmiu rzeźbiarzy, z rozkazu Jezusa Chrystusa, Króla Wiekuistego, Błogosławioną Dziewicę dojrzałą i wydoskonaloną wszelkimi cnotami i łaskami,

multo magis honorare debes corpus tue matris. ... Cum ergo corpus virginis marie non sit minoris dignitatis, immo maioris, ideo magis debet honorari, scilicet per assumptionem in celum.

Secundo accessit domina potentia dicens ... Qui ex ea nascens potuisti virginem relinquere, ergo in morte singulari saluatione et spirituali gratia potes eam a putredine et puluere alienam facere.

Tercio accessit domina bonitas dicens. Boni filij est magis parcere matri quam sibi. ... Cum ergo post hanc vitam sibi ipsi pepercerit ab illa sententia qua dictum est, puluis es et in puluerem reuerteris, ergo ad bonitatem filij pertinet quod matrem excipiat, ab eadem sententia. ...

Quarto accessit domina sapientia dicens illud prouerbiorum. IX. capitis. Sapientia edificauit sibi domum. ... Si ergo in hac vita sapientia dei edificauit sibi domum pulcram ad eandem sapientiam pertinet etiam post hanc vitam non diminuere, sed augere, vt sit pulchra intus in anima per felicitatem, et extra in corpore per immortalitatem. ...

... Qua assumpta in sede trinitatis sanctissime collocata est. ... Tunc deus pater posuit coronam auream super caput eius expressam signo sanctitatis, ecclesiastici. XLV. capite. De qua corona dicitur apocalipsis. XII. c. In capite eius corona stellarum XII. Que sunt duodecim beneficia que nobis exhibet.”

⁸⁵ Tamże, k. 279: „Duodecima stella est in vita celesti sue presentie delectatio”.

⁸⁶ Tamże, k. 281: „Quomodo preuenisti eam in benedictionibus dulcedinis, posuisti in capite eius coronam de lapide precioso. Et hoc assumendo eam in celum in corpore et anima, quam assumptionem preuiderant in figura duplici. Prima est de fonte paradisi. ... Secunda est de archa noe. ... Ista archa quam fabricauit noe qui interpretatur quiescens ad habitandum in ea est beata virgo, quam fabricauit deus qui requieuit ab omni opere quod patrarat. ... Hec archa fuit eleuata in sublime a terra, quando fuit in celum assumpta, per quam saluatum est genus humanum”.

⁸⁷ Tamże, k. 282: „Super choros prophetarum ipsam exaltari preuiderunt in anima et corpore...” Uwaga: wszystkie teksty wyliczone są powyżej w schemacie kazania.

dzis do nieba odprowadziły na ucztę wieczną (por. Est I, 10—11). — Błogosławiona Dziewica wróciła dziś do niebieskiego Betleem przez obecność cielesną tam, gdzie uprzednio bywała odchodząc ze świata przez częstą kontemplację i rozważania (por.: Ruth I, 22). — Dawid oznacza Chrystusa, siedem chórów oznacza wszystkich Świętych, którzy Błogosławioną Dziewicę ze czcią do nieba wprowadzili... Tę Chrystus przyszedł osobiście z błogosławieństwem wprowadzić do miasta i domu wiecznego i posadził ze sobą na tronie (por.: II Reg VI, 12. 15). — Błogosławiona Dziewica jest orłem, który miał bardzo bystry wzrok wiary. Sam bowiem latał po środku nieba kontemplując. Lecz dzisiaj wzniósł się i latał wyżej niż inni święci, jak orzeł, który mówią wyżej lata" ⁸⁸.

W części czwartej kazania Leonard z Udine, zawsze w dodatku, wylicza zdarzenia zaczerpnięte z apokryficznych relacji o przejściu N. M. P., poznanych zapewne za pośrednictwem „Złotej Legendy” Jakuba de Voragine ⁸⁹. Mowa jest mianowicie również o bezbolesnej śmierci Maryi, wyjściu w trzy dni później na spotkanie Chrystusa Pana z całym dworem niebieskim, wniebowzięciu w duszy i ciele razem ⁹⁰.

Piąta część właściwego kazania rozważa uwielbienie Maryi, komentując teksty Cant VI, 9 i Ps XLIV, 10 o ciele uwielbionym Maryi: „Jako zorza była Maryja rodząc się, piękna jak księżyc poczynając, jaśniejąca jak słońce w ciele uwielbionym. Bernard: wszyscy aniołowie zbierają się, aby zobaczyć królową siedzącą po prawicy mocy Bożej w szacie złocistej, w ciele na zawsze uwielbionym, otoczoną różnorodnością. ... Jakaż bowiem była radość niebian, gdy zasłużyli i głos słyszeć i oblicze oglądać i jej błogosławioną obecnością się radować” ⁹¹.

Szоста i ostatnia część kazania krótko rozważa cztery stopnie szczęśliwości niebiańskiej, stwierdzając, że Maryja obrała sobie czwarty jej sto-

⁸⁸ Tamże, k. 282: „Ista nubes eleuata est beata virgo assumpta de ecclesia presentis temporis. ... Ista virgo consurrexit, quia beata virgo in celum ascendit et demones percussit. ... Quia vniuersa agmina sanctorum designata in septem eunuchis, mandato iesu christi regis eterni, beatam virginem consummatam et perfectam omni || k. 282 v: virtute et gratia in celum hodie deduxerunt ad conuiuium eternum etc. „K. 283: „Per dauid signatur christus, per septem choros vniuersitas sanctorum, qui omnes beatam virginem honorabiliter in celum deduxerunt... Hanc christus per seipsum venit reducere in ciuitatem et domum eternam cum benedictione et collocauit in throno secum. ... Beata virgo est aquila que acutissimum habuit visum fidei, ipsa quidem volauit per medium celum contemplando. Sed hodierno die ascendit et volauit altius ceteris sanctis, sicut aquila, que altius volare dicitur”.

⁸⁹ Por.: S.P.A. I, s. 89—96.

⁹⁰ L. z Udine, dz. cyt.: k. 284: „Tercium est sine dolore consummatio, scilicet ut sine dolore moreretur. ... Sextum est christi et totius curie celestis obuiatio, scilicet post tres dies sue mortis. ... Nonum est in anima et corpore simul assumptio.”

⁹¹ Tamże, k. 284 v: „Quasi aurora fuit virgo nascendo pulchra vt luna concipiendo, sed vt sol refulgens in corpore glorificato, Bernardus. Tota conglomeratur angelorum frequentia, vt videat reginam sedentem a dextris virtutis dei in vestitu deaurato, in corpore semper glorificato circumdata varietate. ... que nam fuerit illa celestium exultatio, cum et vocem audire, videre faciem, et eius beata frui presentia meruerint.”

pień, szczęście w duszy i ciele, właściwe Synowi Bożemu⁹². Ostatnie słowa kazania świadczą o uwielbieniu Maryi, gdyż niebo opustoszało, „po raz czwarty we Wniebowzięciu Błogosławionej Dziewicy do Chwały Bożej”⁹³.

Leonard z Udine wykazał w kazaniu dużą ścisłość myślenia umieszczając rozważania o cielesnym Wniebowzięciu w dodatkach do czterech pierwszych części. W ten sposób uniknął zbyt ryzykownego dostosowania słów ewangelii mszalnej do uroczystości. Ścisłość myślenia przejawia się także w sposobie argumentacji dowodami teologicznymi, w szukaniu powiązania cielesnego Wniebowzięcia z depozytem objawionym. Samodzielność myślenia pozwoliła autorowi zacytować relację apokryficzną na dalszym dopiero planie, a z listu ps. Hieronima wykorzystać piękne opisy uwielbienia Maryi w niebie — bez poddawania się sceptycyzmowi wobec prawdy cielesnego Wniebowzięcia Maryi. Te zalety zapewniają Leonardowi z Udine poczesne miejsce w kaznodziejstwie asumpcyjnym średniowiecza i gwarantują pozytywny wpływ na rozwój wiary u czytelników i słuchaczy.

Meffreth, prezbiter miśnieński⁹⁴, jest autorem zbioru kazań na niedziele i o świętych⁹⁵ pod tytułem: *Hortulus Reginae* (Ogródek Królowej — Kościoła). Tytuł odpowiada dobrze manierze kaznodziei lubującej się w porównaniach zaczerpniętych ze współczesnego mu przyrodoznawstwa.

Na uroczystość Wniebowzięcia napisał Meffreth cztery kazania:

I. TE assuman et regnabis super omnia que desiderat anima tua. Ita scribitur. III. Regum. XI. Dicit platearius sponsa solis, proprie wege breyt > < Ecce coronam regni habens in capite suo. super omnia regnans que desiderat anima eius bonisque omnibus in eterna gloria saciatur. et hoc quo ad tertium⁹⁶.

II. INtrauit ihesus in quoddam castellum et mulier quedam Martha nomine accepit illum in domum suam. Ita scribitur Luce. X. Consuetudo debet hec esse inter bonos homines et fideles vt si vnus peregrinus > < nos enim a te hereditamus ingrati gratiam: peccatores veniam: celestia terreni; sublimia infimi: deum homines. mortales patriam. Ad quam nos perducat pater⁹⁷.

⁹² Tamże: „Quarta est filij dei quantum ad corpus et animam. Et hanc partem elegit beata virgo hodie.”

⁹³ Tamże: „Nam euacuatum est celum quattuor vicibus... Quarto in assumptione beate virginis ad gloriam dei.”

⁹⁴ Daty życia nieznane. Zbiór kazań o świętych ukończony w r. 1443, o niedzielach zaraz potem zaczęty, cieszył się dużą popularnością, o czym świadczy dzieśnięć wydań w XV wieku. Był przeciwnikiem Niepokalanego Poczęcia N.M.P., co wytknął mu w wydaniu bazylejskim Jan a Lapide, kartuz. — Por.: Hurter: Nomenclator, II/1906/1005; Stanonik, A.D.B. 21/1885/175—176, tamże bibliografia.

⁹⁵ Por. wyżej; korzystam z egzemplarza Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie, inc. 100: Meffreth; Sermones de tempore et de sanctis, P. 2. [Basel, s.a.]. H. 11000. Stilwell M. 383. Za pomoc w kolacjonowaniu transliteracji z oryginałem dziękuję ks. Edwardowi Zakrzewskiemu.

⁹⁶ Tamże, Sermo 82, k. P_{6v} — P₈.

⁹⁷ Tamże, sermo 83, k. P₈ — Q_a.

III. ASSumpta est Maria in celum. gaudent angeli laudantes benedicunt dominum. Ita canitur in cantico hodierno. Albertus in libro de elementorum proprietatibus. capite. I. Refert de quodam nobili gemma nomine albastrum > < Assumpta est Maria in celum. scilicet. in corpore et anima. vt pie tenent communiter doctores Ideo gaudent angeli quibus et nos conformes esse oportet in gaudio et laude matris dei. Et hoc ad secundum⁹⁸.

IV. MVltiplicate sunt aque et leuauerunt archam in sublime a terra. Genesis. VII. Ad experientiam scimus et audiuius quando flores et gramina ascendunt e terra > < et venerationis obsequium eam colunt omni tripudio amoris et gaudij. Et hoc ad secundum⁹⁹.

K a z a n i e I opiera się na następującym schemacie:

Temat: Ciebie wezmę, i będziesz królował nad wszystkim czego żąda dusza twoja" III Reg XI, 37.

Protemat: Porównanie Maryi do rośliny *Sponsa solis*.

Podział: 1. Umiłowanie Matki (przez Syna) — „Ciebie wezmę”. 2. Wspaniałe wyniesienie — „i będziesz królować”. 3. Wieczna nagroda — „nad wszystkim czego żąda dusza twoja”.

Już w protemacie jest mowa o Wniebowzięciu, choć tylko ogólnie: „Ten najprzyjemniejszy kwiat, Maryję Pannę i oblubienicę prawdziwego słońca, pociągnął do siebie tenże sam, Słońce Sprawiedliwości, Chrystus Jezus, przez czcigodne Wniebowzięcie, co stwierdza (ps.) Hieronim w dzisiejszym kazaniu... Tak Chrystus z całym dworem niebieskim wprowadził dziś Maryję do niebiańskiej komnaty swego Ojca”¹⁰⁰.

W pierwszej części właściwego kazania rozwija Meffreth swój pogląd na koniec życia Maryi, omawiając kolejno: śmierć, wskrzeszenie i Wniebowzięcie, uwielbienie, a następnie dołączając argumenty rozumowe z kultu należnego ciałom świętych i z godności macierzyństwa Bożego: „Tę więc najprzyjemniejszą i ozdobną łakę, zwierciadło dziewic, Chrystus dziś wysuszył przez śmierć nie okrutną, lecz radosną z tego złego świata. ... Ciało jej nie zostało (zaraz) odprowadzone do śpichrza Jeruzalem niebiańskiego, lecz przez jakiś czas złożone w dolinie Jozafata. Lecz dusza jej najświętsza dziś została do nieba zaprowadzona przez Syna i cały dwór niebieski. I chwalebniej, że tak powiem, niż Chrystus została przyjęta... bo Matce wchodzącej do niebieskich pałaców sam Syn z całym dworem aniołów i świętych uroczyście wyszedłszy na spotkanie, wznosił ją do szczęśliwej wspólnoty zasiadania. ... Rzekłby ktoś, czy potem także i ciało jej zjednoczone z duszą zostało wniebowzięte? Doktorzy zdają się sądzić powszechnie, że tak. Dowodzi tego rozumowo Bernard w ka-

⁹⁸ Tamże, sermo 84, k. Q₃ — Q_{4v}.

⁹⁹ Tamże, sermo 85, k. Q_{4v} — Q₆.

¹⁰⁰ Tamże, k. P₇: „Istum iocundissimum florem Mariam virginem et sponsam veri solis traxit ad se idem verus sol iusticie christus ihesus per assumptionem venerandam. quod testatur beatus Ieronimus in sermone hodierno. ... Ita christus cum tota celesti curia duxit hodie Mariam ad celeste cubile patris sui.”

zaniu... Jeśli więc ciało Maryi byłoby na ziemi, skoro nie jest przez wier-nych pobożnie nawiedzane, ani nie ma sanktuarium wyznaczonego, wy-dawałoby się, że Chrystus wzgardził czią Matki, skoro ciała innych świętych na ziemi tak są czczone. ... (ps.) Augustyn mówi: „Tron Boga i przybytek Chrystusa i świątynia Ducha Świętego godna jest przebywać tam, gdzie jest sam Bóg. Tak cenny skarb godne jest raczej niebo przechowywać, niż ziemia”. kończy: „Ciesz się radością niewypowiedzianą Dziewico Maryjo tak co do ciała jak i duszy, przez własnego Syna w pełni wniebowzięta...”¹⁰¹

Druga część właściwego kazania rozważa uwielbienie Maryi w nie-bie, między innymi ps. Hieronima list do Pauli i Eustochium.

Część trzecia kazania również wynosi uwielbienie Maryi w niebie jako ukoronowanej władczyni i królowej — matki, uprzednio ogólnie wspominając Wniebowzięcie: „Dlatego teraz siedząc przy Synu ma wszystko, czego zapragnęła jej dusza, bo już jest w najmiłszym miejscu po-bytu”¹⁰².

Kazanie II jest właściwie homilią o ewangelii święta Wniebo-wzięcia. Układ ma równie klasyczny jak poprzednie.

Temat: „Wstąpił Jezus do jakiejś osady, a pewna niewiasta imieniem Marta przyjęła go w swoim domu” (Luc X, 38).

Protemat: przykład wdzięczności.

Podział: 1. Cieleśne zamieszkanie Chrystusa w Maryi — „Wstąpił Jezus”. 2. Matczyne usługiwanie Synowi — „Marta zaś”. 3. Najlepszy wybór dziewicy — „Ale jednego potrzeba”.

W protemacie wspomniane jest ogólne Wniebowzięcie i uwielbienie Maryi: „znalazł mieszkanie przyozdobione, w którym przebywał dzie-więć miesięcy, mianowicie ciało Najświętszej Dziewicy. ... Dlatego było odpowiednie by ten, którego przyjęła na mieszkanie wziął także ją na

¹⁰¹ Tamże, k. P7 — P7v: „Illud igitur iocundissimum et ornatum pratum virgi-num speculum siccauit hodie christus per mortem non acerbam sed letam de hoc nequam seculo. ...Corpus autem eius non ductum fuerat in horreum celestis hierusa-lem Sed per aliquot tempus in valle Iosephat collocatum Sed anima eius sanctissima hodie a filio et a tota celesti curia in celum est deducta Et gloriosior vt sic dicam quam christus est assumpta. ... matri vero celorum pallacia penetrante filius ipse cum tota curia tam angelorum quam iustorum solenniter occurrens erexit et beatis-sime consortium sessionis. ... Diceret quis an eciam postea corpus eius vnitum anime sit assumptum videntur sentire doctores quod sic vt communiter quod Bernardus in sermone probat ratione... Si igitur corpus marie super terram esse dicatur cum nec deuota visitatione fidelium frequentetur. nec eidem locus deputetur honoris nimirum videtur christus honorem matris contempsisse cum tamen super terram aliorum corpora sanctorum sic honorentur. ... Augustinus.. Tronum inquit dei et tabernaculum christi et templum spiritussancti dignum est esse ibi vbi ipse deus est. Tam preciosum thesaurum dignius est celum quam terram seruare. et concludit. Letare leticia in enarrabili virgo Maria tam corpore quam anima proprio filio integraliter assumpta...”

¹⁰² Tamże, k. P8: „Ideo nunc sedens apud filium habet omnia que desiderat eius anima. quia iam est in loco amenissimo.”

wieczną gościńę. ... jak na świecie nie było miejsca godniejszego nad świątynię dziewiczego łona, w którym dziewica Maryja Syna poczęła, tak i w niebie nad tron królewski, którym Maryję Syn Maryi wywyższył”¹⁰³.

Druga część właściwego kazania nawiązuje znów do śmierci i Wniebowzięcia Maryi, przez cytaty z kazania św. Jana Damasceńskiego i Kosmasa Vestitora, którzy swymi relacjami apokryficznymi¹⁰⁴ potwierdzają trafność Meffrethowego porównania Maryi z łabędziem: „Jan Damasceński w swych kazaniach o Wniebowzięciu mówi: Maryia z radością powiedziała: W ręce Twoje, Synu, oddaję ducha mego, przyjmij duszę moją tobie miłą, którą zachowałam dla ciebie bez winy i nie oddawaj ziemi ciała, lecz zachowaj w całości to, w czym spodobało ci się zamieszkać. Przenieś mnie do ciebie, aby tam, gdzie jesteś ty, zrodzony z mych wnętrzności, bym była również ja, z tobą przebywając. I dodaje Kosmas w kazaniu... że po wyjściu duszy jej z ciała, jeszcze nie przestało radosnych śpiewów pochwalnych, lecz rzekło: Dzięki ci składam, Panie, ja, która godna jestem twej chwały. Pamiętaj o mnie, która twoja jestem i zachowałam twój depozyt. ... Oto słusznie Maryja jest przyrównana do łabędzia, który żyjąc milczy, a śpiewa umierając”¹⁰⁵.

Kazanie III opracowuje myśl zaczerpniętą z liturgii święta.

Temat: „Wzięta jest Maryja do nieba: radują się aniołowie, chwałą i błogosławią Pana” (I ant. nieczarna).

Protemat: porównanie do alabastru.

Podział: 1. Chwalebne wywyższenie Maryi. 2. Dźwięczne wysławianie Aniołów.

Bardzo bogata i wyraźna jest asumpcjonistyczna treść kazania. W temacie i protemacie ogólnie zapowiedziana, pełny wydźwięk osiąga ją we właściwym kazaniu.

Część pierwsza mówi krótko o śmierci Maryi, o Wniebowzięciu jej duszy, następnie ciała, wreszcie o uwielbieniu i wywyższeniu w niebie — dołączając kilka „cudów” zaczerpniętych ze *Złotej Legendy*. O śmierci

¹⁰³ Tamże, k. Piv: „Inuenit hospicium decenter ornatum in quo fuit tentus nouem mensibus scilicet corpus beatissime virginis. ... Idcirco decens fuit ut qui (winno być: quem) ipsam (winno być: ipsa) recepit in hospiciu[m] assumeret et ipsam in hospitium eternale. ... nec in mundo locus dignior virginalis vteri templo in quo virgo maria filium suscepit. Nec in celis regali solio quo Mariam marie filius sublimauit.”

¹⁰⁴ Por.: S.P.A. I, s. 91 przypis 27a i 28.

¹⁰⁵ Meffreth, dz. cyt., k. Q: „Johannes damascenus in suis sermonibus de assumptione. ait. Maria letanter dixit. In manus tuas fili commendo spiritum meum. suscipe animam meam tibi dilectam: quam inculpatam seruauit tibi. et non commenda terre corpus custodi illud integraliter quod tibi inhabitare placuit. Transfer me ad te. ut vbi tu es meorum viscerum partus sim et ego tibi cohabitans. Et addit sanctus Cosmas ... quod postquam egressa est anima eius a corpore adhuc non cessauit a letis laudum canticis. Sed corpus dixit. Gratias tibi ago domine que tua digna sum gloria memento mei que tua sum et seruauit tuum depositum. ... Ecce quod recte Maria cigno comparatur. que gemit viuens et cantat moriens”.

czytano następującą wzmiankę: „I tak, chociaż na krótki czas oddana byłaś śmierci cielesnie, to jednak obficie zlewasz na nas jasność światła nieustającego”¹⁰⁶. O Wniebowzięciu duszy równie krótkie sformułowanie: „To więc słońce najjaśniejsze, Maryja, oblubienica najjaśniejsza, i najprzyjemniejsza dzisiaj wzięta jest w duszy do tronu chwały”¹⁰⁷.

Wykład prawdy o cielesnym Wniebowzięciu oparł Meffreth na materiałach zebranych w *Złotej Legendzie* przez Jakuba de Voragine¹⁰⁸. Najpierw w oparciu o powagę św. Jana Damasceńskiego proste stwierdzenie faktu: „I chociaż dzisiaj co do duszy (tylko) wniebowzięta została Dziewica Maryja, to jednak potem również i w ciele ze czcią wzięta została, jak mówi o tym Damascen w swych kazaniach o Wniebowzięciu”¹⁰⁹. Następnie dwa potwierdzenia: oparta na *Historii Eutymiackiej* relacja o przesłaniu szat Maryi z Jeruzalem do Konstantynopola, oraz „cud” z tuniką zaczerpnięty z ustnej tradycji. Wreszcie Meffreth stara się odpowiedzieć na pytanie, kiedy ciało Maryi zostało wzięte do nieba: czy po trzech dniach, jak w apokryfie; czy po czterdziestu, jak w widzeniach Elżbiety heskiej; czy natychmiast, na podobieństwo św. Jana Ewangelisty, w którego cielesne wniebowzięcie w średniowieczu wierzone. Trzecia możliwość wydała się Meffrethowi zgodniejsza z rozumem: „Kiedy zaś Maryja została wniebowzięta w duszy? Bez wątpienia natychmiast po wyjściu z ciała. Kiedy zaś dokonało się Wniebowzięcie ciała? Legenda mówi, że trzeciego dnia zmartwychwstała i wstąpiła do nieba i chwalebnie została wniebowzięta. Lecz w objawieniach błogosławionej Elżbiety saskiej czyta się, że zostało jej objawione, iż po czterdziestu dniach od swego przejścia została wzięta w ciele. Bo Święta Maryja mówiąc z nią rzekła: wszyscy apostołowie byli przy moim zaśnięciu i ciało moje ze czcią pochowali, lecz czterdziestego dnia zmartwychwstało. ... Lecz wydaje się zgodniejsze z rozumem, skoro ciało Jana, który był stróżem Dziewicy, zaraz wzięte zostało, bo zaraz otworzywszy grobowiec ciała nie znaleziono, dlaczego ciało Maryi również zaraz nie powstało?”¹¹⁰

Uwielbienie Maryi wniebowziętej przedstawił Meffreth przypisując jej

¹⁰⁶ Tamże, k. Q_{av}: „Ita licet quodam brevi interuallo temporis corporaliter mortis adducta, tamen copiose nobis infundis indeficientis luminis claritatem.”

¹⁰⁷ Tamże: „Iste igitur candidissimus sol Maria nimphula candidissima et iocundissima hodie assumpta est in anima ad thronum glorie...”

¹⁰⁸ Por.: S.P.A. I, s. 89—96

¹⁰⁹ Meffreth, dz. cyt., k. Q_{av}: „Et quamvis hodie assumpta est in anima virgo Maria, tamen postea etiam in corpore reuenter est assumpta. Sicut dicit de hoc Damascenus in sermonibus suis de assumptione.”...

¹¹⁰ Tamże, k. Q_t: „Quando autem Maria est assumpta in anima, dubium non est quin subito de corpore egressa est. De assumptione autem corporis quando facta sit, habetur in legenda quod tertia die resurrexit et in celum ascendit, et gloriose assumpta est. Sed in reuelationibus beate elizabeth: que fuit de partibus saxonie. Legitur quod sibi reuelatum est. Quod post. XL. dies sui transitus in corpore sit assumpta Nam beata Maria secum colloquens ait. Omnes apostoli dormitioni mee affuerunt. et corpus meum reuenter sepulture dederunt. sed quadragesimo die

godność królewską, przy czym jasno sformułował, powołując się na Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, prawdę o wszechpośrednictwie: „Tak święta Panna, Pani świata, niebios Królowa, postawiona została ponad trzema hierarchiami wszystkich aniołów i ponad potrójną machiną rzeczy niebiańskich, ziemskich i piekielnych. Ma bowiem władztwo w niebie... kogo chce zbawia i przyjmuje... Stąd Hugo i Ryszard od św. Wiktora mówią: „Nic nie spływa i nic nie zstępuje od tronu Bożego, co by przez ręce Maryi nie przeszło. Ma także władzę na ziemi, dlatego rozkazuje jak pani sługom. ... Ma władzę nad szatanami, strasząc ich i płosząc. ... ma nad sobą tylko Trzy Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹¹¹.

Druga część właściwego kazania opiewa przede wszystkim uwielbienie Maryi w niebie. Meffreth pomieścił tu w wielkiej zgodzie wywody ps. Hieronima z listu 9 do Pauli i Eustochium z fragmentami opowieści apokryficznych. Kończy wizją Elżbiety heskiej, jasno stwierdzającą Wniebowzięcie z duszą i z ciałem, które powszechnie i pobożnie przyjmują doktorzy. „Ukazane ci zostało w tym widzeniu, że zarówno w ciele jak i w duszy Pani nasza do nieba została wzięta. Stąd dobrze śpiewa Kościół: Wzięta została Maryja do nieba, mianowicie w ciele i duszy, jak pobożnie i powszechnie utrzymują doktorzy”¹¹².

Kazanie IV zbudowane jest według poniższego planu:

Temat: „Wezbrały wody, i podniosły korab wysoko nad ziemię” (Gen VII, 17).

Protemat: Porównanie do kwiatu.

Podział: 1. Wielkość cnót — „Wezbrały wody”. 2. Wysokość nagród — „i podniosły korab”.

Protemat bardzo ogólnie wspomina Wniebowzięcie Maryi, szerzej natomiast traktuje uwielbienie, cytując obszernie drugą część listu ps. Hieronima do Pauli i Eustochium.

Pierwszy punkt kazania, o cnotach Maryi, wspomina jej uwielbienie i wywyższenie w niebie jako odpowiednik pokory: „Dziś ją wywyższył ponad niebiosą, gdyż tak głęboko, bardziej niż wszyscy święci się upokorzyla, że postawiona została jako ozdoba całego królestwa niebieskiego”¹¹³.

resurrexit. ... Sed rationabilis videtur cum corpus iohannis qui fuit custos virginis statim assumptum est. quia statim sepulchro aperto corpus non est inuentum. quare etiam Marie corpus non statim resurgeret?”

¹¹¹ Tamże, k. Q^{sv}: „Sic beata virgo mundi domina: celi regina. posita est super tres hierarchias omnium angelorum. et supra trinam machinam celestium: terrestrium: et infernorum. Habet enim imperatoriam potestatem in celestibus... quem enim vult saluat et assumit. ... Immo dicit Hugo et Richardus de sancto victore. Nihil a throno dei diuini muneris defluit et descendit. quod per manus Marie non transierit. Habet etiam potestatem in terrestribus. immo precepit tanquam domina ipsis ministris. ... Habet potestatem in demonibus hos terrendo et fugando. ... et solum habet super se tres personas. patrem et filium: et spiritum sanctum.”

¹¹² Tamże, k. Q^{sv}: „Ostensum est tibi in hac visione quod tam in carne quam in spiritu domina nostra in celum est assumpta. Ideo bene canit ecclesia. Assumpta est Maria in celum. scilicet. in corpore et anima. vt pie tenent communiter doctores.”

¹¹³ Tamże, k. Q^s: „Hodie ipsam super omnes celos exaltauit. quia se ita profunde super omnes sanctos humiliavit. vt posita est ad decorem totius regni celestis.”

Drugi punkt kazania poświęcił Meffreth w całości cielesnemu Wniebowzięciu i uwielbieniu Maryi. Wywody swe oparł na powadze Arystotelesa, św. Jana z Damaszku, św. Ildefonsa z Toledo, ps. Augustyna i ps. Hieronima.

„W I. Księdze Arystotelesa O niebie i świecie (powiedziane jest): to samo jest miejsce całości (i) części, całej ziemi i jednej gleby. Lecz ciało Syna Bożego było zawsze ponad wszystkimi aniołami, siedząc po prawicy majestatu Bożego (Hebr I, 3—4). A więc słusznie ciało i dusza Błogosławionej Dziewicy dziś wywyższone zostały ponad wszystkie chóry aniołów i duchy”¹¹⁴.

Powaga św. Jana Damasceńskiego ukazywała czytelnikom kazań Meffretha stosowność uwolnienia Maryi od skażenia, a to dla jej macierzyństwa Bożego i dziewictwa. Fragment przypisany św. Ildefonsowi z Toledo wykładał o Maryi przeniesienie Arki Przymierza z domu Aminadaba (II Reg VI): „i tak wzięli arkę z domu Aminadaba, który oznacza lud, bo spośród ludu śmiertelnego wziął ją, i włożyli na wóz nowy, to jest ciało uwielbione, i przenieśli tę arkę chwalebną na swoje miejsce, o którym mówi (ps.) Augustyn w kazaniu na Wniebowzięcie”¹¹⁵. Następują cytaty ps. Augustyna i ps. Hieronima, zgodnie świadczące o uwielbieniu Maryi w niebie.

Sredniowieczni franciszkanie gdańscy korzystający ze zbioru Meffretha mogli tylko silnie utwierdzić siebie i swoich słuchaczy w prawdziwej wierze we Wniebowzięcie Maryi z duszą i z ciałem. Maniera czerpania porównań z przyrody żywej i martwej nie przeszkodziła Meffrethowi w solidnym wykładzie o śmierci, wskrzeszeniu, Wniebowzięciu duszy, Wniebowzięciu ciała, wreszcie uwielbieniu i wywyższeniu Maryi w niebie. Bogactwem treści wyróżniają się kazania I i III, one też zawierają ocenę teologiczną tezy asumpcjonistycznej: doktorzy powszechnie sądzą, pobożnie przyjmują. Lecz i pozostałe kazania II i IV, choć uboższe, jasno wyrażają prawdę cielesnego Wniebowzięcia Maryi.

Jan Nider, dominikanin, profesor i dziekan wydziału teologicznego na uniwersytecie wiedeńskim¹¹⁶, prócz bogatej spuścizny teologiczno-

¹¹⁴ Tamże, k. Q_{5v}: „Aristotelis primo de celo et mundo. idem est locus totius (winno być: et) partis et totius terre; et vnusglobe (winno być: unius glebae). Sed corpus filij dei: fuit super omnes angelos sedens ad dexteram maiestatis dei. ad Hebreos. I. Ergo rationabiliter corpus et anima beate virginis hodie exaltata sunt super omnes choros angelorum et spiritus.”

¹¹⁵ Tamże, k. Q_{6r}: „et sic tulerunt archam de domo aminadab qui interpretatur populus. quia de populo mortali assumpsit eam, et posuit eam in plaustro nouo. hoc est corpore glorificato. et portauerunt archam hanc gloriosam in locum suum. de quo dicit Augustinus. in sermone. de assumptione.”

¹¹⁶ Jan Nider O.P., urodzony około 1380 r. w Isny, studiował w Kolonii, doktorat z teologii zdobył w r. 1425 w Wiedniu, w r. 1436 został dziekanem tamtejszego wydziału teologicznego. Brał udział w Soborze Bazylejskim. Zajmował się przeważnie zagadnieniami teologiczno-moralnymi. Zmarł 13 VII 1438 w Norymberdze. — Por. H. Fischer. L. Th.K. 5/1960/1066—1067, tamże bibliografia.

-moralnej pozostawił zbiór kazań zatytułowany: *Złote kazania o czasie i świętych ze zbiorem wielkopostnym*¹¹⁷. W zbiorze tym mieści się jedno kazanie na Wniebowzięcie Maryi:

„MARIA optimam partem elegit que non auferetur ab ea Luce. X. Hoc verbum nulli competit: nisi solum proprie Marie virginis: que medium tenet inter creatorem et creaturam > < Habet etiam officium miserendi dei enim triplicia attributa diuersis in copia tribuit. potentiam petro per clauis: scienciam apostolo in raptu: et misericordiam matri. quia deo est proprium misereri semper et parcere”¹¹⁸.

Kazanie ma plan następujący:

Temat: „Maria obrała najlepszą część, która jej nie będzie odjęta” (Luce X, 42).

Protemat: Stosowność tematu względem Maryi.

Podział: Maryja obrała najlepszą część, w śmierci, w chwale.

I. Najlepsza część w życiu: 1. Uświęcenie w łonie. 2. Dzieciństwo. 3. Zachowanie czystości. 4. Doskonałość życia. 5. Doskonała pokora. 6. Nagromadzenie łask. 7. Wcielenie Syna.

II. Najlepsza część w śmierci: 1. Powiadomienie o przejściu. 2. Pocięcha od zebranych Apostołów. 3. Orszak wszystkich świętych zastępów. 4. Śmierć z miłości, bez cierpienia. 5. Wniebowzięcie z duszą i ciałem.

III. Najlepsza część w chwale. 1. Sposób Wniebowzięcia. 2. Miejsce. 3. Obowiązki.

Zgodnie z przyjętym planem Jan Nider poświęca drugą część kazania śmierci i Wniebowzięciu, a trzecią uwielbieniu Maryi w niebie.

Odnosnie śmierci Maryi, prócz apokryficznych okoliczności szeroko uzasadniał Nider jej bezbolesność, w ten sposób pojmując modlitwę liturgiczną *Veneranda*. Natchnieniem było dlań *Mariale* ps. Alberta Wielkiego: „Uzasadnienie natomiast, dlaczego dziś nie umarła, lecz odeszła, podaje Albert w dziele o *Postan jest*: ponieważ pod krzyżem miała karę śmierci, zaciągniętą przez Ewę. ... Albert, tam gdzie przedtem, porusza także sposób w jaki Dziewica mogła umrzeć bez bólu. ... Bo w pobożnym umierającym są dwie skłonności, czyli dwa poruszenia duszy. Jedno naturalne... skłaniające do pozostania w ciele. Drugie łaski i miłości, do przebywania... z Chrystusem przez wyjście z ciała. Jest zaś rzeczą naturalną, że mocniejsze poruszenia eliminują słabsze. Skoro więc Dziewica widziała „przechodząc” Chrystusa, tak rozkoszną płonęła miłością, że skłonności naturalnej nie odczuwała. ... I tego dotyczy Kościół w kolekcje, gdzie mówi: „Lecz więzami śmierci nie mogła być skrępowana ta, która Syna twego wcielonego zrodziła”¹¹⁹.

¹¹⁷ Korzystam z oryginalnego egzemplarza franciszkanów gdańskich wieku XV: Gdańska Biblioteka P.A.N. inc XV. 567.

¹¹⁸ Tamże, k. L₄ — L_{6v}.

¹¹⁹ Tamże, k. L_{6a}: „Rationem autem cur hodie non mortua fuerit sed migrauerit: reddit Albertus. super missus est. quia sub cruce penam mortis per eam contractam habuit...” K. L_{6b}: „Modum etiam quomodo virgo sine dolore mori potuerit

O Wniebowzięciu z duszą i ciałem mowa była raczej zwięzła: „odchodząc przeprowadzona została w ciełe i duszy, w towarzystwie Chrystusa. ... wstąpiła z jasnością cielesną, bo jej ciało zostało uwielbione”¹²⁰ Rozszerzenie tych krótkich wzmianek stanowiły cytaty z kazań św. Jana Damasceńskiego, mówiące o nieskażoności ciała Maryi¹²¹.

Uwielbienie Maryi przedstawione zostało bardzo oszczędnie. Jan Nider podkreślił sposób jej wzięcia: przez Chrystusa i wszystkich aniołów; miejsce: ponad wszystkie chóry anielskie; obowiązki w niebie: wspieranie, orędowanie, litowanie się¹²².

Gdańscy franciszkanie mogli więc w XV wieku wyczytać w dziele Nidera, że Maryja umarła bezboleśnie, że z duszą i ciałem do nieba wzięta została, w sposób chwalebny, na miejsce zaszczytniejsze od innych, by opiekować się ludzkością. Wyraźny był w tym wpływ *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine¹²³, widoczny w przymieszcze elementu apokryficznego, w cytatach Jana Damasceńskiego i Kosmy Vestitora, którego ponoć wówczas czytano uroczyście w wielu kościołach (w oficjum brewiarzowym)¹²⁴. Na podkreślenie zasługuje niespodziana interpretacja modlitwy *Veneranda* w sensie śmierci bezbolesnej, a nie, jak można by się spodziewać, wolności od rozkładu grobowego.

*
* *
*

W dwunastu, mówiących o Wniebowzięciu, a zachowanych do dziś zbiorach kazań ze średniowiecznego klasztoru franciszkanów gdańskich, cztery nie wykazują wyraźnego rozeznania prawdy o cielesnym Wniebowzięciu Maryi (św. Bernardyna ze Sieny, Henryka Herpfa, Jana z Vercelli i ps. Wilhelma Paryskiego). Pozostałych osiem ksiąg jasno formuluje prawdę Wniebowzięcia z duszą i z ciałem i to, wyjąwszy Jakuba

tantit Albertus. vbi prius sub hac sententia. Nam in deuoto morituro due sunt inclinationes seu duo motus anime. Vnus nature: et hic inclinatur ad manendum in corpore. Alius est gratie et charitatis ad essendum... cum Christo per dissolutionem a carne. Naturale autem est quod motus maiores expellunt minores. Cum igitur virgo christum migratura vidit: tanta accendebatur claritate delectante: vt nature motum non sentiret. ... Illud tangit ecclesia in collecta: vbi dicit. Nec mortis nexibus deprimi potuit que filium tuum de se genuit incarnatum.”

¹²⁰ Tamże, k. Lob: „Quinto migrando deducitur in corpore et anima christo comitante.” K. Lovc: „ascendit cum mirabili claritate corporali. quia corpus eius glorificatum fuit.”

¹²¹ Tamże, k. Lca i Lovc.

¹²² Tamże, k. Lovc-d.

¹²³ Por.: S.P.A. I.

¹²⁴ J. Nider, dz. cyt., k. Lovc: „Idem patet in sermone ex diuersis sanctorum dictis compilato. qui solemniter legitur in pluribus ecclesijs: vbi dicuntur ea que sanctus Cosmas audiuit ab his qui interfuerunt migrationi virginis.”

de Voragine, nie w oparciu o apokryfy, odgrywające tu rolę drugorzędną, lecz w połączeniu z rzetelną argumentacją teologiczną, nawiązującą do prawd objawionych. Pięciu autorów mówiło o śmierci Maryi: do czasu, uprzywilejowanej, bezbolesnej (ps. Bonawentura, Robert Caracciolo, Jakub de Voragine, Meffreth i Jan Nider). Wszyscy autorzy zgodnie sławili uwielbienie Maryi w niebie, w czym niektórzy korzystali z listu ps. Hieronima do Pauli i Eustochium, pomijając całkowicie jego część wstępną.

IV. WNIEBOWZIĘCIE MATKI BOŻEJ W ŚWIETLE DZIEŁ KAZNODZIEJSKICH ZE ŚREDNIOWIECZNYCH KSIĘGOZBIORÓW KOŚCIELNYCH W GDAŃSKU I KAMIENIU POMORSKIM.

Połączenie w jednym studium analizy źródeł gdańskich i kamieńskich wynika ze względów natury technicznej, stąd każda z tych grup zostanie omówiona oddzielnie.

Wśród zachowanych kodeksów ze średniowiecznych bibliotek kościelnych gdańskich dwie grupy nie zostały jeszcze omówione: spuścizna biblioteki N.M.P. i kościoła św. Piotra i Pawła. Konkretnie chodzi tu o dzieła, nie związane z prywatnymi posiadaczami spośród duchowieństwa pomorskiego.

Biblioteka kościoła mariackiego sięga początkami XIV wieku.¹ Do dnia dzisiejszego dochowały się następne dzieła kaznodziejskie z niej pochodzące:

Sermones de sanctis, rkp. około 1420 r., sygnatura: Ms Mar F 196.

Corona B.M.V., [Strassburg ca 1485]. GW 7572. Kat. Ink. Gd. Nr 190.

Guillelmus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia. [s. 1., non ante 1480]. H* 8242. Kat. Ink. Gd. Nr 288.

Homiliarius doctorum a Paulo Diacono collectus. Speyer 1482. HC 8790. K. Ink. Gd. Nr 313.

Hugo de Sancto Caro: Postilla super evangelia, Basel 1482. H* 8975. K. Ink. Gd. Nr 320.

Jacobus de Voragine: Legenda aurea, Strassburg 1492. C 6458. Kat. Ink. Gd. Nr 344.

¹ Proboszcz mariacki Andrzej Slommow obejmując kościół w 1398 roku zastał już pewien zbiór, a sam zgromadził wiele dzieł, tak iż wystarał się 24 VI 1413 roku o zatwierdzenie fundacji biblioteki przez wielkiego mistrza krzyżackiego Henryka von Plauen. W roku śmierci A. Slommowa (1438) księgozbiór liczył 102 pozycje. Następnie biblioteką opiekował się Henryk Kalow († 1468), a w latach 1472—1518 Mikołaj Schwichtenberg, z czasem proboszcz św. Jana i oficjał pomorski. Od roku 1912 książki przeszły w depozyt do Biblioteki Miejskiej w Gdańsku, dziś Gdańskiej Biblioteki P.A.N. — Por.: Kat. Ink. Gd. s. 273.

Leonardus de Utino: Sermones aurei de sanctis, Nuernberg 1478. HC 16134.
Kat. Ink. Gd. Nr 382.

Petrus de Palude: Sermones Thesauri novi de sanctis, Strassburg 1483. C 5421.
Kat. Ink. Gd. Nr 470.

Biblioteka przy kościele św. Piotra i Pawła w Gdańsku istniała już w wieku XV i dużo nabytków zawdzięczała swemu proboszczowi Walterowi z Chojnic.² Dochowały się do dziś następujące dzieła kaznodziej-skie:

Bernardinus Senensis s.; Sermones de evangelio aeterno. [Basel ca 1489].
GW 3886. Kat. Ink. Gd. Nr 103.

Henricus de Herpf: Sermones de tempore et de sanctis. Speyer [post 17 I 1484].
HC 8527. Kat. Ink. Gd. Nr 298.

Homiliarus Doctorum a Paulo Diacono collectus. Koeln [ca 1478]. HC 8798.
Kat. Ink. Gd. Nr 312.

Hugo de Prato Florido: Sermones de sanctis. Heidelberg 1485. HC 9009. Kat.
Ink. Gd. Nr 319.

Z wymienionych dwunastu tomów kazań należących do dwu bibliotek kościelnych Gdańska, jeden nie zawiera kazania o Wniebowzięciu Maryi³, osiem dalszych zawiera zbiory już przebadane w ramach innych bibliotek z terenu Wielkiego Pomorza⁴. Pozostałe trzy zostaną tu dokładnie zanalizowane.

W zbiorze kazań o świętych zajmujących k. 1—132 v. rękopisu mariackiego z pierwszej ćwierci XV wieku, zapisanym w najstarszym katalogu biblioteki mariackiej z czasów Henryka Kalowa (trzecia ćwierć XV wieku), są dwa kazania o Wniebowzięciu Maryi:

I. „Qui cereavit me requieuit in thabernaculo meo Ecc 24 hec dicit beata virgo de filio dei et suo > < recipiant nos cum honore in eterna thabernacula”⁵.

II. „Maria autem optimam partem elegit etc lluce X licet hoc de Magdalena scribatur nos tamen hoc > < ut ab illis accipiat quod alijs administrat hec est optima pars Marie que non auferetur ab ea in eternum”⁶.

Kazanie I o epistole mszalnej na święto Wniebowzięcia, gubi się w cytatach alegorycznie wyjaśnianych o Maryi. Sławiąc jej doskonałości nie znajduje miejsca na prawdę o jej wniebowzięciu.

² Por.: S.P.A. II, s. 102. — Rozwój biblioteki zahamowała reformacja. Książki z księgozbioru św. Piotra i Pawła weszły do Biblioteki Miejskiej w Gdańsku wraz ze zbiorami Henryka Schwartzwalda i dopiero przy pracach nad katalogiem inkunabułów zostały wyodrębnione przez H. Jędrzejewską i M. Pelczarową. Por. Kat. Ink. Gd. s. 279.

³ Postylla Hugona a S. Caro.

⁴ Por.: S.P.A. I, s. 87—96 — ps. Wilhelm Paryski i Jakub de Voragine; S.P.A. II, s. 96—105 — Homiliarus Doctorum i Hugo de Prato Florido; S.P.A. III s. 291 n, 297—299, 303—308, s. Bernardinus Senensis, Henricus de Herpf, Leonardus de Utino.

⁵ Biblioteka PAN Gdańsk, Ms Mar F 196, k. 77 b — 78 b.

⁶ Tamże, k. 78 b 79b.

Kazanie II o ewangelii ze święta wykazuje następujący bieg myśli:

Temat: „Maria zaś obrała najlepszą część” (Luc X, 42).

Podział: Maryja obrała najlepszą część: 1. W postępowaniu — dziewictwo. 2. W poczęciu (Syna Bożego) — świętość. 3. We wniebowzięciu — wyniesienie ponad wszystkie stworzenia; rozwinięcie w oparciu o II Reg VI, 12 i II Reg VIII, 6 — porównanie do podniesienia Arki Przymierza.

Kazanie używa słowa wniebowzięcie (*assumptio*) bez bliższego określenia, czy ono jest duchowe tylko, czy duchowe i cielesne zarazem: „we wniebowzięciu Maryja również najlepszą część obrała, gdyż ponad wszystkie stworzenia została wyniesiona”⁷. Cytat ze św. Bernarda mówi na równi o okazywaniu ciała przez Chrystusa Pana Bogu Ojcu, a przez Maryję Synowi⁸. To wydaje się przeważać szalę na stronę cielesnego wniebowzięcia, niemniej jednak prawda ta nie znajduje w kazaniu jasnego wyrazu.

Uwielbienie Maryi w niebie przedstawione zostało w formie alegorycznego komentarza przeniesienia Arki Przymierza przez Dawida. Dawid to Chrystus Pan, siedem chórów to aniołowie i święci, których Maryja we właściwej świętości przewyższa⁹. Następuje alegoryczny komentarz przeniesienia Arki Przymierza przez Salomona do Świętego Świętych w nowej świątyni, w sensie niezrównanego stopnia chwały w niebie¹⁰.

Niewiele mogli skorzystać duchowni kościoła mariackiego czytając lub głosząc omówione kazanie. O śmierci Maryi ani wzmianki, o wniebowzięciu ogólna bardzo, wprost cielesności jego nie dotycząca, o uwielbieniu znajdowali najwięcej materiału dzięki alegorycznej interpretacji tekstu przystosowanego do Maryi.

Corona B. M. V. [Wieniec NMP], anonimowego autora, stanowi jedną ze średniowiecznych „encyklopedii” maryjnych¹¹. Incipit brzmi:

⁷ Tamże, k. 78 b: „Optimam igitur partem elegit in conuersacione et in conceptione et in assumptione. ...In assumptione etiam optimam partem elegit, quia super omnes creaturas exaltata.”

⁸ Tamże, k. 79 a: „Vnde Bernardus: Securum habes o homo iam accessum ad deum. vbi habes ante filium matrem, filium ante patrem. mater ostendit filio pectus et vbera... filius ostendit patri latus et vulnera...”

⁹ Tamże, k. 78 v c-d: „...erant cum eo VII chori et victima vituli (II Reg VI, 12)... id est Christus qui de hoc mundo adducens virginem habet secum. VII chorus id est omnes sanctos plenos spiritu septiformi... Inhijs choris septem sunt proprietates que omnes excellentes fuerunt in virgine... in angelis maxime commendatur humilitas... In patriarchis fides... in prophetis... intellectus... In apostolis caritas... In martiribus... fortitudo... In confessoribus... misericordia et pietas... In virginibus puritas... hij omnes interesunt eius assumptioni.”

¹⁰ Tamże, k. 79 a: „Sequitur in sancta sanctorum (III Reg VIII, 6) id est in prerogatiua tocus ecclesie triumphantis. ut ullus sit ei similis uel equalis in gloria.”

¹¹ Korzystam z egzemplarza Gdańskiej Biblioteki PAN ink XV. 446.

„Incipit prologus in librum qui dicitur Corona beate virginis. Signum magnum apparuit in celo. id est ecclesia. Mulier. id est beata virgo amicta sole: et luna sub pedibus eius. et in capite eius corona stellarum duodecim. Apoc. XII. Cum igitur ego frater N. omnium seruorum beate et gloriose virginis Marie vltimus et Capellanus eius immeritus et indignus: iam diu aliqua ad laudem...”.

Tytuł i układ zawdzięcza tekstowi Apoc XII, 1 „Wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, księżyc pod jej stopami, a na głowie jej korona z dwunastu gwiazd”. Autorowi jednak nie wystarczyła jedna korona z dwunastu gwiazdami, skoro Maryi nie tylko królowie ziemscy, ale i sam Król Królów był poddany w Nazarecie. Wprowadził więc dwanaście koron po dwanaście gwiazd i każdą ze stu czterdziestu czterech gwiazd udokumentował tekstami „świętych ojców”.

Zasadniczy temat dzieli na osiem:

1. O wielkim i świętym znaku ukazanym św. Janowi.
2. O imieniu NMP.
3. Dlaczego Błogosławiona Dziewica nazywana jest niewiastą.
4. Dlaczego nazwana jest obleczona w słońce.
5. Dlaczego powiedziane jest: księżyc jest pod jej stopami.
6. Co oznaczają korony na jej głowie.
7. Co oznacza dwanaście gwiazd tej korony.
8. Jakimi winni być słudzy NMP, aby mogli ją godnie czcić.

Każdemu z ośmiu punktów odpowiada osobny rozdział; rozdział siódmy rozpada się na szereg mniejszych, poświęconych poszczególnym gwiazdom poszczególnych koron.

Rozdział I komentuje słowa: „Wielki znak ukazał się na niebie”. Komentarz idzie po linii stwierdzenia wniebowzięcia w ciele uwielbionym, a przy tym pośrednictwa Maryi, nadto wyniesienia ponad aniołów do najwyższej sfery nieba: „Nigdy bowiem nie słyszano ani nie widziano, nigdy nie wstąpiło w serce człowieka, żeby jakieś czyste stworzenie czyli człowiek było wyniesione ponad wszystkie chóry aniołów i ponad każdy z nich z osobna. ... przed wniebowzięciem jej, Orędowniczka nasza była oddzielona od sędziego naszego, skoro on siedział po prawicy Ojca, a ona dotąd pozostawała na ziemi. Bardzo więc pożyteczne było dla samych biedaków, aby pośredniczka między nimi a Synem bezpośrednio asystowała sędziemu i za nimi z bliska się wstawiała. Dokonało się to we wniebowzięciu, gdy spełniły się słowa: Stała się królowa po prawicy twojej w ubiorze złotym, to znaczy w ciele chwalebny aby mogła mu wskazać łono, w którym go nosiła i piersi którymi karmiła... Następuje: na niebie. Trojakie jest niebo. Powietrzne, w którym latają ptaki niebieskie... Gwieździste, w którym stoją gwiazdy nieba... Empirejskie, w którym aniołowie Boga uwielbiają. Lecz ani w pierwszym, ani w drugim, ani w trzecim, skoro ponad wszystkie chóry aniołów, nie wąpi się, została wyniesiona. ... Lecz w wyższym, jeśli jest coś wyższego, lub w górnej części empirejskiego, gdzie jest tron majestatu Bożego, które nazywa się niebem Trójcy Świętej. Bo wierzy się, że nie ma nic wyż-

szego w niebie nad tron Maryi, która po prawicy Syna siedzi na tronie majestatu" ¹².

Rozdział V wyjaśnia na kilka sposobów słowa: „a księżyc pod jej stopami”. Pierwszy z nich to wyniesienie Maryi we wniebowzięciu ponad wszystkie stworzenia: „Na wiele sposobów się to wyklada, a tyczy to wzniosłości miejsca do którego została wzięta. Księżyc bowiem, jak niektórzy mówią, jest widzialny ponad wszystkimi stworzeniami niższymi, a jednak Dziewica jset ponad nim. ... Powiedzieć więc — a księżyc pod jej stopami — jest tym samym jakby się powiedziało: wywyższona jest ponad wszelkie czyste stworzenie" ¹³.

Rozdział VI poświęcony jest znaczeniu korony na głowie Maryi: „A na głowie jej korona”. W tych słowach wyrażone jest, do jak wielkiej chwały czyli godności Maryja została wzięta" ¹⁴. Uwielbiona została nie sama tylko dusza, lecz i ciało Maryi: „Siedz po prawicy mojej w chwale, która zawsze stałaś po prawicy mojej służąc, na wieki w złościej szacie, to znaczy w ciele uwielbionym. Słuszne bowiem było, skoro Chrystus, Słowo Ojca, stał się ciałem z jej ciała i kością z jej kości, by tam gdzie Syn jest, była także i matka Jego" ¹⁵. Tok argumentacji zdradza wpływ kazania ps. Augustyna, odpowiedzi na ps. Hieronimowy list 9 do Pauli i Eustochium.

Szosta gwiazda drugiej korony oznacza godność królowej nieba. Autor pojmuje obecność Maryi w niebie jako cielesną, we wskrzeszonym ciele: „I skoro już jest wskrzeszone, jak prawdziwie się wierzy, Króla Chwały

¹² Tamże k. I v e-d: „Nunquam enim auditum vel visum fuerat. nunquam in cor hominis ascenderat quod aliqua pura creatura. scilicet. homo exaltaretur super vniuersos et singulos ordines angelorum. ...ante assumptionem ipsius in celum aduocata nostra separata erat a nostro iudice. cum ille sederet ad dexteram patris: et ipsa adhuc maneret in terris. Perutile ergo erat ipsis miseris vt mediatrix inter ipsos et filium immediate iudici assisteret. et ipsa pro eis e vicino exoraret. Quod factum est in assumptione quando illud impletum est Astitit regina a dextris tuis in vesti. deau. id est in corpore glorificato vt valeat ei ostendere ventrem quo eum portauit: et vbera quibus lactauit. ...Sequitur in celo. Triplex est celum Aereum in quo volucres cell volant. ... Sidereum in quo stelle cell stant. ... Empirreum in quo angeli deum laudant. Sed nec in primo nec insecundo nec in tercio cum super omnes angelorum choros non dubitetur exaltata. ...Sed in altiori si quod altius est vel in superiori parte empirrei. vbi est thronus diuine maiestatis quod dicitur celum sancte trinitatis. Nichil enim creditur altius in celo sede marie que ad dexteram filij sedere creditur in throno maiestatis.”

¹³ Tamże, k. V a: „Et luna sub pedibus eius. Hoc multipliciter exponitur et pertinet ad excellentiam loci ad quem assumpta est. Luna enim vt quidam asserunt ultra omnes creaturas inferiores visibilis existit. et tamen virgo super ipsam. ... Est ergo dicere. luna sub pedibus eius. ac si diceretur. Exaltata est super omnem puram creaturam”.

¹⁴ Tamże, k. V b: „ET in capite eius corona. In his verbis exprimitur ad quantam gloriam seu dignitatem maria sit assumpta”.

¹⁵ Tamże, k. V vc: „Sede a dextris meis in gloria que semper astitisti a dextris meis seruiens pro eternis in vestitu deaurato. id est. corpore glorificato. Iustissimum enim erat cum christus verbum patris factus esset caro de carne eius et os de ossibus eius. vt vbi esset filius ibi esset et mater eius”.

w ozdobie: jego widzą jej oczy... nie tylko umysłowe, ale i cielesne”¹⁶. W tym znaczeniu wyjaśniony jest w formie aluzji istotny passus modlitwy liturgicznej *Veneranda*: „Ponieważ w śmierci doczesnej nie była skrepowana więzami śmierci, którymi są zgnilizna, robaki i spopielenie. Ponieważ przed zmartwychwstaniem ogólnym ozdobiona została chwałą ciała i podwójną szatą”¹⁷. Mowa jest również o uwielbieniu Maryi w niebie: „Ponieważ ponad wszystkimi chórami aniołów po prawicy Syna na tronie chwały została umieszczona”¹⁸. W tym samym znaczeniu została wyjaśniona także antyfona liturgii Wniebowzięcia *Vidi speciosam*¹⁹.

Dziewiąta gwiazda drugiej korony to godność podnóżka Trójcy Świętej, stawiająca Maryję ponad wszystkimi chórami aniołów i świętych: „Maryja słusznie nazywana jest podnóżkiem Trójcy Świętej. Gdy bowiem była na ziemi, uniżyła się bardziej niż wszyscy ludzie, słusznie we wniebowzięciu została wywyższona ponad wszystkie chóry aniołów i dusz świętych”²⁰. Racje tego wywyższenia podaje autor dwie: wielość mieszkań w domu Ojca i odwzajemnienie za najgodniejszy przybytek Syna Bożego na ziemi: dziewicze łono Maryi.

Dwunasta gwiazda ósmej korony to nazwa Królowej, którą poleca (na siódmym miejscu) wspinała i drogocenna szata czyli ciało uwielbione, w myśl wyjaśnienia przypisanego św. Bernardowi, a znanego już z rozdziału VI „Wieńca NMP”²¹.

Dziewiąta gwiazda dziewiątej korony oznacza posiadanie przez Maryję cnót Mojżesza. W rozważaniu tych cnót niespodziewanie znajduje się wyraźna nauka o cielesnym wniebowzięciu, osnuta znów, jak w paragrafie o VI gwieździe II korony, na modlitwie *Veneranda*, lecz wzbogacona uwagą, o szczęściu uwielbienia ciała przed zmartwychwstaniem powszechnym i wzmianką o wskrzeszeniu trzeciego dnia po śmierci: „Wybitność najwyższego uczczenia, skoro w śmierci doczesnej nie była skrepowana więzami śmierci, którymi są zgnilizna, robak i spopielenie, lecz w duszy i ciele, jak prawdziwie się wierzy, przez Syna została wzięta do nieba. ... Uwielbionego ciała ze swymi właściwościami szczęśliwość,

¹⁶ Tamże, k. XV vc: „Et cum iam sit resuscitata vt vere creditur regem glorie in decore suo vident oculi eius. ... non solum intellectuales sed etiam corporales”.

¹⁷ Tamże, k. XVI a: „Quia in morte temporali mortis nexibus non depressa que sunt putrefactio vermes et incineratio. Quia ante generalem resurrectionem gloria corporis et stola duplici decorata”.

¹⁸ Tamże: „Quia super vniuersos ordines angelorum ad dexteram filij in throno glorie collocata”.

¹⁹ Tamże, k. XV v c-d.

²⁰ Tamże, k. XVII a: „Subsellium sancte trinitatis iure beata virgo maria dicitur. Dum enim in hac vita infra omnes homines se humiliavit in assumptione merito super omnes ordines angelorum et sanctorum animarum est exaltata”.

²¹ Tamże, k. LVI b—LVI v c: „Septimo a speciositate et preciositate vestimenti. id est. corporis glorificati. Vnde. in vestitu deaurato. id est. in corpore glorificato. sicut dicit beatus Bernardus”.

udzielona przed dniem sądu... Miletus Biskup Sardes mówi iż słyszał świętego Jana głoszącego, że trzeciego dnia Chrystus wskrzesił matkę swoją²². Powaga apokryfu ps. Melitona z Sardes odgrywa tu rolę drugorzędną, komentując tylko Est XV, 4. Dalej następuje stwierdzenie uwielbienia w Maryi, tak jak w Panu Jezusie, natury ludzkiej: „Ponad naturę aniołów wyniesione zostało nasze człowieczeństwo w niej, jak i w Synu”²³.

Wieniec NMP wpajał więc w ludzi średniowiecza prawdziwą wiarę w cielesne wniebowzięcie Maryi, przekonanie o jej, uprzednim względem powszechnego, zmartwychwstaniu i uwielbieniu ciała, o śmierci bez ulegania jej więzom, o wyniesieniu do najwyższej chwały w niebie.

Piotr de Palude (Paludanus), scholastyk dominikański pierwszej połowy XIV wieku²⁴, aż cztery kazania o Wniebowzięciu Maryi napisał w ramach swego *Nowego Skarbcza o świętych*²⁵.

I. INTRODUXIT ME REX IN CELLAM VINARIAM EXULTABIMUS ET LETABIMUR IN TE. CANTI. I. ET LEGITUR IN ASSUMPTIONE BEATE MARIE VIRGINIS. THEOPHILUS IN BREUILLOQUIO DIUERSARUM ARTIUM EBUR DECOCTUM >< O QUAM GAUDENS ERIT EIUS OBITUS QUI MARIE DUM VIXERIT FUERIT SEDULUS ET DEUTOTUS MINISTER²⁶.

II. ASSUMPTA EST MARIA IN CELUM GAUDENT ANGELI LAUDANTES BENEDICUNT DOMINUM. DICUNT NATURALES QUOD HERBA QUEDAM QUE DICITUR SPONSA SOLIS >< NON EST PHAS ILLUM TE DESERERE QUI FIDUCIAM PONIT IN TE²⁷.

III. QVE EST ISTA QUE ASCENDIT PER DESERTUM DELITIJS AFFLUENS ET INNIXA SUPER DILECTUM SUUM. CANTI. ULTIMO. SICUT DOMINO ASCENDENTE MIRATI SUNT ANGELI >< HEC VIRGO INCOMPARABILIS EST CETERIS VIRGINIBUS: ITA HEC FESTIUITAS OMNIUM SANCTORUM FESTIUITATUM EST DIGNISSIMA²⁸.

²² Tamże, k. LXI b: „Summe honorificentie singularitas cum in morte temporalis mortis nexibus non est depressa. qui sunt putrefactio vermis et incineratio. sed in anima et corpore vt vere creditur a filio assumpta est in celum. ... Glorificati corporis cum suis dotibus ante diem iudicij ei collata felicitas. In cuius figura dictum est hester Tertia die circumdata est gloria sua etc. Vnde miletus sardensis episcopus dicit se audisse beatum iohannem predicantem tertia die christum suscitasse matrem suam...” (O apokryfie ps. Melitona, por.: „Studia Pomoraniae Assumptionistica” — I, nota 24).

²³ Tamże, k. LXI b: „Supra naturam angelicam exaltata in ea sicut in filio nostra humanitas”.

²⁴ Petrus de Palude, ur. około r. 1280 w Varmabon, dominikanin, w r. 1314 zyskał w Paryżu tytuł mistrza Teologii i uczył tam do r. 1317, a następnie w latach 1319—1329 spełniał tamże obowiązki kaznodziei. Stolica Apostolska powierzyła mu szereg urzędów, najwyższym było stanowisko patriarchy Jeruzalem w latach 1329—1331. Mimo tych zajęć pozostawił po sobie obfita spuściznę piśmienną: komentarz do 4 ksiąg Sentencji Piotra Lombarda, komentarz do Pisma św., wiele kazań w zbiorze „Skarbiec Nowy”; na uroczystości roku liturgicznego, Świętych Pańskich, a także kazania wielkopostne. Zmarł 31 I 1342 w Paryżu. — Por.: J. Koch. L.ThK. VIII (1936) 173—174 oraz W. Eckert. L. Th.K. VIII (1963) 374—375 tamże najważniejsza bibliografia. Hurter. Nomenclator II (1906) 537—538.

²⁵ Korzystam z opisanego wyżej oryginalnego egzemplarza dziś w Bibliotece Gdańskiej PAN ink. XV. 740.

²⁶ Tamże, k. E₂vc — E₅b.

²⁷ Tamże, k. E₅b — E₈vc.

²⁸ Tamże, k. E₈vd — F₂vc.

IV. „MARIA optimam partem elegit que non auferetur ab ea. Luce. X. In verbis premissis duo innuntur. Primo beata virgo commendatur > < Et hoc conuenit potentie. sapientie. et clementie. vt supra”²⁹.

Kazanie I ma następującą budowę:

Temat: „Wprowadził mię król do piwnicy winnej” (Cant I, 3; II, 4).

Protemat: Porównanie Maryi do kości słoniowej.

Podział: I. Chwalebne Wniebowzięcie NMP — „Wprowadził mię do piwnicy”: 1. Ze względu na miejsce: a. piwnica łaski, b. piwnica mądrości Bożej, c. piwnica chwały. 2. Ze względu na sposób: a. z królewskim przepychem, b. z wielką chwałą i czcią, c. z pieniem najśodszy, d. z duszą i z ciałem.

II. Radosne uwielbienie jej darów — „rozradujemy się i rozweselimy w tobie”:

1. Gdyż stała się piwniczną w piwnicy chwały. 2. Gdyż stała się orędowniczką rodzaju ludzkiego. 3. Gdyż stała się odźwierną nieba.

Doktryna asumpcjonistyczna mieści się głównie w rozważaniach o sposobie chwalebego Wniebowzięcia. O uwielbieniu i wywyższeniu Maryi w niebie mówią trzy pierwsze punkty: królewski przepych, chwała i cześć, najśodsze pienia³⁰. Punkt czwarty, nie zapowiedziany w podziale i stąd robiący wrażenie interpolacji kontrastującej swą wyrazistością z otoczeniem, poświęcony jest cielesności wniebowzięcia.

Najpierw kaznodzieja stwierdza fakt, pobożnie wierzony, następnie uzasadnia go czterema argumentami, noszącymi znamiona wpływów ps. Augustyna: „Po czwarte została wprowadzona z uprzywilejowaną szczęśliwością, bo z ciałem i duszą... Jak Chrystus został uwielbiony z duszą i ciałem, tak należy pobożnie wierzyć, że Błogosławiona Dziewica jest uszczęśliwiona w duszy i ciele, uwielbiona zarówno we właściwościach duszy jak i ciała. Odpowiada to po pierwsze wszechmocy Bożej. Jeśli mógł ją zachować w dziewictwie, dlaczego nie wolno od zgnilizny?... Po drugie odpowiada to mądrości, gdyż mądrość budowniczego jaśnieje w jego domu, który wybrał na mieszkanie. ... a skoro tak ją przyozdobił za życia, należy wierzyć, że i w śmierci. Po trzecie odpowiada to sprawiedliwości Bożej. Słuszne bowiem jest, by ten, kto ciała innych świętych... taką czcią otoczył na ziemi, jeszcze większą czcią otoczył ciało Matki, gdyby było na ziemi. Lecz nie ma, jest w niebie. ... Po czwarte odpowiada dobroci Bożej. Dobry syn winien uczyć matkę w życiu i w śmierci nad innych... Taki skarb godniejsze było niebo przechowywać niż ziemia. Nie mogę pomyśleć i boję się powiedzieć, że to najświętsze ciało zostało wydane robakom”³¹.

²⁹ Tamże, k. F₂ve — F₃b.

³⁰ Tamże, k. E₃vd — E₄a.

³¹ Tamże, k. E₄a-b: „Quarto fuit introducta cum priuilegiali beatificatione. quia cum corpore et anima. Augustinus. XII. de ciuitate dei. Sicut christus est glorificatus in corpore et anima. ita pie credendum est quod virgo beata est beatificata in corpore et anima. tam in dotibus anime quam corporis glorificata. Hoc probat Augustinus multis persuasionibus. Primo hoc competit diuine potentie si potuit

Uzasadniewszy czterema racjami dlaczego Maryja 12 lat żyła na ziemi po Wniebowstąpieniu Pańskim, kaznodzieja sięga do apokryfów po opis ostatnich chwil życia Maryi na ziemi, jej śmierci prawdziwej, choć bezbolesnej, jej zmartwychwstania na trzeci dzień. W kontekst wplata cytaty z modlitwy *Veneranda*, pojmowanej jako czasowe tylko przejście przez śmierć i nieuleganie jej skutkom na stałe: „I tak jej ciało nie od razu zostało wprowadzone do piwnicy niebiańskiego Jeruzalem, lecz przez pewien czas umieszczone w dolinie Jozafata i tak była do czasu prawdziwie umarła i przez tę śmierć nie była wyjęta spod prawa ogólnego. Hebr IX, 27 postanowione jest wszystkim ludziom raz umrzeć. Dlatego Kościół śpiewa: Śmierci uległa do czasu, lecz nie mogła być skrepowana więzami śmierci”³².

W zakończeniu kazania cytaty z ps. Hieronimowego listu do Pauli i Eustochium nawołuje do radości z powodu wstąpienia Maryi do niebios, oczywiście bez stwierdzenia, że z ciałem i z duszą, ale i bez słów wyrażających wątplenie.

Kazanie II ma podobną budowę:

Temat: „Wzięta jest Maryja do nieba: radują się Aniołowie, chwalą i błogosławią Pana” (I antyfona niesporów).

Protemat: Porównanie Maryi do rośliny *sponsa solis*.

Podział: I. Chwalebne Wniebowzięcie Maryi — „wzięta jest Maryja do nieba”: 1. W honorowym towarzystwie. 2. Z cudowną jasnością. 3. Z jasnością nadstotną. 4. Ze straszliwą potęgą. 5. Z niewypowiedzianą radością.

II. Dźwięczna radość aniołów — „radują się aniołowie”: 1. Na ziemi z poczęcia Syna Bożego, w niebie pełnia chwały nad wszystkich aniołów i świętych. 2. Na ziemi z błogosławieństwa Elżbiety w nawiedzeniu, w niebie jasność oświecająca niebo i wszystkich aniołów. 3. Na ziemi zrodzenie dziewicze Króla niebios, w niebie wywyższenie ponad wszystkie chóry aniołów. 4. Na ziemi ze świadectwa trzech Królów, w niebie zjednoczenie woli z Wolą Bożą. 5. Na ziemi z ofiarowania Syna w świątyni, w niebie wynagradzanie jej sług przez Boga na jej życzenie. 6. Na ziemi z oglądania zmartwychwstającego, w niebie bliskość Chrystusa i Trójcy Świętej. 7. Na ziemi z wniebowstąpienia Chrystusa Pana, w niebie bezpieczeństwo wiecznej chwały.

eam conservare in virginitatis pudore cur non incorruptam a putredine. cum dicit psalmus CXXXIII. Omnia quecumque voluit fecit. Secundo conuenit sue sapientie quia sapiens architector facit relucere sapientiam suam in domo propria in qua elegit habitare ... edificat domum ornando. et si ita eam ornauit in vita credendum est et in morte. Tercio conuenit diuine iusticie. iustum enim est qui aliorum sanctorum corpora immo etiam vt sunt tormenta crux clauis et corona in tanto honore haberi facit in terra. Corpus quoque matris in maiori honore haberi faceret in terris si esset: sed non est: sed in celis. ... Quarto conuenit diuine bonitati Boni filij est honorare matrem in vita et in morte vltra alios. ... Tantum thesaurum dignius est seruare celum quam terra. illud sanctissimum corpus datum esse verbis dicere pertimesco et sentire non valeo”.

³² Tamże, k. E₄vd: „Et sic corpus eius non statim ductum fuit in cellarium celestis hierusalem: sed per aliquod tempus in valle Josaphat collocatum. et sic fuit ad tempus veraciter mortua: nec ista morte a lege communi exempta. Hebræorum. IX. Statutum est omnibus hominibus semel mori. Ideo canit ecclesia. Mortem subiit temporalem: nec tamen mortis nexibus deprimi potuit”.

Całe kazanie poświęcone jest raczej rozważaniu uwielbienia Maryi niż cielesności wniebowzięcia. O uwielbieniu mówi część pierwsza, zgodnie z podziałem, a wbrew tytułowi. Również o uwielbieniu Maryi mówią niebiańskie odpowiedniki siedmiu radości. Nie mniej jednak oprócz ogólnych wzmianek o wniebowzięciu znalazła się jedna wyraźna o jego cielesności: „Siódmą radość, którą miała na ziemi, to wniebowstąpienie Chrystusa, bo widziała go wstępującego do nieba i całkowicie skierowała doń swego ducha, tak iż całe jej postępowanie było niebiańskie, dopóki nie sprawdziło się jej pragnienie, iż dzisiaj została wzięta do nieba z ciałem i duszą”³³. Lecz na tym twierdzeniu wszystko się kończy, brak jakiegokolwiek dowodzenia.

Kazanie III ma układ analogiczny do poprzednich mimo mniejszych rozmiarów:

Temat: „Któraż to jest, która wstępuje z puszczy, opływająca rozkoszami, oparta o miłego swego?” (Cant VIII, 5).

Protemat: Podziw aniołów z wniebowzięcia Maryi przyrównywany do podziwu z Wniebowstąpienia Pańskiego.

Podział: I. Podziw wniebowzięcia: „Któraż to jest”: 1. Matka Boga. 2. Królowa aniołów. 3. Pani świata. 4. Skarbniczka Boża.

II. Powód podziwu: „opływająca rozkoszami”: 1. Wstąpienie z puszczy. 2. Opływanie rozkoszami. 3. Oparcie o miłego swego.

Treścią swą zbliża się kazanie III do II, gdyż rozważa swoistym, śreniowiecznym sposobem uwielbienie Maryi w niebie. O wniebowzięciu z duszą i z ciałem raz tylko jest mowa, w obrębie protematu, iż natura ludzka w dwu doskonałych osobach: Chrystusa i Maryi wyniesiona jest ponad aniołów: „lecz widząc, że ludzka natura w dwu doskonałych osobach, mianowicie Chrystusa i Matki jego wywyższona jest ponad aniołów, bardzo się zdziwili”³⁴. O radości anielskiej z powodu wejścia Maryi do nieba świadczy autor raz jeszcze wyjaśniając przy końcu kazania „oparcie o miłego”. Samo zakończenie stanowi cytat ps. Hieronima, umiejętnie wybrany, świadczący o wywyższeniu Maryi wniebowziętej, bez cienia wątpliwości.

Kazanie IV, najkrótsze, robi wrażenie fragmentarycznego, bo brak mu drugiej części, zapowiedzianej w podziale.

Temat: „Maryja obrała najlepszą cząstkę, która jej nie będzie odjęta” (Luc X, 42).

³³ Tamże, k. E₈vc: „Septimum gaudium quod habuit in terra est christi ascensio: quia vidit eum in celum ascendentem et direxit post eum eius mentem: ita quod conuersatio eius tota celestis erat quousque impletum est eius desiderium. vt hodie assumeretur in celum corpore et anima”.

³⁴ Tamże, k. E₈vd: „sed videntes humanam naturam in duabas perfectis personis. scilicet. christi et matris eius super angelos sublimare in admirationem maxime sunt commoti”.

Podział: I. Wzniosłość cnotliwego życia Maryi: „Maryja obrała najlepszą częśćkę”: 1. W czystości dziewiczej. 2. W czystości ponadanielskiej. 3. W wielości łaski. 4. W doskonałości życia czynnego i kontemplacyjnego. 5. W napełnieniu cnotami. 6. W życiu przyszłym: a. wniebowzięcie w obecności aniołów i Chrystusa, b. umieszczenie ponad najwyższą hierarchią, c. uwielbienie z duszą i ciałem.

II. Trwałość obfitej chwały: „która jej nie będzie odjęta” — rozwinięcia brak.

Ostatni punkt kazania, o wyborze najlepszej części w życiu przyszłym, mówi o uwielbieniu Maryi. Ostatni akord to obecność Maryi w niebie z duszą i ciałem, tak jak Chrystusa: „Po trzecie obrała najlepszą częśćkę w chwale nagrody, bo dobrą jest część gdy dusza jest w niebie, lepszą gdy ciało jest kanonizowane, jak Piotra i Pawła i innych, lecz jest niepełna, najlepszą jest część, gdy oboje. I tak błogosławiona dziewica Maryja... i to jest właściwe samemu tylko Chrystusowi i Błogosławionej Dziewicy”³⁵.

Duchowni średniowieczni znajdowali w zbiorze Paludana bogaty i zróżnicowany materiał asumpcjonistyczny. Najciekawsze jest kazanie I omawiające śmierć Maryi w oparciu o apokryfy, wniebowzięcie z duszą i ciałem pod wpływem ps. Augustyna, oraz uwielbienie — wśród innych cytując ps. Hieronima. Dwa następne kazania poświęcone są uwielbieniu Maryi z jedną tylko wzmianką o cielesności jej wniebowzięcia. Ostatnie kazanie, może defekt, mówi o życiu cnotliwym Maryi, wspominając na końcu o jej obecności w niebie z duszą i z ciałem i jej tam uwielbieniu.

*
* *
*

Ogółem biorąc w trzech przebadanych co dopiero kodeksach kaznodziejskich biblioteki mariackiej średniowiecznego Gdańska znajdowali czytelnicy pouczenie o uwielbieniu Maryi. Nadto w odróżnieniu od kazań z kodeksu rękopiśmiennego, zarówno *Wieniec NMP* jak i *Skarbiec Nowy* Paludana niosły przekonanie o cielesnym wniebowzięciu Maryi.

W pozostałych czterech kodeksach mariackich, których zawartość zbadana została już uprzednio w ramach innych księgozbiorów, sytuacja była następująca: w postylli ps. Wilhelma Paryskiego brak wyraźnej nauki o wniebowzięciu. W homiliarzu Pawła Diakona list ps. Hieronima podający w wątpliwość cielesne Wniebowzięcie, a dobrze wyrażający

³⁵ Tamże, k. F₃b: „Tercio optimam partem elegit quo ad premiorum glorificationem, nam bona pars vbi anima in celis est, melior vbi corpus canonisatum, vt Petri Pauli etc. et est incompleta, optima vbi vtrumque, et sic beata virgo Maria, Apoc. XII. Date sunt mulieri due ale, et est solius christi et beate virginis...”

uwielbienie Maryi w niebie. W *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine pobożna wiara w cielesne wniebowzięcie Maryi, z dużą przymieszką momentu apokryficznego i legendarnego. W *Złoty Kazaniach* Leonarda z Udine rzetelne pouczenie o wniebowzięciu z duszą i z ciałem, oparte na objawieniu i wnioskowaniu teologicznym; powaga ps. Hieronima wykorzystana na korzyść prawdy o uwielbieniu Maryi.

Cztery dzieła homiletyczne z kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku, których zawartość znana jest już z badań uprzednich, zgodnie głosiły uwielbienie Maryi w niebie, nie mówiąc wyraźnie o wniebowzięciu z duszą i ciałem. Zdziwiająca tę zgodność wykazują wszystkie cztery zbiory czterech różnych autorów: św. Bernardyna Sieneńskiego, Henryka Herpfa, Pawła Diakona i Hugona de Prato Florido. Różnica z księgozbiorem mariackim uderzająca, acz raczej przypadkowa.

Z dwunastu więc dzieł pochodzących z obu kościołów gdańskich, jedno nie ma kazania o wniebowzięciu, jedenaście mówi o uwielbieniu Maryi w niebie, a tylko cztery jasno opowiadają się za wniebowzięciem z ciałem i duszą.

Wśród znikomych resztek księgozbiorów Kamienia Pomorskiego, stolicy diecezji kamińskiej³⁶, zachowało się w bibliotece wojewódzkiej (dawna miejska) w Szczecinie tylko pięć kodeksów mówiących o wniebowzięciu: dwa rękopisy i trzy inkunabuły:

Rkp. pap. XIV w.: Guilelmus Marcelletti: „Liber Elogii”. Zakupiony przez dziekana kapituły w Kamieniu Pomorskim Bersera Zalowa od Dytrycha Weyhera (a Thiderico Wegher) w dniu 19 VI 1399 r. — Sygnatura Cam Cod 16 (XV. 41).

Rkp. pap. XIV/XV w., k. 302: „Sermones et collationes”. K. 124 v — 299 Frater Petrus Petri Burgensis O.F.M.: „Sermones arboris”. — Sygnatura Cam Cod 24 (XV. 46).

Corona B.M.V. [Strassburg ca 1485]. GW 7572; sygnatura Cam imp 16 adl.

Nicolaus de Blonie: Sermones de tempore et de sanctis, Strassburg 1494—1495. HC* 3262. — Proweniencja: na przełomie XV i XVI w. należał do Kaspra Scultera, przeora klasztoru dominikanów w Kamieniu Pomorskim. Sygnatura Cam imp 14.

Vincentius Ferrerius s.: Sermones de sanctis, Nuernberg 1492. H 7008. Sygnatura Cam imp 12.

³⁶ Kamień Pomorski stał się stolicą diecezji około roku 1176, czyli po zniszczeniu Wolina, pierwotnej stolicy (od roku 1140) przez Duńczyków. Diecezja kamińska obejmowała Pomorze Zachodnie od jeziora Lebsko po wyspę Rugię i Strzałów (Stralsund) z okolicą, sięgając w głąb lądu aż do Gorzowa Wilk. Ogromny ten teren podzielony był od roku 1303 na dwanaście archidiaconatów. Diecezja nie przetrwała reformacji. Ostatni Książę-Biskup katolicki Erazm Manteuffel zmarł w 1544 roku; E. Goerigk. L.Th.K. V (1933) 767—768; H. Heyden: Kirchengeschichte Pommerns. Bd I. Koeln 1957; R. Spuhrmann: Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und des Camminer Domkapitels. Cammin in Pommern [1924].

Zawartość asumpcjonistyczna *Wieńca NMP* została już zbadana i przedstawiona w ramach biblioteki gdańskiego kościoła mariackiego. Pozostają więc do analizy tylko kazania z obu rękopisów i z dwu pozostałych inkunabułów.

W *Elogium* (Eulogium) Wilhelma Marcelleta³⁷ część trzecia i ostatnia zawiera między innymi *kazania moralne*³⁸, a wśród nich jedno o Wniebowzięciu Maryi:

CVm gloria suscepisti me psalmo LXXII-o et incipit quam bonus israel in nocturno (5 te ferie) saluum me fac. Exemplo naturali et familiari edocemur [[per]] quod (si) quis habet vel habuit amicum > < Recurramus igitur ad illum qui dat auxilium de tribulatione quoniam vana est salus hominum in eodem ponentes sensus cor et onerando interiora ut per eum viuamus qui est benedictus in secula seculorum amen³⁹.

Układ kazania jest następujący:

Temat: „Przyjąłeś mnie z chwałą” (Ps LXXII, 24).

Podział: I. Przyjęcie Maryi przez Chrystusa do nieba: 1. osobiście wyszedł naprzeciw. 2. W świecie anielskiej. 3. Z wielką radością. 4. Umieścił w miejscu najgodniejszym.

II. Wyposażenie Maryi przez Chrystusa Pana: 1. Uwolnienie od cierpień doczesnych. 2. Uwolnienie od strasznej śmierci ciała. 3. Uwolnienie od widoku szatanów, od rozkładu ciała. 4. Obdarzenie widzeniem uszczęśliwiającym.

III. Cześć należna Maryi: 1. Za rodzenie nas do zbawienia. 2. Za otrzymaną łaskę cudowną. 3. Za oglądaną pociechę. 4. Za wyniesienie nas do niebios.

Powtórne wprowadzenie tematu: „Przyjąłeś mnie z chwałą”.

Podział: I. Cudowne uwielbienie.

II. Prędkie wykonanie uwielbienia (Siedem racji pobożnej wiary w cielesne wniebowzięcie).

W protemacie występuje ogólna wzmianka o uwielbieniu Maryi, zasługująca na przytoczenie raczej ze względu na ciekawe sformułowanie prawdy o duchowym macierzyństwie: „pamięć Najświętszej Panny, przez którą zostaliśmy zrodzeni i odrodzeni, dając jej chwałę wieczną”⁴⁰.

³⁷ Guillelmus Marcelleti, profesor obojga praw na uniwersytecie w Orleanie, Audytor św. Pałacu Apostolskiego, pisał swe dzieło „Elogium” zwane przez się także „Eulogium” w połowie wieku XIV. [Część II, kwestia I powstała około 1347 roku, bo koło piątego roku pontyfikatu Klemensa VI — por. k. 122 a; Część II, kwestia II powstała w latach 1348—1353, bo w czasie zarazy: „tempore magne mortalitatis” — por. k. 135 vc; całość ukończona została 2 I 1368 roku — por. k. 283 aj].

³⁸ Elogium Wilhelma Marcelleta ma w kodeksie szczecińskim następujący układ zasadniczy: Część I: k. 1 vc—118 vd „Repertorium materiarum iuris ciuilis et canonici”; Część II, k. 122 a—196vc „Questiones, repeticiones, lecture, arenge.”; Część III: k. 196vc—283 a „Vocabularium iuris ciuilis et canonici.” — Niemniej jednak w części III znalazło się miejsce na kazania: k. 226 vd: „Sequuntur sermones morales quos sub tertia parte et ultima mei elogij duxi abreuiandas et recitandas et primo sequitur primus sermo de prima dominica aduentus”.

³⁹ Tamże, k. 229—230.

⁴⁰ Tamże, k. 229 b: „memoriam beatissime virginis a qua sumus nati et regenerati dando eidem gloriam sempiternam”.

Po pierwszym wprowadzeniu tematu następują rozważania o uwielbieniu Maryi w niebie przez Chrystusa Pana — w czterech punktach. Następnie autor omawia wyposażenie Maryi w dary Chrystusowe: śmierć bez lęku, zaczerpnięte z apokryfów uwolnienie od widoku szatańców, wniebowzięcie z duszą i ciałem, a potem uwielbienie. „Ochronił ją Wszzechmogący Bóg od zelżywości człowieczej, mianowicie od ludzkiego rozkładu. Bo czyta się, że została wzięta w duszy i w ciele i że nawet najmniejsza cząstka jej ciała nie pozostała na ziemi”⁴¹. Wreszcie wyliczone są cztery tytuły czci Maryi, wskazujące w sposób bardzo interesujący na trzy prawdy mariologiczne: o duchowym macierzyństwie, udziale w Odkupieniu (antyteza Ewy), o pośrednictwie łaski: „przez nią rodzimy się w zbawieniu, bo ona naprawiła winę Ewy, ... przez nią otrzymaliśmy łaskę cudowną”⁴².

Właściwy wykład prawdy o cielesnym wniebowzięciu Maryi mieści się po drugim wprowadzeniu tematu. Autor stwierdza najpierw istnienie „pobożnej wiary” we wniebowzięcie ciała i duszy Maryi: „cudownie wniebowzięta została Błogosławiona Dziewica z ciałem i duszą, jak pobożnie wierzą wszyscy wierni chrześcijanie, a dowodzi się tego lub uzasadnia się kilku racjami”⁴³. Racji tych jest siedem: 1. Niebo jest miejscem najgodniejszym dla Maryi; 2. Nawet lilię stawia się na ołtarzu z ziemią, więc dusza Maryi jest w niebie z ciałem; 3. Oblubienice królów w dniu koronacji zwykły przywdziewać korony, szaty i ozdoby królewskie; 4. Skoro św. Jan Ewangelista uchodzi za wniebowziętego z duszą i z ciałem, to również należy przyjąć o Maryi; 5. Brak pielgrzymek do relikwii Maryi, na wzór św. Piotra i Pawła i innych, których relikwie są na ziemi; 6. Niewiarygodne jest, by Pan Jezus cząstkę swego ciała zechciał zostawić na ziemi, czyli ciało Maryi; także dla czystości tego ciała; 7. Maryja przewyższa swymi cnotami i łaskami właściwości nas ludzi; była pokorna, wytrwała, pamiętna na śmierć, dbała o swe zbawienie⁴⁴.

⁴¹ Tamże, k. 229 vc: „tutauit eam omnipotens deus ab humano vilipendio. scilicet. humana putrefactione nam legitur quod fuit assumpta in anima et corpore nec aliquid quantumque modicum de corpore suo in terra remansisse...”

⁴² Tamże, „per eam nascimur in salute nam ipsa reparauit eue maculam... per eandem gratiam recepimus mirabilem...”

⁴³ Tamże, k. 229 vd: „mirabiliter assumpta fuit beata virgo cum corpore et anima ut pie creditur ab omnibus christianis fidelibus...”

⁴⁴ Tamże: „et hoc probatur siue persuadetur per aliquas rationes primo quia ubi est nobilior terra mundi ibi fuit et est decens beatam dei genitricem fuisse translata nam in paradiso est verbum incarnatum et tota trinitas... 2^o persuadetur sic quia super altare ubi est nobilior locus terrenorum liliam cum terra nata supponitur... sic in simili anima beatissime virginis cum terra et cum corpore fuit translata... 3^o persuadetur hoc ad instar regum et reginarum que solent die coronationis sue similibus coronis vestibus et ornamentis decorare. Quarto quod de beato Ioanne ewangelista opinamur quod fuit assumptus in corpore et anima quod etiam de beata virgine verisimiliter presumendum est. Quinto persuadetur sic quod nulla est humana peregrinatio de corpore beate virginis eius corporis seu membrorum eiusdem sicut est de aliis sanctis quorum corpora requiescunt in terra

Dziekani Kamieński Berser Zalow (1394—1406) mógł więc wyczytać w zakupionym przez siebie Elogium W. Marcelleta, że Maryja umarła wolna od lęku i widoku szatanów, że została wzięta do nieba z duszą i ciałem, że została w niebie uwielbiona i wywyższona ponad innych. Pogląd na śmierć zaczerpnięty został z apokryfów. Pobożna wiara we wniebowzięcie z ciałem i duszą nosi znamiona wpływów ps. Augustyna. Przedstawienie chwały niebieskiej oparte zostało także na autorytecie listu ps. Hieronima.

W zbiorze kazań *Arbor* franciszkanina Piotra syna Piotra Burgeńskiego⁴⁵, dochowanych w rękopisie kamieńskim do naszych czasów, znajduje się jedno kazanie o wniebowzięciu:

Astitit Regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate. ps. 44. Sanctus ille Daudid Attendens Mariam de sua stirpe plantulam. Agnoscens eam de sua carne filiam. Attollens eam in sua laude dominam. ait Astitit regina > < Cum istis ergo karissimis nos qui deo placere de actibus nostris non valemus genitricis domini dei nostri intercessione saluemur. Amen⁴⁶.

Schemat kazania, będącego komentarzem wersetu psalmu stanowiącego temat, obfituje w podziały zachowujące „kolory retoryczne”:

Temat: „Stanęła królowa po prawicy twojej w ubiorze złotym, obleczona różnaitością” (Ps XLIV, 10).

Podział: 1. „Stanęła” — prawością wybitna. 2. „Po prawicy” — godnością przewyższająca. 3. „W ubiorze złotym” — blaskiem jaśniejąca. 4. „Obleczona różnaitością” — radująca się orszakiem.

I. Dziewica Królowa „stoi” w królestwie szczęścia. 1. Jako jedyna w wyniesieniu. 2. Jako samotna w miłości. 3. Jako pierwsza w odwołaniu. 4. Jako pobożna w uczuciach.

II. Błogosławiona Dziewica stoi „po prawicy”: 1. Jako pocieszenie smutnych. 2. Jako pośredniczka grzesznych. 3. Jako opiekunka sierot. 4. Jako wsparcie potrzebujących.

III. Błogosławiona Dziewica stoi „w ubiorze złotym” czyli w ciele uwielbionym: 1. Ubiór jaśniejący czystością. 2. Ubiór ciepły przez miłość. 3. Ubiór promieniący świętością. 4. Ubiór trwały dzięki wieczności.

ut petri, pauli, et aliorum quorum corpora sunt in terra sepulta. Exquibus pie creditur beatam virginem ad celum euolasse in corpore et anima. Sexto quia non est credibile filium dei incarnatum partem sui corporis voluisse in terra reliquisse idest corpus beatissimae virginis que fuit porcio corporis etc. Exquibus persuasio-nibus pie creditur celum euolasse insuper propter eius puritatem... Ex hoc potest formari una septima ratio... namque condiciones et gracie beate virginis valde nostris humanis (k. 230 a) condicionibus repugnant... primo summa humilitate pollebat... secundo... habuit in bonis operibus summam perseueranciam... Tercio... habuit mortis humane tremendam memoriam... Quarto et vltimo habuit sue salutis prouidentiam efficacem propter quod exaltata est super choros angelorum ad celestia regna...”

⁴⁵ Frater Petrus Petri Burgensis ordinis minorum.

⁴⁶ Rękopis Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Szczecinie, sygnatura XV. 46 (Cam Cod 24), k. 140 v — 144.

IV. Błogosławiona Dziewica „obleczona rozmaitością” czyli otoczona mnóstwem świętych.

Treść kazania mieści wywody o uwielbieniu Maryi w niebie, wstawiennictwie za nami, o ukazywaniu ciała Synowi, tak jak Syn bok ukazuje Bogu Ojcu. Lecz nie ogranicza się do tak ogólnych wzmianek i nawiązań; całkiem wyraźnie formułuje pogląd o wniebowzięciu Maryi z ciałem. Nauka ta stanowi komentarz do słów tematu: „w ubiorze złotym”, a stąd mieści się w trzecim punkcie podziału i odpowiadającej mu trzeciej części kazania.

Podział krótko wskazuje kierunek w jakim rozwinięta będzie argumentacja kaznodziei: „W ubiorze złotym, to jest w ciele uwielbionym, w szacie nieśmiertelności i chwały, którą przyjęła. Bo nie godziło się, by to ciało święte wydane było na rozkład. Ps XV, 10 „Nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia”, co chcę wyłożyć o ciele Chrystusa i o ciele Matki Jego, skoro oba były jednym ciałem. „Wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce” itd. Apoc. XII, 1”⁴⁷.

I rzeczywiście kaznodzieja w trzeciej części kazania mówiąc o śmierci Maryi (którą niestety łączy z zaciągnięciem przez Maryję grzechu pierworodnego), przyśpieszonym zmartwychwstaniu, nieskazitelności i uwielbieniu ciała, argumentuje jak zapowiedział: „Nie przeczę u Niej śmierci cielesnej zwykłej, z powodu grzechu pierworodnego, który miała. Lecz zakładam szybkie i przyśpieszone zmartwychwstanie. Bo nie godziło się, by owo ciało obróciło się w popiół. Spopielenie pochodzi z wyroku Bóżeo: „jesteś prochem i w proch się obrócisz” (Gen III, 19). Lecz ciało Chrystusa nie podlegało temu wyrokowi, bo nie zostało spopielone i nie oglądało zepsucia: (Ps XV, 10)... więc i ciało Matki Jego również, skoro ciało było jedno. Bo według Arystotelesa też jest natura jednej gleby, co i całej ziemi. Tak samo jeśli jedno jest ciało, gdy część została uwielbiona w Chrystusie, a część spopielona w Maryi, jakże powstał sam i skrzynia święta jego. Ps CXXXI, 8 „Powstań, Panie, ku odpoczynkowi twemu ty i skrzynia święta twoja. „Tą zaś skrzynią jest ciało Maryi. Stąd (ps.) Augustyn: zgnilizna i robak są hańbą losu ludzkiego. Skoro od tej hańby Jezus Chrystus był wolny, wyjęta jest natura Maryi, którą z niej Jezus przyjął...”⁴⁸ Tok dowodzenia wykazuje wpływy arystoteliz-

⁴⁷ Tamże, k. 140 v: „In vestitu deaurato. id est. in carne glorificata in stola immortalitatis et glorie quam suscepit. Nec fas erat vt illud corpus sanctum corruptioni daretur. psalmus 15. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem Quod placet michi exponere de corpore christi. et de corpore matris eius. cum vtrumque factum fuerit vna caro. Signum magnum apparuit in celo. mulier amicta sole. etc. apoc. XII”.

⁴⁸ Tamże, k. 142 v: „Circa tertium principale. Nota. quod dicitur beata virgo sedere uel astare in vestitu deaurato, quia in corpore glorificato. quantum ad duplicem stolam anime. scilicet. et corporis Non (k. 134:) nego in ea mortem corporalem et communem. propter peccatum originale quod habuit. Sed pono in ea citam et acceleratam resurrectionem. Nec enim fas erat. vt corpus illud incineraretur. Inci-

mu, może tomizmu (poczęcie w grzechu pierworodnym) oraz ps. Augustyna.

W dalszej analizie „ubioru złotego” kaznodzieja uwypatnił cztery cechy ciała uwielbionego w Maryi wniebowziętej: jasność, chyżość, subtelność i niecierpiętlivość,⁴⁹ komentując następnie niektóre z nich dokładniej.

Jasność łączy się z nieskazonością: „ów ubiór jaśnieje czystością, bo obcy jest wszelkiemu zepsuciu... Stąd Eccle IX, 8 „Na każdy czas niech będą białe szaty twoje”... „szaty” w liczbie mnogiej, która sprawdza się przynajmniej w dwoistości, gdyż w podwójnej szacie, duszy mianowicie i ciała, otrzymała dziś jasność... Bogarodzicy jednak ciało wyjątkowe otrzymuje pierwszeństwo w chwale. Dlatego powiedział „twoje”. O dobry Jezu. Jeżeli Jej, jakże nie twoje. Jeśli Matki, jakóż nie Dziecka. Z pewnością i twoje Jej i Jej twoje. „Na każdy czas”, jakoby mówił, że nie godzinę lecz wiecznie trwać będzie twoja jasność.”⁵⁰ I tu więc najwyraźniej powraca racja tożsamości ciała Maryi z ciałem Chrystusa Pana, jako uzasadnienie wniebowzięcia.

O chyżości jest tylko wzmianka na marginesie rozważań o wyniesieniu ponad chóry anielskie. Podobnie o dwu ostatnich właściwościach ciała uwielbionego Maryi kaznodzieja w dalszych rozważaniach wyraźnie nie wspomina.

W związku z „szatą promieniejącą świętością” autor kazania znowu podkreślił wspólnotę ciała Maryi i Chrystusa i wielokrotne ich podobień-

neratio autem est ex dei sententia dicentis. Cinis es et in cinerem reuerteris. genesis primo. Sed corpus christi non fuit sub hac sententia quia non fuit incineratum corpus, nec vidit corruptionem. psalmus non dabis sanctum tuum videre corruptionem. ergo nec corpus matris cum fuerit vna caro. Secundum enim philosophum eadem est natura vnus glebe, et totius terre. Item si vna est caro si pars fuit glorificata in christo, et pars incinerata in maria, quomodo surrexit ipse et arca sanctificationis eius. psalmus. Surge domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tue. hec autem arca, est caro marie. Vnde augustinus. putredo et vermis est opprobrium humane condicionis. a quo opprobrio. cum christus ihesus sit alienus. natura marie excipitur. quam de ea ihesus suscepisse probatur. Caro enim ihesu caro marie est. hec augustinus. hoc ergo ego appello vestimentum deauratum”.

⁴⁹ Tamże, k. 143: „Nota autem quod vestimentum commendatur. Si est Limpidum, Calidum, Fulgidum, Solidum. Limpiditas est ex lotura. Caliditas est ex natura. Fulgiditas ex tinctura. Soliditas ex textura. Per hunc modum vestimentum virginis marie ymo excellentius Est candidum puritate Calidum caritate Fulgidum sanctitate Solidum eternitate. Nota ergo in candore claritatem. In calore agilitatem. In fulgore subtilitatem. In vigore impassibilitatem. hec sunt IV-or dotes corporis glorificati”.

⁵⁰ Tamże, k. 134: „Primo inquam iste vestitus est candidus puritate, quia iam ab omni corruptione alienus. ... hinc ecclesiastes IX. Omni tempore. vestimenta tua sint candida... vestimenta pluraliter dicitur et saluatur adminus in binario, quia quantum ad stolam duplicem, anime scilicet. corporis, recepit hodie claritatem. tua inquit, apparate dicitur. quoniam si aliqua sanctorum corpora surrexerunt et intrauerunt in sanctam ciuitatem ierusalem. scilicet celestem. Genitricis tamen dei corpus super singulariter in gloria optinet principatum. Ideo dicit tua. O bone ihesu. Et si sua, quomodo non tua. Si matris, quomodo non prolis. Certe et tua sua, et sua tua. omni tempore. ac si dicat nec erit horaria tua claritas sed eternaliter durabit”.

stwo: „Po trzecie ów ubiór promieniuje świętością, Apoc I, 13 „Ujrzałem pośród siedmiu złotych świeczników postać podobną do Syna Człowieczego, obleczonego w szatę, która mu do stóp sięgała, i przepasaną na piersi złotym pasem... wśród których Błogosławiona Dziewica staje, podobna do Syna Człowieczego, to znaczy Syna Dziewicy. Bo podobne jest, co ma tę samą jakość ciała... I podobne jest, co ma to samo ciało... ubrane w długą szatę ciała, oczywiście Dziewicy... to jest szata nieśmiertelności, którą wewnątrz i z zewnątrz jest odziana.”⁵¹

Rozwinięcie wiecznej trwałości „ubioru złocistego” mówi o nieśmiertelności ciała Maryi wniebowziętego: „ów ubiór jest wiecznie trwały... bo śmiertelne ciało Dziewicy dziś przywdziało nieśmiertelność. Deut. VIII, 4 „Odzienie twoje, którym się odziewałaś bynajmniej nie zwiotczało”. Zauważ u Dziewicy: powinność rozkładu ciała, szybkie ciała zmartwychwstanie, pierwotną ciała budowę, ciała wieczną nieskazitelność... „Ubiór”, czyli ciało, które przykrywa duszę, teraz chwalebne przez zmartwychwstanie. „Twój”, nie inne, lecz pierwotne, odmienne jednak, bo teraz chwalebne, jednak numerycznie tożsame. „Bynajmniej nie zwiotczało”, jakoby mówił, że ani niszczało przez dawną śmierć, którą twe ciało poniosło, ani na przyszłość nie niszczeje.”⁵²

W zakończeniu kazania, poświęconym orszakowi Maryi — „obleczona rozmaitością” — wspomniane jest raz jeszcze cielesne zmartwychwstanie i nieskazitelność Maryi wniebowziętej.

W sumie można przyjąć, że duchowni kamieńscy mogli znaleźć w kazaniu franciszkanina Piotra rzetelną informację dogmatyczną o ostatnich rzeczach Maryi. Maryja umarła (założenie błędne o podleganiu grzechowi pierworodnemu), lecz ciało jej zmartwychwstało i uwielbione przebywa w niebie, odznaczone właściwościami wynikającymi z chwały niebieskiej. W uzasadnieniu ani śladu apokryfów. Króluje zasada tożsamości ciała

⁵¹ Tamże, k. 143v: „Tercio est iste vestitus fulgidus sanctitate. ... Apoc. I vidi in medio septem candelabrorum aureorum similem filio hominis, vestitum podere, et precinctum ad mamillas zona aurea. O quam bonus deus. qui dat hodie Ciussem consortem angelo Carnem conformem filio Dotem concordem animo. Mentem insistentem auxilio. In medio. scilicet. angelorum zona propter rectitudinem. aurea propter pulchritudinem. septem dicit propter multitudinem. Inter quos beata virgo recipitur media, similis filio hominis. id est. virginis. Similia enim sunt. quorum est eadem qualitas corporum. Et similia sunt. quorum est eadem voluntas animorum. Et similia sunt. quorum est eadem caro vt hic vestitum podere. corpus. scilicet. virginis. ... hec est stola immortalitatis et exterius est vestita.

⁵² Tamże, k. 143v: „Quarto est iste vestitus solidus eternitate. ... quia corpus virginis mortale. hodie induit immortalitatem. Deuteronomii. VIII. Vestimentum quo operiebaris nequaquam vetustate defecit. Attende circa virginem. Corporis resolutionem debitam. Corporis resurrectionem concitam. Corporis compositionem pristinam. Corporis incorruptionem perpetuam. Quo operiebaris ait. scilicet ante mortem. preteritum enim est. vestimentum. id. est. corpus. quo anima tegitur nunc gloriosum per resurrectionem. tuum. non aliud. sed primum. differens tamen. quia nunc gloriosum. idem tamen numero. nequaquam vetustate defecit. ac si dicat. neque (k. 144:) per vetustam mortem. quam corpus tuum subijt defecit. nec deficiet in longitudinem dierum. psalmus. Inquirentes dominum non deficient”.

Maryi z ciałem Chrystusa Pana. W zasadzie tej zaznacza się wpływ ps. Augustyna. List ps. Hieronima do Pauli i Eustochium wykorzystany został jedynie we fragmentach mówiących o wywyższeniu Maryi w niebie.

Mikołaj z Błonia,⁵³ kapelan biskupa poznańskiego Erazma Ciołka, teolog i kanonista, w swym zbiorze kazań: *Wiryardz*⁵⁴ pomieścił na uroczystość Wniebowzięcia Maryi dwa kazania, o epistole i ewangelii.

I. Que est ista que ascendit de deserto delicijs affluens. Canticorum. VIII. Verba ista que proposui ostendunt magnum honorem et magnam laudem huius virginis que hodie est assumpta > < Inuocemus ergo eam et libenter salutemus vt nobis parare dignetur gaudium inter angelos in celo vbi sola gaudet. Ad quod gaudium deus trinus et vnus pater sue genitricis dignetur nos perducere vt secum regnemus in secula seculorum. Amen.⁵⁵

II. Intrauit iesus in quoddam castellum. Luce. X. Sicut dicit magister in libro de causis. Causa prima que est deus superior omni narratione. a qua omnes lingue deficient > < Queramus ergo gratiam per mariam vt per gratiam eius tandem venire possimus ad gloriam eius. Quam nobis prestare dignetur etc.⁵⁶

Kazanie I ułożone jest podług następującego schematu, odbiegającego od klasycznych wzorów:

Temat: „Któraż to jest, która wstępuje z puszczy, opływająca rozkoszami” (Cant VIII, 5).

Protemat: Wniebowzięcie ponad chóry aniołów.

I. Chrystus oddaje cześć Matee. 1. Świętość Maryi — przykład budujący. 2. Królowanie Maryi z Synem — przykład budujący. 3. Piękność Maryi.

II. Pismo św. podziwia chwałę Maryi: 1. Chrystus wysłał naprzeciw 9 chórów anielskich. 2. Maryja świętsza od nich.

III. Żywot (apokryf o przejściu Maryi): 1. Śmierć, uwielbienie duszy i wniebowzięcie duszy. 2. Pogrzeb ciała i wskrzeszenie ciała. 3. Uwielbienie w niebie przez chóry anielskie — przykłady budujące.

Ogólna wzmianka o Wniebowzięciu i uwielbieniu Maryi występuje już w protemacie: „dziś jest wzięta ponad wszystkie chóry aniołów.”⁵⁷ Część I kładzie podwaliny pod doktrynę o uwielbieniu Maryi, wskazując na macierzyństwo Boże i udział w Odkupieniu jako jego rację.⁵⁸ Część II

⁵³ Mikołaj z Błonia pod Warszawą, XV-wieczny teolog i kanonista polski, jako kapelan biskupa poznańskiego był w Bazylei na Soborze. Był plebanem w Czersku i kanonikiem warszawskim. Już w XV wieku wyszły z druku jego kazania „Sermones... qui Viridarius nuncupantur” oraz „Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus”. — Por.: Hurter: Nomenclator II (1906) 867; X. M. Nowodworski, Encyklopedia Kościelna XIV (1881) 329—330.

⁵⁴ Korzystam z egzemplarza wyżej opisanego wydania, własność Biblioteki Seminarium Duchownego w Olsztynie inc 171.

⁵⁵ Tamże, k. k_{5v}—l₂.

⁵⁶ Tamże, k. l₂—l₄.

⁵⁷ Tamże, k_{5v}: „hodie est assumpta super omnes choros angelorum”.

⁵⁸ Tamże, k. k₆: „Exquo ergo tam benigne eum hec virgo in suum hospitium suscepit, quomodo tante bonitatis christus potuit obliuisci vt suam matrem non honoraret in regno suo. ... Que fregit potestatem dyabolicam Que mortem mutauit in vitam. Que est eleuata super omnes celos hodie. Que est de qua angeli in celo letantur”.

mówi o samym uwielbieniu w niebie: spotkanie przez dwanaście hufców anielskich, osobiste wyjście Pana Jezusa na spotkanie.⁵⁹ Maryja wszystkich, prócz Syna, przewyższa świętością, ponad wszystkich została wywyższona, po prawicy Syna króluje i modli się za nami.⁶⁰

Część III kazania mówi wyraźnie o wniebowzięciu Maryi z duszą i ciałem. Niestety opiera się na przesłankach wyłącznie apokryficznych, zaczerpniętych z wersji pochodzącej od Jana z Tesaloniki, rozpowszechnionej w średniowieczu między innymi dzięki *Złotej Legendzie* Jakuba de Voragine.⁶¹ Charakterystyczne jest tu przekonanie o uwielbieniu duszy bezpośrednio po śmierci, ciała natomiast dopiero w trzy dni później, po uprzednim wskrzeszeniu: „To powiedziawszy skołała i oddała duszę w ręce Syna. ...I tak z radością wstąpiła do nieba i po prawicy Syna swego zajęła tron chwały. Apostołowie zaś widzieli jej duszę tak jaśniejącą, że żaden język nie może wypowiedzieć. Wtedy apostołowie ze czcią wzięli ciało i położyli na marach. ...Niosąc zaś ciało Maryi złożyli je Apostołowie w nowym grobie i siedzieli przy nim... aż do trzeciego dnia. ...Wtedy archanioł Michał natychmiast przedstawił duszę Maryi. Wówczas Pan Jezus Chrystus rzekł: powstań najukochańsza Matko moja... i zaraz zbliżył się do ciała, a ciało od razu powstało z grobu chwalebne.”⁶² Następuje opis hołdu oddawanego Maryi wstępującej do nieba przez poszczególne chóry Aniołów. Kazanie kończy się budującymi przykładami.

Kazanie II odznacza się konsekwentniejszym układem:

Temat: „Wstąpił Jezus do jakiejś osady” (Iuc X, 38).

Protemat: Niewypowiedziana chwała Maryi.

Podział: Trzy osady przyjmujące Chrystusa:

I. Cieleśna i alegoryczna: 1. Porównanie Maryi do stworzeń wyższych, słońca, księżycy i gwiazd. 2. Porównanie Maryi do stworzeń średnich, jutrzeńki czyli zorzy, obłoku i deszczu. 3. Porównanie Maryi do stworzeń niższych, drzew, kwiatów i pomieszczenia wśród nich.

⁵⁹ Tamże, k. k₆v: „misit duodecim exercitus celestes et vltimo solus aduenit...”

⁶⁰ Tamże: „Tam sancta, tam pulcra, quia sanctior angelis, sanctior prophetis, sanctior apostolis, super omnes solo filio eius excepto ipsa est sanctior. Et ideo super omnes in celis est exaltata... Obtinet partem in dextra sui dilectissimi filij vbi iam regnans orat pro nobis... Quis enim posset gloriam marie excogitare quam ipsa habet cum filio in celis”.

⁶¹ Por.: S.P.A I, s. 90 przypis 24.

⁶² Mikołaj z Błonia, dz. cyt., k. 1: „His dictis expirauit et animam in manus filij commendauit. Sicque in celum gaudens ascendit, et a dextris filij sui thronum glorie suscepit. Viderunt autem apostoli eius animam ita candidam vt nulla lingua posset effari. Tunc apostoli corpus reuerenter ceperunt et super feretrum posuerunt. ... (k. l₁v:) Portantes autem apostoli corpus Marie in nouo monumento posuerunt, et iuxta illud... vsque in triduum conseruerunt. ... Tunc michael archangelus continuo animam marie presentauit. Tunc dominus iesus christus locutus est dicens. Surge dilectissima mater mea. ... statimque ad corpus accessit et de tumulto corpus mox processit gloriosum”.

II. Osada moralna i mistyczna: wybudowana, oczyszczona, strzeżona. —

III. Osada anagogiczna czyli niebiańska i wieczna: Maryja przewyższa aniołów 1. Co do miejsca w niebie. 2. Co do zamieszkania Boga w niej. 3. Co do spotkania przez aniołów i świętych. 4. Co do wyjścia na spotkanie samego Chrystusa.

Ścisłe asumpcjonistyczna treść kazania, czyli dotycząca wniebowzięcia Maryi z duszą i z ciałem, jest dość zwięzła. Raz tylko, w protemacie jest mowa o wniebowzięciu duszy i ciała, jako o skutku zstąpienia Chrystusa cieleśnie do łona Maryi, a duchowo przez wiarę: „w którym (lonie) Syn Boży zamieszkał zarówno cieleśnie jak i duchowo. Dlatego dziś przezeń przyjęta jest do miasta chwalebного cieleśnie czyli w cieło, i duchowo, czyli w duszy.”⁶³ W tymże samym protemacie występują jeszcze dwie ogólne wzmianki o wniebowzięciu, nie wyszczególniające duszy i ciała.

Więcej rozwodził się Mikołaj z Błonia nad uwielbieniem Maryi. Znalazł na to miejsce i w porównaniu z księżycem, lecz *ex professo* poświęcił tej prawdzie trzecią część kazania. Charakterystyczne jest wykorzystanie części listu ps. Hieronima do Pauli i Eustochium, która jest poświęcona wyniesieniu Maryi w niebie — bez najmniejszego śladu wątpliwości co do losu ciała Maryi, występującej w tymże liście.

Ojciec Kasper Sculter, przeor dominikanów kamieńskich, mógł więc dużo skorzystać z posiadanego zbioru kazań Mikołaja z Błonia. W obu kazaniach na uroczystość Wniebowzięcia znajdował wiarę w uwielbienie duszy i ciała Maryi Wniebowziętej. Oba też kazania ukazywały mu Macierzyństwo Boże jako rację tego przywileju. Z dwu krańcowych ujęć dogmatu: apokryficznego i ps. hieronimowego, przekazał Sculterowi Mikołaj z Błonia tylko to, co zgodne z dogmatem.

Św. Wincenty Ferreriusz, dominikański kaznodzieja pokuty,⁶⁴ w zbiorze kazań o świętych⁶⁵ dwoma uczcił wniebowzięcie Maryi.

I. „Optimam partem elegit sibi Maria. Luce. X. Sicut presens festum et solennitas est assumptionis virginis Marie beatissime. et hoc festum est finis et clau-

⁶³ Tamże, k. l_{2v}: „in quo dei filius tam corporaliter quam spiritualiter habitauit. Ideoque hodie ab eodem suscipitur in ciuitatem gloriosam tam corporaliter scilicet in corpore. quam spiritualiter scilicet in anima”.

⁶⁴ Św. Wincenty Ferreriusz urodził się około roku 1350 w Walencji, mając lat 17 wstąpił do klasztoru dominikanów w Walencji. W czasie schizmy zachodniej opowiedział się w roku 1370 po stronie papieżstwa awiniońskiego. Z powodu tezy o nawróceniu Judasza i o szybkim końcu świata wytoczono mu proces o herezję, który na rozkaz Benedykta XIII w roku 1394 zamknięto, a akta spalono. W latach 1399—1409 wędrował jako kaznodzieja, głosząc pokutę w Katalonii, poprzez Marsylię, Riwierę, Lombardię, w Genewie, Lozannie, Fryburgu. Okresami towarzyszyły mu tysiące pokutników. Drugą podobną podróż odbył w ostatnich latach życia: 1416—1419 po Francji, Normandii i Bretanii, gdzie zmarł w Vannes 5 IV 1419 r. Kanonizowany przez Piusa II w 1458 roku. Pozostawił po sobie dzieła ascetyczne i kazania, te ostatnie raczej przez słuchaczy spisywane i streszczane. — Por.: H. Finke. L. Th.K. X (1938) 630—631; G. Gieraths. L.Th.K. X (1965) 798—800 tamże bibliografia; Hurter: Nomenclator II (1906) 784—786.

⁶⁵ Korzystam z opisanego wyżej oryginalnego egzemplarza Biblioteki Wojewódzkiej w Szczecinie, sygnatura Cam imp 12.

surā totius vite virginis Marie. > < Non simus vt bestie que respiciunt solum terram. sed deus fecit nos rectos vt paradisum desideremus. Imo dauid ait. Quemadmodum desiderat etc." ⁶⁶

II. „In ciuitate sanctificata similiter requieui. Eccli. XXIV. Potest hoc verbum dicere anima quando intrat paradisum. In ciuitate sanctificata similiter requieui. et maxime maria. > < Multo magis penitentiam complente Luc. XV. Et potest dicere anima. In ciuitate sanctificata similiter. virginī Marie requieui" ⁶⁷.

K a z a n i e I zbudowane jest według następującego schematu:

Temat: „Najlepszą częśćką obrała sobie Maryja" (Luc X, 42).

Protemat: Uroczystość zakończenia życia Maryi. Życie ma trzy stopnie: naturalne, czyli doczesne i dobre; łaski, czyli duchowe i lepsze, chwały, czyli niebiańskie i najlepsze.

Podział: Ewangelia mówi alegorycznie o życiu Maryi: 1. Miała trzy cnoty czynne Marty. 2. Miała trzy cnoty kontemplacyjne Marii.

I. O życiu czynnym Maryi: a. poczęcie Syna Bożego, b. wychowanie Syna Bożego, c. cierpienie podczas męki Syna Bożego.

II. O życiu kontemplacyjnym Maryi: a. słuchanie słów Syna, b. poświęcenie działania dla kontemplacji, c. chwalebne wniebowzięcie.

W protemacie kazania, mówiąc o życiu łaski, zaznaczył autor, że nie wystarczyło ono Maryi, pragnącej i proszącej o życie chwały, do którego została wzięta: Miała także życie łaski duchowej nad wszystko stworzenie, lecz to jej nie zadowalało i codziennie prosiła o życie chwały i pragnęła być z Synem w życiu chwały, do którego dziś została wzięta." ⁶⁸

Druga część kazania zawiera wzmiankę o uwielbieniu Maryi, włożoną w usta Pana Jezusa rozmawiającego z zasluchaną Matką: „Słusznie myślicie, że Dziewica chciała wiedzieć gdzie będzie umieszczona. I odpowiedział Chrystus: Matko moja, ponieważ jesteście godniejsza nad wszystkich, dlatego nad wszystkimi będziecie umieszczona u boku mego i wszyscy, zarówno dusze jak i aniołowie waszemu rozkazowi będą posłuszni. Oto jak Jezus wyjaśnił matce swojej to, co jest na drugim świecie. Choć Ewangelia o tym nie mówi, jednak należy w to pobożnie wierzyć." ⁶⁹

W tejże samej drugiej części, przy końcu kazania, po przytoczeniu w skrócie relacji apokryficznej o *przejściu Maryi*, jest mowa o cielesnym wniebowzięciu: „Lecz dziś jest dzień zaślubin, gdy bez bólu i cierpienia oddała duszę swą w rękach Syna. A słudzy, czyli aniołowie śpiewając psalmy poprzedzali i tak zaprowadzona została do domu Oblubieńca, do

⁶⁶ Tamże, k. o₃vd — o₅vd.

⁶⁷ Tamże, k. o₅vd — p₁b.

⁶⁸ Tamże, k. o₄a: „Habuit etiam vitam gratie spiritualis super omnes creaturas. sed non fuit contenta de his sed quotidie petebat vitam glorie. et desiderabat esse cum filio in vita glorie. ad quam hodie assumpta est".

⁶⁹ Tamże, k. o₅a: „Cogitate et rationabiliter quod virgo voluit scire in quo ordine collocaretur. Et respondit christus. Mater mea quia vos super omnes estis dignior. imo super omnes eritis collocata ad latus meum. et omnes tam anime quam angeli vestro obedient imperio". K. o₅b: „Ecce quomodo iesus declarauit matri sue ea que sunt in alio mundo quamuis euangelium hoc non dicat tamen credendum est pie".

chwaly rajskej, nie tylko w duszy, lecz Chrystus uprzednio ją wskrzesił i w duszy i ciele żyje i króluje na wieki.”⁷⁰

K a z a n i e II ma schemat następujący:

Temat: „W mieście uświęconym podobnie spoczęłam” Eccli XXIV, 15.

Protemat: Miasto uświęcone to chwała niebieska, obejmująca trzy hierarchie (1. aniołowie, archaniołowie, księżstwa i pokutnicy; 2. władze, moce, panowania i sprawiedliwi władcy oraz dobrzy pralaci; 3. trony, cherubiny, serafiny i prowadzący życie apostołskie.).

Podział: Podobieństwa uzasadniające słowa tematu w ustach Maryi: 1. Pragnienie Maryi zjednoczenia z Chrystusem. 2. Zgromadzenie apostołów i świętych z psalmami na ustach wokół Maryi. 3. Zstąpienie Chrystusa Pana w otoczeniu aniołów i świętych w chwili śmierci Maryi. 4. Ucieczka szatanów. 5. Przyjęcie Maryi wstępującej do nieba przez poszczególne hierarchie.

Treść kazania drugiego nie dorównuje pierwszemu gdy chodzi o jasne sformułowanie prawdy cielesnego wniebowzięcia Maryi. Wręcz przeciwnie, skrzętnie omija to zagadnienie mówiąc wyraźnie tylko o duszy Maryi i jej wejściu do nieba.

Część pierwsza kazania snuje wątek apokryficzny o zwiastowaniu anielskim na temat wniebowzięcia: „Pierwszy warunek czyli podobieństwo, które miało miejsce we wniebowzięciu Dziewicy, był wówczas, gdy Dziewica bardzo gorąco pragnęła oglądać Syna swego i być z nim i płakała. Chrystus posłał do niej anioła Gabriela... oto Syn Wasz chce spełnić Wasze pragnienie. Za trzy dni wstąpicie do niego, bo już cały dwór niebieski przygotowuje się na przyjęcie Was.”⁷¹

W trzeciej części kazania mowa jest o bezbolesnej śmierci Maryi i w tym duchu wyjaśniona została prastara modlitwa *Veneranda* z ówczesnej liturgii Wniebowzięcia, z powołaniem na *Mariale* ps. Alberta Wielkiego: „Wtedy Dziewica, tak jak nietknięta poczęła i bez bólesci porodziła, również bez bólu oddała duszę w rękach Syna, bo mówi Albert i w dzisiejszej kolekcie śpiewa się: „A jednak więzami śmierci nie mogła być skępowana ta, która Syna twego, Pana naszego, zrodziła.” A więzy tam oznaczają boleść śmierci, jak szeroko mówi Albert o *Missus est*.⁷²

Czwarta część omawiająca ucieczkę szatanów stwierdza wniebowzię-

⁷⁰ Tamże, k. 05vd: „Sed hodie est dies nuptiarum quando sine dolore et pena tradidit animam suam in manibus filii. Et ministri. id est. angeli psallentes prece-debant. et sic ducta est ad domum sponsi ad gloriam paradisi non solum in anima sed christus prius eam suscitavit. et in corpore et in anima viuit et regnat in eterenum”.

⁷¹ Tamże, k. 06a-b: „Prima conditio seu similitudo que fuit in virginis assumptione. fuit cum virgo ardentissime desiderat videre filium suum et esse cum eo et fleret. christus misit sibi angelum gabrielem... ecce filius vester vult complere desiderium vestrum. Ab hinc ad tres dies ascendetis ad eum. quia iam tota curia paratur ad recipiendum vos”.

⁷² Tamże, k. 06vd: „Tunc virgo sicut sine corruptione concepit et sine dolore peperit. etiam sine dolore animam in manibus filij tradidit. quia dicit albertus et in collecta hodierna cantatur. Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit que filium tuum dominum nostrum de se genuit. Et nexus ibi ponitur pro dolore mortis. vt dicit ad longum albertus. super missus est”.

cie duszy Maryi: „Czwarty warunek, który zapisałem we wniebowzięciu Dziewicy, to ten, że przy jej wstąpieniu szatani uciekli i nie mogli jej zatrzymać. ...Bo św. Antoni widział w objawieniu, że wiele dusz chcących wejść, czyli wstąpić do nieba, tam (w powietrzu) było porywanych i prowadzonych do piekła. Lecz gdy szatani ujrzeli taką gromadę i Chrystusa niosącego duszę Dziewicy, pouciekali.”⁷³

Część piąta ogólnie stwierdza wywyższenie Maryi w niebie i chwałę oddawaną przez poszczególne hierarchie, jednak bez wzmianki o cielesności wniebowzięcia: „Piąte podobieństwo, czyli warunek, to uroczystość sprawiona Maryi przy wejściu do nieba empirejskiego przez każdą hierarchię i przez każdy porządek anielski... Dlatego Kościół śpiewa: Wywyższona jesteś, święta Boża Rodzicielko, nad chóry anielskie, do królestwa niebieskiego.”⁷⁴

Czytelnicy i kaznodzieje średniowiecznego Kamienia mogli więc w kazaniach Wincentego Ferreriusza wyczytać dużo o śmierci Maryi i uwielbieniu jej duszy w niebie. Jednorazowo tylko, jakby na marginesie, dowiadywali się o wskrzeszeniu Maryi i wzięciu do nieba wraz z duszą i z ciałem. Natomiast charakterystyczny zwrot modlitwy liturgicznej, obecnie uważany za ślad wiary w nieskażoność ciała Maryi, wytłumaczono im w znaczeniu śmierci bezbolesnej.

* * *

Wszystkie kazania o Wniebowzięciu Maryi, zawarte w pięciu ocalałych kodeksach średniowiecznych księgozbiorów kamińskich, podawały czytelnikom prawdę o cielesnym, a nie tylko duchowym wniebowzięciu Maryi. Wszystkie kodeksy niosły wyraźne przekonanie o śmierci Maryi, wszystkie także mówiły o uwielbieniu Jej w niebie. Nie ma śladu wątpliwości co do losu ciała Maryi po śmierci. List ps. Hieronima do Pauli i Eustochium wykorzystywany był tylko w części wspaniale przedstawiającej uwielbienie (Marcelletus, Burgensis, Mikołaj z Błonia). Apokryfy znalazły zastosowanie bądź w odniesieniu do śmierci (Marcelletus), bądź do uwielbienia duszy i ciała w niebie (M. z Błonia). Raz jeden występuje interpretacja modlitwy *Veneranda* doszukująca się nie nieskażoności ciała, lecz bezbolesności śmierci.

⁷³ Tamże, k. 06vd: „Quarta conditio quam notaui in virginis assumptione est quod in suo ascensu demones fugerunt et eam tenere non potuerunt. ... Nam beatus Anthonius vidit in reuelatione quod multe anime volentes intrare celum (k. p1a:) siue ascendere. ibi rapiabantur et ad infernum ducebantur. sed quando viderunt demones tantem societatem et christum animam virginis portantem fugerunt”.

⁷⁴ Tamże, k. p1a: „Quinta similitudo seu conditio est solennitas que virgini Marie fuit facta intrando celum empirreum. in qualibet hierarchia: et in quolibet ordine angelorum. ... Ideo cantat ecclesia. Exaltata es sancta dei genitrix super choros angelorum ad celestia regna”.

V. WIARA WE WNIEBOWZIECIE MATKI BOZEJ NA TERENIE DIECEZJI
POMORSKICH W ŚWIETLE ŚREDNIOWIECZNYCH KSIĄG LITURGICZNYCH

Diecezjami pomorskimi nazywamy istniejące w wiekach średnich diecezje: kamieńską, wrocławską, chełmińską, pomezzańską, warmińską i sambijską, z których trzy nie przetrwały reformacji, trzy natomiast istnieją do dziś, chociaż w zmienionych granicach (wrocławska, chełmińska, warmińska). Teren zajmowały bardzo obszerny: od Rugii na zachodzie aż po Sambie na wschodzie, który w szerszym znaczeniu Pomorzem wolno nazywać¹.

W ciągu wieków Kościół zorganizował się na Pomorzu pod każdym względem. Oprócz kapituł katedralnych powstały kapituły kolegiackie. Duchowieństwo zwoływano na synody diecezjalne. Osiedliły się po diecezjach zakony, jak: kanonicy regularni św. Augustyna, benedyktyni, brygity, dominikanie, franciszkanie, joannici, karmelici, kartuzi, norbertanie, krzyżacy.

Zdawać by się mogło, że z takiej obfitości kościołów katedralnych, parafialnych, kolegiackich i zakonnych winny zostać nieprzebrane zasoby źródeł liturgicznych. Dwa kataklizmy jednak, wspierające naturalny proces niszczenia wszystkiego co materialne, a mianowicie reformacja w XVI i kasata zakonów w XIX wieku spowodowały, że do dnia dzisiejszego dotrwały znikome resztki.

Poszukiwania średniowiecznych źródeł liturgicznych prowadzone od roku 1951 dały pozytywny wynik w księgozbiorach Gdańska, Olsztyna, Pelplina, Szczecina i Włocławka. Podstawa źródłowa przedstawia się więc następująco.

Gdańska Biblioteka PAN (dawna miejska):

Rkp XV w.: *Breviarium (secundum notulam dominorum teutonicorum)*² Sygnatura: Ms Mar F 218. Cytuję: BT₁.

Breviarium dominorum teutonicorum. Nürnberg 27 XI 1492. GW 5235. Sygnatura: XV. 360. Cytuję: BT₂.

Rkp XV w.: *Cantionale (gedanense)*. Sygnatura: Ms Mar F 406. Cytuję GG.

Diurnale Warmiense. [Strassburg ca 1490]. GW 8563. Sygnatura: XV. 1. Cytuję: DW.

Rkp XV w.: *Missale (secundum notulam dominorum teutonicorum)*. Sygnatura: Ms Mar F 400. Cytuję: MT₁.

Missale dominorum teutonicorum. Nürnberg [1499]. C. 4242. Sygnatura: XV. 937 (także: XV. 938, 966, 967, 968, 969). Cytuję: MT₂.

¹ Por.: A. Piśkoźub: Pomorze jako pojęcie geograficzno-historyczne. *Przegląd Zachodnio-Pomorski* 4 (1963) 21—51.

² Kodeks wykazuje różnice w porównaniu z brewiarzem krzyżackim drukowanym (o którym niżej) między innymi w oficjum o Poczęciu Maryi (podobnym do znanego z brewiarzy rękopiśmiennych krakowskich) i w oficjum o Wniebowzięciu.

Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie.
Breviarium Warmiense. Nürnberg [1494]. Bohatta 543. Sygnatura: Inc 215.
Cytuję: BW.

Missale Warmiense. Strassburg 1497. C. 4266. Sygnatura: inc 153 (także: inc 156, 156a, 156b). Cytuję: MW.

Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie.

Rkp. XV w.: Antiphonale cisterciense. Sygnatura: L 10. Cytuję: AC.

Rkp. XV w.: Antiphonale praemonstratense, z klasztoru panien norbertanek w Żukowie. Sygnatura: L 22. Cytuję: AP.

Rkp. XV w.: Graduale cisterciense. Sygnatura: L 13. Cytuję: GC₁.

Rkp. 1460 r.: Graduale cisterciense, z chóru przeora w opactwie pelplińskim. Sygnatura: L 21. Cytuję: GC₂.

Rkp. XV/XVI w.: Graduale (regium). Nota proveniencyjna: „Sigismundus Rex”. Sygnatura: L 2. Cytuję: GR.

Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna w Szczecinie.

Rkp. XIV w.: Missale Camminense. Proveniencja: Kościół NMP Stargard. Sygnatura: Rkp. XV. 53. Cytuję: MSt₁.

Rkp. XV w.: Missale Camminense. Proveniencja: Kościół NMP Stargard. Sygnatura: Rkp. XV. 52. Cytuję: MSt₂.

Missale Camminense. [Nürnberg] 1506. Bohatta 231. Sygnatura: Cam imp. 24. Cytuję: MC.

Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku.

Rkp XV w.: Breviarium Vladislaviense. Sygnatura: Rkp. 12. Cytuję: BV₁.

Rkp XV w.: Breviarium Vladislaviense. Sygnatura: Rkp. 13. Cytuję: BV₂.

Rkp XV w.: Breviarium Vladislaviense. Sygnatura: Rkp. 120. Cytuję: BV₃.

Rkp XV w.: Breviarium Vladislaviense. Sygnatura: Rkp. 121. Cytuję: BV₄.

Księgozbiór Ks. S. Zdanowicza:

Breviarium Camminense. Leipzig 1505. Bohatta 2073. Cytuję: BC.

Reprezentatywność podstawy źródłowej jest lepsza odnośnie liturgii diecezjalnej niż zakonnej.

Gdańskie księgi liturgiczne krzyżackie przedstawiają zarówno liturgię zakonu, jak i trzech zależnych odeń diecezji: chełmińskiej, pomezjańskiej i sambijskiej. Erygowane zostały one w roku 1243 przez legata Papieskiego Wilhelma z Modeny wraz z diecezją warmińską. W odróżnieniu od diecezji warmińskiej pozostały trzy diecezje pruskie miały kapituły obsadzone przez krzyżaków, a stąd zasadniczo używały liturgii zakonu. Po krótkim okresie panowania w Prusach liturgii gnieźnieńskiej krzyżacy według kronikarza Szymona Grunau przyjęli liturgię dominikańską (po 1285 roku, a z czasem wypracowali własny styl liturgiczny: *notula dominorum teutonicorum*). Styl ten zyskał aprobatę papieską, a diecezje uzależnione od krzyżaków zostały zobowiązane do jego przyjęcia. Pomezania podporządkowała się w 1411 roku, Sambia w 1427, o diecezji

chelmińskiej brak wiadomości, ale większych różnic liturgicznych względem dwu poprzednich diecezji nie stwierdzono³.

Zachowane w Olsztynie kodeksy liturgiczne (mszał i brewiarz) przedstawiają wraz z diurnałem z Gdańskiej Biblioteki PAN liturgię diecezji warmińskiej ze schyłku XV wieku. O wiek starszy brewiarz rękopiśmienny, który wrócił na Warmię z tułaczki wojennej dopiero w ostatnich latach, jest niestety pozbawiony kart zawierających święto Wniebowzięcia.

Kodeksy pelplińskie dają bardzo powierzchowny wgląd w liturgie zakonne, ograniczony do partii śpiewanych przez cystersów i norbertanki. Nawet razem z księgami liturgicznymi krzyżackimi dają nieproporcjonalnie ubogi obraz liturgii zakonnej, bardzo w owych wiekach na Pomorzu różnorodnej. Lukę w podstawie źródłowej można by do pewnego stopnia wypełnić badaniami porównawczymi źródeł liturgicznych zakonnych przechowanych gdzie indziej, lecz celowość takich badań zależy od tożsamości formularzy liturgicznych w poszczególnych opactwach i klasztorach jednego zakonu. Tożsamość zaś tę w każdym wypadku trzeba by udowodnić.

Dwa rękopiśmienne mszały kamińskie ze Stargardu, drukowany mszał kamiński ze Szczecina i takiż brawiarz z prywatnego księgozbioru, (oba drukowane kodeksy pochodzące z początków XVI wieku), dają pewien pogląd na liturgię wieków których są bodaj jedynymi zachowanymi przedstawicielami, wraz z berlińskim ongiś, a obecnie marburskim egzemplarzem rękopiśmiennym brewiarza kamińskiego z drugiej połowy XV wieku⁴. W ich świetle poznajemy liturgię diecezji kamińskiej, założonej w roku 1139 w Wolinie, a w 37 lat później przeniesionej do Kamienia, obejmującej dwanaście archidiaconatów: Kołobrzeg, Uznam, Szczecin, Słupsk, Dymin, Pyrzyce, Myślibórz, Pozdawilk, Choszczno, Gorzów,

³ Krueger: Der kirchliche Ritus in Preussen waehrend der Herrschaft des Deutschen Ordens. *Zeitschrift fuer die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 3 (1866) 694—712). Por. K. Górski: O życiu wewnętrznym zakonu krzyżackiego. *Przegląd Powszechny* 206 (1935) 76; tegoż: *Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach*. Tamże, s. 382.

⁴ J. Petersohn: *Das Breviarium Caminense der 2. Haelfte des 15. Jahrhunderts in der ehem. Preuss. Staatsbibliothek. Ms. theol. lat. 208 der Westdeutschen Bibliothek in Marburg. Koeln Graz 1963.* — Jeszcze w roku 1938 na wystawie poświęconej Kamieniowi Pomorskiemu zgromadzono w Szczecinie prócz dwu wymienionych druków (pozyce katalogu 120 i 130) sześć innych kodeksów liturgicznych kamińskich — cztery rękopisy i dwa druki, a mianowicie pozycje katalogowe:

119. Missale, połowa XIV w., perg., z kościoła NMP w Stargardzie.

121. Psalterium, XIV w., perg.

122. Breviarium, połowa XIV w., perg., z katedry w Kamieniu.

123. Ordinarius ecclesiae Caminensis. Leipzig, Konrad Kachelofen, 1500 lub 1501, perg.

124. Psalterium, XIV w., perg., z katedry w Kamieniu.

127. Breviarium Kaminense, Basel, Thomas Wolf, 1521.

Por.: [Viering, Kunkel]: *Kammin — Ausstellung*. Szczecin [1938].

Strzelce Krajeńskie i Czelin⁵. Z licznych średniowiecznych klasztorów diecezji kamińskiej trudno natrafić nawet na ślad ksiąg liturgicznych.

Cztery brewiarze wrocławskie świadczą o średniowiecznej liturgii na Pomorzu Gdańskim, wówczas do diecezji wrocławskiej należącym⁶. Brak mszałów stanowi oczywistą lukę, jednak nie tak wielką, jakby się z razu zdawało. Śpiewy mszalne bowiem na Wniebowzięcie nie miały w średniowieczu zbyt wielu wariantów, a ewangelia i oracja, pośrednio także sekreta i komplenda, znajdują swe odbicie w godzinach kanonicznych.

Sumując powyższe rozważania dochodzimy do przekonania, że zachowana i ujęta podstawa źródłowa może naświetlić zagadnienie wiary we Wniebowzięcie w średniowiecznych diecezjach pomorskich. Wystarczy mianowicie do snucia wniosków stwierdzających poglądy na Wniebowzięcie Maryi, o ile odbijają się w modlitwie Kościoła. Zupełnie natomiast nie starcza na wysnuwanie wniosków wykluczających, czyli zaprzeczających występowania tej lub innej formy wiary asumpcjonistycznej. Dla wniosków wykluczających bowiem konieczny jest kompletny zestaw źródeł, pozwalający na całkowite poznanie badanej rzeczywistości.

Jak w rzeczywistości przedstawiała się ówczesna wiara we Wniebowzięcie na Pomorzu wykaże analiza tekstów liturgicznych kalendarzowych, brewiarzowych i mszalnych. W analizie szukać będziemy następujących elementów doktryny o Wniebowzięciu: śmierć, wniebowzięcie, okoliczności wniebowzięcia, ukoronowanie i godność królowej nieba i świata, pośrednictwo łask, szczęście świętych i aniołów.⁷

Kalendarze jak zresztą i dziś, zaznaczały ogólnie (Wniebo)wzięcie Maryi, nie określając go ani jako cielesnego, ani jako duchowego tylko,⁸ różniąc się tylko użyciem przydomka „Świętej” lub „Błogosławionej”, podkreśleniem lub pominięciem dziewictwa Maryji.

⁵ Por.: H. Heyden: Kirchengeschichte Pommerns. 1 Bd: Von den Anfängen bis zur Reformationszeit. 2 Aufl. Koeln 1957; R. Spuhrmann: Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und des Camminer Domkapitels. 2 Aufl. Cammin in Pommern [1924]; J. Walicki: Przynależność metropolitalna biskupstwa kamińskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna. Lublin 1960; E. Goerigk: Kammin. LThK 5 (1933) 767—768.

⁶ For.: S. Librowski: Wizytacje diecezji wrocławskiej. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 8 (1964) 22—23, 30—34.

⁷ Por.: schemat przyjęty przez L. di Fonzo OFM: De corporea Assumptione BMV eiusque gloria caelesti iuxta s. Bonaventuram. *Marianum* I (1939) 327—350.

⁸ „Assumptio beatae Mariae Virginis” (BT₁ MT₁ oraz BMGdańsk Ms Mar f 61 i f 91); „In Assumptione Sanctae Mariae” (BSdPelplin rkp 156, 204); „Assumptio Sanctae Mariae Virginis” (BSd Włocławek rkp 9). „Assumptionis marie (MSt₁), „Assumptionis”. „Octava sancte marie” (MSt₁).

Oficjum wigilijne nie zawiera wprost nauki o Wniebowzięciu Maryi. Zadowolona się ogólną czcią i ogólnikową wzmianką o uczestnictwie w „Jej uroczystości”.

Oficjum Wniebowzięcia w dużej mierze złożone było z przystosowanych tekstów Pieśni nad Pieśniami, wyrażających nadnaturalne piękno Maryi, wspominających jej przyjście, powrót, wstąpienie. Tekstami tymi zajmować się nie ma powodu, gdyż znaczenie ich określają teksty wyraźniejsze, a mianowicie specjalnie na to święto skomponowane.

W respensorium I nieszpór z CC III, 6 występuje rymowany trop, zapożyczony zapewne z liturgii cysterskiej przez brewiarz warmiński.⁹ Ostatnie jego zdanie: „Ciebie Wniebowziętą prosimy, byś nam pośpieszała, żebyśmy wreszcie stali się obywatelami nieba, tam gdzie święci” łączy ogólną wiarę we Wniebowzięcie z motywem pośrednictwa łaski.

Powszechnie śpiewany hymn nieszpory *O quam glorifica luce coruscas...* połączył w sobie prawdę o uwielbieniu Maryji, jej władztwie i wyniesieniu nad aniołów i świętych, z pamięcią o pośrednictwie Maryi w otrzymaniu „radości światła”.¹⁰

Modlitwa z komplety (Włocławek) mówiła o wstawiennictwie Maryi jako racji jej przeniesienia z tego świata: „Wielka jest, o Panie, wobec łaskawości twojej modlitwa Bogarodzicy, którą dlatego z tego świata przeniosłeś, aby za grzechy nasze u Ciebie ufniej się wstawiała”.¹¹ — Jak rozumiał „przeniesienie” autor modlitwy? Jak pojmowali ją ci, którzy ją odmawiali? Czy o cielesnym, czy tylko o duchowym wniebowzięciu?

Jedno z dwu używanych wówczas na omawianym terenie inwitoriów jutrzni wspominało ogólnie o wzięciu Maryi do nieba: „Pójdźcie, uwielbiajmy Króla królów, którego Matka-Dziewica dziś wzięta została do nieba eterycznego”.¹² Inwitorium to śpiewali cystersi, norbertanki i krzyżacy, podczas gdy liturgie diecezjalne: kamieńska, warmińska i włocławska miały inne, o ogólniejszym brzmieniu.

Wśród antyfon I nokturnu (kamieńskie i włocławskie) jedna mówiła o wyniesieniu Maryji i królowaniu w niebie, druga łączyła udział Maryi

⁹ „Trinitatis conclave, Domini Mater, Ave. Tollens nostrum crimen, Pia, grave, vivere da, poscimus, a vae. Cantantibus melos suave, precantibus veniam, fave. Te Assumptam, nobis promptam fore petimus, tandem ut simus caeli cives, ubi dives”. (AC BW).

¹⁰ „O quam glorifica luce coruscas stirpis dividicae Regia Proles, sublimis residens, Virgo Maria, supra caeligenas aetheris omnes. Tu cum virgineo, Mater, honore, Angelorum Domina ...a Quo nos petimus, Te veniente, abiectis tenebris gaudia lucis”. (AC BT₁ BT₂ BV₄ oraz w II nieszporach: BV₁ DW).

¹¹ „Magna est, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat”. (BV₃).

¹² Venite adoremus Regem regum, cuius hodie ad aethereum, Mater Virgo, assumpta est caelum”. (AP AC BT₁ BT₂ BV₄).

w dziele odkupienia z jej tryumfem w otoczeniu aniołów.¹³ Oto brzmienie tej ostatniej: „Bramy raju przez Ciebie zostały nam otworzone, która dziś z aniołami tryumfujesz”.

W responsorium II nokturnu graniczą ze sobą obie idee, znane z omówionych co dopiero antyfon: wyniesienie królewskie Maryi w niebie i udział w Odkupieniu, względnie wstawienictwo.¹⁴ „Oto wyniesiona jesteś ponad chóry aniołów. Wstawiaj się za nami do Pana Jezusa Chrystusa.” „Godna stałaś się nazwy: Królowa Niebios. Radują się chóry aniołów współtowarzyszy twoich. ...Brama raju przez Ewę została dla wszystkich zamknięta a przez Maryję Dziewicę znowu została otworzona.” Idea udziału w odkupieniu występuje tu ponownie w Brewiarzu wrocławskim (BV₃).

Ostatnie responsorium III nokturnu, znane z liturgii zakonów i diecezjalnej wrocławskiej, wspomina ogólnie o wniebowzięciu, łącząc je z ideą pomocy Maryi dla swych czcicieli.¹⁵ „Niech odczują Twe wsparcie wszyscy, którzykolwiek czczą Twe /Wniebo/wzięcie.”

O czytaniach jutrzni mowa będzie niżej, ze względu na ich przenikanie się i zamiennność w obrębie oktawy święta.

Antyfony chwalby niosły prawdę ogólną o wzięciu Maryi do nieba, nie rozstrzygającą kwestii cielesności czy duchowości:¹⁶ „Wzięta jest Maryja do nieba, radują się aniołowie, chwając błogosławia Boga.” „Maryja Panna wzięta jest do przybytku eterycznego, w którym Król królów zasiada na gwiazdzistym tronie.”

Modlitwa *Veneranda* w dzień święta powszechnie na równi z omówionymi antyfonami odmawiana, a w czasie oktawy tylko gdziegdzie (BC, BV₁ i BV₂) na *Concede* wymieniana, wprowadza zagadnienie cielesności wniebowzięcia Maryi: „Pomoc zbawienną, Panie, niech nam da czcigodna uroczystość tego dnia, w którym święta Boża Rodzicielka poniosła śmierć doczesną, lecz więzami śmierci skrępowana być nie mogła, gdyż Syna Twego, Pana naszego, z siebie zrodziła wcielonego”.¹⁷ Modlący

¹³ „Exaltata es, Sancta Dei Genitrix, super choros angelorum, ad caelestia regna”, „Paradisi ianuae per te nobis apertae sunt, quae hodie gloriosa cum angelis triumphas”. (BC BV₁ BV₃).

¹⁴ „...Ecce exaltata es super choros angelorum. Intercede pro nobis ad Dominum Jesum Christum”. (AC BT₁ BT₂ BV₁ BV₄ BW). — „Super salutem et omnem pulchritudinem dilecta es a Domino et Regina Caelorum vocari digna es. Gaudent [AP: Laudent, BC: Nam et] chori angelorum, consortes et concives tui” (AC AP BC BT₁ BT₂ BV₃ BV₄). „Exaltata es... regna” jw. (AC BT₁, BT₂ BV₄). „Paradisi porta per Evam cunctis clausa est et per Mariam Virginem iterum patefacta est” (BV₃).

¹⁵ „Felix namque es... Ora pro populo... Sentiant omnes tuum iuvamen, quicumque celebrant tuam assumptionem”. (AC AP BT₁ BT₂ BV₁ BV₂ BV₃ BV₄).

¹⁶ „Assumpta est Maria in coelum, gaudent Angeli, laudantes benedicunt Dominum”. „Maria Virgo assumpta est ad aethereum thalamum, in quo Rex regum stellato sedet solio”. (Powszechnie).

¹⁷ „Veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat salutarem (BV₁ BV₃: sempiternam): in qua Sancta Dei Genitrix (BV₁: Virgo Maria) mortem

się tymi słowy wyznawali śmierć doczesną Maryi, przy jednoczesnym wyznaniu nieulegania więzom śmierci, czego racją jest macierzyństwo Boże, a konsekwencją udzielanie pomocy zbawiennej. Niewątpliwie wolność od więzów śmierci dotyczy ciała a nie duszy, z natury swej nieśmiertelnej. Oznacza więc według współczesnych nam badaczy co najmniej nieskażoność, a maksymalnie: uwielbienie ciała zmartwychwstałego w niebie. Oczywiście obie te prawdy w formie zawiązkowej, nierozwiniętej¹⁸.

Powszechnie odmawiana antyfona do *Magnificat* w II niesporach ogólne wyznanie „wniebowstąpienia” Maryi łączyła z wyznaniem jej udziału w królewskich rządach Chrystusa Pana: ¹⁹ „Dziś Maryja Panna do niebios wstąpiła. Cieszcie się, bo z Chrystusem króluje na wieki”.

Oficjum oktawalne w swych częściach własnych niewiele wnosi godnego uwagi. Antyfony do kantykwów *Benedictus* i *Magnificat* zbudowane były przeważnie z tekstów adaptowanych Starego Testamentu, lub znane skądinąd. To samo należy powiedzieć o antyfonach „W Ewangelii” panien norbertanek.²⁰ Właściwie tylko modlitwa występująca w liturgii kamieńskiej i dwu brewiarzach wrocławskich wnosi moment wiary we wniebowzięcie i niebiańską radość Maryi, do której dostęp ma nam wyjednać doroczna uroczystość:²¹ „Dozwól nam, Wszechmocny Boże, dojsć do wiecznych radości Błogosławionej Maryi Panny, z której czcigodnego Wniebowzięcia pozwalasz nam dorocznym świętem się radować.” Modlitwa ta występuje w dwu wariantach nie różniących się treściowo. W diecezji kamieńskiej obowiązywał drugi, jak widać z formularza mszalnego na oktawę.

subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum, Dominum nostrum (BV₁ BV₃: Jesum Christum) de se genuit incarnatum” (AC BC BT₁ BT₂ BV₁ BV₂ BV₃ BV₄ BW DW).

¹⁸ Interpretacja modlitwy „Veneranda” jest obecnie różna: Geiselmann — nieskażoność ciała; Capelle — zmartwychwstanie i wniebowzięcie ciała; Balić — tak samo, zastrzegając, że niejasno i zawiązkowo; Jugie — niezdecydowany. Por.: L. Scheffczyk: Das Mariengeheimnis in Froemigkeit und Lehre der Karolingerzeit. Leipzig 1959, s. 443—445; J. R. Geiselmann: Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. *Geist und Leben* 24 (1951) 361; B. Capelle: L'oraison „Veneranda” a la Messe de l'Assomption. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 26 (1950) 359 n; tenże: Mort et assumption de la Vierge dans l'oraison „Veneranda”. *Ephemerides Liturgicae* 66 (1952) 241—251; C. Balić OFM: Testimonia de Assumptione BMV ex omnibus saeculis. T. I. Roma 1948 s. 155; M. Jugie: La morte et l'assumption de la sainte Vierge. Roma 1944 s. 204.

¹⁹ „Hodie Maria Virgo coelos ascendit. Gaudete, quia cum Christo regnat in aeternum”.

²⁰ „In evangelio antiphonae” (AP).

²¹ Wariant I: „Concede nobis, Omnipotens Deus, ad Beatae Mariae Virginis gaudia aeterna pertingere, de cuius veneranda Assumptione tribuis nos annua sollempnitatē gaudere” (BV₁). Wariant II: „Concede nobis, quaesumus, Omnipotens Deus, ad Beatae Mariae semper Virginis gaudia aeterna pertingere, de cuius nos Assumptione veneranda (MC: veneranda Assumptione) tribuis annua sollempnitatē gaudere” (BV₂ MC).

Lekcje brewiarzowe najbardziej rozpowszechnione, to wyjątki z pseudo-Hieronimowego listu IX do Pauli i Eustochium: *Cogitis me.*²² Czytano z nich w liturgiach: wrocławskiej, warmińskiej, kamińskiej i krzyżackiej, w dzień święta a także wśród oktawy i w oktawę, w różnym układzie i rozmiarach.²³

Wartość teologiczną listu ps. Hieronima trafnie ujął A. Ripberger²⁴ widząc w nim: a. syntezę mariologii okresu karolińskiego, b. postawienie teologicznego zagadnienia wniebowzięcia ciała Maryi, c. próbę negatywnego rozwinięcia i rozwiązania w oparciu o świadków tradycji, Pismo św. i liturgię.

Sklonność do odrzucenia cielesnego wniebowzięcia Maryi wyraża się w urywkach listu wątpliwych w tę prawdę. Dobrze świadczy o wierze ówczesnego duchowieństwa pomorskiego fakt, że jedynie trzy brewiarze (spośród ośmiu zawierających list) mają urywki wyrażające wątplenie: tej Dziewicy nie wzięły rzeczy wątpliwych za pewne... skoro niczego innego nie można uważać za pewne, jak tylko to, że dzisiaj najchwalebniejsza rozstała się z ciałem. ... Pokazują także grób jej... w którym była pochowana, lecz obecnie pusty... W jaki sposób zaś, albo kiedy, przez kogo, najświętsze jej ciało zostało zabrane stąd, albo dokąd przeniesione i czy zmartwychwstało? — nie wiadomo.²⁵ „Chociaż niektórzy chcieliby twierdzić, że została wskrzeszona i ...z Chrystusem w niebie przyobleczona w nieśmiertelność. Co o Janie... wielu twierdziło... Jednak co z tego jest bardziej prawdziwe — wahamy się”.²⁶ „Jako i o tych, o których czytamy, że w Panu powstali, lecz nie mamy pewności czy powrócili w proch. ...Stąd i św. Piotr... o Dawidzie...: „I grób jego u nas jest”, jakby nie ważył się mówić, że on sam, lub ciało jego, jest u nas, lecz tylko grób. ...Ponieważ dla Boga nic nie jest niemożliwe i my nie zaprzeczamy, że tak uczy-

²² Wydanie krytyczne z obszernym studium wstępnym: A. Ripberger: *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me”*. Ein erster Marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert. Freiburg (Schw.) 1962. *Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens* Vol. 9. — Cytuję: „Ripberger” podając stronę, a przy tekstach także numery wierszy. — Autor stara się rozstrzygnąć na korzyść Paschazjusza Radberta sporną kwestię autorstwa „listu”. Por. R. Laurentin: *Court traité de Théologie Mariale*. Paris 1959 s. 57 oraz nota 80 tamże. L. Scheffczyk, jw. s. XIII, 8, 10, 47, 53—54, 436.

²³ Ripberger 57, 4—10: BV₁ BV₃ BV₄ BW; 57, 11—58, 2; BV₁ (do „balbutientium”) BV₃ BW; 58, 2—7: BV₃ BV₄ BW; 58, 8—12: BV₁ BV₃ BV₄ BW; 58, 13—59, 3: BV₁ BV₃ BW; 59, 5—11: BV₁; 59, 14—16: BW; 59, 17—23: BV₃ BV₄ BW; 59, 23—61, 5: BV₃ BW; 61, 5—62, 2: BV₃; 61, 10—62, 3: BC; 62, 5—7: BC; 62, 9—63, 1: BC; 63, 3—9: BC; 67, 14—18: BC; 67, 19—70, 7: BV₂ BV₄; 70, 7—71, 9: BV₁ BV₂; 71, 9—73, 13: BV₂; 77, 17—79, 6: BT₁ BT₂ BW; 79, 7—10, 12—15, 17—18: BT₂; 79, 22—80, 11: BT₁ BT₂.

²⁴ Tamże s. 43 i 21.

²⁵ BV₃: Ripberger 59, 23—62, 2; BW: Ripberger 59, 23—61, 5. BC: Ripberger 61, 10—62, 3; 62, 5—7; 62, 9—63, 6; BV₃ BW: Ripberger 59, 23—61, 5.

²⁶ BV₃: Ripberger 61, 5—62, 2.

niono Świętej Maryi. Chociaż dla ostrożności należałoby raczej domyślać się, niż bez zastanowienia rozstrzygać to, czego się nie wie.”²⁷

Reszta urywków mieściła się poza granicami istotnego zagadnienia. Jeżeli mówiła o wniebowzięciu, to w sposób niesprecyzowany, ogólnikowy.²⁸ Zagadnienie śmierci Maryi pojawia się dwukrotnie, mimochodem.²⁹ Kilkakrotnie wracają opisy radosnej chwalby niebian na cześć przybywającej Maryi,³⁰ opisy jej panowania z Chrystusem Panem na niebieskim tronie.³¹

Z listu ps. Hieronima czerpali krzyżacy lekcje II nokturnu w dzień święta. Urywki wybrane z różnych części³² mówią ogólnie o wniebowzięciu, o radości i chwale ze strony aniołów, o wyniesieniu na tron chwały. Jeden zwrot kojarzy się obecnie z wniebowzięciem ciała: przygotowanie miejsca nieśmiertelności,³³ lecz w myśl pisarza, zgodnie z zasadniczą intencją utworu, mógł się odnosić do samej tylko duszy Maryi.

Remedium na wątpliwość ps. Hieronima w postaci *Kazania o Wniebowzięciu NMP* ps. Augustyna³⁴ czytano w oktawie w liturgii krzyżackiej i warmińskiej.³⁵ *Kazanie* to nie poprzestawało na jasnym stwierdzeniu śmierci Maryi i na ogólnych wzmiankach o wniebowzięciu, lecz dowodziło teologicznie prawdy wniebowzięcia cielesnego.

Obie liturgie zawierają następujące argumenty: nienaruszoność dziewicza w macierzyństwie domaga się zachowania przed skażeniem grobowym; natura Maryi w Jezusie wolna od rozpadu, jeśli nie stoi na przeszkodzie jakaś nieznaną powaga, winna być od zgnilizny wolna także sama w sobie.

Brewiarz krzyżacki cytuje samodzielnie dwa argumenty: niebo godniejsze jest niż ziemia chować tak drogocenny skarb; tak wielka godność i doskonałość pociąga za sobą nieskażoność. Brewiarz warmiński zawiera, sam tylko, jeden jeszcze argument: *a fortiori*, oparty na tekście Io XII, 26 „gdzie ja jestem, tam będzie i mój sługa”.

²⁷ BC: Ripberger 61, 10—62, 3; 62, 5—7; 62, 9—63, 6.

²⁸ BV₁ BV₃ BV₄ BW: Ripberger 57, 4—10; BV₁: 59, 5—11; BV₃ BV₄ BW: 59, 17—23; BC: 67, 14—18; BV₂ V₄: 67, 19—70, 7; BT₁ BT₂ BW: 77, 17—79, 6.

²⁹ BV₃ BW: Ripberger 59, 23—61, 5.

³⁰ BV₂ BV₄: Ripberger 67, 19—70, 7; BT₁ BT₂ BW: 77, 17. BT₂: 79, 7—10. 12—15. 17—18; BT₁ BT₂: 79, 22—80, 11.

³¹ BV₂ BV₄: Ripberger 67, 19—70, 7; BT₁ BT₂: 79, 22—80, 11.

³² BT₁ BT₂: Ripberger 67, 14—18; BT₁: Ripberger 99, 1—3; BT₁ BT₂: Ripberger 74, 13—17 i 74, 20—75, 1; BT₂: Ripberger 75, 1—3. 5—7. 18—21; BT₁ BT₂: 77, 15—18.

³³ „Praecessit namque Dominus ac Salvator et praeparavit huic Sanctissimae Virgini locum immortalitatis” — por. Ripberger 77, 14—16.

³⁴ Sermo de Assumptione BMV. Migne PL 40, 1141—1148. Dzieło nieznanego autora z XI lub początku XII wieku. Por.: G. Quadrio: Il trattato De assumptione BMV dello Ps.-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina. Roma 1951.

³⁵ BT₂ BW.

Kazanie pseudo-Augustyna działało więc prawdopodobnie na całym Pomorzu Wschodnim. Udowodnione jest to w diecezji warmińskiej, a w diecezjach: chełmińskiej, pomezjańskiej i sambijskiej domyślnie, dzięki liturgicznej zależności od krzyżaków. Rola tych czytań zdecydowanie opowiadających się po stronie cielesnego wniebowzięcia mierzy się rzetelnością argumentacji teologicznej, której potrzebę wykazały kilka wieków wcześniej lekcje z listu do Pauli i Eustochium *Cogitis me* ps. Hieronima. Imię św. Augustyna miało znaczenie drugorzędne, podobnie jak i św. Hieronima. Zostały one przybrane ze względów taktycznych. Ps. Hieronim dla zwyciężenia ps. hagiografia apokryfu *O przejściu*. Ps. Augustyn, by przeważać ps. Hieronima.

W rękopiśmiennym brewiarzu krzyżackim z XV wieku zachowały się w oktawie inne lekcje, stanowiące kompilację elementów apokryficznych, ps. hieronimowych i ps. augustyńskich³⁶. Początek ich zapożyczono z IV kazania na Wniebowzięcie, przypisywanego św. Bernardowi z Clairvaux.³⁷ Dalsza część wzięta została ze *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine.³⁸ Tak złożona całość niesie w sobie ogólne stwierdzenie wniebowzięcia Maryi, fragment wystroju apokryficznego, prawdę o „pełnym” wniebowzięciu, to znaczy z duszą i z ciałem, zaczerpniętą z ps. Augustyna, szerokie opisy chwały oddawanej przez mieszkańców nieba — tu także zapożyczenia z ps. Hieronima, oczywiście bez tekstów wątpliwych — wreszcie wyniesienie ponad duchy niebiańskie i wszelkie stworzenie.

Dobór elementów całości jest bardzo charakterystyczny dla swej doby. Z relacji apokryficznych wzięto mały fragment o zebraniu się Apostołów i o przybyciu Pana Jezusa. To uważano widocznie za pewne, resztę pod wpływem listu ps. Hieronima odrzucono. Nie cały wszakże „list” respektowano, gdyż aprobatę znalazły jedynie przepiękne opisy radości niebiańskiej, a wszelkie wątpliwości zostały odrzucone. Stało się to pod wpływem kazania ps. Augustyna, którego cytat na dowód integralności wniebowzięcia jest zwornikiem kompozycji lekcyjnej.³⁹

Jeden jeszcze komplet czytań brewiarzowych zasługuje na uwagę —

³⁶ „Tempus loquendi est omni carni cum assumitur Incarnati Verbi Mater in caelum. > < Virginum candidissima concio ingemiatam choream ad suam celebrat gloriam”. — Relacja apokryficzna oparta na scenariuszu asumpcjonistycznym rozpowszechnionym przez Jana z Tesaloniki († przed 649 rokiem). Np. Ps. Melito: *De transitu Virginis Mariae*: Migne PG 5, 1231—1240. Por.: R. Laurentin, jw. s. 50—51 oraz A. Wenger: *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*. Etudes et documents. Paris 1955 s. 180.

³⁷ Do słów: „Ascendens igitur de deserto Regina mundi etiam Angelis sanctis, ut canit Ecclesia: Speciosa facta est et suavis in deliciis tuis”. Por. s. Bernardus Claravallensis. *Sermones de tempore et de sanctis*. Basel 1495 k. p₆d—q₂a. GW 3944.

³⁸ Od słów: „Cum autem Beata Maria omnes Apostolos congregatos vidisset...” Por.: Th. Graesse (wyd.): *Jacobi a Voragine Legenda aurea*. Lipsiae 1846 s. 506, 510—513.

³⁹ Por.: S.P.A. I—II jw.

pomijamy homilie jako obce prawdzie o wniebowzięciu — a mianowicie lekcje występujące w liturgii krzyżackiej i warmińskiej. Całość mieści się w oficjum oktawalnym warmińskim,⁴⁰ pierwsza połowa także w II nokturnie obu brewiarzy krzyżackich.⁴¹

Część wspólna dla chóru krzyżackiego i warmińskiego mówi ogólnie o wniebowzięciu, o chwalebnie niebieskiej, o tronie chwały, o pośrednictwie łask. Część znana wyłącznie z brewiarza warmińskiego prócz rozważań nad chwałą Maryi w niebie zawiera bardzo charakterystyczny pogląd na wniebowzięcie, jakby stan zagadnienia, argument i konkluzję. „I ponieważ jest wiele dzieł spisanych bezimiennie o jej wniebowzięciu, które tak są ułożone (?), że dla umocnienia prawdy czytać ich nie wolno, stąd niektórzy doznają wstrząsu, bo ani ciała jej nie znajduje się na ziemi, ani też w historii katolickiej nie ma jej wniebowzięcia z ciałem, jak to się czyta w apokryfie. Należy im odpowiedzieć, że jeśli człowiek nie znajduje na ziemi ciała Mojżesza, z którym Pan rozmawiał twarzą w twarz, byłoby niepo czytelnym szukać tej, przez którą tenże Bóg Majestatu wcielony zajaśniał na ziemi. Bo niegodnym jest komukolwiek troszczyć się o znajomość ciała tej, o której nie wątpi, że króluje z Chrystusem wyniesiona nad aniołów. Powinno tyle wystarczyć wiedzy ludzkiej, że słusznie wyznaje się ją Królową Nieba, dlatego że zrodziła Króla aniołów.”⁴²

Stan zagadnienia jest jasny. Nie wiadomo gdzie jest ciało Maryi, a wzięcie ciała do nieba mieści się w zakazanych apokryfach, na których oprzeć się nie można (wyraźny wpływ *listu do Pauli i Eustochium* ps. Hieronima).

Argument opiera się pośrednio na Deut XXXIV, 6 „I pochowano go (Mojżesza) w dolinie kraju Moabu naprzeciw Bet-Peor, a nikt nie zna jego grobu aż po dziś dzień”. Autor przeprowadza porównanie *a fortiori* Maryi do Mojżesza. Skoro nie można znaleźć grobu Mojżesza, z którym rozmawiał Pan, to tym bardziej ciała Maryi przez którą Bóg się wcielił.

Dowodzenie takie może mieć dwa znaczenia, zależnie od interpretacji *Deuteronomium*. Stojąc na stanowisku egzezy współczesnej, że miejsce

⁴⁰ BW: „Hodierna carissimi nobis refulsit insignis solemnitas > < vere fateri Reginam Caelorum, pro eo, quod peperit Regem Angelorum”.

⁴¹ BT₁ BT₂: do słów: „... in cuius utero Ecclesia Dei Filio coniuncta est foedere sempiterno”.

⁴² BW: „Et quia sunt nonnulla sine auctore de eius Assumptione conscripta, quae ita canentur ut ad confirmandam rei veritatem legi minime permittantur, hinc sane pulsantur nonnulli, quia nec corpus eius in terra invenitur, nec assumptio eius cum carne, ut in apocrypha legitur, in catholica historia reperitur. — Dicendum est istis, quod si Moysi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Dominus facie ad faciem, illius quaerere demerentiae est, per quam idem Maestatis Deus incarnatus effulsit in terris. Neque enim dignum est de corporis eius notitia sollicitum quempiam esse, quam non dubitat super Angelos elevatam cum Christo regnare. Sufficere debet tantum notitiae humanae, hanc vere fateri Reginam Caelorum, pro eo quod peperit Regem angelorum”.

grobu Mojżesza otoczone jest tajemnicą, dowiadujemy się, że tym bardziej tajemnicą otoczone jest miejsce spoczynku ciała Maryi. Biorąc pod uwagę literaturę żydowską pozabiblijną, reprezentowaną zwłaszcza przez apokryf pt. *Wniebowzięcie Mojżesza*⁴³ można dojść do wniosku, że Maryja tym bardziej została wniebowzięta.

Konkluzja usuwa na bok zagadnienie ciała, a na pierwszym planie stawia władzę i godność Maryi jako Królowej Niebios. Przemawia to za pierwszą interpretacją argumentu, a tym samym autora czytań brewiarzowych uwalnia od podejrzenia, że opiera się potajemnie na wątku apokryficznym. Oczywista jest rezygnacja z wyraźnej wiary we wniebowzięcie ciała Maryi. A więc zajęcie miejsca pośredniego między *listem ps. Hieronima* a *kazaniem ps. Augustyna*.

Wigilijny formularz mszalny dotyka ogólnie wniebowzięcia i wstawiennictwa Maryi w sekrecie, stanowiącej wariant modlitwy znanej już z komplety brewiarzowej. Sekretę tę czytano w liturgii krzyżackiej, warmińskiej i kamieńskiej.⁴⁴ W tychże mszalach występuje *komplenda* (czyli dzisiejsza *postcommunio*), która wspomina śmierć Maryi prosząc o uwolnienie od nieprawości za Jej wstawiennictwem.⁴⁵ „Udziel, Miłosierny Boże, pomocy ulomności naszej, abyśmy, którzy świętej Bogarodzicy i Dziewicy Maryi odpoczynek (*requiem*) obchodzimy, za pomocą Jej wstawiennictwa powstałi z naszych nieprawości.”

Poświęcenie ziela w jednym tylko mszale rękopiśmiennym kamieńskim XV wieku ze Stargardu występujące składa się z dwu modlitw. Pierwsza, pozbawiona charakteru maryjnego, wstawia się za zwierzętami domowymi.⁴⁶ Druga, chociaż maryjna, o wniebowzięciu nie wspomina czeząc tylko świętą Bogarodzicę-dziewicę, ufając w jej pośrednictwo, które doprowadzi do nieba spożywających owoce ziemi.⁴⁷

⁴³ *Assumptio*, względnie *Ascensio Mosis*. Wydał po raz pierwszy A. M. Ceriani: *Monumenta sacra et profana*. T. I. Mediolani 1861, s. 9—13, 55—64. Por.: J. Stępień: *Mojżesz (Wniebowzięcie)*. *Podręczna Encyklopedia Biblijna*. Tom II. Poznań (1959) s. 112; S. Łach: *Mojżesz*. Tamże s. 109. Niektórzy egzegeci w oparciu o ten apokryf wyjaśniają tekst Jud. 9.

⁴⁴ „Munera nostra, quaesumus, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis commendat oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat”. (MC MSt₁ MT₁ MT₂ MW) — por. wyżej przypis II.

⁴⁵ „Concede, Misericors Deus, fragilitati nostrae praesidium, ut qui Sanctae Dei Genitricis et Virginis Mariae requiem celebramus, intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus”. (MC MSt₁ MSt₂ MT₁ MT₂ MW).

⁴⁶ „Domne sancte, Pater omnipotens, qui ab initio >< et dolorem expellere digneris. Qui in trinitate.

⁴⁷ „Supplices atque subnixis precibus ... benedicere et sanctificare has herbas diversi germinis digneris, ut quicumque ex eis in hac sollemnitate Sanctae Dei Genitricis et Virginis Mariae sunt sumpturi, tam animae quam corporis sanitatem percipiant, ut intercedente eadem Beata Virgine Maria de diversis terrarum germinibus sumamus salubriter, quatenus in tuorum odore ungentorum paradisi mereamur adire ianuas”.

Msza świąteczna w introicie powszechnie używanym przynosi formułę o wniebowzięciu w ogólności i o radości aniołów: „z której wniebowzięcia radują się aniołowie.”⁴⁸ W miejscu wersetu z psalmu używano niekiedy innych tekstów, znanych z antyfon w I nokturnie, chwalbie i II niesporach, a wyrażających bądź ogólną wiarę we wniebowzięcie, bądź wyniesienie i królewską godność Maryi.⁴⁹

Powszechnie w liturgii mszalne badanego terenu wówczas występująca modlitwa *Veneranda* została przeanalizowana wyżej w ramach chwalby. Nie ma więc potrzeby ponawiania analizy, gdyż występujące odmianki tekstowe nie zmieniają treści.⁵⁰

W wielu księgach liturgicznych widniał werset gradualu łączący ogólne wyznanie wniebowzięcia z przeświadczeniem o radości wojska anielskiego:⁵¹ „Wzięta jest Maryja do nieba, raduje się wojsko aniołów”. Drugi werset występujący sporadycznie w liturgii cysterskiej i krzyżackiej, tożsamy z antyfoną do *Magnificat* w II niesporach, łączy wstąpienie Maryi do nieba z królowaniem wiecznym.⁵²

Sekwencja znana z niektórych ksiąg liturgicznych na całym badanym terenie, mimo obszerności nader skąpy i peryferyjny materiał asumpcyjny zawiera, w postaci twierdzeń o radości aniołów, szczęściu Maryi, królowaniu w niebiosach, pośrednictwie u Chrystusa Pana⁵³.

Sekreta liturgii warmińskiej i krzyżackiej, równie dawna jak modlitwa *Veneranda*, gdyż w latach 604—687 dołączona do sakramentarza gregoriańskiego, w treści swej wyraża dużo pierwotniejszy stopień kultu wniebowzięcia jako *migratio*: odejście z ziemi przez śmierć i wejście do nieba, z pominięciem losu ciała Maryi: „Niech pomoże, Panie, ludowi twemu modlitwa Bogarodzicy; chociaż poznajemy, że odeszła co do ciała,

⁴⁸ „Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes sub honore Mariae Virginis, de cuius Assumptione gaudent angeli et collaudant Filium Dei”.

⁴⁹ „Exaltata est ... regna”. (MW). „Hodie Maria Virgo... aeternum” (GD). „Maria Virgo... solio”. (GC₁).

⁵⁰ „Veneranda (MSt₁: quaesumus) nobis, Domine, huius diei festivitas opem (MC MSt₁: vitam) conferat (MSt₂: et salutem) sempiternam (MT₂: salutarem), in qua Sancta Dei Genitrix, Virgo Maria (MSt₂: opuszcza „Virgo Maria”), (MSt₁: Sanctae Dei Genitricis) mortem subiit temporalem, nec (MSt₂: non) tamen mortis nexibus deprimi potuit: quae Filium tuum, Dominum nostrum, de se genuit incarnatum”. (MC MSt₁ MSt₂ MT₁ MT₂ MW). — Por. wyżej przypis Nr 17.

⁵¹ „Assumpta est Maria in caelum, gaudet exercitus angelorum” (BV₁ GC₁ MC MSt₁ MT₁ MT₂ MW). Por. podobny tekst antyfony w laudesach.

⁵² „Hodie Maria... aeternum”. (GC₁ MT₂).

⁵³ „Congaudet angelorum chori Gloriosae Virgini. ... Nam ipsa laetatur quae (MSt₁: quod) caeli iam conspicitur (MSt₁: conspicatur) Principem. ... Quam celebris angelis Maria, Iesu Mater, creditur... Qua gloria in caelis ista Virgo colitur. ... Quam splendida polo Stella Maris rutilat. ... Te, caeli Regina, haec plebicula piis concelebrat mentibus. Te, cantu melodo, super aethera una cum angelis elevat. Ecclesia ergo cuncta te cordibus teque carminibus celebrans (MC MSt₁: venerans). Tibi suam manifestat devotionem precatu te supplicii exorans (MSt₁: implorans), Maria, Ut sibi auxilium (MC: auxilio) circa Christum Dominum esse digneris per aevum”. (BV₁ MC MSt₁ MT₂ MW).

obysmy doznali, że w chwale niebieskiej u Ciebie za nami się wstawia.”⁵⁴

W prefacji dodawano na Warmii i w diecezji kamińskiej nazwę święta: „(Wniebo)wzięcie”, ogólnie tylko zaznaczając swą wiarę.⁵⁵

Msza oktawalna kamińska wyróżniała się od pozostałych formularzy asumpcjonistycznych modlitwą omówioną wyżej, przy oficjach brewiarzowych, zawierającą myśl ogólną o wniebowzięciu, powiązaną z przeświadczeniem o skuteczności kultu maryjnego w osiągnięciu radości wiecznej.⁵⁶

Zanim przyjdzie kolej na przedstawienie wiary mieszkańców diecezji pomorskich w rzucie geograficzno-historycznym, w oparciu o przeanalizowane teksty liturgiczne, wypada dokonać jeszcze jednego zabiegu. Oto w większości tekstów liturgicznych (czytania są pod tym względem wyjątkiem) przeważa charakter ogólnikowy, niesprecyzowany w kwestii przedmiotu święta. Brak w nich jasnego poglądu czy Maryja wzięta została do nieba cała: z duszą i ciałem, czy co do samej tylko duszy. Modlący się tymi formułami mogli pojmować je różnie: albo tak jak brzmiały, bez wnikania w prawdę, albo myśląc o wniebowzięciu samej duszy, albo całej Maryi z duszą i z ciałem. Lecz tego z samych tekstów liturgicznych wyczytać się nie da, trzeba uciec się do posiadanych źródeł pozaliturgicznych badanego okresu. Na pierwszy plan, jako naturalne komentarze liturgii, wysuwają się zbiory kazań używane w badanych diecezjach. Z nich postaramy się wydobyć potrzebne dane uzupełniające, korzystając z przeprowadzonych już analiz.⁵⁷

Syntezą święta liturgicznego, dominantą oficjum brewiarzowego i formularza mszalnego jest kolekta, czyli oracja. Była nią, jak wiadomo z poprzednich wywodów, słynna *Veneranda*, głosząca śmierć i niemożliwość skrupowania więzami śmierci Matki Bożej. Abstrahując od znaczenia zamierzonego przez autora modlitwy zwrócimy uwagę na jej komentarze znane w interesującym okresie na terenie badanym.

Najbliższym komentarzem były lekcje brewiarzowe z *kazania* ps. Augustyna, czytane w liturgii krzyżackiej i warmińskiej, wykładające wolność od więzów śmierci w znaczeniu nieskażoności i cielesnego wniebowzięcia Maryi. W tym samym duchu interpretowała modlitwę *Corona*

⁵⁴ „Subveniat (MT₂: quaesumus) Domine plebi tuae Dei Genitricis oratio, quam tēsi pro condicione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus” (MT₁ MT₂ MW). — Por. L. Schefczyk, jw. s. 443. Cytowany tamże w nocie 47 tekst akwizgrański ma wyraz „orare” w miejsce „intercedere”.

⁵⁵ „Et te in Assumptione” (MC MST₁ MW).

⁵⁶ „Concede... gaudere” (MC MST₁ MST₂). — Por. przypis Nr 21, wariant drugi.

⁵⁷ „SPA” I, II oraz wyżej rozdziały III i IV.

BMV, widząc tu uwielbienie ciała Maryi. Dzieło to posiadał księgozbiór mariacki w Gdańsku i biblioteka zapewne katedralna w Kamieniu Pomorskim. Również *Nowy skarbiec* kazań Piotra Paludana, posiadany w gdańskiej bibliotece mariackiej, komentował orację o czasowym przejściu przez śmierć, bez trwałego podlegania jej skutkom. *Mariale*, stanowiące własność proboszcza puckiego Grzegorza Wittego, czyni aluzję do modlitwy *Veneranda* mówiąc o nieskażoności ciała Maryi po śmierci.⁵⁸

Dwa tylko komentarze: *Złote kazania* Jan Nidera OP z biblioteki franciszkanów w Gdańsku oraz *Kazania o Świętych* napisane przez św. Wincentego Ferreriusza OP, których egzemplarz posiadano w Kamieniu Pomorskim, szły śladem ps. albertyńskiego *Mariale* i wyjaśniały nieskrępowanie więzami śmierci jako śmierć bezbolesną.⁵⁹ — A więc większość komentarzy do modlitwy *Veneranda* bezbłędnie wskazywała na cielesne Wniebowzięcie jako przedmiot istotny kultu liturgicznego.

Piśmiennictwo homiletyczne, także wtedy gdy nie komentuje poszczególnych formuł liturgicznych, samą treścią kazań wskazuje na rozumienie przedmiotu święta i stanowi jakby dalszy komentarz oficjum brewiarzowego i formularza mszalnego. W jaki więc sposób naświetlały ówczesne zbiory kazań tajemnicę święta?

Duża część mówiła wprost o śmierci Maryi,⁶⁰ lecz nigdy na niej samej nie poprzestawała. Należą tu zbiory: *Złota legenda* Jakuba de Voragine OP, *Homiliarz* Pawła Diakona (z późniejszymi uzupełnieniami), kazania ps. Bonawentury, Roberta Caracciolo OFM, Leonarda z Udine OP, Meffretha z Miśni, Jana Nidera OP, Piotra Paludana OP, Piotra Burgeńskiego OFM, Mikołaja z Błonia i św. Wincentego Ferreriusza OP. Księgi te, niejednokrotnie w kilku egzemplarzach, rozproszone były po bibliotekach Pomorza Wschodniego, Gdańskiego i Zachodniego.⁶¹

Kilka zbiorów kazań poprzestawało na ogólnym wspomnieniu wniebowzięcia, bez wdawania się w szczegóły, czy do nieba weszła tylko dusza Maryi, czy też cała Maryja z duszą i z ciałem. Wyliczyć tu trzeba: ps. Wilhelma Paryskiego, Hugona de Prato Florido OP, Henryka Herpfa OFM, Jana z Wercelli OP, oraz nieznanego autora rękopiśmiennego kazania biblioteki mariackiej w Gdańsku. Jeden kodeks z Warmii, pozostałe z Pomorza Gdańskiego.⁶²

Piętnaście kodeksów z całego badanego terenu mówiąc o wniebowzię-

⁵⁸ SPA II: s. 105 n; IV: s. 321 322 325 328 329.

⁵⁹ SPA III: s. 315; IV: s. 339.

⁶⁰ Widoczny tu jest wpływ ps. Dionizego Areopagity, który jako domniemany świadek naoczny zaważył na piśmiennictwie nie tylko starochrześcijańskim, ale i średniowiecznym. Por.: G. M. Roschini OSM: *Lo pseudo-Dionigi l'Arcopagita e la morte di Maria S. S. Marianum* 21 (1959) 16—30.

⁶¹ SPA I: s. 92—94; II: s. 96 n 102; III: s. 288 294 295 304 307 309 311 312 315 316; IV: s. 318 323—325 328—332 334—336 339.

⁶² SPA I: s. 88 n; II: s. 103; III: s. 287 288 298 302; IV: s. 317 319 328.

ciu Maryi z duszą i z ciałem odwoływało się do apokryfów, ale jeden tylko autor, zresztą św. Wincenty Ferreriusz, na nich poprzestał, podczas gdy pozostali traktowali je jako ilustrację, uzasadnienia zaś szukali gdzie indziej. Byli to: Jakub de Voragine OP, Robert Caracciolo OFM, Leonard z Udine OP, Meffreth, Jan Nider OP, Piotr Paludanus, Mikołaj z Błonia i autorzy *Corona BMV* oraz rękopiśmiennego kazania z kamieńskiego kodeksu Marcelleta.⁶³

Trzeźwy stosunek do apokryfów jest niewątpliwie wynikiem oddziaływania *listu IX do Pauli i Eustochium* ps. Hieronima. Widoczne to jest zwłaszcza u wyżej wspomnianego Roberta Caracciolo, który cytuje zakaz korzystania z apokryfów i dlatego legendzie przypisuje „pobożną wiarę”, a prawdzie o cielesnym wniebowzięciu teologicznie udowodnionej „mocną wiarę”. Inni autorowie hojną ręką czerpali z listu ps. Hieronima opisy chwały niebieskiej, niekiedy nawet podnosili skrytykowane przezeń argumenty na korzyść cielesnego wniebowzięcia, bez żenady wkładając je po odpowiednim przykrojeniu w usta przeciwnie sądzącego autora. Można to stwierdzić u Jakuba de Voragine OP, Jana Torquemady OP, Leonarda z Udine OP, Meffretha, Piotra de Palude OP, Piotra Burgeńskiego OFM, Mikołaja z Błonia oraz autora kazania w kamieńskim rękopisie Marcelleta.⁶⁴ — Na terenie nas interesującym nie widać przejęcia się ps. Hieronimowym wystąpieniem.⁶⁵ Tu ps. Hieronim występuje zupełnie sam, w ramach poszerzonego homiliarza Pawła Diakona, którego 4 egzemplarze z Gdańska oraz z okolicy udało się odnaleźć.⁶⁶

Najliczniejsza grupa kodeksów, bo 22 na 39 zbadanych, wypowiada się za wniebowzięciem Maryi z duszą i z ciałem, opierając tę prawdę nie na apokryfach lecz na solidnych dowodach teologicznych. Są one niewątpliwie owocem wpływów pseudo-augustyńskich, co niejednokrotnie wyraźnie występuje czy to w imiennym powołaniu się, czy też w przytaczanych argumentach. Każdy jednak z autorów zdobywał się także i na nowe ujęcie dowodów, w *kazaniu* ps. Augustyna nie występujące. Do „teologów” cielesnego wniebowzięcia, których kazania oddziaływały na badany region w interesującym nas okresie, należą: Jakub de Voragine OP, Jan Torquemada OP, Tomasz Werner z Braniewa, św. Bernard Claravalleński SOC, *Mariale* wydane w 1493 roku, Henryk de Frimaria OSA, ps. Bonawentura, Robert Caracciolo OFM, Henryk Herpf (?) OFM, Jan de Bromyard OP, Leonard z Udine OP, Meffreth, Jan Nider OP,

⁶³ SPA I: s. 91—95; II: s. 96; III: s. 238 295 296 304 307 308 311—313 315 316; IV: s. 318 323 325 328—330 335 336 338—340.

⁶⁴ SPA I: s. 92 n 97; II: s. 96; III: s. 238 308—310 313 314; IV: s. 318 325 326 331 335 337.

⁶⁵ Autor „listu” ps. Hieronima, domniemany Paschazjusz Radbert, zaczerpnął je z kazania Ambrożego Autperta (Ps. Augustini sermo 208, Migne PL 39, 2129—2134. Por.: Ripberger jw. s. 34.

⁶⁶ SPA II: s. 97—99 102; IV: s. 317 328.

Corona BMV wydana w 1485 roku, Piotr de Palude OP, Piotr Burgeński OFM, Mikołaj z Błonia, wreszcie autor kazania w kamińskim kodeksie Marcelleta.⁶⁷

Jeszcze powszechniej wyrażano w kazaniach prawdę o wyniesieniu Maryi i wyjątkowej chwale w niebie.⁶⁸ Wiele kodeksów łączyło tę prawdę z godnością królewską Maryi,⁶⁹ niektóre z pośrednictwem łask.⁷⁰

*

* *

Zasada *Lex orandi—lex credendi* wyrażająca genetyczną zależność liturgii od dogmatu i poznawczą zależność dogmatu od liturgii⁷¹ pasjonuje teologów w odniesieniu do Wniebowzięcia Maryi. Przed definicją dogmatu odzywały się głosy negatywne, odmawiające waloru dowodowego liturgii asumpcjonistycznej w całości,⁷² lub w niektórych częściach,⁷³ bądź też odrzucające zastosowanie samej zasady do tego święta.⁷⁴ Zasadniczą trudność stanowił niezdecydowany charakter większości tekstów liturgicznych oraz rozpowszechnienie czytań brewiarzowych z *listu* ps. Hieronima.

Profesor z Tybingi, J. R. Geiselman, dokonał zwrotu i wytyczył nowe kierunki badań.⁷⁵ Zwrócił mianowicie uwagę na czytanie brewiarzowe z *kazania* ps. Augustyna w brewiarzach krzyżackich drukowanych, a nadto stwierdził, iż lekcje ps. Hieronima nie we wszystkich kodeksach zawierały fragmenty wątpliwe. Tym samym na dostępnym dla siebie materiale źródłowym wykazał różnicowanie treści liturgicznej święta Wniebowzięcia Maryi, od obojętności, poprzez zawieszenie sądu, do otwartej nauki o wniebowzięciu ciała. — Niniejsze studium stanowi rozszerzenie badań o nowy teren: diecezji kamińskiej, wrocławskiej, pomezańskiej, chel-

⁶⁷ SPA I: s. 92—93 95—97 99—100; II: s. 95 n 105—110; III: s. 287—291 294—297 299—301 304—310 312 314 316; IV: s. 317 320—324 326—335 337.

⁶⁸ SPA I: s. 87 88; II: s. 94 99—102 104—110; III: s. 290 293—295 299 301 302 307—311 313—316; IV: s. 319—322 324—329 331 332 335—340.

⁶⁹ SPA I: s. 100; II: s. 99—101 105 107—110; III: s. 289 292 297 299 302—305 310 311 313; IV: s. 320—322 326 335 336.

⁷⁰ SPA II: s. 108; III: s. 313 316; IV: s. 320 326 330 332 336.

⁷¹ Polskie opracowanie zagadnienia: L. A. Krupa OMF: Kult Serca Maryi. Studium dogmatyczne. Lublin 1948 s. 5—23; E. Florowski: Liturgia i dogmat. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 5 (1952) 240—246; J. Buxakowski: NMP w liturgii. W: Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy. Red.: B. Przybylski OP: Poznań [1965] s. 80—92.

⁷² E. Florowski: Sprawa Wniebowzięcia NMP a sprawa dogmatu mariologicznego. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1 (1948) 229—235.

⁷³ G. Wellstein SOC: Die Einstellung der alten Cistercienser zum Geheimnis der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. *Cistercienser Chronik* 55 (1948) 193—211.

⁷⁴ B. Altaner: Zur Frage der Definibilität der Assumptio BMV. *Theologische Revue* 46 (1950) 9.

⁷⁵ J. R. Geiselman: Die betende Kirche, jw. 356—380.

mińskiej, warmińskiej i sambijskiej, a także uzupełnienie badań przez wciągnięcie komentarza kaznodziejskiego.

W wyniku studiów otrzymujemy obraz następujący. W liturgi wniebowzięcia przez cały wiek XV we wszystkich diecezjach pomorskich przeważały formy ogólnikowe, nie rozstrzygające czy Maryja została z duszą i z ciałem, czy co do duszy tylko pozbawionej ciała wniebowzięta.

Lekcje *Cogitis me* ps. Hieronima czytane były zarówno na Warmii, jak w liturgii krzyżackiej oraz diecezjalnej wrocławskiej i kamieńskiej. Lecz na osiem przekazów tylko trzy, czyli mniej niż połowa, zawierały słowo wątpliwe: brewiarz warmiński, jeden spośród czterech wrocławskich i brewiarz kamieński. Pozostałe pięć słów te pominięły. — Wpływ dodatni ps. Hieronima zaznaczył się w zupełnym niemal oczyszczeniu liturgii z elementów apokryficznych.

Liturgia diecezji warmińskiej, oraz liturgia krzyżacka obowiązująca w diecezjach: chełmińskiej, pomezkańskiej i sambijskiej, miały czytania o wniebowzięciu Maryi, zaczerpnięte bądź bezpośrednio z *kazania* ps. Augustyna (BT₂ BW), bądź poprzez *Złotą Legendę*, z nieznaczną przymieszką elementu apokryficznego w kwestiach drugorzędnych (BT₁).

Biorąc więc pod uwagę samą tylko liturgię stwierdzić możemy wyraźną wiarę w cielesne wniebowzięcie w diecezjach wschodnich: chełmińskiej, pomezkańskiej i sambijskiej (dzięki liturgii Zakonu NMP) oraz warmińskiej, chociaż tu występuje pewne niezdecydowanie, bo czytano jednocześnie wątpliwe ps. Hieronima i dowody ps. Augustyna. W diecezjach wrocławskiej i kamieńskiej przeważały sformułowania ogólne, z przymieszką wątplenia ps. Hieronimowego.

Pojmowanie przedmiotu święta wniebowzięcia w dwu ostatnich diecezjach naświetlają kaznodziejskie komentarze modlitwy *Veneranda* wówczas w Gdańsku, Pucku i Kamieniu Pomorskim posiadane, świadczące o nieskażoności, zmartwychwstaniu i wniebowzięciu również ciała Maryi.

Po całym terenie od Rugii po Sambie więcej niż połowa wykorzystywanych zbiorów kazań pozytywnie dowodziła, że Maryja z duszą i z ciałem do nieba wzięta została. Część tych kazań przytaczała wprawdzie legendy o *przejsiciu*, lecz nie w charakterze dowodu, a raczej gwoli ilustracji, ze względu na ich niezaprzeczone walory literackie i artystyczne.

To pozwala nam umocnić tezę o prawdziwej wierze w cielesne wniebowzięcie Maryi na Pomorzu Wschodnim, oraz wysunąć wniosek, że na Pomorzu Gdańskim i Zachodnim w tym samym duchu większość wniebowzięcie czciła i pojmowała.

Natężenie tej wiary określają niektóre kazania. O „pobożnej wierze” mówili prócz Jakuba de Voragine OP, Piotr de Palude OP, św. Wincenty Ferreriusz OP i autor kazania z kamieńskiego kodeksu Marcelleta.⁷⁶ Po-

⁷⁶ SPA I: s. 92; II: s. 96; III: s. 288; IV: s. 317 324 330 338.

dobnie Meffreth nazywał przekonanie o cielesnym wniebowzięciu pobożnym i powszechnym wśród doktorów.⁷⁷ Robert Caracciolo rezerwował „pobożną wiarę” dla apokryfów, natomiast prawdę o cielesnym wniebowzięciu, teologicznie uzasadnioną, otaczał „mocną wiarą”.⁷⁸ *Corona BMV* bez ogródek kwalifikowała cielesne wniebowzięcie jako „prawdziwą wiarę.”⁷⁹

Taką oto wiarę w dogmat cielesnego wniebowzięcia: opartą na solidnych teologicznych argumentach, niezależną od ilustracji apokryficznych, nieskażoną wątpieniem, lecz „pobożną”, ku „mocnej” zdążającą, „prawdziwą”, ukazują źródła liturgiczne i homiletyczne pomorskie wieku XV. To właśnie stadium rozwoju dogmatu pozwoliła uchwycić zasada *Lex orandi — lex credendi*.

SUMMARIUM

III. ASSUMPTIO BMV IN SERMONARIIS BIBLIOTHECAE CONVENTUS
GEDANENSIS OFM MEDII Aevi

Conventus Gedanensis Ordinis Fratrum Minorum anno 1419 fundatus magnam bibliothecam saeculo XV durante collegit. In libris, qui hucusque in Bibliotheca Municipali Gedaniae exstant, quindecim sunt opera homiletica, sermones continentia, nempe: Henricus de Frimaria: Sermones de sanctis, manuscriptum XV saeculi; Bernardinus Senensis s.: Sermones de evangelio aeterno, Basel [ca 1490—1495]; ps. Bonawentura: Sermones de tempore et de sanctis. Zwolle 1479;; Caracciolus Robertus: Sermones de laudibus sanctorum. Speyer 1490; Guillelmus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia. [Strassburg ca 1482]; Henricus de Herpf: Sermones de tempore et de sanctis, Speyer [post 17 I 1484]; Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Ulm [ca 1476]; Joannes de Bromyard: Summa praedicatorum. Nuernberg 1485; Joannes Vercellensis: Sermones Vademecum. [Strassburg, ca 1488—1493]; Leo I Papa s.: Sermones [s. l. 147...]; Leonardus de Utino: Sermones aurei de sanctis. Koeln 1473; Meffreth: Sermones de tempore et de sanctis. (Basel ca 1486); Michael de Hungaria: Sermones praedicabiles per totum annum. Strassburg 1490; Nider Joannes: Sermones aurei de tempore et de sanctis cum quadragesimali. Koeln 1490; Petrus de Alliaco: Tractatus et sermones. [Bruxelles ca 1484]. Enumerati libri maximi sunt momenti pro cognitione ideae assumptionisticae saeculo XV in conventu gedanensi apparanda. Tria tamen, de assumptione Mariae prorsus silentia, omittuntur (s. Leonis Pape, Michealis de Hungaria et Petri de Alliaco), duo sequentia iam aliunde nota sunt (Guillermi Parisiensis et Jacobi de Voragine, cf. *Studia Pomoraniae Assumptionistica I*), quorum alterum tantum clare corpoream Mariae assumptionem docet Reliqua decem opera sedulo ad trutinam revocata ostendunt septies (exceptis: s. Bernardino, H. Herpf et J. Vercellensi) clarissimam doctrinam de corporea Mariae assumptione, minime apocryphis innixam sed potius argumentis theologicis in veritate reve-

⁷⁷ SPA III: s. 318.⁷⁸ SPA III: s. 295—297.⁷⁹ SPA IV: s. 321 322 329.

lata radicatis fundatam. Quattuor auctores (ps. Bonaventura, R. Caracciolus, Mefrethet et J. Nider) expresse mortem Mariae commemorant, omnes autem concordant in exaltatione et glorificatione Mariae in caelo asserenda.

IV. ASSUMPTIO BMV IN SERMONARIIS BIBLIOTHECARUM MEDII Aevi ECCLESIARUM GEDANENSIVM ET CAMINENSIVM

In Bibliotheca Municipali Gedanensi exstant sequentes codices, qui librariae Sanctae Mariae Virginis, nec ulli privato possessori erant: Sermones de Sanctis manuscripti circa 1420 annum; Corona B.M.V. [Strassburg ca 1485]; Guillelmus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia. [S.l.n.a. 1480]; Homiliarius doctorum a Paulo Diacono collectus. Speyer 1482; Hugo de s. Caro: Postilla super evangelia. Basel 1482; Jacobus de Voragine; Legenda aurea. Strassburg 1492; Leonardus de Utino: Sermones aurei de sanctis. Nuernberg 1478; Petrus de Palude: Sermones Thesauri novi de sanctis. Strassburg 1483.

In eadem municipali libraria gedanensi asservantur etiam infrascripti codices prius ecclesiae S. Petri et Pauli proprii: Bernardinus Senensis s.: Sermones de evangelio aeterno. [Basel ca 1489]; Henricus de Herpf: Sermones de tempore et de sanctis. Speyer [post 17 I 1484]; Homiliarius Doctorum a Paulo Diacono collectus. Koeln [ca 1478]; Hugo de Prato Florido: Sermones de sanctis. Heidelberg 1485.

Horum duodecim librorum uno tantum deest sermo de Assumptione (Hugonis a S. Caro), octo ceteri iam alibi examinati sunt, tres tantum hic scrutantur sedule. Undecim isti codices continent doctrinam de Mariae in caelo exaltatione, quatuor tantum aperte corpoream assumptionem profitentur (Corona BMV, Paludanus, The-saurus novus, Sermones aurei). Duobus codicibus eiusdem operis (Homiliarius Pauli Diaconi) assumptio corporea Mariae in dubium vertitur.

Reliquiae bibliothecarum caminensium, nunc in Bibliotheca Palatinatus Szece-cinensis, in quinque libris offerunt sermones assumptionisticos: Guilelmi Marcelleti Liber Elogii s. XIV manuscriptus; Fratris Petri Petri Burgensis O.F.M. Sermones arboris s. XIV/XV manuscripti; Corona BMV [Strassburg ca 1485]; Nicolaus de Blonie: Sermones de tempore et de sanctis. Strassburg 1491—1495; Vincentius Fer-rierius s.: Sermones de Sanctis. Nuernberg 1492.

Omnes sermones de Assumptione Mariae in supranominatis quinque codicibus, aperte profitentur fidem corporeae assumptionis. Omnes pariter disserebant de morte et exaltatione Mariae. Dubietatis vestigia circa aeternam corporis Mariae sortem omnino desunt.

V. DOGMA ASSUMPTIONIS BMV IN DIOECESIBUS POMORANIAE IUXTA LIBROS LITURGICOS MEDII Aevi

Inter dioeceses Pomoraniae numerantur ecclesiae: Caminensis, Wladislaviensis, Culmensis, Pomesaniensis, Warmiense et Sambiensis, quarum tres adhuc existunt. Quarum libri liturgici medio aevo conscripti vel impressi in aliquot librariis deprehenduntur. In Bibliotheca Academiae Scientiarum Polonorum — Gdańsk: duo Bre-variaria dominorum teutonicorum (manuscriptum saeculi XV et impressum Nürn-berg 1492), Cationale (ms XV s.), Diurnale Warmiense (Strassburg ca 1490), duo Missalia dominorum teutonicorum (ms XV s. et Nürnberg 1499). In Archivo Dioe-

cesano Warmiensi — Olsztyn: Breviarium Warmiense (Nürnberg 1494), Missale Warmiense (Strassburg 1497). In Bibliotheca Seminarii Dioecesanii — Pelplin: Antiphonale cisterciense (ms. XV s.), Antiphonale praemonstratense (ms. XV s.), duo Gradualia cisterciensia (ms. XV s.), Graduale „regium” (ms. XV/XVI s.). In Bibliotheca Palatinatus et Municipii Szczecin: tria Missalia Caminensia (mss. XIV et XV s. necnon Nürnberg 1506). In Bibliotheca Seminarii Dioecesanii — Włocławek: quattuor Breviaria Wladislaviensia (mss. XV s.). Apud R. D. Stanislaum Zdanowicz — Olsztyn: Breviarium Caminense (Leipzig 1505).

Maxima pars formularum liturgicarum de assumptione Mariae generice tantum loquebatur, absque distincta corporis et animae mentione. In breviario dominorum teutonicorum et Warmiensi typis excussis legebantur lectiones de „Sermonem” ps. Augustini in favorem corporeae assumptionis. Quam ideam etiam breviarium teutonicorum manuscriptum repraesentabat. Lectiones „Cogitis me” ps. Hieronymi ab octo breviariis usurpabantur, sed in tribus tantum (Caminensi, uno Wladislaviensium et Warmiensi) legebantur verba dubitativa.

Sermones, quibus tunc temporis praedicatores festo Assumptionis Mariae in dioecesibus Pomoraniae utebantur obiectum eiusdem illustrantes, plus quam pro dimidia parte corporeae assumptioni Mariae favebant, solidis argumentis theologicis innixi, apocryphos tantummodo illustrationis gratia adducentes.

Ex quo sequitur, vigore adagii: „Lex orandi — lex credendi” fidem corporeae assumptionis saeculo XV in Pomorania pro maiori parte claram et distinctam fuisse, minime dubio affectam, sed neque apocryphis nimis indulgentem. Cuius intensitas praedicabatur attingere: „piam fidem”, vel etiam „veram fidem” aut „firmam fidem”.

SZAFARZ SAKRAMENTU CHRZTU W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

WSTĘP

Termin „szafarz”, którego odpowiednikami są: *minister*, *Spender*, *depensier*, oznacza sługę, rządcę, włodarza, dawcę itd. Najogólniej przeto można określić, że szafarzem sakramentu jest ten, kto służąc udziela go innym. Uświadamiając zaś sobie, że sakrament jest znakiem oznaczającym i udzielającym łaski, którego istotnym elementem jest obrzęd święty obejmujący materię i formę¹, można podać znacznie dokładniejszą definicję szafarza sakramentu a to: szafarzem sakramentu jest człowiek żyjący, który posiada władzę sprawowania obrzędu udzielającego łaski². Ponieważ zaś obrzęd ten w sakramencie chrztu stanowi obmycie wodą naturalną (*materia proxima*) z jednoczesnym wymawianiem słów: *ego te baptizo... (forma)*, dlatego też szafarzem chrztu jest ta osoba, która aplikuje materię i formę podmiotowi zdolnemu do przyjęcia sakramentu.

Szafarstwo sakramentu chrztu w ciągu wieków przechodziło znaczną ewolucję. Artykuł niniejszy ma na celu przedstawienie procesu tworzenia się norm prawnych określających osobę szafarza sakramentu chrztu w pierwszym etapie rozwoju tj. w okresie starożytności chrześcijańskiej³. W tym celu rozpatrzemy kolejno trzy zagadnienia: szafarz chrztu uroczystego, szafarz chrztu prywatnego oraz kwestię akatolika jako szafarza chrztu.

I. SZAFARZ CHRZTU UROCZYSTEGO

W czasach apostoelskich obrzęd udzielania chrztu był prosty, cechował go misjonarski pośpiech⁴. W następnych wiekach zauważa się stały

¹ W. Granat: Sakramenta święte. Cz. I. Lublin 1962 s. 15—64.

² M. Conte a Coronata: Institutiones Juris Canonici. De sacramentis. Vol. I. Taurini 1943 s. 30 n. 43.

³ Idąc za zdaniem wybitnych historyków terminem „starożytność chrześcijańska” określam czasokres od powstania Kościoła do synodu Trullańskiego (692). Por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle: Kirchengeschichte. 15. Aufl. Bd. I. Paderborn 1955 s. 5.

⁴ W. Schenk: Liturgia sakramentów św. T. I. Lublin 1962 s. 17.

rozwój liturgii chrztu⁵. Chrzest udzielany z zachowaniem obowiązujących ceremonii nazwano później chrztem uroczystym⁶.

Dyscyplina Kościoła Starożytnego uznała za zdolnych do godziwego udzielania chrztu uroczystego tylko duchownych wchodzących w skład hierarchii władzy święceń. Aby lepiej zrozumieć naturę i zakres władzy poszczególnych stopni hierarchicznych odnośnie udzielania chrztu uroczystego osobno omówimy zagadnienia biskupa, kapłana i diakona jako szafarza chrztu uroczystego.

1. BISKUP JAKO SZAFARZ ZWYCZAJNY

Św. Mateusz w ostatnich zdaniach swojej ewangelii przekazał istotną misję, jaką P. Jezus wyznaczył apostołom: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha św.”⁷ Mocą tego posłannictwa apostołowie otrzymali prawo i obowiązek głoszenia nauki objawionej wszystkim ludziom a także władzę udzielania chrztu. Apostołowie po Zesłaniu Ducha św. otrzymaną władzę wykonywali⁸. W sam dzień otrzymania darów Ducha św., św. Piotr i inni apostołowie ochrzcili około 3 tysięcy ludzi⁹. Św. Paweł w Koryncie własnoręcznie ochrzczył Kryspusa, przełożonego synagogi¹⁰. W Rzymie Apostoł Narodów ochrzczył Gajusa¹¹. Św. Paweł ochrzczył także rodzinę Stefanasa¹² oraz dozorcę więziennego¹³. Następami apostołów byli biskupi¹⁴. Na nich także przeszły liczne uprawnienia apostołów a wśród nich władza udzielania chrztu¹⁵.

Chrzest, jak to wykazał w swej pracy O. Heggelbacher, był od samego początku nie tylko aktem kultu, lecz także aktem prawnym przez który nowoochrzczonego był włączany do społeczności kościelnej¹⁶. Po-

⁵ Por.: Tamże, s. 17—42.

⁶ Por.: C. Pesch: *Praelectiones dogmaticae*. Ed. 2. Vol. VI/I. Friburgi Br. 1900 s. 192 n. 463; L. Lercher: *Institutiones theologiae dogmaticae*. Ed. 3. Vol. IV/2 p. 1. Oeniponte 1948 s. 149; F. Cappello: *Tractatus canonico — moralis de sacramentis*. Ed. 6. T. I. Taurini 1953 s. 114 n. 135.

⁷ Mt 28, 19 n.

⁸ J. Bellamy: *Baptême dans la sainte Écriture*. DTC. T. II/I. Paris 1937 kol. 176: „Les apôtres, sans aucun doute baptisèrent eux-mêmes après la Pentecôte, du moins dans certaines circonstances”.

⁹ Dz 2, 37—41.

¹⁰ I Kor 1, 15; por. Dz 18, 8.

¹¹ Tamże, por. Rzym 16, 23.

¹² I Kor 1, 16.

¹³ Dz 16, 23—34.

¹⁴ Por.: Augustinus s. Comment. ad Ps. 44: „Patres nostri sunt apostoli; pro apostolis filii nati sunt, tibi constituti sunt episcopi”. c. 6 D. 68.

¹⁵ F. Egger: *Enchiridion theologiae dogmaticae*. Ed. 4. Brixinae 1896 s. 705.

¹⁶ O. Heggelbacher: *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach Zeugnis der frühen Christenheit*. Freiburg 1953 s. 182: „Durch den, der Neugetaufte in den Sozialverband der Ekklesia aufgenommen wird”. Cyt. za W. Plöchl: *Geschichte des Kirchenrechts*. 2. Aufl. Bd. I. Wien — München 1961/62 s. 74.

nadto zauważyć należy, że chrzest nie tylko włączał nowoochrzczonego do społeczności kościelnej jako takiej, lecz także czynił go pełnoprawnym członkiem konkretnej gminy chrześcijańskiej. Głównym zaś zwierzchnikiem i duszpasterzem całej gminy chrześcijańskiej, skupiającej się w owych czasach przeważnie w mieście i przyległych okolicach wiejskich był biskup¹⁷. Dlatego też w starożytności chrześcijańskiej biskup jako przełożony danej społeczności kościelnej był zwyczajnym szafarzem uroczystego chrztu, udzielanego zwykle w Wielką Sobotę i wigilię Zesłania Ducha św.

Przypatrzmy się jak to zagadnienie przedstawia się u ojców apostoelskich, pisarzy kościelnych i ojców Kościoła. Św. Ignacy Antiocheński († 107) w liście skierowanym do Herona, diakona Kościoła w Antiochii, nakazywał mu, by nic bez biskupów nie czynił. Oni bowiem udzielają chrztu, spełniają urząd kapłański, wyświęcają i wkładają ręce¹⁸.

Kwintus Septimiusz Florens Tertulian (160—220) jest autorem pierwszego (zachowanego) traktatu o chrzcie. Traktat ten został napisany około roku 200 a więc w okresie, gdy Tertulian jeszcze należał do Kościoła katolickiego¹⁹. W 17 rozdziale traktatu *De Baptismo*, Tertulian podkreślił szczególne uprawnienia biskupa do udzielania chrztu. „Udziałać chrztu ma prawo najwyższy kapłan, którym jest biskup”²⁰. Także w pismach św. Cypriana († 258) znajdujemy wzmiankę, że zwyczajnie chrztu udzielał biskup. Św. Cyprian w liście *De exhortatione martyrii*, zachęcając Fortunata podczas męczeństwa, pisał: „my (biskupi), którzy z nakazu pańskiego udzielamy wierzącym pierwszego chrztu, przygotowujemy ich także do męczeństwa, które jest chrztem większym pod względem łaski i wznioślejszym pod względem władzy”²¹. Dalszym świadectwem mówiącym o władzy i obowiązku udzielania uroczystego chrztu przez biskupa jest dzieło *De Rebaptismate*. Anonimowy autor tego dzieła, który był

¹⁷ Por.: L. Thomassinus: *Vetus et nova Ecclesiae disciplina Pars I. Montiaci 1787 s. 163 n 8*: „Primis illis initiis solus vulgo baptizabat Episcopus, solus Altaribus poenitentes reconciliabat, solus offerebat.”; S. Zorell: *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit. Archiv für Katholisches Kirchenrecht 82 (1902) 76*; D. Bouix: *Tractatus de Parocho. Paris 1855 s. 22*; W. Conway: *The Time and Place of Baptism. Washington 1954 s. 39*.

¹⁸ Ignatius s.: *Epistola ad Heronem Diaconum Ecclesiae Antiochenae III, 2*: „Nihil sine episcopis agas;... Illi enim baptizant, sacerdotium agunt, ordinant, manus imponunt”. F. Funk: *Opera Patrum Apostolicorum. Vol. II. Tubingae 1887 s. 177*.

¹⁹ G. Rauschen: *Florilegium Patristicum, Fasc. XI. Tertulliani de Baptismo et Pseudo — Cypriani de Rebaptismate. Bonnæ 1916 s. 1*. Cytuję: *Flor. Patr.*

²⁰ Tertullianus: *De Baptismo. Cap. 17*: „Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus”. *Flor. Part. s. 36*.

²¹ Cyprianus s.: *Epistola ad Fortunatum. De exhortatione martyrii*: „Non tantum, qui Domino permittente primum Baptisma credentibus dedimus, ad illud quoque singulos praeparemus, insinuantes et docentes, hoc esse Baptisma in gratia maius et in potestate sublimius”. J. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 4. Parisiis 1844 kol. 654*. Cytuję: *PL*.

biskupem²², z całym naciskiem podkreślał, że skoro zbawienie nasze zostało uzależnione od chrztu, dlatego też, o ile chrzest ma być przez nas (biskupów) udzielany, powinien być udzielany uroczysto bez żadnych opuszczeń²³.

Oficjalne uznanie religii chrześcijańskiej na początku IV wieku (313) przyspieszyło rozwój gmin chrześcijańskich poza miastem biskupim. Do gmin tych biskup wysyłał kapłanów w celu wykonywania służby Bożej. Kapłani ci byli wysyłani doraźnie i usuwani na życzenie biskupa²⁴. Wraz z dalszym rozwojem chrześcijaństwa biskup ustanawiał przy kościołach wiejskich stałych duchownych, przeważnie kapłanów, dla odprawiania Mszy św. i głoszenia kazań, jednak bez prawa sprawowania innych funkcji duchownych, a zwłaszcza bez prawa udzielania chrztu²⁵. Udzielanie chrztu było zarezerwowane kościołowi katedralnemu jako parafialnemu całej diecezji²⁶. W związku z nastaniem wolności religijnej zaczęto wznosić specjalne budowle przeznaczone do publicznego udzielania chrztu tzw. *baptisteria* czyli chrzcielnice²⁷. Chrzcielnice były budowane zazwyczaj przy kościołach katedralnych, przy których rezydował biskup²⁸. On też pozostał nadal pierwszorzędnym i zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego²⁹. Biskupi nie tylko udzielali chrztu, lecz także osobiście przygotowywali katechumenów do jego przyjęcia. Niedościęgnionym pod tym względem był biskup Mediolanu św. Ambroży († 397). W jego żywocie napisanym przez dawnego sekretarza Paulina, znajdujemy piękne słowa pochwały za to, że przygotowującym się do chrztu poświęcał tyle pracy którą, gdy jego zabrakło, z trudem spełniało pięciu biskupów³⁰.

Ciekawą jest rzeczą, że w dokumentach papieskich omawianego okresu zauważa się niemal całkowity brak wyraźnych postanowień odnośnie

²² Flor. Patr. s. 9.

²³ Pseudo-Cyprianus: De Rebaptismate: „Et ideo cum salus nostra in baptismate spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae coniunctum est, sit constituta, siquidem per nos baptisma tradetur, integre et sollemniter et per omnia quae scripta sunt assignetur, atque sine ulla illius rei separatione tradatur”. Flor. Patr. s. 59.

²⁴ L. Ferraris: Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica, etc. T. I. Parisiis 1852 kol. 33 n. 7: „Episcopus curam animarum totius dioecesis per sacerdotes pro suo libitu missos, et ad nutum amovibiles administrabat ... ut propterea tota dioecesis merito dicetur parochia”; por. D. Bouix, jw. s. 22.

²⁵ W. Abraham: Ustrój Kościoła. Lwów 1922 s. 129.

²⁶ Tamże.

²⁷ L. Ferraris, jw. T. I. kol. 1005 n. 3.

²⁸ E. Martène: De antiquis Ecclesiae ritibus. T. I. Venetiis 1783 s. 5 n. 15: „Primum est, olim in solis fere Cathedralibus Ecclesiis extitisse Baptisteria. Nam cum soli priscis temporibus baptizarent episcopi, solae etiam in quibus residebat episcopus ecclesiae Baptisteria habebant”; por. Benedictus XIV: Institutiones Ecclesiasticae. Tornaci 1855 s. 2 n.

²⁹ W. Plöchl, jw. s. 209: „Im Osten wie auch im Westen blieb der Bischof primär ordentliche Spender der Feierlichen Taufe.”; L. Thomassinus, jw. s. 167 n. 14.

³⁰ Paulinus: Vita Ambrosii. „In rebus divinis implendis fortissimus in tantum, ut quod implere solitus erat circa baptizandos quinque postea Episcopi, a tempore quo defecit, vix implerent”. Cyt. za L. Thomassinus, jw. s. 166.

udzielania chrztu przez biskupów. Wytłumaczyć to można chyba tylko tym, iż był to fakt zupełnie oczywisty i bezsporny. Jedynie z listów papieskich, piętnujących niezachowywanie przez biskupów terminów uroczystego udzielania chrztu, można wnioskować, że nie kto inny, jak tylko biskupi byli zwyczajnymi szafarzami uroczystego chrztu. I tak, papież Leon Wielki (440—461) w liście skierowanym do biskupów trzech prowincji włoskich, wyrażał swoje oburzenie i wielki smutek z powodu tego, że niektórzy z biskupów zapominając o tradycji apostołskiej, bez żadnej konieczności, zupełnie samowolnie udzielają chrztu poza świętami Zmartwychwstania i Zesłania Ducha św. także w uroczystości męczenników³¹. Papież Gelazy (492—496) bardzo stanowczo nakazywał, by biskup z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci nie odważył się udzielać sakramentu chrztu w innym czasie, jak tylko w uroczystości Wielkanocy i Zesłania Ducha Świętego³². Bardzo wymownym świadectwem mówiącym niemal o wyłącznym prawie biskupa do udzielania chrztu, jest list kleru Italii skierowany do legatów frankońskich udających się do Konstantynopola. We wspomnianym liście duchowieństwo Italii prosiło legatów, by starali się o powrót do własnej diecezji biskupa Mediolanu Decjusza, uwięzionego wraz z papieżem Wigiliuszem (537—555) przez cesarza Justyniana (527—566)³³. Kler Italii prośbę swą uzasadniał tym, że prawie wszyscy biskupi, których wyświęcił Decjusz umarli i na skutek tego niezliczona ilość ludzi umiera bez chrztu³⁴. Z powyższej argumentacji E. Martène wyprowadził dość oczywisty wniosek, że w owym czasie jedynym szafarzem chrztu był biskup. Jeśliby kto inny, pisał Martène, oprócz biskupa udzielał chrztu nie byłoby obawy, że w wypadku braku biskupa wielka liczba ludzi umrze bez sakramentu chrztu³⁵. Biskup Tours, św. Grzegorz (538—594) w swym głównym dziele *Historia Francorum* opisał jak pewien Chrodieldis wraz

³¹ Leo M. s.: Epistola 168. Ad universos episcopos per Campaniam Sannium et Picenum constitutos. „Magna indignatione commovear, et multo dolore contristor, quod quosdam ex vobis comperi ita esse apostolicae traditionis oblitos, et studio sui erroris intentos, ut praeter in Paschalem festivitatem, cui sola Pentecostes sollemnitas comparatur, audeant sibimet non aliqua humanae infirmitatis necessitate cogente, sed sola indiscriminati arbitrii libertate ius baptismatis vindicare, et in natalibus martyrum regenerationis celebrare misteria”. PL. 54, 1210.

³² Gelasius: Clero et plebi Tarentino. „Venerabilis baptismi sacramentum nisi in festivitate Paschali et Pentecostes tradere non praesumat episcopus; exceptis aegritudinibus laborantibus quibus urgente mortis periculo talibus oportet, ne in aeternum pereant, remediis subvenire” s. 17 D. IV de cons.

³³ Zatarę pomiędzy Justynianem a papieżem Wigiliuszem powstał na tle tzw. „Tria capita”. Por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, jw. s. 302 n.

³⁴ Epistola Legatis Francorum, qui Constantinopolim proficiscebantur ab Italiae clericis directa. „... quia cum pene omnes episcopi quos ordinare solet sicut bene scitis mortui sint, immensa populi multitudo sine baptismo moritur”. G. Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 9. Florentinae 1763 kol. 155. Cytuję: Mansi.

³⁵ E. Martène, jw. s. 6: „Nam si alii quam episcopi baptizassent nullus fuisset formidinis locus, ne defectu episcoporum, immensa populi multitudo sine regenerationis gratia excederet”.

ze zgrają zbójców wkroczył na teren klasztoru i porwał przeoryszę. Biskup słysząc to kazał natychmiast wypuścić ksienię i zagroził, że w przeciwnym razie nie będzie celebrować święta Paschy i żaden z katechumenów nie otrzyma chrztu³⁶. Groźba biskupa wyraźnie świadczy o tym, że biskup odprawiał obrzędy paschalne w czasie których uroczystości udzielal sakramentu chrztu św. Papież św. Grzegorz Wielki (590—604), w liście skierowanym do Terejusza, egzarchy Italii, domagał się, aby wyjaśniono sprawę więzionego od dłuższego czasu biskupa Orty, Bolandusa. Papież żądał aby biskupa albo osądził synod, albo, by pozwolono mu wrócić do swojej diecezji. Św. Grzegorz żądanie swoje między innymi motywował tym, że na skutek nieobecności biskupa niemowlęta umierają bez chrztu³⁷. Argumentacja papieża św. Grzegorza niedwuznacznie wskazuje osobę zwyczajnego szafarza chrztu. Był nim bezsprzecznie biskup.

Przytoczone świadectwa Kościoła Zachodniego znajdują potwierdzenie w Kościele Wschodnim. W czasie jedności doktrynalnej i dyscyplinarnej jaka wówczas istniała fakt ten ma wielki ciężar gatunkowy. Potwierdza on tezę, że zwyczajnym szafarzem sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej był tylko i wyłącznie biskup. Przyjrzyjmy się szczegółowo najstarszym świadectwom Kościoła Wschodniego odnośnie zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (330—390), zwany Teologiem mówiąc o chrzcie św. zachęcał katechumenów, aby nie odkładali chrztu dlatego tylko, że pragną go przyjąć z rąk znaczniejszego godnością biskupa³⁸. Motywując swą zachętę, św. Grzegorz z Nazjanzu mówił, że każdy biskup jest wystarczająco godnym do udzielania chrztu, byleby tylko był uznany za prawowitego biskupa i jawnie nie potępionym³⁹. W słowach tych, zdaniem E. Martène, św. Grzegorz wyraźnie wskazał, że sami tylko biskupi posiadali prawo udzielania chrztu⁴⁰. Jak bardzo wyłącznym prawem biskupa, było prawo uroczystego udzielania chrztu swoim pod-

³⁶ Gregorius de Tours s.: Historia Francorum. Lib. X, cap. 15.: „Episcopus... misit ad Chrodiel dem dicens: Relinque abbatissam ut in his diebus in hoc carcere non retineatur alioquin non celebrabo Pascha Domini, neque baptismum in hac urbe ullus catechumenus obtinebit, nisi abbatissa a vinculo quo tenetur iubeatur absolvi”. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. T. I. Hannoverae 1885 s. 423.

³⁷ Gregorius M. s.: Epistolarum lib. I. Ep. 33.: „Et fit ut ecclesia sine rectore et populus, quasi sine pastore grex, defluat, et ibidem infantes pro peccatis absque baptizmate moriantur”. PL. 77, 485.

³⁸ Gregorius Naz. s.: Oratio XL. In sanctum baptisma n. 26: „Ne dicas Baptizet me episcopus, atque is metropolitanus, aut Jerozolimitanus (non enim locorum est gratia, sed Spiritus)...” J. Migne: Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 36 Parisiis 1857 kol. 396. Cytuję PG.

³⁹ Tamże, „Tibi autem quis ad purgationem satis idoneus est, modo inter prebatos, censeatur, ac non aperte condemnatus sit”.

⁴⁰ E. Martène, jw. s. 6. n. 2: „Quibus verbis discretissime ostendit non nisi approbatos, ab Episcopis baptizare posse, ac proinde ius istud ad solos Episcopos pertinere”.

dany m świadczy zachowana w aktach soboru Chalcedońskiego (451) petycja kleru Edessy, skierowana do biskupa Focjusza i Eustachiusza. W petycji tej duchowieństwo Edessy prosiło wspomnianych biskupów, aby oni, ze względu na katechizację oraz ze względu na tych, którzy są godni otrzymania chrztu, nakłonili biskupa Edessy, Iba, do rychłego powrotu do własnej diecezji na okres zbliżającej się uroczystości Paschy⁴¹. Petycja ta podpisana została przez 13 kapłanów, 38 diakonów, 9 subdiakonów oraz 2 lektorów⁴². Treść petycji oraz ten drobny szczegół wymownie świadczy o wyłącznym prawie biskupa do uroczystego udzielania chrztu.

W wyrobieniu jasnego poglądu na obowiązującą w okresie starożytności chrześcijańskiej dyscyplinę kościelną odnośnie zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego napotykaemy jednak na pewną trudność. Obok bowiem świadectw jasno mówiących, że był nim biskup, istnieją takie źródła, które na pierwszy rzut oka zdają się świadczyć, że również kapłan miał takie samo uprawnienie do udzielania chrztu co i biskup. Konstytucje Apostolskie *Constitutiones Apostolorum*,⁴³ zabraniając udzielania chrztu duchownym niższych święceń, pozwalały na to tylko biskupom i kapłanom⁴⁴. *Kanony Apostolskie*⁴⁵, sugerują także równość uprawnień biskupa i kapłana w udzielaniu chrztu. Kanon 47 postanawiał, że biskup lub kapłan, który odważyłby się chrzcić potwornie ważnie ochrzczonych ma być deponowany⁴⁶. Tę samą karę ustanawiał kanon 50 na biskupa lub kapłana, który udzielałby chrztu przez jedno tylko zanurzenie⁴⁷. Podobnie do wspomnianych postanowień także dwa kanony Synodu

⁴¹ Conc. Chalcedonense. Actio X. „Rogamus autem et deprecamus, vestram sapientiam, ut eidem reverendissimo episcopo suadatis, quatenus velociter ad suum gregem reverti festinet...; maxime festivitate salutifera sancti diei paschalis imminente in qua et propter catechismos et propter eos, qui digni sunt sancto baptismo opus est eius praesentia”. J. Harduin: Conciliorum collectio regia maxima. T. 2. Parisiis 1715 kol. 534. Cytując: Harduin.

⁴² Conc. Chalcedonense. Actio X. Harduin 2. 534.

⁴³ Konstytucje Apostolskie są zbiorem apokryficznym zawierającym wiele przepisów prawno-kościelnych i liturgicznych z okresu wczesno-chrześcijańskiego. Powstały pod koniec IV wieku na terenie Syrii. Wydane po raz pierwszy przez Turianusa w Wenecji w r. 1563. Są one odzwierciedleniem kształtujących się chrześcijańskich norm prawnych, obowiązujących w pierwszych wiekach. Por.: B. Steidle: Patrologia. Friburgi Brisgoviae 1937 s. 267.

⁴⁴ Constitutiones Apostolorum. Lib. III, cap. 11: „sed neque reliquos clericos baptismum conferre volumus... nisi solos episcopos et presbyteros ministrantibus diaconis”. F. Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum. T. I. Paderbornae 1905 s. 201.

⁴⁵ Kanony Apostolskie w liczbie 85 napisane prawdopodobnie przez autora Konstytucji Apostolskich dotyczą prawie wyłącznie zagadnienia wyboru, święceń i obowiązków kleru. Pozostają w ścisłej zależności od postanowień synodu Antiocheńskiego (314) i Laodycejskiego (343—381). Znajdują się w 8 księdze Konstytucji Apostolskich. Por.: A. Van Hove: Prologomena. Ed. 2. Mechliniae — Romae 1954 s. 30 n.; J. Czuj: Patrologia. Poznań 1954 s. 50.

⁴⁶ Canones Apostolorum. Can. 47: „Episcopus aut presbyter si eum qui secundum veritatem habuerit baptismum, denuo baptizaverit... deponatur”. PL. 130, 20.

⁴⁷ Can. 50: „Si quis episcopus aut presbyter, non in trina mersione unius mysterii baptismi celebret, sed semel merget in baptismo... deponatur” Por. can. 49: „Si

w Laodycei (343—381) stawiały biskupa i kapłana na równej płaszczyźnie w sprawie udzielania chrztu. Kanon 8 nakazywał, że nawracający się z herezji katafryga ma być pilnie pouczony oraz ochrzczony przez katolickich biskupów i kapłanów⁴⁸. Kanon zaś 46 postanawiał, że ci, którzy przystępują do chrztu mają być w czwartek Wielkiego Tygodnia przedstawieni biskupowi lub kapłanowi⁴⁹.

Jak widzimy w przytoczonych tekstach osoby biskupa i kapłana połączone zostały spójnikiem współrzędnym „i” (*et*) oraz spójnikiem rozłączonym „albo” (*aut*). Takie zestawienie biskupa i kapłana nasuwa myśl, że każdy z nich miał to samo prawo do udzielania chrztu. Stwierdzenie takie byłoby jednak zbyt pochopne. Wspomniane źródła upoważniają nas najwyżej do następujących wniosków: kapłani byli zdolni do uroczystego udzielania chrztu oraz faktycznie go udzielali. Nie upoważniają natomiast zupełnie do twierdzenia, że na podstawie *Konstytucji Apostolskich*, *Kanonów Apostolskich* i postanowień synodu w Laodycei, kapłani w udzielaniu chrztu byli zupełnie niezależni od biskupa. L. Thomassinus, pisząc na ten temat podkreślił, że w kościele greckim na podstawie *Kanonów Apostolskich* szafarzami chrztu byli kapłani, jednak kapłani ci podlegali władzy biskupa⁵⁰. Jako podstawę tego twierdzenia przytoczył postanowienie 39 kanonu apostolskiego⁵¹. Kanon ten zabraniał kapłanowi wykonywania czegokolwiek bez zgody biskupa⁵². Podobny zakaz zawierał 57 kanon synodu w Laodycei⁵³. Stanowisko Thomassinusa podzielał także J. Bingham, twierdząc, że te ograniczenia i zakazy odnosiły się szczególnie do udzielania chrztu i komunii św.⁵⁴ W związku z tym, aby uniknąć fałszywych wniosków, poszczególne teksty należy tłumaczyć w oparciu o zasadnicze postanowienia stanowiące niejako reguły ówczesnego prawa. Józef Waldron, przyczynę powstania

quis episcopus aut presbyter, iuxta praeceptum Domini non baptizaverit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti... abiciatur”. Tamże.

⁴⁸ Conc. Laod. Can. 8: „Eos qui convertuntur ab haeresi, quae dicitur Cataphrigarum... cum omni diligentia catechizari oportet et baptizari ab ecclesiae catholicae episcopis et presbyteris”. Harduin 1, 782.

⁴⁹ Conc. Laod. Can. 46: „Quando oportet eos, qui ad baptismum veniunt, fidem discere et quinta feria septimanae maioris episcopo aut presbytero reddere”. Harduin 1, 789.

⁵⁰ L. Thomassinus, jw. s. 167 n. 2.: „In Ecclesia vero Graeca ex Canonibus Apostolicis Baptismi ministri erant Presbyteri, ita tamen ut potestati Episcopi obnoxios se esse prae se ferrent”.

⁵¹ Tamże, s. 162 n. 12.

⁵² Canones Apostolorum. Can. 39: „presbyteri... absque sententia episcopi nihil peragant; ipse enim est cui commissus est populus Domini”. M. Rouët de Journel: *Enchiridion Patristicum*. Ed. 3. Friburgi Brisg. 1953 n. 1238. Cytując: EP. Por. PL 130. 18.

⁵³ Conc. Laod. Can. 57: „...similiter etiam presbyteri nihil sine praecepto et consilio episcopi agant”. Harduin 1, 791.

⁵⁴ J. Bingham: *Origines sive antiquitates Ecclesiasticae*. T. I. Hallae 1724 s. 85; por. D. Bouix, jw. s. 75.

tekstu sugerującego równość uprawnień biskupa i kapłana w udzielaniu chrztu, widzi w fakcie powstania ich na Wschodzie, gdyż organizacja parafialna była tam wyżej zorganizowana niż na Zachodzie⁵⁵. Z kolei wyprowadza wniosek, iż kapłani na Wschodzie byli wyposażeni w większe uprawnienia⁵⁶. Tymczasem, omawiane teksty, być może, będące świadectwem faktycznie częstszego udzielania chrztu przez kapłanów, nie pozwalają, jak widzieliśmy na przypisywanie kapłanom prawnej emancypacji. Do końca omawianego okresu, jak utrzymuje W. Plöchl, kapłan nie był uznany za zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego. Wykonywał tę funkcję jedynie na mocy wyraźnej lub milczącej zgody biskupa⁵⁷. Podsumowując nasze rozważania na temat zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego należy stwierdzić, iż przytoczone świadectwa dyscypliny zarówno Kościoła Zachodniego jak i Kościoła Wschodniego potwierdzają tezę, że w starożytności chrześcijańskiej zwyczajnym szafarzem sakramentu chrztu był tylko i wyłącznie biskup.

2. KAPŁAN JAKO SZAFARZ NADZWYCZAJNY

Jakkolwiek Pismo św. nie wspomina o kapłanach jako szafarzach chrztu, to jednak z milczenia nie można wyciągnąć wniosku, że Pismo św. nie przyznaje im tej władzy. Charakter bowiem kapłański i biskupi nie uwydatniają się w Piśmie św. z taką wyrazistością, jak w czasach późniejszych. W kilku miejscach Pisma św. znajdujemy wzmiankę, że Apostołowie w udzielaniu chrztu wyřęcali się innymi osobami⁵⁸. Daje to podstawę do logicznego — zdaje się — wniosku, iż Apostołowie w tak ważnej sprawie, jaką było udzielanie chrztu posługiwali się swymi najbliższymi współpracownikami w odprawianiu kultu i nauczaniu jakimi niewątpliwie byli ustanawiani przez nich w poszczególnych gminach biskupi i prezbiterzy⁵⁹.

Tradycja patrystyczna potwierdza nasze przypuszczenie, dostarczając jasnych dowodów na to, że dyscyplina całego Kościoła uznawała

⁵⁵ J. Waldron: *The Minister of Baptism*, Washington 1942 s. 7.: „All the texts when seemingly grant the priest equal power with the bishop to baptize solemnly originated in the East. Hence a probable explanation lies in the fact that there was a highly developed parochial organization in the East much earlier than in the West”.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ W. Plöchl, jw. s. 209: „Bis zum Ende dieser Periode (692) war der Priester nicht kanonisch als der ordentliche Spender anerkannt, sondern vollzog diese Function kraft ausdrücklicher oder stillschweigender Ermächtigung durch den Bischof”. Inni autorowie jak np. P. Hinschius omawiając zagadnienia szafarza chrztu nie wypowiadają się tak wyraźnie o naturze władzy kapłana w udzielaniu chrztu, lecz stwierdzają tylko ogólnie, że z biegiem czasu na skutek ewolucji dyscypliny chrztu kapłani otrzymali prawo udzielania go. Por. P. Hinschius: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*. Bd. IV. Berlin 1888 s. 28 n. 4; H. Feine: *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Bd. I. Weimar 1955 s. 90.

⁵⁸ Por. Dz. 10, 48; I Kor. 1, 14 i 16.

⁵⁹ Por. F. Egger, jw. s. 705.

kapłanów za zdolnych do uroczystego udzielania chrztu. Św. Hieronim (342—419) istotną różnicę między biskupem a kapłanem widział we władzy udzielania święceń, której to władzy kapłan nie posiada⁶⁰. Z tak sformułowanej tezy wynika wniosek, że św. Hieronim uznawał w kapłanie władzę udzielania chrztu. Władzę tę, jak nauczał św. Augustyn (354—430), kapłan otrzymuje w czasie gdy jest wyświęcany⁶¹. Podobną myśl wyrażał św. Augustyn w dziele *De Baptismo contra Donatistas*, w którym na oznaczenie święceń używa terminu *sacramentum dandi baptismi*⁶². Widzimy więc, że „święcenie” jest tym co uzdalnia kapłana do udzielania chrztu. Prawdę tę wyrażali także, zwracając może bardziej uwagę na stronę faktyczną zagadnienia, inni świadkowie tradycji. Św. Epifaniusz († 403), prezbiterat nazywał stopniem święceń, który przez kąpiel odrodzenia rodzi Kościołowi synów⁶³. Podobną naukę znajdujemy w pismach św. Jana Chryzostoma († 407). W dziele *De sacerdotio*, zaznaczył on, że odrodzenie człowieka dokonuje się przez święte ręce kapłana⁶⁴. Kapłani bowiem są tymi, którym powierzono duchowe rodzenie przez chrzest⁶⁵. Najwyraźniej o posiadaniu przez kapłanów władzy udzielania chrztu nauczał ostatni Ojciec Kościoła na Zachodzie, św. Izydor Sewilski († 636). W drugiej księdze traktatu *De ecclesiasticis officiis* pisał on, że jedynie kapłani mają władzę udzielania chrztu. Władzy tej nie posiadają ludzie świeccy oraz duchowni niższych święceń⁶⁶.

⁶⁰ Hieronymus: Epistola 146: „Quod enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat”? PL 22, 1194.

⁶¹ Augustinus s.: Contra epistolam Parmeniani. Lib. II cap. 13, n. 28. „Utrumque Baptismus et ius dandi Baptismi enim sacramentum est: quadam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptisatur; istud cum ordinatur... in Ordinatione ius dandi (Baptismi)”. PL 43, 70.

⁶² Augustinus s.: De Baptismo contra Donatistas. Lib. I cap. I: „...ordinatus, si ab unitate recesserit sacramentum dandi Baptismi non amittit”. PL 43, 109.

⁶³ Epiphanius s.: Adversus haereses Panarium. 75, 4: „Totum illud soliditatis esse plenum, prudentibus hoc est manifestum, dicere episcopum et presbyterum aequales esse... Ille enim ordo ad gignendos patres pertinet... hic vero... filios ecclesiae regenerationis lavacro gignit”. EP 1103.

⁶⁴ Chrysostomus J. s.: De sacerdotio: „Nam si non potest quis intrare in regnum coelorum nisi per aquam et Spiritum regeneratus fuerit... haec autem omnia non aliter, quam per sanctas illas manus, sacerdotum nempe perficiuntur”. PG 48, 643.

⁶⁵ Tamże: „Nam si non potest ...Hi namque sunt, hi sunt, quibus concrediti sunt spirituales partus et generatio per baptismum”.

⁶⁶ Isidorus s.: De ecclesiasticis officiis. Cap. 25 n. 3: „Nec privatis nec clericis baptizare liceat nisi tantum sacerdotibus... constat baptismum solis sacerdotibus esse tractandum...” PL 83, 322. Z powyższego tekstu nie należy wnioskować, że w czasach św. Izydora kapłani w wykonywaniu władzy chrztu byli zupełnie niezależni od biskupa. Ten sam bowiem św. Izydor w liście do biskupa Ludyfreda, w którym praktycznie pouczał o obowiązkach i funkcjach poszczególnych stopni hierarchicznych, gdy pisał o kapłanie ani słowem nie wspomniał o udzielaniu chrztu. „Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari conficere, orationes dicere et benedicere dona Dei” C. 1, D. 25. Co więcej, jak zobaczymy później, drugi synod hiszpański (619) odbyty pod przewodnictwem św. Izydora wprost zabronił kapłanom udzielania chrztu w obecności biskupa.

Aczkolwiek kapłani z całą oczywistością posiadali na podstawie święceń władzę uroczystego udzielania chrztu to jednak w wykonaniu jej byli całkowicie zależni od biskupa. Św. Ignacy Antiocheński († 110) w liście do Smyrnian pisał: „Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować uczty eucharystycznej”⁶⁷. J. Bingham do tego tekstu uczynił następującą uwagę. św. Ignacy nie pisał, że nikt tych sakramentów nie może udzielać, lecz, że nikomu tego czynić nie wolno bez pozwolenia i aprobaty biskupa⁶⁸. Połączenie w jednym zdaniu chrztu i ofiary eucharystycznej pozwala przypuszczać, iż zakaz ten odnosił się tylko do kapłanów. Podobnie Tertulian (160—220), w dziele *De Baptismo* podkreślając prawo biskupa do udzielania chrztu, twierdził, że i prezbiterzy mogą chrzczyć, lecz nie wolno im tego czynić bez pozwolenia biskupa⁶⁹. Św. Ambroży († 397), w opisie ceremonii chrztu chcąc zwrócić uwagę na wielką godność chrztu, zaznaczył, że choć i kapłani udzielali chrztu, to jednak początek posługiwania dokonywany jest przez najwyższego kapłana tj. biskupa⁷⁰. Św. Hieronim († 419) w dziele polemiczno-dogmatycznym *Dialogus contra Luciferianos* z wielkim naciskiem pisał o konieczności posiadania przez biskupa władzy wyróżniającej go od wszystkich kapłanów. W innym bowiem wypadku, zdaniem św. Hieronima, w kościołach powstałoby tyle schizm ile jest kapłanów⁷¹. Z faktu tego wynika, że kapłani nie mają prawa udzielania chrztu nie otrzymawszy uprzednio od biskupa krzyżma i polecenia⁷².

Zwłaszcza w obecności biskupa wszystkie funkcje kapłańskie były zarezerwowane biskupowi. L. Thomassinus, mówiąc o funkcjach jakie w VI i VII wieku spełniali kapłani, pisał że w czasie tym obowiązywała w dużej mierze dawna dycyplina, na podstawie której wszystkie usługi kapłańskie były zarezerwowane obecnemu biskupowi⁷³. Szczególnie źródła prawa partykularnego pochodzące z Hiszpanii, stanowczo domagały się nakazu lub pozwolenia biskupa na udzielanie w jego obecności chrztu

⁶⁷ Ignatius s.: Ep. ad Smyrnaeos. Cap. 8 n. 2: „Non licet sine episcopo neque baptizare neque agapam celebrare”. Fr. Funk: Patres Apostolici. T. I. Tubingae 1901 s. 283.

⁶⁸ J. Bingham, jw. s. 86: „Non dicit nemo nisi episcopus haec sacramenta administrare, sed quod nemini sine venia et approbatione episcopi id facere liceat”.

⁶⁹ Tertullianus: De baptismo. Cap. 17: „Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos... qui est episcopus: dehinc presbyteri... non tamen sine episcopi auctoritate” Flor. Patr. s. 36.

⁷⁰ Ambrosius s.: De sacramentis. Lib. II, cap. 1 n. 4: „Ascendisti de fonte, quid secutum est? Audistis lectionem. Succinctus summus sacerdos, licet enim et presbyteri fecerint, tamen exordium ministerii a summo est sacerdote”. PL 16, 451.

⁷¹ Hieronymus s.: Dialogus contra Luciferianos: „Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendit; cui si exors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficiuntur schismata quot sacerdotes”. PL 23, 165.

⁷² Tamże: „Inde venit, ut sine chrismate et episcopi lusione neque presbyter, neque diaconus ius habeant baptizandi”.

⁷³ L. Thomassinus, jw. 167. n. 17.: „Vigebat hactenus maxima parte vetus illa disciplina qua praesenti episcopo sacerdotalia munia reservabantur”.

oraz dokonywanie związanych z nim obrzędów, a głównie namaszczenia olejem krzyżma ciemienia głowy nowoochrzczonego. Kanon 20 pierwszego synodu w Toledo (400) w końcowych słowach pozwalał kapłanowi w razie nieobecności biskupa na udzielanie chryzmacji. W obecności zaś biskupa kapłan tylko wtedy mógł to czynić o ile biskup rozkazał⁷⁴. Słowo *chrismare*, którego użyto w 20 kanonie synodu w Toledo najprawdopodobniej oznacza ceremonię należącą do chrztu⁷⁵. Podobnie jak przytoczony kanon synodu z Toledo, także rozporządzenie zawarte w *Capitula Martini*⁷⁶ wymagało nakazu biskupa, aby kapłan w jego obecności mógł znaczyć dzieci⁷⁷, czyli namaszczać w trakcie udzielania chrztu. Tak bowiem tłumaczy to wyrażenie papież Benedykt XIV⁷⁸. Najsurowszy zakaz zawierał drugi synod Hiszpański z roku 619. Synod ten odbyty pod przewodnictwem św. Izydora († 636), zajmując się pewnymi nadużyciami w praktyce kościelnej, w kanonie 7 wyraźnie zabronił kapłanom w obecności biskupa wchodzić do chrzcielnicy, udzielać chrztu oraz dokonywać chryzmacji⁷⁹.

Jakkolwiek biskup nie przestał być do końca wieku VII faktycznie zwyczajnym szafarzem uroczystego chrztu, to jednak na skutek tego, że biskupi rezydowali tylko w większych miastach i w związku ze stale wzrastającymi obowiązkami nie mogli często wyjeżdżać na prowincję w celu udzielania chrztu, zaistniała konieczność, by funkcje kapłańskie a wśród nich uroczyste udzielanie chrztu coraz częściej spełniali kapłani i to zarówno w kościele katedralnym jak i w innych miejscach diecezji do których biskup nie mógł dotrzeć⁸⁰.

Tym, który zastępował nieobecnego biskupa w kościele katedralnym lub z polecenia spełniał w jego obecności funkcje kapłańskie był archiprezbiter miejski (*archipresbyter urbanus seu civitatis*)⁸¹. Wśród funkcji w spełnianiu których archiprezbiter miejski zastępował biskupa były te, które kapłan mógł spełniać na podstawie święceń. A więc uro-

⁷⁴ Conc. Tolet. C. 20.: „Statutum est diaconum non chrismare sed presbyterum absente episcopo, praesente vero si ipso fuerit praeceptum”. Harduin 1, 992.

⁷⁵ J. Dworecki: Szafarz Sakramentu Bierzmowania w Kościele Zachodnim. Lublin 1960 s. 32—35. (maszynopis).

⁷⁶ Systematyczny zbiór prawa napisany przez arcybiskupa Bragi Marcina († 580). Por.: A. Van Hove, jw. s. 278 n.

⁷⁷ Benedictus XIV: De synodo Dioeciesana. Venetiis 1792 s. 178 n. 4.

⁷⁸ Capitula Martini. Cap. 52: „Presbyter praesente episcopo non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit illi praeceptum”. Harduin 3, 379.

⁷⁹ Conc. Hisp. Cap. 7: „Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire nec praesente antistite infantem tingere aut signare”. Harduin 3, 560.

⁸⁰ L. Thomassinus, jw. s. 167 n. 14: „Verum etsi eo adhuc tempore Baptismi solemnioris... ordinarius minister esset episcopus: necesse tamen fuit ut id faceret et presbyteri vel eo absente in cathedrali, vel in aliis, ubi adesse ipse non poterat Dioecesis locis”.

⁸¹ L. Ferraris, jw. T. VI. kol. 785 n. 1; „Archipresbyter urbanus seu civitatis est, qui in urbe episcopi constitutus ordinarie praest ceteris presbyteris in agenda cura animarum et vices episcopi supplendo in divinis officiis”.

czyste odprawiane Mszy św., słuchanie spowiedzi, udzielanie wiernym innych sakramentów, a także poświęcenie wody chrzcielnej⁸². Należy przypuszczać, że mając uprawnienie do poświęcenia wody chrzcielnej otrzymywał on także prawo do udzielania chrztu. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że archiprezbiter mógł spełniać wspomniane funkcje tylko w wypadku nieobecności biskupa, jego choroby lub innych przeszkód i to tylko te, które zostały mu nakazane⁸³. Rzuca to jasne światło na naturę władzy archiprezbitera udzielającego chrztu. Mimo coraz częstszego wykonywania miała ona jedynie charakter nadzwyczajny. Poza miastem biskupim, w tych częściach diecezji do których biskup nie mógł dotrzeć, w VI wieku prawo chrztu otrzymał archiprezbiter⁸⁴. Był to tzw. archiprezbiter wiejski (*archipresbyter ruralis*) czyli kapłan, który sprawował opiekę oraz nadzór nad duchowieństwem i ludem określonej części diecezji⁸⁵. Władza archiprezbitera wiejskiego podobnie zresztą jak i archiprezbitera miejskiego w całości była zależna od biskupa. W wykonywaniu swego urzędu musiał on uważać, by nie przekroczyć pełnomocnictw otrzymanych od biskupa⁸⁶. Ponadto w VI wieku nastąpiła także pewna modyfikacja prawa udzielania chrztu na rzecz kapłanów stale rezydujących przy kościołach wiejskich⁸⁷. Mimo jednak tej ewolucji twierdzi W. Plöchl, nie można jeszcze mówić o kapłanie jako zwyczajnym szafarzu chrztu uroczystego⁸⁸. Nawet bowiem kapłan mający prawo udzielania chrztu mógł chrzcić tylko na terenie diecezji swego biskupa. Poza

⁸² Tamże, kol. 786 n. 1: „Officium archiprebyteri urbani seu civitatis ecclesiae cathedralis... est... absentis episcopi vices supplere vel praesentis munus sublevare in omnibus his quae sunt officii sacerdotis, ut missarum solemniter celebrare, audire confessiones, aliaque sacramenta ecclesiae fidelibus ministrare, fontem benedicere aliaque similia officia sacerdotalia peragere”.

⁸³ L. Thomassinus, jw. s. 126 n. 13: „hi (archipresbyteri) nihil nisi absente, aut aegrotante, aut alibi occupato Episcopo agerent, et hoc solum facere quod iuberentur”.

⁸⁴ W. Plöchl, jw. s. 209 „Entsprechend der Ausbildung der westlichen Landkirche was es der Archipresbyter, der 6 Jahrhundert an der Taufkirche feierlich das Sakrament spendere”. Por. P. Kurtscheid, jw. s. 171.

⁸⁵ L. Ferraris, jw. T. VI. kol. 786 n. 4; „Archipresbyter ruralis... est qui extra civitatem in certa parte dioecesis seu in suo vicariatu praestat caeteris presbyteris... eorumque et plebis curam et inspectionem habet”.

⁸⁶ Tamże, kol. 788 n. 23; „...archipresbyter ruralis licet sit tanquam vicarius foraneus episcopi constitutus ad regendum clerum et plebem in toto suo vicariatu, habet tamen iurisdictionem subordinatam et omnimodo dependentem ab episcopo... et eius vicario generali, ita ut debeat plene attendere facultatem ab ipsis sibi concessam”.

⁸⁷ W. Plöchl, jw. s. 209 n.: „Doch erweiterte sich noch in diesem Jahrhundert (6) die Taufbefugnis, die dann auch an Landpriestern zukam”. Por. P. Torquebiau. Baptême en Occident. DDC. T. II. Paris 1937 kol. 125.

⁸⁸ Tamże, s. 210: „Dennoch kann auch hier noch nicht von einer kanonischen Institution des Taufpriester als ordentlichen Spender gesprochen werden...” Por. C. Chardon: Histoire des sacrements. Theologiae cursus completus. T. XX. Parisiis 1860 kol. 129.

diecezją mógł chrzcić jedynie na podstawie zezwolenia ordynariusza miejsca⁸⁹.

W związku z koniecznością pozwolenia biskupa na udzielanie chrztu uroczystego przez kapłana powstaje pytanie: czy do udzielania takiego pozwolenia musiała zaistnieć jako warunek *sine qua non* jakaś przyczyna? Otóż źródła nic nie mówią o konieczności zaistnienia przyczyny do godziwego udzielania pozwolenia. W praktyce jednak najczęściej taka przyczyna istniała. Wśród wymienianych okoliczności, które skłaniały biskupa do udzielania kapłanom pozwolenia na udzielanie chrztu, na pierwsze miejsce wysuwa się: wielka liczba przystępujących do chrztu⁹⁰, niemożność dotarcia biskupa do miejsc odległych od większych miast⁹¹, nieobecność biskupa⁹². Ponadto kapłani posiadali niejako ogólne pozwolenie na udzielanie chrztu z racji groźnej choroby. Pozwolenia tego udzielił papież Innocenty I (402—417). Jest ono zawarte w kanonach synodu Rzymskiego z roku 402, wysłanych do biskupów Galii⁹³. W 7 kanonie tego synodu między innymi czytamy: „tam gdzie ciężki stan choroby przynagla, szczególnie kapłan posiada pozwolenie, by udzielił odpuszczenia grzechów przez łaskę zbawczej wody”⁹⁴.

Reasumując rozważania na temat kapłana jako szafarza chrztu uroczystego dochodzimy do następujących wniosków:

1. W starożytności chrześcijańskiej powszechnie była uznawana otrzymana na podstawie święceń zdolność kapłana do uroczystego udzielania chrztu.
2. Kapłan w wykonywaniu władzy święceń odnośnie udzielania chrztu był uzależniony od pozwolenia biskupa.
3. Faktycznie istniała zawsze jakaś przyczyna do udzielania pozwolenia na dokonanie chrztu przez kapłana.

Powyższe wnioski upoważniają nas do stwierdzenia, że w okresie starożytności chrześcijańskiej kapłan był nadzwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego.

⁸⁹ Tamże, s. 210.: „Der Taufpriester durfte nur innerhalb der Dioezese seines Bischofs taufen. Ausserhalb bedurfte er der Zustimmung seines Ortsbischofs”.

⁹⁰ Tamże, s. 75: „...bei einer grösseren Anzahl von Täufligen die Taufe von Priestern unter dem Vorsitz des Bischofs gespendet wurde”.

⁹¹ Hieronymus: Dial. c. Lucif. jw.: „Non quidem abnuo hanc esse Ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos qui longe a maioribus urbibus, per presbyteros... baptisati sunt, episcopus ad invocationem sancti Spiritus manum impositurus excurrat”. PL 23, 164.

⁹² G. Juenin: Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis. Venetiis 1773 s. 39.

⁹³ Niektórzy autorowie jak C. Chardon, jw. kol. 128; J. Waldron, jw. s. 11 autorstwo tych kanonów przypisywali papieżowi Syrycjuszowi (384—398). Tymczasem synod odbył się w roku 402, a więc za pontyfikatu Innocentego I (402—417); por. W. Plöchl, jw. s. 171.

⁹⁴ Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos: Can. 7: „Ubi aegritudinis necessitas consequi unumquemque compellit, specialiter presbytero licentia est per salutaris aquae gratiam dare indulgentiam peccatorum”. Harduin, 1, 1035.

3. DIAKON JAKO SZAFARZ NADZWYCZAJNY

Św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* zanotował dwa wypadki udzielania chrztu przez diakona Filipa⁹⁵, powołanego na ten urząd włożeniem rąk Apostołów⁹⁶. Autorowie komentując udzielanie chrztu przez diakona Filipa przypuszczają, że czynił to na podstawie zlecenia Apostołów⁹⁷. Zarejestrowany w *Dziejach Apostolskich* fakt udzielania chrztu przez diakona łącznie z powyższą interpretacją pozwala głębiej zrozumieć istotę przekazanej w Piśmie św. władzy diakona odnośnie udzielania chrztu.

Dyscyplina Kościoła starożytnego opierając się na przykładzie Apostołów przyznawała diakonom władzę udzielania chrztu uroczystego. Była to jednak władza ograniczona, gdyż do godziwego jej wykonywania wymagane było istnienie jakiejś konieczności oraz pozwolenia lub nakazu biskupa. O istnieniu w Kościele tak pojętej władzy diakona, gdy chodzi o udzielanie chrztu, dowiadujemy się z wypowiedzi Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich a także z postanowień synodów i rozządzeń papieży.

Florens Tertulian (160—220) we wspomnianym już dziele *De Baptismo*, podkreślając pełne prawo biskupa do udzielania chrztu, twierdził, że mają władzę chrzcić także diakoni, lecz nie mogą tego czynić bez pozwolenia biskupa⁹⁸. Odprawiony między 305—306⁹⁹ lub 309¹⁰⁰ rokiem synod w Elwirze, a więc jeszcze przed pierwszym soborem powszechnym i przed „edyktem mediolańskim”, w kanonie 77 postanawiał, że wszyscy którzy zostali ochrzczeni przez diakona sprawującego zarząd nad parafią bez biskupa lub kapłana, winni być udoskonaleni przez błogosławieństwo biskupa¹⁰¹. Z przytoczonego kanonu widzimy, że diakon, który zarządzał parafią bez biskupa lub kapłana, miał prawo udzielania

⁹⁵ Dz. 8, 12: „Lecz gdy teraz dali wiarę Filipowi, który im głosił Ewangelię o królestwie Bożym i o Imieniu Jezusa Chrystusa, przyjmowali chrzest, tak mężczyźni jak i kobiety”, oraz Dz 8, 38: „Obaj, Filip i dworzanin, zstąpili do wody. I ochrzcił go”.

⁹⁶ Dz 6, 6: „Tych oto mężów przedstawiono Apostołom, którzy wśród modlitwy włożyli na nich ręce”.

⁹⁷ H. Tournely: *Praelectiones theologiae de sacramentis baptismi et confirmationis*. Parisiis 1727 s. 282; J. Bertieri: *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione libri tres*. Vindobonae 1774 s. 611 n. 183; F. Diekamp: *Theologiae dogmaticae manuale*. Vol. IV. Parisiis 1943 s. 107.

⁹⁸ Tertulianus; *De Baptismo*. Cap. 17: „Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi non tamen sine episcopi auctoritate”. *Flor. Patr.* s. 36.

⁹⁹ C. Hefele-H. Leclercq: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. T. I/I. Paris 1907 s. 220.

¹⁰⁰ Tamże, s. 218: „Mansi pense que le synode d'Elvire eut lieu en 309”.

¹⁰¹ Conc. Illiberitanum. Can. 77: „Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit episcopus eos per benedictionem perficere debet”. Harduin I, 258.

chrztu. Powstaje pytanie: jaki charakter miało to prawo? Czyli, czy taki diakon udzielał chrztu mocą swego urzędu pasterskiego, czy też na mocy zlecenia otrzymanego od biskupa. Na pytanie to odpowiedział J. Bertieri, gdy pisał, że nie inna jest myśl Ojców synodu w Elwirze jak tylko ta, że diakoni, którym z braku kapłanów niekiedy powierzono zarząd parafii, podobnie jak nadzwyczajną władzą zarządzali parafią tak też na podstawie delegowanej przez biskupa władzy udzielali chrztu¹⁰². Obok synodu w Elwirze (306) istnieją także pochodzące z końcowych lat IV wieku inne świadectwa, mówiące o udzielaniu chrztu przez diakona. I tak w r. 382 św. Hieronim († 419) w *Dialogus contra Luciferianos* pisał, że według zwyczajów przyjętych w kościołach, biskup wyjeżdżał, ażeby w miejscowościach bardziej odległych od większych miast włożyć ręce, wzywając Ducha św. na tych, którzy zostali ochrzczeni przez kapłanów i diakonów¹⁰³. Władzę tych kapłanów i diakonów należy ocenić w kontekście innych słów św. Hieronima zawartych w tym samym dziele. Bez otrzymania krzyżma, oraz bez nakazu biskupa, twierdził Hieronim, ani kapłan ani diakon nie ma prawa chrzczyć¹⁰⁴. Podobnie św. Cyryl Jerozolimski († 386), w katechezie *O Duchu św.* wskazywał diakona jako szafarza chrztu, gdy objaśniał katechumenom, że w chwili chrztu, gdy przystępują do biskupów lub kapłanów, lub diakonów, we wszystkich miejscach zarówno w miastach jak i we wsiach udzielana jest łaska¹⁰⁵. Jak twierdzi Migne, diakoni o których mówił św. Cyryl byli rektorami kościołów wiejskich¹⁰⁶. Udzielali oni jednak chrztu jak utrzymuje G. Bareille, jedynie na podstawie pozwolenia biskupa¹⁰⁷.

Wydaje się, że odmienny od poprzednich pogląd na sprawę władzy diakona w udzielaniu chrztu reprezentował św. Epifaniusz oraz autor *Konstytucji Apostolskich*. Zdaniem św. Epifaniusza, dyscyplina kościelna nie pozwalała diakonom na sprawowanie jakiegokolwiek sakramentu.

¹⁰² J. Bertieri, jw. s. 613 n. 186: „Diaconi quibus presbyterorum defectu aliqua plebs regenda nonnumquam, committebatur, quemadmodum extraordinaria ipsis collata potestate plebem regebant, ita delegata ab Episcopo potestate baptizabant, nec alia mens est Patrum Elliberitorum”. L. Thomassinus, jw. s. 179 n. 7. Por. H. Feine, jw. s. 89.

¹⁰³ Hieronymus s.: *Dialogus contra Luciferianos*: „Non quidem abnuo hanc esse Ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manum impositurus excurrat”. PL 23. 164.

¹⁰⁴ Tamże, „...sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi”.

¹⁰⁵ Cyrillus Hierosolimitanus s.: *Catechesis* 17 „De Spiritu Sancto”. II. cap. 35: „Nam circa tempus baptismatis, quando accesseris ad episcopos, vel presbyteros vel diaconos (omnibus namque locis datur gratia et in pagis et in urbibus) tu itaque ad baptizantem accede.” PG 33, 1010.

¹⁰⁶ J. Migne. Tamże, nota 2.

¹⁰⁷ G. Bareille: *Baptême d'après les Peres grecs et latins*, DTC. T. II/I. Paris 1937 kol. 187.

Wolno im było jedynie usługiwać przy ich udzielaniu¹⁰⁸. *Konstytucje Apostolskie* w 8 księdze wyliczając funkcje liturgiczne, których nie mógł spełnić diakon, na dwóch miejscach wymieniały zakaz udzielania chrztu¹⁰⁹. Aby właściwie zrozumieć i ocenić powyższe wypowiedzi należy zwrócić uwagę na to, że św. Epifaniusz, biskup Salaminy na Cyprze, zwany „Wyrocznią Palestyny” działał w bliskim sąsiedztwie terytorialnym i czasowym z autorem *Konstytucji Apostolskich*, które powstały prawdopodobnie w końcu IV wieku w Syrii¹¹⁰. Ponadto zauważyć należy, że zarówno św. Epifaniusz¹¹¹, jak i *Konstytucje Apostolskie* wyznaczają diakonom tę samą rolę pomocników przy udzielaniu sakramentów¹¹². Te spostrzeżenia wskazujące z wielkim prawdopodobieństwem na wzajemną zależność obu wspomnianych źródeł pozwalają uważać je za jedno. Wielu autorów, a wśród nich św. Robert Bellarmin, chcąc usunąć wywołane stanowiskiem św. Epifaniasza zakłócenie jednolitości świadectw tradycji, twierdzi, że wypowiedź św. Epifaniasza należy rozumieć o władzy zwyczajnej diakona¹¹³. Na potwierdzenie takiej interpretacji G. Juenin podał dość przekonującą, bo opartą na kontekście argumentację. Wypowiedź św. Epifaniasza, zdaniem Juenin, dlatego należy rozumieć jako odnoszącą się do władzy zwyczajnej, ponieważ św. Epifaniusz w zdaniach poprzednich zwalczał heretyków, którzy przyznawali kobietom władzę zwyczajną w szafowaniu sakramentów¹¹⁴. Gdyby jednak nawet okazało się, że powyższa interpretacja nie ma potwierdzenia w rzeczywistości, to i tak należy pamiętać, że stanowisko św. Epifaniasza i autora *Konstytucji Apostolskich* nie zdobyło powszechnego uznania i jako takie nie może podważyć tezy, iż dyscyplina starożytnego Kościoła przyznawała diakonom władzę udzielania chrztu.

Obok przytoczonych świadectw tradycji odnośnie władzy udzielania chrztu przez diakona, z których przede wszystkim dowiadujemy się o obowiązującej dyscyplinie, zachowały się także dokumenty papieskie, które wprost kształtowały dyscyplinę kościelną w omawianej kwestii.

¹⁰⁸ Epiphanius s.: *Adversus haereses*. Lib. III. T. II. Haeresis 79: „Nam neque diaconis quidem ipsis ullum in ecclesiastico ordine sacramentum perficere conceditur, sed hoc dumtaxat, ut eorum quae perficiuntur, ministri sint”. PG 42, 746.

¹⁰⁹ *Constitutiones Apostolorum*. Lib. VIII, cap. 28 n. 4: „Diaconus non benedicit, non dat benedictionem, non baptizat...” F. Funk: *Didascalia et Constitutiones*, jw. I. s. 531, także cap. 46 n. 11: „Neque enim diacone licet... baptizare...” Tamże s. 561.

¹¹⁰ Por. przypis nr 43.

¹¹¹ Epiphanius s.: *Adversus Haereses*. Lib. III. T. II. Haeresis 79. PG 42, 746.

¹¹² *Constitutiones Apostolorum*. Lib. III, cap. 11: „Sed neque reliquos clericos baptismum conferre volumus: nisi solos episcopos et presbyteros ministrantibus diaconis”. F. Funk: *Didascalia et Constitutiones*, jw. T. I. s. 201.

¹¹³ R. Bellarminus s.: *Opera Omnia*. T. III. Parisiis 1870 kol. 531; J. Sasse: *Institutiones theologiae de sacramentis Ecclesiae*. Friburgi Br. 1897 s. 245.

¹¹⁴ G. Juenin, jw. s. 39: „Epiphanius quippe de iure ordinario intelligendus est, non de extraordinario. Nostra responsio ex eo confirmatur, quod Epiphanius eo loco agat contra Haereticos, qui muliebri sexui ordinariam in Christi sacramenta potestatem concedebant”.

W dokumentach tych, papieże jako najwyżsi prawodawcy ustalali ściśle normy prawne określające osoby uprawnione do udzielania chrztu.

Papież św. Inocenty I (402—417), odpowiadając na zapytania biskupów Galii, w przysłanych im uchwałach synodu rzymskiego z roku 402 pisał, że istnieje zwyczaj iż w czasie Wielkanocy w parafiach kapłani i diakoni nawet w obecności biskupa zstępują do chrzcielnicy czyli udzielają chrztu¹¹⁵. Zdaniem C. Chardon w słowach tych papież uznał diakonów za uprawnionych na podstawie władzy święceń do uroczystego udzielania chrztu¹¹⁶. W dalszych słowach Innocenty I określił bliżej naturę tej władzy. Oni (prezbiter i diakon), pisał papież, spełniają swój urząd lecz dokonują tego powagą biskupa¹¹⁷.

Doskonałą ilustrację postanowień papieża Innocentego I stanowi opis uroczystego chrztu, zawarty w apokryficznym dokumencie pt. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*¹¹⁸. Według zawartego w nim opisu chrzest był udzielany w nocy z W. Soboty na W. Niedzielę. Była to wielka uroczystość, której głównym celebransem był biskup. On poświęcał oleje i odmawiał egzorcyzmy. Biskupowi usługiwali kapłani oraz diakoni. Przystępujących do chrztu biskup namaszczał olejem egzorcyzmu czyli olejem katechumenów a następnie przekazywał kapłanowi, który udzielał chrztu, oraz po wyjściu z chrzcielnicy namaszczał nowo ochrzczonych olejem krzyżma¹¹⁹. Tylko w naglącej potrzebie i w nieobecności kapłana chrztu udzielał diakon¹²⁰.

Poza świętem Paschy, jak widzieliśmy, papież Innocenty I pozwolił udzielać chrztu kapłanom w wypadku choroby. Pozwolenia takiego nie

¹¹⁵ Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos. Can. 7: „Non ergo nunc de baptismi ratione, sed de tradentium persona rescribo. Paschae tempore presbyter et diaconus per parochias... ministerium implere consueverunt, etiam praesente episcopo: in fontem quoque descendunt...” Harduin 1, 1035.

¹¹⁶ C. Chardon, jw. kol. 128: „Le pape Sirice (sic), dans dixième Lettre déretale, ou dans ses canons adresses aux évêques des Gaules, semble faire entendre que les ministres du second et du troisième rang étaient en droit de donner le Baptême en vertu de leur ordre”.

¹¹⁷ Canones synodi Romanorum ad Gallos Episcopos. Can. 7: „...illi (presbyter et diaconus) in officio sunt, sed illius (Episcopi nomini) nomen (sic) facti summa conceditur”. Harduin 1, 1035.

¹¹⁸ „Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa” jest dokumentem apokryficznym powstałym na terenie Syrii około 475 roku. Testament zawiera pouczenia jakich rzekomo miał Chrystus udzielić swym uczniom. Testament m. in. w rozdziałach od VIII do XI zawiera opis udzielania chrztu uroczystego. Patriarcha Syro-unitów. J. E. Rahmani wydał w 1899 roku tekst syryjski Testamentu wraz z przekładem łacińskim i komentarzem. Por. B. Steidle, jw. s. 270; F. Funk: Das Testament unseres Herrn und die verdandten Schriften. Mainz 1901.

¹¹⁹ Testamentum D.N.J.Chr., „Deinde Episcopus tradat illum presbytero qui baptizare debet... cum ex aqua ascendit, ipsum ungit presbyter oleo, super quod gratiarum actio recitata fuit, dicens: „Ungo te oleo in nomine Jesu Christi”. Wyd.: J. R a h m a n i. Moguntiae 1899 s. 128 n.

¹²⁰ Tamże, „Absente presbytero, et necessitate urgente diaconus baptizet”. J. R a h m a n i, jw. s. 133. Por. „Nam cum abest presbyter et urget necessitas necesse habet etiam diaconus ei qui opus est exhibere baptismum”. Teodoret z Cyru († 460): Quest. in librum II Paralipomenon. Cap. 30. PG 80. 851.

udzielał jednak diakonom¹²¹. Zdaniem C. Chardon, powiedzenie papieża *diaconis vero nulla licentia invenitur esse concessa* — należy interpretować jako odnoszące się do władzy zwyczajnej¹²². Interpretację Chardon należy uzupełnić przypuszczeniem, że papieżowi najprawdopodobniej chodziło o uroczyste udzielanie chrztu przez diakona w wypadku zwykłej choroby — poza niebezpieczeństwem śmierci. W dalszych słowach Innocenty I złagodził nieco zakaz, gdy pisał że o ile diakonom w podobnych okolicznościach przytrafi się raz uzurpować prawo udzielania chrztu są oni przez konieczność wprawdzie usprawiedliwieni, lecz w dalszym ciągu nie mogą tego czynić¹²³.

W sprawie władzy diakona odnośnie udzielania chrztu bardzo ważnym jest list papieża Gelazego (492—496) skierowany do biskupów Lukanii. W liście tym na wstępie 7 rozdziału poświęconego diakonom, papież ustanowił ogólne zasady wykonywania przez diakonów swego urzędu. Między innymi nakazał, aby diakoni przestrzegali swoich uprawnień i nie przekraczali granic określonych świętymi kanonami, a także, by nie z tego, co tradycja przyznała duchownym pierwszych święceń¹²⁴ nie włączali w zakres swego posługiwania¹²⁵. Po podaniu ogólnych reguł, Gelazy określił szczegółowe zasady normujące udzielanie chrztu przez diakona. Diakoni, postanawiał papież, niech nie wążą się udzielać chrztu bez biskupa lub kapłana, chyba że podczas mogącej się przytrafić ich nieobecności, przynagla ostateczna konieczność¹²⁶.

Zwrot *absque episcopo vel presbytero* zarówno glossa marginalna¹²⁷ jak i późniejsi autorowie tłumaczyli: bez polecenia lub zezwolenia biskupa czy kapłana¹²⁸. Z postanowienia papieża, wyrażającego zakaz udzielania chrztu przez diakona bez pozwolenia biskupa lub kapłana, można wnio-

¹²¹ *Canones synodi Romanorum ad Gallos Episcopos. Cap. 7: „Reliquis vero temporibus, ubi aegritudinis necessitas consequi unumquemque compellit specialiter presbytero licentia est per salutaris aquae gratiam dare indulgentiam peccatorum... diaconis vero nulla licentia invenitur esse concessa”.* Harduin 1, 1035.

¹²² C. Chardon, jw. kol. 128: „il faut, dis je, l'interpréter d'un pouvoir ordinaire”.

¹²³ *Can. synodi Rom. ad Gallos Episcopos. Can. 7: „sed quod semel contigit usurpare, per necessitatem dicuntur excusati, nec postea in securitate commissum”.* Harduin 1, 1035.

¹²⁴ Glossa do słowa: — Primis: „id est maioribus, episcopali scilicet et presbyterali.” c. 13, D. 93.

¹²⁵ *Gelasius: Epistola IX ad episcopos Lucaniae. Cap. 7: „Diaconos quoque propriam constituimus servare mensuram, nec ultra tenorem paternibus canonibus deputatum quippiam tentare permittimus: nihil eorum penitus suo ministerio applicare quae primis ordinibus proprie decrevit antiquitas”.* PL 56, 961.

¹²⁶ Tamże: „...et absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, nisi praedictis fortasse officiis longius constitutis, necessitas extrema compellat...” PL 56, 691.

¹²⁷ Glossa do słowa „Absque episcopo”: „dic quod absque episcopo id est praeter auctoritatem”. C. 13, D. 93.

¹²⁸ *J. Lancelottus: Institutiones iuris canonici. Lugduni 1588 s. 163; G. Hurtadus: Tractatus de sacramentis. T. I. Antverpiae 1633 s. 60.*

skować także treść pozytywną¹²⁹. Skoro bowiem papież autorytetem najwyższego ustawodawcy postanowił, że diakoni nie mogą udzielać chrztu bez pozwolenia biskupa lub kapłana, to postanowienie to zawiera nie mniej autorytatywne stwierdzenie, że diakoni są zdolni do udzielania uroczystego chrztu oraz że są do tego uprawnieni gdy otrzymają pozwolenia biskupa lub kapłana¹³⁰. Zgodnie z postanowieniem papieża Gelazego (492—496), bez otrzymania wspomnianego pozwolenia diakoni mogli tylko wtedy udzielać chrztu o ile zaistniałyby łącznie dwie okoliczności: nieobecność biskupa lub kapłana, oraz zagrażająca ostateczna konieczność.

Powstaje pytanie: czy diakoni udzielając chrztu w takich okolicznościach udzielali go uroczyście czy też nie? Na pytanie to nie można dać całkowicie pewnej odpowiedzi. Problem ten będzie gorąco dyskutowany przez kanonistów późniejszych wieków.

Jakkolwiek postanowienia papieża Innocentego I i Gelazego eliminujące diakona jako samodzielnego szafarza chrztu, były skierowane do poszczególnych prowincji kościelnych, to jednak niewątpliwie z biegiem czasu unormowały one dyscyplinę całego Kościoła. O słuszności takiego stwierdzenia świadczy fakt, że postanowienia papieża Gelazego przytoczył niemal dosłownie św. Izydor Sewilski († 636)¹³¹, a także biskup Toledo św. Ildelfons. († 669)¹³².

Chociaż źródła nie mówią o konieczności istnienia przyczyny do udzielenia pozwolenia przez biskupa lub kapłana na dokonanie chrztu przez diakona, jednak biorąc pod uwagę pomocniczy charakter urzędu diakona, oraz fakt, że w omawianym okresie istniała zawsze jakaś przyczyna usprawiedliwiająca udzielanie chrztu przez kapłana, można śmiało przypuszczać, że wymagane było istnienie ważnej przyczyny jako warunku godziwego pozwolenia na udzielanie chrztu przez diakona.

Dokonana analiza źródeł poznania prawa określającego władzę i uprawnienia diakona odnośnie udzielania chrztu upoważnia nas do następujących wniosków:

1. Dyscyplina Kościoła starożytnego uważała powszechnie diakona za posiadającego władzę udzielania chrztu uroczystego.
2. Władza diakona był jednak ograniczona ponieważ wykonywanie jej było uzależnione od pozwolenia biskupa lub kapłana, udzielonego z ważnej przyczyny.

¹²⁹ L. Ferraris, jw. T. I. kol. 963.

¹³⁰ G. Hurtadus, jw. s. 60. Por.: W. Plöchl, jw. s. 210.

¹³¹ Isidorus s.: *De ecclesiasticis officiis*. Lib. II, cap. 24: „Unde constet baptismum solis sacerdotibus esse tractandum, eiusque ministerium nec ipsis diaconibus explere est licitum, absque episcopo, vel presbytero nisi his procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas”. PL 83, 822.

¹³² Hildephonsus s.: *Annotationum de cognitione baptizmi*. Cap. 114: „Sane dare baptismum non diaconibus, non clericis... licere... cuius rei ministerium absque episcopo, vel presbytero nec diaconibus est concessum, nisi illis longe positis ultima necessitas vel languoris vel periculi cogat”. PL 96, 159.

3. Diakon nie posiadając wymaganego pozwolenia mógł chrzcić tylko w wypadku ostatecznej konieczności przy jednoczesnej nieobecności biskupa lub kapłana.

Powyższe wnioski wskazują jasno, że diakon w okresie starożytności chrześcijańskiej był nadzwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego.

II. SZAFARZ CHRZTU PRYWATNEGO

Jakkolwiek dyscyplina Kościoła starożytnego przywiązywała wielką wagę do ceremonii chrztu uroczystego, to jednak uświadamiając sobie dobrze istotę chrztu¹³³ oraz jego konieczność do osiągnięcia zbawienia¹³⁴, uznawała w pewnych okolicznościach za godziwy a nawet nakazany chrzest udzielany z pominięciem przepisanych obrzędów. Taki chrzest późniejsza kanonistyka i ustawodawstwo określiło mianem chrztu prywatnego¹³⁵ i to niezależnie od tego, czy chrztu takiego udzielała osoba uprawniona do udzielania chrztu uroczystego, czy też osoba świecka lub duchowni niżsi od diakona¹³⁶. Zagadnienie szafarza chrztu prywatnego rozpatrzymy w dwóch paragrafach: duchowni jako szafarze chrztu prywatnego oraz ludzie świeccy jako szafarze chrztu prywatnego.

I. DUCHOWNI JAKO SZAFARZE CHRZTU PRYWATNEGO

Duchowni wchodzący w skład hierarchii władzy święceń będąc powszechnie uznani za zdolnych do uroczystego udzielania chrztu byli tym bardziej uprawnieni do tego, by w razie nagłej potrzeby mogli udzielić chrztu prywatnego. Jeśli chodzi o duchownych niższych święceń, to nigdy nie posiadali oni władzy udzielania chrztu uroczystego¹³⁷. *Konstytucje Apostolskie* zawierają w tej sprawie wyraźne postanowienie. W zbiorze tym czytamy między innymi: „Postanawiamy, aby chrztu nie udzielali tacy duchowni jak lektorzy, śpiewacy, odźwierni, lub usługujący przy ołtarzu¹³⁸. O podobnym zakazie wspominał także św. Izydor Sewilski, gdy w drugiej księdze traktatu *De ecclesiasticis officiis* pisał o pochodzeniu i uprawnieniach poszczególnych stopni święceń¹³⁹.

Jakkolwiek duchowni niżsi święceniami od diakona nie posiadali wła-

¹³³ C. Pesch, jw. s. 149 n.

¹³⁴ Tamże, s. 170 n.

¹³⁵ F. Cappello, jw. s. 114 n. 135.

¹³⁶ L. Lercher, jw. s. 149.

¹³⁷ L. Lercher, jw. s. 149; por. L. Ferraris, jw. T. I. kol. 968 n. 23 nn; C. Pesch, jw. s. 195 n. 166.

¹³⁸ *Constitutiones Apostolorum*. Lib. II, cap. 11: „Sed neque reliquos clericos baptismum conferre volumus; veluti lectores, aut psaltes, aut ianitores, aut ministros”... F. Funk: *Didascalia et Constitutiones*, jw. T. I. s. 210.

¹³⁹ Isidorus s.: *De ecclesiasticis officiis*. Lib. II, cap. 25: „Nec clericis baptizare liceat...” PL 83, 822. Por. Hildefontus s.: *Annotationum de cognitione baptismi*. Cap. 114. PL 96, 159.

dzy uroczystego udzielania chrztu, to jednak w razie konieczności mogli udzielać chrztu prywatnego. Odbicie obowiązującej w tym względzie dyscypliny kościelnej znalazło swój wyraz w dziele *De Rebaptismate*. Autor tego dzieła pisał, że chociaż chrzest ma być udzielany przez biskupów, uroczyste bez żadnych opuszczeń, to jednak należy pamiętać że skuteczny jest także chrzest udzielony na skutek nagłej konieczności przez niższe duchowieństwo¹⁴⁰. Opuszczone ceremonie chrztu udzielonego w takich okolicznościach miały być w miarę możliwości uzupełnione przez biskupa¹⁴¹. O posiadaniu przez duchownych niższych święceń prawa udzielania chrztu pisał także św. Ildefons. Według niego duchowni niższych święceń mogli udzielić chrztu tylko w wypadku nieobecności biskupa lub kapłana gdy zaistniała ostateczna konieczność spowodowana śmiertelną chorobą lub innym niebezpieczeństwem. Racją pozwolenia na udzielanie chrztu niższym duchownym było to, by nikt nie zszedł z tego świata bez życiodajnego środka (lekarstwa)¹⁴².

2. LUDZIE ŚWIECCY JAKO SZAFARZE CHRZTU PRYWATNEGO

W celu lepszego zrozumienia obowiązujących norm odnośnie udzielania chrztu przez ludzi świeckich rozpatrzmy kolejno dwa zagadnienia: udzielania chrztu przez mężczyznę świeckiego, oraz udzielania chrztu przez kobietę.

a. Mężczyzna świecki jako szafarz chrztu.

Na określenie mężczyzny świeckiego czyli nienależącego do stanu duchownego, zarówno źródła prawa jak i literatura kanonistyczna używa terminu pochodzenia greckiego: *Laicus*. Terminowi temu w języku polskim odpowiada wyrażenie — człowiek świecki, lub krótko: laik.

Pewnych podstaw do posiadania przez laika władzy udzielania chrztu możemy doszukać się w Piśmie św. Ananiasz, który ochrzcił Szawła-Pawła¹⁴³, według powszechnej opinii był najprawdopodobniej człowiekiem świeckim¹⁴⁴. Zdaniem św. Roberta Bellarmina¹⁴⁵ pomocnicy św.

¹⁴⁰ Pseudo-Cyprianus: *De Rebaptismate*. "Siquidem per nos baptismum tradetur integre et solemniter... atque sine ulla illius rei separatione tradatur; aut si a minore clero per necessitatem traditum fuit eventum expectamus..." Flor. Patr. s. 59.

¹⁴¹ Tamże, „...ut aut suppleatur a nobis aut Domino supplendum reservetur”.

¹⁴² Hildephonsus s., jw. „dare baptismum... non clericis... licere... nisi, illis (episcopis vel presbyteris) longe positis, ultima necessitas vel languoris vel periculi cogat... quod clericis... fieri utcunque conceditur, ut nullus e saeculo sine vitali remedio transire videatur”. PL 96, 159.

¹⁴³ Dz 9, 17 n.

¹⁴⁴ R. Bellarminus s.: jw. kol. 534: „Ananias Paulum baptizat, qui neque apostolus, neque etiam diaconus erat, sed plene laicus”. Por.: W. Schenk, jw. s. 17.

¹⁴⁵ Tamże.

Piotra, którym Apostoł kazał ochrzcić rodzinę Korneliusza byli również ludźmi świeckimi¹⁴⁶. O udzielaniu w czasach apostołskich chrztu przez ludzi świeckich świadczy także Pseudo — Ambroży, który w komentarzu do listu św. Pawła do Efezjan, pisał, że w początkach, aby Kościół mógł się rozszerzać i mogła pomnażać się liczba wiernych, wszystkim wolno było chrzczyć¹⁴⁷. Dopiero gdy nastąpiła stabilizacja i powstała normalna organizacja kościelna, ludzie świeccy przestali chrzczyć¹⁴⁸.

Panujący na przełomie II i III wieku papież Wiktor I (190—202), w liście do biskupa Teofila pisząc o święcie Paschy jako terminie, w którym ma być udzielany chrzest, z całym naciskiem podkreślał, że gdyby zaistniała konieczność lub zagrażałoby niebezpieczeństwo śmierci nawracających się na wiarę pogan, można chrzczyć w każdym czasie i w każdym miejscu¹⁴⁹. Z powyższego sformułowania przypuszczać możemy, że papież podobnie jak każdy czas i każde miejsce uznał za stosowne do udzielania chrztu w wypadku niebezpieczeństwa śmierci, zapewne tak samo uznał każdego człowieka za zdolnego do udzielania chrztu¹⁵⁰.

Współczesny świętemu Wiktorowi Tertulian przedstawiając obowiązujące normy, które należy zachować przy udzielaniu chrztu, pisał, że nawet laicy posiadają prawo udzielania chrztu¹⁵¹. To co na równi, to znaczy bez żadnego ograniczenia przez wszystkich może być przyjęte, zdaniem Tertuliana, przez wszystkich może też być udzielane¹⁵². Tak jak nauka Pana, uzasadniał dalej Tertulian, przed nikim nie może być ukryta, tak samo i chrzest jako dar Boga przez wszystkich może być udzielany¹⁵³. Przyznając świeckim władzę udzielania chrztu, upominał jednak, by pochopnie z niej nie korzystali¹⁵⁴. Świeccy, zdaniem jego, tylko wtedy mogli udzielać chrztu, gdy przynaglał wyjątkowy stan osoby mającej

¹⁴⁶ Dz 10, 48.

¹⁴⁷ Ambrosjaster: *Commentarium in Epist. ad Ephes. IV, 11* nn.: „Ut cresceret plebs et multiplicaretur omnibus inter initia concessum est... baptizare”. PL 17, 388.

¹⁴⁸ Tamże: „...at ubi omnia loca circumplexa est Ecclesia conventicula constituta sunt, et rectores, et cetera officia in Ecclesia sunt ordinata; ut nullus de clericis auderet, qui ordinatus non esset, praesumere officium, quod sciret non sibi creditum vel concessum. Et coepit alio ordine et providentia gubernari Ecclesia; quia si omnes eadem possent, irrationabilis esset et vulgaris res, et vilissima videtur. Hinc ergo est, unde nunc... neque laici baptizant”.

¹⁴⁹ Victor s.: *Ep. I ad Theophilum Alex. Ep. Cap. 1*: „...si necesse fuerit, aut mortis periculum inguerit, gentiles ad fidem venientes quocumque loco, vel momento, ubicumque evenerit sive in mari, sive in fontibus... baptizentur”. Mansi I, 701.

¹⁵⁰ A. d'Ales: *Baptême et confirmation*, Paris 1927 s. 50; E. Hugon: *Tractatus dogmatici*, Ed. 5, T. III. Parisiis 1927 s. 210.

¹⁵¹ Tertullianus: *De Baptismo*, Cap. 17: „Dandi quidem baptismum... alioquin etiam laicis est.” Flor. Patr. s. 36.

¹⁵² Tamże: „Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest”.

¹⁵³ Tamże: „Domini sermo non debet abscondi ab ullo, perinde et baptismus, aequae Dei census, ab omnibus exerceri potest”.

¹⁵⁴ Tamże, „Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competat, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium” Flor. Patr. s. 37.

otrzywać chrzest, lub inne okoliczności miejsca i czasu ¹⁵⁵. W wypadku naglącej konieczności, Tertulian nakładał na człowieka świeckiego, nawet obowiązek udzielania chrztu, czyniąc go winnym zatracenia człowieka, gdyby tego nie dokonał ¹⁵⁶.

Obok okoliczności zewnętrznej usprawiedliwiającej udzielania chrztu przez laika, jaką było istnienie rzeczywistej konieczności, synod w Elwirze (306) stanowił pewne wymagania odnośnie osoby udzielającej chrztu. Kanon 38 tego synodu postanawiał, że w czasie trwającej podróży morskiej, lub w wypadku gdy do kościoła jest daleko, jeden z wiernych, który znajduje się w łasce uświęcającej i nie był dwa razy żonaty może udzielić chrztu choremu katechumenowi ¹⁵⁷. Jak widzimy synod w Elwirze wymagał aby wierny udzielający chrztu znajdował się w łasce uświęcającej, czyli nie był pokutnikiem (*lavacrum suum integrum habet*), oraz by nie był bigamistą w sensie bigamii sukcesywnej (*nec sit bigamus*). Czy posiadanie tych przymiotów przez wiernego udzielającego chrztu było wymagane pod rygorem nieważności sakramentu? Wszyscy autorowie stoją na stanowisku, że przepis ten nie wykluczał pokutników i dwużeńców od ważnego udzielania chrztu, lecz jedynie postanawiał, że w obecności kilku wiernych ten ma prawo pierwszeństwa do udzielania chrztu, kto posiada łaskę uświęcającą i nie jest bigamistą ¹⁵⁸.

Z. van Espen bardzo przekonująco uzasadnił wymogi synodu w Elwirze: Ponieważ udzielanie chrztu było uważane za obowiązek kapłański (*munus sacerdotale*), a od kapłaństwa byli wykluczeni pokutnicy i bigamiści, dlatego też oni w wypadku, gdy mogli być zastąpieni przez kogoś innego, tym samym byli wykluczeni od udzielania chrztu ¹⁵⁹.

O ile na Zachodzie, jak widzieliśmy, uważano powszechnie udzielanie chrztu przez człowieka świeckiego za rzecz dopuszczalną, a nawet nakazaną, o tyle na Wschodzie istniały w tym względzie pewne ograniczenia ¹⁶⁰. *Konstytucje Apostolskie*, zabraniając ludziom świeckim spełniania jakichkolwiek funkcji kapłańskich, wymieniały także udzielanie chrztu ¹⁶¹.

¹⁵⁵ Tamże: „Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris, sicubi aut loco aut temporis aut personae conditio compellit”.

¹⁵⁶ Tamże: „Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum urget circumstantia periclitantis, quoniam reus erit perditio hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit”.

¹⁵⁷ Conc. Elliberitanum. Can. 38: „Peregre navigantes, aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum...” Harduin 1, 254.

¹⁵⁸ P. Natalis: *Theologia dogmatico — moralis*. Venetiis 1769 s. 155; G. Journin, jw. s. 40; J. Devoti: *Institutionum canonicarum libri quatuor*. T. II. Leodii 1860 s. 306.

¹⁵⁹ Z. van Espen: *Ius ecclesiasticum universum*. T. II. Napoli 1766 s. 29.

¹⁶⁰ W. Plöchl, jw. s. 210.

¹⁶¹ *Constitutiones Apostolorum*, Lib. III, cap. 10: „Sed nec laicis permittimus, quamlibet sacerdotium functionem usurpare, ut sacrificium vel baptisma”. F. Funk: *Didascalia et Constitutiones*, jw. T. I. s. 201.

Co więcej, wydaje się, że święty Bazyl Wielki (330—373) wprost nie uznawał ważności chrztu udzielonego przez laików. W liście bowiem do biskupa Amphiodora, odpowiadając na różne pytania, przytoczył opinię, że ci kapłani i biskupi, którzy przez herezję zostali odłączeni od Kościoła, stali się laikami i nie posiadali władzy udzielania ani chrztu ani święceń¹⁶². Dlatego też, pisał dalej św. Bazyl, przychodzących do Kościoła a ochrzczonych przez heretyków jako przez laików, postanowiono ochrzcić prawdziwym chrztem Kościoła¹⁶³.

Niektórzy autorowie, jak J. Bertieri¹⁶⁴, czy J. Selvagiusz¹⁶⁵ chcąc wytłumaczyć albo nawet usunąć rozbieżności zapatrywań na temat władzy ludzi świeckich do udzielania chrztu, uważali, że wypowiedzi odbiegające od powszechnie uznanych norm należy tłumaczyć jako odnoszące się do udzielania chrztu poza wypadkami konieczności, czy też do udzielania chrztu uroczystego, albo w ogóle tylko co do godziwości chrztu. Wydaje się, że bardziej trafnie sprawę tę tłumaczy W. Plöchl. Zdaniem jego, surowy zakaz udzielania chrztu przez laików na Wschodzie był ściśle powiązany z zagadnieniem ważności chrztu udzielonego przez heretyków¹⁶⁶.

Jakkolwiek było: wspomniane ograniczenia lub nawet nieuznawanie ważności chrztu udzielonego przez człowieka świeckiego nie miały powszechnego uznania¹⁶⁷. Były to bowiem poglądy odosobnione. Powszechnie zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie rozwój nauki i ustawodawstwa zmierzał do wytworzenia lub ugruntowania przekonania o ważności i godziwości chrztu udzielanego w wypadku konieczności przez laików¹⁶⁸. Św. Hieronim († 419) w roku 382 a więc 8 lat po napisaniu wspomnianego listu przez św. Bazylego Wielkiego, zwalczając Lucyferianów, którzy nie uznawali ważności chrztu laików¹⁶⁹, bez cienia wątpliwości pisał: „Wiemy, że jeśli konieczność przymusza nawet ludzie świeccy mają prawo udzielić chrztu”¹⁷⁰. Św. Augustyn († 430) zdecydowanie opowiedział się za ważnością chrztu udzielonego przez laika. Do godziwego jednak wykonywania tej władzy wymagał zaistnienia pewnych warunków. Pierwszym z nich było rzeczywiste istnienie ciężkiej

¹⁶² Basilius s.: Epistola 188: „...qui autem resecti sunt, laici effecti nec ordinandi nec baptizandi habeant potestatem”. PG 32, 670.

¹⁶³ Tamże: „Quare eos, qui ab ipsorum partibus stabant, tanquam a laicis baptizatos, iusserunt vero Ecclesiae baptismate ad Ecclesiam venientes expurgari”. PG. 32, 670.

¹⁶⁴ J. Bertieri, jw. s. 623.

¹⁶⁵ J. Selvagiusz: *Antiquitatum Christianarum Institutiones*. T. III. Patavii 1780 s. 11.

¹⁶⁶ W. Plöchl, jw. s. 210.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ H. Tournely, jw. s. 290.

¹⁷⁰ Hieronymus s.: *Dial. c. Lucif.*: „Si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis (baptizare). Ut enim accipit quis, ita et dare potest”. PL 23, 163.

konieczności¹⁷¹, drugim zaś brak biskupa lub kapłana¹⁷². św. Augustyn potępiał zdecydowanie udzielanie chrztu przez laika poza wypadkiem prawdziwej konieczności i nazywał to *alieni muneris usurpatio*¹⁷³. Lecz i w takim wypadku, zdaniem Augustyna, choćby bez żadnej koniecznej potrzeby chrzest był uzurpowany (nielegalnie udzielony) i przez kogośkolwiek, komukolwiek dany był, to co było dane nie można powiedzieć, że nie było dane, choć można słusznie powiedzieć, że nielegalnie (*illicite*) było dane¹⁷⁴. Autorytatywnie naukę św. Augustyna potwierdził papież Gelazy (492—496), gdy w liście do biskupów Lukanii pisał, że w wypadku ostatecznej konieczności gdy brak jest kapłana lub biskupa zezwala się laikom na udzielanie chrztu¹⁷⁵.

b. Kobięta jako szafarz chrztu.

O ile w kwestii udzielania chrztu przez laika mężczyznę zaznaczyły się pewne różnice między Wschodem a Zachodem, o tyle w sprawie udzielania chrztu przez kobietę panowała jednolitość poglądów. Zarówno w Kościele Zachodnim jak i we Wschodnim udzielanie chrztu przez kobietę było zakazane¹⁷⁶. Szczególnie Tertulian († 220) z właściwym sobie temperamentem odmawiał kobietom prawa udzielania chrztu. Zwalczał on stanowczo heretyków, którzy uzasadniali udzielenie chrztu przez kobiety istnieniem tzw. *Acta Pauli*¹⁷⁷. Doktor Kartaginy uważał te akta za fałszywe, gdyż są dalekie od wyraźnej nauki św. Pawła¹⁷⁸. Podobnie w dziele *Liber de praescriptionibus* Tertulian z oburzeniem pisał o wielkim zuchwalstwie kobiet heretyckich które odważyły się nauczać, odprawić egzorzycymy, a nawet udzielać chrztu¹⁷⁹. Także w *Liber de virginibus*

¹⁷¹ Augustinus s.: *Contra epistolam Parmeniani*. Lib. II, cap. 13 n. 29: „Quamquam est si laicus aliquis pereunti dederit (baptisma) necessitate compulsus, quod cum ipse acciperet quomodo dandum esse addidit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum”. PL 43, 71.

¹⁷² Augustinus s.: *Epistola ad Fortunatum*: „In necessitate, cum episcopi aut presbyteri, aut quilibet ministrorum non inveniuntur, et urget periculum eius qui petit, ne sine isto sacramento hanc vitam finiant (sic) etiam laicos solere dare sacramentum, quod acceperunt, solemus audire”. c. 21, D. IV de cons.

¹⁷³ Augustinus s.: *Contra epistolam Parm.* Lib. II, cap. 13 n. 29.: „Nulla enim cogente necessitate si fiat alieni muneris usurpatio est”. PL 43, 71.

¹⁷⁴ Tamże: „Sed et si nulla necessitate usurpetur, et a quolibet cuilibet detur, quod datum fuerit non potest dici non datum, quamvis recte dici possit illicite datum”. PL 43, 71.

¹⁷⁵ Gelasius: *Epistola IX ad episcopos Lucaniae*. Cap. 7: „... (baptizare)... laicis christianis facere plerumque conceditur”. PL 56, 691.

¹⁷⁶ A. d'Ales, jw. s. 50; F. Sola: *De sacramento baptismi et confirmationis*. *Sacrae Theologiae Summa*. Ed. 4. T. IV. Matrifi 1962 s. 164.

¹⁷⁷ G. Bareille, jw. kol. 188.

¹⁷⁸ Tertullianus: *De Baptismo*. Cap. 17: „Quam enim fidei proximum videretur, ut is docendi et tingendi daret feminam potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit?” *Flor. Patr.* s. 37.

¹⁷⁹ Tertullianus: *Liber de praescriptionibus*. Cap. 41: „Ipsae mulieres haereticas quam procaces, quae audeant, docere... exorcismos agere, forsitan et tingere”. PL 2, 56.

velandis, Tertulian dając wskazówki, dziewicom poświęcającym się na służbę Bogu, zaznaczył, że kobiecie nie wolno ani mówić w Kościele, ani nauczać, ani udzielać chrztu, ani niczego czynić z tego, co należy do obowiązków kapłańskich¹⁸⁰. Takie samo stanowisko w sprawie udzielania chrztu przez kobietę zajął IV synod Kartagiński z 389 roku. Kanon 99 tego synodu postanawiał: „Kobieta choćby była wykształcona i święta, niech się nie odważy w czasie zebrania nauczać mężczyzn¹⁸¹. Kanon zaś 100 bezwarunkowo nakazał, aby kobieta nie odważyła się udzielać chrztu¹⁸².

Zdecydowanym przeciwnikiem praktyki udzielania chrztu przez kobietę na Wschodzie był św. Epifaniusz († 403). W swym głównym dziele *Adversus haereses* z całą stanowczością zwalczał herezję: marcjonitów, popuzynianów i kollirydianów, w których kobiety były dopuszczone do kapłaństwa otrzymując między innymi władzę uroczystego udzielania chrztu¹⁸³. Pisząc o kollirydianach, św. Epifaniusz z całym naciskiem podkreślał, że o ile kobiety mogłyby być dopuszczone do kapłaństwa, to z pewnością powierzono by je Maryi. Bóg jednak inaczej postanowił. Maryja nie otrzymała władzy udzielania chrztu, w innym bowiem wypadku Chrystus raczej byłby przez Nią ochrzczony niż przez Jana¹⁸⁴. Widzimy więc, że argumentacja św. Epifaniasza była następująca. Skoro Maryja — Matka Boża nie otrzymała prawa udzielania chrztu, to tym bardziej nie otrzymała go żadna inna kobieta.

Także Konstytucje Apostolskie, stanowczo zakazały udzielania chrztu przez kobietę, uznając to za coś, co jest całkowicie niezgodne z prawem (*illegitimum*), a także stanowiącym wielkie niebezpieczeństwo dla tego kto jest chrzczony, jak i dla tej, która chrztu udziela¹⁸⁵. Argumentacja jest ta sama co i u św. Epifaniasza¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Tertullianus: Liber de virginibus velandis. Cap. 9: „Ne permittitur mulieri in ecclesia loqui... nec docere, nec tingere... nec ullius virilis muneris, ne dum sacerdotalis officii sortem vindicare”. PL 2, 901 n.

¹⁸¹ Conc. Carthag. Can. 99: „Mulier quamvis docta et sancta viros in conventu docere non praesumat”. Harduin 1, 984.

¹⁸² Conc. Carthag. Can. 100: „Mulier baptizare non praesumat”. Harduin 1, 984.

¹⁸³ Epiphanius s.: Adversus haereses. Lib. I. T. III. haereses 42, 44. PG 41, 699; Lib. II, T. I. haereses 49, 3. PG 41, 879. Por.: J. Bertieri, jw. s. 607 n. 180.

¹⁸⁴ Tamże, Lib. III. T. II. haeresis 79, 3: „Si sacerdotium mulieribus mandatum foret, aut canonicum quidem praestare in ecclesiae licere, nulli potius quam Mariae illud in Novo Testamento committi sacerdotis officium debuit... Verum longe Deo aliter est visum, ac ne baptizandi quidem potestas illi facta, cum alioquin tingi ab illa Christus potius quam ab Joanne potuisset”. PG 42, 743.

¹⁸⁵ Constitutiones Apostolorum. Lib. III, cap. 9 n. 1: „Mulierem aut baptizare vel a muliere baptizari non approbamus, quia hoc illegitimum est et magnum periculum ei quae baptizat et ei qui baptizatur”. F. Funk: Didascalia et Constitutiones, jw. T. I. s. 189 n.; Capitula XXX e constitutionibus excerpta. Cap. 22: „Quod mulieres nihil facere debeant nec baptizare nec docere”. F. Funk: Didascalia et Constitutiones, jw. T. II. s. 141.

¹⁸⁶ Tamże, Lib. III, cap. 9 n. 2 n: F. Funk: Didascalia et Constitutiones, T. I. s. 201.

Wielu autorów a wśród nich Z. van Espen¹⁸⁷, J. Juenin¹⁸⁸, F. Diekamp¹⁸⁹, H. Hugon¹⁹⁰, opierając się na kontekście, twierdziło, że zakazy zawarte w pismach Tertuliana i w uchwałach IV synodu Kartagińskiego (389) odnosiły się tylko do uroczystego udzielania chrztu przez kobietę. Jeśli chodzi o teksty św. Epifaniusza to J. Bertieri uważał, że wyrażone w nich zakazy były uwarunkowane powstaniem herezji przyznających kobietom zwyczajną władzę udzielania chrztu i występowały tylko przeciw tak pojętej władzy kobiety w udzielaniu chrztu i nie zakazywały udzielania prywatnego w wypadku nadzwyczajnej konieczności¹⁹¹.

Jakkolwiek powyższe interpretacje z pewnością posiadają część prawdy, to jednak oceniając je, należy pamiętać, że autorowie ich żyli kilkanaście wieków później znając dokładnie kierunek ewolucji uprawnień kobiety odnośnie udzielania chrztu. Jedno jest pewne: zakazy w swym pierwotnym brzmieniu były bezwarunkowe. Czy zawierały w sobie sankcję nieważności? Chyba nie. Samo bowiem wyrażenie *Hoc est illegitimum* lub *non praesumat* bez bliższych zastrzeżeń nie przesądza ważności sakramentu. F. Sola zdecydowanie opowiada się za tym, że zakazy te dotyczyły godziwości nie zaś ważności chrztu¹⁹². Za słusznością takiego rozumowania przemawia powaga Ojca Kościoła, św. Izydora († 636), który twierdził, że tych, którzy zostaną ochrzczeni przez kobiety nie należy chrzcić powtórnie¹⁹³.

Na zakończenie naszych rozważań należy wspomnieć, że kobiety nie mając prawa udzielania chrztu często asystowały ze względów wstydlivosti, przy chrzcie kobiet. Były to diakonisy. O spełnianiu przez nich tych funkcji świadczy święty Epifaniusz († 403)¹⁹⁴, *Konstytucje Apostolskie*¹⁹⁵, oraz *Testament P.N.J.Chr.*¹⁹⁶.

¹⁸⁷ Z. van Espen, jw. s. 29: „Verum ex ipso contextu satis intelligitur, quod sicut ibidem agitur de publica instructione: ita quoque agatur de solemnī et publica administratione baptismi idque extra casum necessitatis”.

¹⁸⁸ J. Juenin, jw. s. 40.

¹⁸⁹ Fr. Diekamp, jw. s. 107.

¹⁹⁰ E. Hugon, jw. s. 211.

¹⁹¹ J. Bertieri, jw. s. 625 n. 204.

¹⁹² F. Sola, jw. s. 164.

¹⁹³ Cytuję za Hugo de s. Victore: *Summa Sententiarum. Tractatus V, de sacramento baptismi. Cap. VIII*: „Isidorus quoque dicit: Qui a mulieribus baptisantur rebaptisandi non sunt”. PL 176, 134.

¹⁹⁴ Epiphanius s.: *Adversus haereses. Lib. III. T. II. expositio fidel*: „At diaconissae ad hunc unum usum adhibentur, ut mulierum decoris et honestatis causa sint administratae, si id forte necesse fuerit, sive dum baptismi initiandae sunt, sive dum earum corpora perscrutanda”. PG 42, 326.

¹⁹⁵ *Constitutiones Apostolorum. Lib. VIII, cap. 6*: „Diaconissa... dumtaxat ianuas custodit et psbyteris quando baptisantur mulieres ministrat propter decorem”. F. Funk: *Didascalia et Constitutiones*, jw. T. I. s. 531.

¹⁹⁶ *Testamentum D. N. J. Chr.*: „...Itemque in collatione baptismi eidem viduae intra velum teneant mulieres abducto velo, cum episcopus profert formulas professionis”. J. Rahmani, jw. s. 129 n.

Reasumując nasze rozważania na temat szafarza chrztu prywatnego możemy stwierdzić, że:

1. W okresie starożytności chrześcijańskiej chrzest prywatny był dozwolony tylko w wypadku konieczności.
2. W pierwszym rządzie uprawnieni do jego udzielania byli duchowni.
3. W razie ich nieobecności mógł i powinien być udzielić chrztu mężczyzna — laik.
4. Udzielanie chrztu przez kobiety poza wypadkiem ostatecznej konieczności było zakazane.

III. HERETYK I SCHIZMATYK JAKO SZAFARZE CHRZTU

Przystępując do omawiania niniejszego zagadnienia należy zaznaczyć, że chodzi nie o godziwość lecz o ważność sakramentu chrztu udzielanego przez szafarzy — heretyków czy schizmatyków. Na skutek braku podstaw w źródłach nie będziemy rozróżniali chrztu uroczystego i prywatnego.

Przez pierwsze dwa wieki sprawa ta właściwie nie nabrała charakteru problemu. Dopiero bowiem po pewnym okresie czasu, gdy herezje zdobyły się na własne organizacje, tak że same udzielały chrztu, zrodziło się pytanie: czy przy nawracaniu się heretyków odnawiać przyjęte przez nich sakramenty czy też nie? ¹⁹⁷ Sprawą tą zajmowali się zarówno teologowie jak ówczesne synody, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie ¹⁹⁸.

Tertulian (160—220) jako pierwszy zaatakował ważność chrztu udzielonego przez heretyków. Z faktu, że heretycy nie mają tej samej wiary, co prawowierni chrześcijanie Tertulian wyciągnął następujące skrajne wnioski: Nie mamy tego samego Boga co i oni, ani jednego Chrystusa, to jest nie tego samego, nie mamy jednego chrztu, ponieważ nie jest on ten sam ¹⁹⁹. Stanowisko Tertuliana nie pozostało bez wpływu ²⁰⁰. Około r. 220, biskup Kartaginy Agryppin, zwołał synod biskupów Afryki i Numidii na którym postanowiono, aby powtórnie ochrzcić nawróconych z herezji ²⁰¹. Podobne stanowisko zajął odbyty w tym samym prawie czasie synod w Ikonium (Mała Azja) ²⁰².

¹⁹⁷ Por. L. Lercher, jw. s. 90.

¹⁹⁸ W. Plöchl, jw. s. 77.

¹⁹⁹ Tertullianus: De Baptismo. Cap. 15: „Haeretici autem nullum habent consortium disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa detemptio communicationis... non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem”. Flor. Patr. s. 35.

²⁰⁰ Por.: W. Kryniecki: Dzieje Kościoła Powszechnego. T. I. Włocławek 1925 s. 54.

²⁰¹ Cyprianus s.: Epistola 71 n. 4: „Quod quidem et Agryppinus bonae memoriae vir, cum ceteris coepiscopis suis, qui in illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, statuit... Quorum sententiam ... nos etiam secuti sumus”. G. Hartel: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum. T. III. p. II Vindobonae 1871 s. 774. Cytuje: Hartel.

²⁰² Por.: A. de Aldama: Theoria generalis sacramentorum, Sacrae Theologiae Summa. Ed. 4. T. IV. Matriti 1962 s. 289.

Najzarliwszym jednak obrońcą nauki o powtórnym chrzcie heretyków stał się następca Agryppina na stolicy biskupiej w Kartaginie, św. Cyprian († 258)²⁰³. Sentencję swoją wyłożył on najpierw w dziele *De unitate Ecclesiae*²⁰⁴, a następnie bronił w wielu listach²⁰⁵. Św. Cyprian przyczynił się także do powstania synodalnych uchwał nakazujących chrzest konwertytów. Pod jego przewodnictwem w Kartaginie w roku 255 odbył się synod 31 biskupów Afryki i 18 Numidii na którym uznano chrzest udzielany przez heretyków za nieważny²⁰⁶. W następnym roku zebrał się ponownie synod, w którym wzięło udział 71 biskupów z prowincji Afryki i Numidii. Jeszcze raz omówiono tę samą kwestię postanawiając, że jeden jest tylko chrzest i to w Kościele katolickim i dlatego należy chrzczyć nowonawróconych a nie jakoby na nowo, to jest powtórnie²⁰⁷.

Zaraz po synodzie Cyprian w imieniu wszystkich uczestników napisał list, w którym poinformował papieża św. Stefana I (254—257) o podjętych na synodzie uchwałach²⁰⁸. Nie jest pewne czy przed, czy po otrzymaniu dekretu papieża, pierwszego września 256 roku, odbył się następny synod w Kartaginie złożony z 87 biskupów Afryki, Numidii i Mauretanii, na którym powzięto uchwałę, że jeden jest chrzest Kościoła i dlatego należy chrzczyć heretyków doń nawróconych. Akta tego synodu zachowały się pod nazwą *Sententiae episcoporum numero LXXXVII*²⁰⁹.

Kościół rzymski z papieżem św. Stefanem na czele stanowczo bronił ważności chrztu udzielonego przez szafarzy heretyków. O stanowisku papieża dowiadujemy się z korespondencji Cypriana do Pompejusza, w której jest umieszczony fragment odpowiedzi papieża Stefana na wspomniany list Cypriana. W odpowiedzi tej papież stanowczo nakazał. „Jeśliby ktoś z jakiegokolwiek herezji przyszedł do was, żadnej nie wolno wprowadzać nowości nad to co jest przekazane, by ręce mu włożono na znak pokuty, skoro sami heretycy właśnie do siebie wzajemnie przychodzących

²⁰³ Por.: C. Pesch, jw. s. 97; W. Granat: Sakramenty św. Cz. I. Lublin 1961 s. 78.

²⁰⁴ Hartel I, s. 209—233.

²⁰⁵ Np. w liście do Magnusa Cyprian chrzest heretyków nazywa „profanum lavaerum”. Por. Ep. 69. Hartel II, s. 749—66; Ep. 71, Tamże, s. 771—774; Ep. 73. Tamże, s. 778—779.

²⁰⁶ Cyprianus s.: Ep. 75 n. 1, 2: „...Neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum ... et idcirco baptizandus est et innovandus, qui ad ecclesiam rudis venit... ut qui in errorem seductus est, et foris tinctus”. Hartel II, s. 767—769.

²⁰⁷ Tamże, Ep. 73 n. 1.: „Nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus... statuantes unum baptisma esse quod sit in ecclesia catholica constitutum ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua venientes abluendi sint et sanctificandi salutaris aquae veritate”. Hartel II s. 779.

²⁰⁸ Tamże, Ep. 72, Hartel II, s. 775—778.

²⁰⁹ Hartel I, s. 433—461.

nie chrzczą lecz tylko do jedności przyjmują”²¹⁰. O nauce papieża Stefana, pisał także biskup Firmilian przytaczając jego fragment, w którym papież pisał, że świętość chrztu i Chrystusa Imię będą więcej czczone, gdy się uzna skuteczność chrztu udzielonego przez heretyków²¹¹.

Św. Cyprian niezadowolony z rozstrzygnięcia papieża a zdając sobie sprawę, że głosi naukę sprzeczną z ukształtowaną już chrześcijańską tradycją²¹², chciał osłabić argumentację papieża Stefana głosząc ogólną zasadę, że nie należy opierać się na zwyczaju, lecz przekonywać rozumem²¹³. Po stronie papieża św. Stefana stanął wielki biskup Aleksandryjski Dionizy († 265), który usiłował łagodzić spór nawiązując z papieżem bardzo żywą wymianę listów²¹⁴. Ponadto zewnętrzne przyczyny wpłynęły na to, że nie doszło do formalnego zerwania między Rzymem a prowincjami, których biskupi byli odmiennego zdania niż papież Stefan ani do ekskomunikacji²¹⁵. Wybuchło bowiem nowe prześladowanie chrześcijan za Waleriana i Galiena, w którym ponieśli śmierć męczeńską papież Stefan (257) i Cyprian (258)²¹⁶.

Mimo autorytatywnego rozstrzygnięcia papieża Stefana w Kościele nie zaistniała jednolitość poglądów i praktyki. Praktyka powtarzania chrztu powracających z herezji, oprócz Kościoła w Afryce istniała także w Malej Azji, w Antiochii i w północnej Syrii. Stanowisko poprawne, uznając, że szafarze heretycy udzielają chrztu ważnie, zajmował Kościół w Rzymie, w południowej Galii, a na Wschodzie w Aleksandrii i Palestynie²¹⁷. Dopiero z biegiem czasu szczególnie na synodach i soborach zaczęto wprowadzać rozstrzygnięcia papieskie, lecz tylko w stosunku do imiennie wymienionych herezji unikając ogólnych sformułowań. Jako pierwszy, synod w Arles (314) uznał chrzest Arian za ważny byleby tylko był udzielony w Imię Trójcy Św.²¹⁸ Jednak dyskutowanej kwestii nie

²¹⁰ Cyprianus s.: Epistola 74 n. 1: „si quis ergo a quacumque haeresi veniunt ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum”. Hartel II, s. 799.

²¹¹ Inter Ep. Cypriani 75 n. 18: „Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam”. Hartel II, s. 822.

²¹² Ze świadomości praktyki niepowtarzania chrztu heretyków była żywa także w praktyce, świadczą liczne zapytania biskupów, na które Cyprian odpowiadał w swych listach. Por. Ep. 70 i 71: Hartel II, s. 766—774.

²¹³ Cyprianus s.: Epistola 71 n. 3: „Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum”. Hartel II, s. 773; Ep. 73 n. 13: „Proinde frustra quidem qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo maior sit veritati”. Hartel II, s. 787.

²¹⁴ J. Czuj: Św. Cyprian na tle epoki. Kraków 1937 s. 31.

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ Por.: C. Pesch, jw. s. 96.

²¹⁷ W. Plöchl, jw. s. 77.

²¹⁸ Conc. Arelatense. I. Can. 8: „Ex Ario veniens in Catholico si in Trinitate confessus baptizatus fuerit, manus impositionem accipiat”; Mansi 2, 475.

rozstrzygnął definitywnie także pierwszy sobór powszechny w Nicei (325). Nie podając racji rozstrzygnięcia, na soborze tym uznano za ważne święcenia i chrzest udzielony przez nowacjan²¹⁹, zaś ochrzczonych przez paulianistów, wracających do Kościoła nakazano bezwzględnie chrzcić²²⁰.

Analiza faktu uznania przez sobór Nicejski jednych imiennie wymienionych heretyków za zdolnych do udzielenia chrztu a drugich za niezdolnych, doprowadza do dwóch dość ważnych wniosków.

1. Sobór wydając decyzję co do ważności chrztu jednej tylko herezji stanął właściwie na stanowisku ważności chrztu heretyków wogóle, choć nie rozstrzygnął pozytywnie wątpliwości być może dlatego, by nie wprowadzać niezgody i waśni.

2. W ocenie ważności chrztu decydującym kryterium nie była herezja.

Papież św. Innocenty I (402—417) podając autentyczną interpretację²²¹ przytoczonych kanonów soboru Nicejskiego, wskazał kryterium według którego oceniono ważność chrztu udzielonego przez heretyków, a mianowicie czy chrzest został udzielony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego²²².

W związku z tym, Jakub Pignatelli zauważył, że chrzest udzielony przez szafarzy — paulianistów jest nieważny, gdyż nie zachowali oni przepisanej przez Kościół formy²²³.

Synod w Laodycei (343—381), oraz pierwszy sobór w Konstantynopolu (381) ograniczył się do wyliczenia, które herezje udzielają chrztu ważnie a które nie.

Synod w Laodycei (343—381) uznał za ważny chrzest udzielany u Nowacjan, Focjan oraz u Tessaradekatów²²⁴. Synod ten nakazał jednak chrzcić przychodzących z herezji Katafrygów²²⁵.

Wśród kanonów soboru Konstantynopolitańskiego I (381) znajduje się przepis wyliczający heretyków, których chrzest jest ważny, zaś wszyst-

²¹⁹ Conc. Nicaenum. Can. 8: „De his qui se catharos, id est puros quandoque nominant (Novatiani), ad catholicam autem et apostolicam ecclesiam accedunt, sanctae magnae synodo visum est, ut impositis eis manibus sic in clero permaneant”. Mansi 2, 671.

²²⁰ Tamże, Can. 19. „De Paulianistis, qui deinde ad ecclesiam confugerunt statutum est, ut ii, omnino rebaptizentur”. Mansi 2, 675.

²²¹ Por. A. d'Ales, jw. s. 56.

²²² Innocentius I s.: Ep. 17 Magna me gratulatio ad Rufum et alios episcopos Macedoniae.: „Quod ideo distinctum esse ipsis duabus haeresibus ratio manifesta declarat. Quia Paulianistae in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti minime baptizant, et Novatiani iisdem nominibus tremendis venerandisque baptizant...” H. Denzinger — C. Rahner: Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 30. Friburgi Br. 1955 n. 97. Cytuje Denzinger.

²²³ Pignatelli: Consultationum canonicarum. T. IV. Venetiis 1687 s. 230. Por.: A. Reifenstuel: Ius canonicum universum. T. I. Parisiis 1899 s. 63.

²²⁴ Conc. Laodycaenum. Can. 7: „De his qui ab hereticis convertuntur, id est Novatianis aut Focianis, aut Tessaradecatis... misteriiis communicent sacrosanctis”. Harduin 1, 784.

²²⁵ Tamże, Can. 8.

kich innych nieważny. Byli więc zdolni do udzielania chrztu członkowie tych herezji, które udzielały chrztu ważnie. Należeli do nich Arianie, Macedonianie, Sabelianie, Nowacjanie, Tessaradekaci i Apolinaryści²²⁶.

Jakkolwiek uchwały wspomnianych synodów i soborów nie zdobyły się na pozytywne określenie ważności chrztu udzielanego przez szafarzy-heretyków, to jednak fakt uznania na podstawie kryterium właściwej formy, ważności chrztu niektórych heretyków świadczy o tym, że coraz powszechniejszym stawało się przekonanie iż szafarz — heretyk, o ile zachowa wymagane warunki, jest zdolny do ważnego udzielania chrztu.

W dużej mierze przyczynił się do tego także św. Augustyn († 430) przez wprowadzenie do nauki o sakramentach subtelnych rozróżnień. Okazją do tego była schizma Donatystów, którzy uważali, że wszystkie urzędowe funkcje „traditorów” są nieważne²²⁷. Św. Augustyn zwalczał tę schizmę szczególnie w dwóch dziełach: *Contra Epistolam Parmeniani*, oraz *De Baptismo contra Donatistas*. Pierwszym i najważniejszym argumentem św. Augustyna, podobnie jak papieża św. Stefana I, był argument z tradycji, która nie nakazywała powtarzania chrztu²²⁸. Kiedy Donatyści powoływali się na biskupa Cypriana († 259), św. Augustyn tłumaczył to tym, że kwestia nie była wtedy jasna²²⁹. Doktor Łaski wyjaśniał, że źródłem nieporozumień było to, iż św. Cyprian i inni biskupi nie potrafili rozróżnić między sakramentem, używaniem sakramentu a jego łaską²³⁰. Z powodu tego, sądząc że skutek sakramentu jakim jest całkowite oczyszczenie z grzechu, jest u heretyków nieosiągalny, uważali że w ogóle sakramentu u nich nie ma²³¹. Tymczasem są to dwie różne rzeczy²³². Św. Augustyn twierdził, że heretycy oddzieleni od jedności kościelnej podobnie jak prawdziwie choć niegodziwie posiadają sakrament, tak też ważnie choć niegodziwie go udzielają²³³. Za ważnością sakramentu chrztu udzielonego przez szafarzy schizmatyków przemawia fakt, że przez schizmę

²²⁶ Conc. Constantinopolitanum I. can. 7. Mansi 3, 563.

²²⁷ J. Danielou — M. Marrou: *Geschichte der Kirche*. Bd. VI. Einsiedeln 1963 s. 256 n.

²²⁸ Augustinus s.; *De Baptismo contra Donatistas*. Lib. II, cap. 7 n. 12. PL 43, 133.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Tamże: Lib. VI, cap. 1 n. 11.: „... illis temporibus, quando ista quaestio contra veterem consuetudinem... visum est quibusdam egregiis viris antistitibus Christi inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat, non esse apud haereticos vel schismaticos Baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur Sacramentum ab effectu, vel usu Sacramenti”. PL 43, 197.

²³¹ Tamże, Cap. 1 n. 11.: „Et quia eius effectus atque usus in liberatione a peccatis, et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebantur, ipsum quoque Sacramentum non illic esse putabatur”.

²³² Tamże, Cap. 9 n. 13.: „Aliud est enim non ibi esse, aliud nullum habere salutis effectum”. PL 43, 204.

²³³ Augustinus s.; *Contra epistolam Parmeniani*. Lib. II, cap. 13 n. 30: „Sicut non recte habet, quia ab unitate descendit, sed tamen habet, et ideo redeunt non redditum, sic etiam non recte dat, qui ab unitate descendit, sed tamen dat; et ideo quod ab eo acceptum venienti ad unitatem non iteratur”. PL 43, 72.

chrzest nie przestał być własnością Chrystusa²³⁴. Co więcej, zdaniem św. Augustyna niezależnie od tego jaki człowiek, zły czy dobry udziela chrztu, Chrystus jest tym który chrzci²³⁵. Pełny skutek, przyjętego świadomie i dobrowolnie chrztu w schizmie osiąga się przy powrocie do jedności z Kościołem²³⁶. Jakkolwiek przyjmowanie sakramentu chrztu z rąk schizmatyka jest niedozwolone, to jednak, zdaniem św. Augustyna, jest ono dopuszczalne a nawet godne pochwały, gdy zagraża niebezpieczeństwo śmierci i nie ma katolika, który by udzielił chrztu²³⁷.

Naukę św. Augustyna w całej rozciągłości potwierdzili papieże tacy jak: św. Anastazy II (496—498)²³⁸, Pelagiusz I (558—560)²³⁹, oraz św. Grzegorz Wielki (590—604)²⁴⁰. Zgodnie z tradycją uznali oni za ważny chrzest udzielany przez szafarzy — heretyków, lub schizmatyków, byle tylko był udzielany w Imię Trójcy św.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc niniejszy artykuł stwierdzić należy, że przytoczone w nim świadectwa Kościoła: wypowiedzi papieży, postanowienia soborów i synodów, zdaniem Ojców Kościoła i uczonych upoważniają nas do następujących wniosków.

1. W okresie starożytności chrześcijańskiej jedynie biskup jako duszpasterz gminy chrześcijańskiej był zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego.

2. W okresie tym kapłan był szafarzem nadzwyczajnym, gdyż udzielał chrztu jedynie na podstawie pozwolenia biskupa udzielonego dla słusznej przyczyny.

3. Obok biskupa i kapłana za zdolnego do uroczystego udzielania chrztu uznany był także diakon. Diakon był szafarzem nadzwyczajnym gdyż w wykonaniu swej władzy był uzależniony od pozwolenia biskupa

²³⁴ Augustinus s.: Sermo ad Caesarensis Ecclesiae Plebem.: „Malum enim... schismatis, haeresis, malum suum habet, bona vero quae in illis agnoscimus, non sunt sua... Baptismus non est ipsorum sed Christi”. PL 43, 691.

²³⁵ Augustinus s.: Tractatus CXXIV in Joannis Evangelium Tr. V. n. 18.: „Si ergo quos baptizavit ebrius quos baptizavit homicida... si baptismum Christi erat, Christus baptizavit”. PL 35, 1142.

²³⁶ Tamże, De Baptismo c. Donatistas. Lib. VI. c. 9.: „Venientibus enim catholicam pacem prodesse incipiunt, quae foris inerant sed non proderant”. PL 43, 204.

²³⁷ Tamże, Lib. I, cap. 2 n. 3.: „Nam si quem forte coegerit extrema necessitas ubi catholicum per quem accipiant non invenerit... per aliquem extra unitatem positum acceperit... non solum non improbamus quod fecit, sed etiam securissime verissimeque laudamus” PL 43, 110.

²³⁸ Athanasius s.: Epistola: „Exordium Pontificatus mei”, ad Anastasium Augustum. Denzinger. 169.

²³⁹ c. 30. D. IV, de cons.

²⁴⁰ Gregorius I. s.: Epistola: „Quia charitati”, ad episcopos Hiberiae, c. 22. Junii 601. Denzinger 249.

lub kapłana udzielanego z ważnej przyczyny. Diakon nie posiadając wymaganego pozwolenia mógł chrzcić tylko w wypadku ostatecznej konieczności przy jednoczesnej nieobecności biskupa lub kapłana.

4. Za zdolnych do udzielania chrztu prywatnego od samego początku Kościoła zostały uznane osoby świeckie płci męskiej.

5. W stosunku do udzielania chrztu przez kobiety istniała duża rezerwa przejawiająca się w ustawach zabraniających jej udzielania chrztu.

6. W ostrych sporach o ważności chrztu udzielonego przez szafarzy heretyków lub schizmatyków, Kościół zdecydowanie opowiedział się za jego ważnością.

LE MINISTRE DU SACREMENT DE BAPTÊME DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

RESUMÉ

Au cours des siècles la doctrine sur le ministre du baptême présente une assez grande évolution. Dans l'article présent l'auteur expose le procès de la formation des normes juridiques concernant la personne du ministre du baptême au cours du premier étape de l'évolution, c'est à-dire au cours de l'antiquité chrétienne. Ce sujet est exposé en trois points: 1. le ministre du baptême solennel 2. le ministre du baptême privé, 3. un non-catholique ministre du baptême. L'auteur s'appuie sur l'analyse des énoncés pontificaux, des décrets des conciles et des synodes, des sentences des Pères de l'Église.

Voilà les conclusions de l'auteur:

1. Au cours de l'antiquité chrétienne l'évêque était le seul ministre ordinaire du baptême solennel.

2. A cette époque le prêtre était un ministre extraordinaire, car il n'administrait le baptême qu'en vertu d'une permission de l'évêque, accordée pour une raison grave.

3. Un diacre était aussi considéré comme ministre extraordinaire du baptême solennel à côté de l'évêque et du prêtre. C'était un ministre extraordinaire, car dans l'exercice de cette fonction il dépendait de la permission de l'évêque ou du prêtre, accordée pour une raison grave. Sans cette permission un diacre pouvait baptiser seulement dans le cas de l'extrême nécessité et en absence de l'évêque ou du prêtre.

4. Depuis le commencement de l'Église les laïcs (hommes) étaient considérés comme autorisés à administrer le baptême privé.

5. Pour ce qui concerne le baptême administré par des femmes il y a eu une grande réserve. Plusieurs statuts défendaient aux femmes d'administrer le baptême privé.

6. On discutait sur la validité du baptême administré par des hérétiques ou schismatiques. L'Église se prononça en faveur de sa validité.

KS. TADEUSZ PAWLUK

ODNOWA MSZY ŚW. W ŚWIETLE SOBOROWEJ REFORMY LITURGICZNEJ

Treść: Wstęp. I. Zarys historyczny rozwoju rzymskiej Mszy św. II. Odnowa Mszy św. w okresie przedsoborowym. III. Odnowa soborowa Mszy św. IV. Kierunki dalszej odnowy Mszy św.

WSTĘP

Wśród zagadnień liturgicznych, żywo dyskutowanych przez ogół liturgistów i najbardziej interesujących szerokie masy wiernych w okresie nie tylko posoborowym, ale i dużo wcześniejszym, na pierwszy plan bez wątpienia wybija się zagadnienie odnowy Mszy św., tzn. jej struktury liturgicznej, jej szaty zewnętrznej. Nic w tym dziwnego — Msza św. jest bowiem Ofiarą całego Kościoła; głównie z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na Kościół łaska Boża i przez nią dokonuje się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła. Msza św. jednakże w ciągu wieków podlegała różnym reformom dokonywanym z pozycji umysłowości danej epoki, w wyniku czego zewnętrznym swym wyglądem odbiegła daleko od swego pierwowzoru, co w konsekwencji odbiło się na jej wymowie duszpasterskiej. Msza św. w swej wielowiekowej szacie nie zawsze skutecznie przemawiała do współczesnego człowieka. To właśnie wpłynęło, że Sobór Watykański II w swej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* o Liturgii św., będącej jego pierwszym dojrzałym owocem, wśród innych zagadnień liturgicznych, zajął się i zagadnieniem odnowy Mszy św., wytyczając jej zasadniczy kierunek. W ślad za tym zaczęły się ukazywać dokumenty wykonawcze Stolicy Apostoelskiej, wprowadzające w czyn zalecenia soborowe.

Odnowa Mszy św. zalecona przez Sobór Watykański II jeszcze nie zakończyła się. Niemniej jednak zagadnienie postępującej odnowy Mszy św. zasługuje na rozpracowanie ze względu na swoją powagę i szerokie zainteresowania tak ze strony duchownych jak i ogółu wiernych, tym bardziej, że dotychczasowe opracowania tego zagadnienia w polskiej literaturze liturgicznej mają charakter zbyt fragmentaryczny.

Niniejsza praca ma na celu ukazać i w miarę możliwości uzasadnić dokonywaną się obecnie odnowę Mszy św. Aby ten cel można było łatwiej osiągnąć, ukazany zostanie również zarys historyczny rozwoju rzymskiej Mszy św., będący tłem zagadnienia.

I. ZARYS HISTORYCZNY ROZWOJU RZYMSKIEJ MSZY ŚW.¹

Chrystus Pan ustanawiając ofiarę Mszy św. określił istotne jej części, które po dziś dzień stanowią jądro każdej liturgii mszalnej. Na podstawie Pisma św. Nowego Testamentu możemy powiedzieć, że Chrystus Pan swoją pierwszą Mszę św. odprawił w Wieczerniku w sposób następujący: wziął chleb; chleb ten, uczyniwszy dzięki, pobłogosławił, zakonsekrował i dał do spożycia Apostołom; następnie wziął kielich z winem, znowu dzięki uczynił, wypowiedział słowa konsekracji i dał Apostołom do wypicia². Mamy więc w tej pierwszej Mszy św. dwie istotne części: konsekrację, czyli przeistoczenie, oraz kōmunię św.

Istota Mszy św. po dziś dzień nie została zmieniona, gdyż Chrystus Pan nakazał nam ją sprawować na sposób, w jaki sam sprawował³. Na skutek jednak różnaitości w układzie części drugorzędnych, rozmaitego akcentowania w różnych stronach dodatków nieistotnych, wytworzyły się różne liturgie mszalne. Chociaż więc istnieją dziś różne liturgie mszalne i chociaż ulegały one w ciągu wieków ewolucji, wszystkie one opierają się na pierwotnym zarysie zakreślonym przez Chrystusa Pana.

Już księgi Nowego Testamentu świadczą, że z Mszą św. pierwszych chrześcijan łączono cały szereg szczegółów liturgicznych, jak np. czytania ksiąg świętych⁴, wyjaśnianie tego, co było przeczytane⁵, śpiewanie psalmów i hymnów⁶, modlitwy za wszystkie warstwy i stany ludności⁷, zbieranie ofiar na ubogich⁸. Szczegóły te zostały przeniesione na

¹ Amiôt F.: *Histoire de la messe*. Paris 1956; Bareille G.: *Eucharistie d'après les Pères*. Dictionnaire de théologie catholique. T. V. Paris 1939, 1121—1133; Błeczewski J.: *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*. Kraków 1898; Bour R.: *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*. Dictionnaire de théol. cath. T. V., 1183—1210; Brinktrine J.: *Die heilige Messe*. Paderborn 1950 (tłumaczenie polskie: *Msza św.* Warszawa 1957); Coppens J.: *Les origines de l'Eucharistie d'après les livres du Nouveau Testament*. *Ephemerides theologicae Lovanienses* 11 (1934) 30—60; Duchesne L.: *Origines du culte chrétien*. Paris 1925; Fortescue A. — Hozakowski W.: *Dzieje Mszy św.* Poznań 1933; Jounel P.: *Les rites de la Messe*. Paris 1963; Jungmann J.: *Missarum Sollemnia*. Wien 1958; Martimort A.: *L'Eglise en prière*. Introduction à la Liturgie. Paris 1961, s. 257—305; Maurice—Denis N.—Boulet R.: *Eucharistie ou la messe dans ses variétés, son histoire, ses origines*. Paris 1953; Nojszewski A.: *Liturgia rzymska*. Warszawa 1914; Nowowiejski A.: *Msza w okresie przedniejszym*. Lwów 1922; Parseh P.: *Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. w duchu odnowienia liturgicznego*. Kraków 1947; Quasten J.: *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn 1935; Schmidt H.: *Introductio in Liturgiam occidentalem*. Romae 1960, s. 323—413.

² 1 Kor 11, 23—25.

³ 1 Kor 11, 25.

⁴ Dz 13, 15; 1 Tm 4, 13; 1 Tes 5, 27; Kol 4, 16.

⁵ Dz 20, 7; 1 Kor 14, 26.

⁶ 1 Kor 14, 26; Ef 5, 19; Kol 3, 16.

⁷ 1 Tm 2, 1—2.

⁸ Rz 15, 26; 1 Kor 16, 1—2; 2 Kor 9, 10—13.

grunt chrześcijański z nabożeństw synagogałnych. Być może, że początkowo stanowiły one osobne ranne nabożeństwo chrześcijan, podczas gdy Msza św. była odprawiana wieczorem⁹. Z czasem jednak nabożeństwo to stanowiło oprawę dla Mszy św.

Z Pisma św. Nowego Testamentu również wynika, że wierni modlili się na wzór żydowski w postawie stojącej z wyciągniętymi ku górze rękami¹⁰; mężczyźni podczas nabożeństwa mieli głowy odkryte, niewiasty natomiast przykryte zasłoną i nie miały prawa przemawiać w kościele¹¹; praktykowano pocałunek pokoju¹². Dla zachowania łączności z modlitwami celebransa i potwierdzenia ich wierni używali hebrajskiej formułki *Amen*¹³. W modlitwach używano również innych formułek, jak np. „na wieki wieków”¹⁴, „Bóg błogosławiony na wieki”¹⁵, „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”¹⁶.

Wreszcie z nabożeństwem eucharystycznym odprawianym wśród pierwszych chrześcijan łączono agapy, czyli uczty miłości¹⁷, które jednak już w drugim wieku wyszły z użycia, gdyż były okazją do nadużyć¹⁸.

Nieco wyraźniejszy zarys Mszy św. pierwszych wieków możemy odtworzyć dzięki innym dokumentom chrześcijańskim, których z każdym wiekiem przybywa.

Najbardziej klasyczny opis Mszy św. w drugim wieku podaje św. Justyn Męczennik w swej *Pierwszej Apologii*. Według opisu św. Justyna nabożeństwo eucharystyczne w Rzymie w połowie drugiego wieku miało schemat następujący: czytanie Pisma św. w dowolnej ilości; homilia biskupa na temat przeczytanego Pisma św.; modlitwa wspólna wiernych za wszystkie stany i warstwy ludności; pocałunek pokoju; diakoni przynoszą ofiary mszalne, tj. chleb i wino z wodą; biskup odmawia modlitwy dziękczynne i uwielbienia z wezwaniem Trójcy Przenajświętszej; konsekracja chleba i wina przy użyciu słów ustanowienia; wierni kończą modlitwę słowem *Amen*; Komunia św. pod dwiema postaciami, którą diakoni zanoszą również nieobecny na Mszy św.; zbieranie ofiar na ubogich¹⁹.

Mszę św. z trzeciego wieku na Zachodzie możemy odtworzyć głównie

⁹ Nowowiejski A., jw. s. 25.

¹⁰ 1 Tm 2, 8.

¹¹ 1 Kor 11, 6—7; 14, 34—35.

¹² Rz 16, 16; 1 Kor 16, 20; 1 Tes 5, 26; 1 P 5, 14.

¹³ Mt 6, 13; 1 Kor 14, 16.

¹⁴ Rz 16, 27; Gal 1, 5.

¹⁵ Rz 9, 5; 2 Kor 11, 31.

¹⁶ Rz 5, 11; 5, 21; 6, 11.

¹⁷ 1 Kor 11, 20—22; Jd 12.

¹⁸ Hansens J.: *L'Agapè et l'Eucharistie. Ephemerides liturgicae* 43 (1920) 177—198; Leclercq H.: *Agape. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de la liturgie*. T. I. Paris 1924, 775—848.

¹⁹ S. Iustinus: *Apologia* I, 65—67. PG 6, 427—431.

na podstawie opisów Tertuliana i św. Cypriana²⁰. Opisy te nie są dokładne, gdyż nie chciano narażać świętości chrześcijańskiej na szyderstwa pogan, a ponadto obowiązywała *disciplina arcani*. Według tychże Ojców Kościoła Msza św. dzieli się na Mszę katechumenów i Mszę wiernych. Na Mszę katechumenów składały się czytania wyjątków z Pisma św. tak Starego jak i Nowego Testamentu, a także listów biskupich, oraz homilia biskupa. Czytania dokonywał lektor z wysokiego wzniesienia, tj. z ambony. Czytania były przeplatane śpiewami psalmów wraz z *Alleluja*. Po wygłoszeniu homilii katechumeni i pokutnicy opuszczali zgromadzenie. Msza wiernych rozpoczynała się modlitwą wiernych zwróconych ku wschodowi z wzniesionymi w górę rękami za wszystkie warstwy i stany ludzi i w różnych intencjach. Po pocałunku pokoju miało miejsce ofiarowanie chleba i wina oraz zbieranie jałmużny dla ubogich. W dalszej części Mszy wiernych kapłan wzywał: *Sursum corda*, na co wierni odpowiadali tak, jak i dzisiaj, a następnie była modlitwa eucharystyczna, *Sanctus*, słowa ustanowienia, wspomnienie męki Chrystusowej, łamanie chleba konsekrowanego, Ojciec nasz, Komunia św. pod dwiema postaciami. Postać chleba podczas Komunii św. rozdzielał biskup, diakon natomiast podawał kielich z winem konsekrowanym. Komunię św. przyjmowano stojąc, a postać chleba brano naprzód na rękę; szafarz udzielając Komunii św. wypowiadał formułkę: *Ciało Chrystusa*, na co komunikujący się odpowiadał: *Amen*. Do domów zanoszono N. Sakrament tylko pod postacią chleba. Liturgia mszalna kończyła się rozpuszczeniem ludu.

Wiele szczegółów dotyczących Mszy św. w trzecim wieku ukazuje nam *Apostolskie Podanie* Hipolita Rzymskiego, dawniej uważane za jakiś *Ordo* Kościoła egipskiego. *Apostolskie Podanie* to ważne źródło do historii liturgii rzymskiej, napisane ok. 218 r. Przy okazji omawiania konsekracji biskupiej opisano tu także Mszę św. biskupią. Ze źródła tego dowiadujemy się o treści licznych modlitw mszalnych, oraz o dialogu w czasie nabożeństwa pomiędzy biskupem lub diakonem z jednej strony, a ludem z drugiej²¹.

²⁰ Tertulian opisuje Mszę św. głównie w swych licznych pismach apologetycznych, św. Cyprian natomiast głównie w swych listach. Zestawienie tekstów Tertuliana i św. Cypriana oraz niektórych innych pisarzy pierwszych wieków podaje Nowowiejski A., jw. s. 46 n., oraz Fortescue A. — Hozakowski W., jw. s. 39—51.

²¹ *Apostolskie Podanie* I, 8—34: „Po konsekracji biskupa wszyscy wymieniali z nim pocałunek pokoju. Diakon zaś składał dary ofiarne. Kiedy biskup, a także kapłani, kładli ręce na darach ofiarnych, wówczas przewodniczący taką dziękczynną odmawiał modlitwę: Pan niech będzie z wami wszystkimi. A cały lud odpowiada: Z duchem twoim. Następnie: W górę serca. A lud: Mamy je wzniesione do Pana. I znów: Dziękujemy Panu. A zebrany lud na to: Jest rzeczą godną i słuszną. Raz jeszcze niech powtórzy te wezwania, a potem niech się modli według zwyczaju przy św. Ofierze. Następnie odmówią modlitwę eucharystyczną, powtarzając za biskupem: Dziękujemy Ci, Panie, przez umiłowanego Syna Twego, Jezusa Chrystusa, któregoś nam zesłał w ostatnich dniach jako Zbawiciela i Odkupiciela,

Największym pomnikiem liturgicznym pierwszych wieków chrześcijaństwa, ukazującym nam najwięcej szczegółów obrzędowych Mszy św., a właściwie całą strukturę Mszy św., są *Konstytucje Apostolskie*, zwłaszcza ich księga VIII²². Dzieło to powstało na Wschodzie w czwartym wieku. Jest ono największym zbiorem prawno-liturgicznym z okresu wczesnochrześcijańskiego. Księga VII *Konstytucji Apostolskich* zawiera modlitwę, która prawie w całości pokrywa się z hymnem *Gloria* w dzisiejszej Mszy św. rzymskiej. Księga VIII *Konstytucji Apostolskich* podaje, łącznie z rytym sakry biskupiej, całą liturgię mszalną, tzw. liturgię klementyńską, gdyż rzekomo miała być dana przez Apostołów za pośrednictwem św. Klemensa Rzymskiego.

Schemat Mszy św. podany w *Konstytucjach Apostolskich* jest w swej istocie podobny do tego, jaki podał św. Justyn Męczennik w swej *Pierwszej Apologii* w drugim wieku. Liturgia mszalna zawarta w *Konstytucjach Apostolskich* ma jednak cechy charakterystyczne, do których należy np. czytanie pięciu lekcji, tj. z Prawa Mojżeszowego, Proroków, Listów, Dziejów i Ewangelii (V, 11), epikleza, czyli wezwanie Ducha Św., jako świadka męki Pana Jezusa, aby „ukazał ten chleb ciałem Chrystusa, a kielich krwią Chrystusa” (XII, 39), mająca miejsce po konsekracji²³.

Liturgia mszalna pierwszych trzech wieków w różnych częściach ówczesnego Kościoła jest w zasadzie jednolita. Świadectwem tego jest pierwszy list św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian, w którym między innymi autor zaznacza: „Powinniśmy ładu przestrzegać we wszystkim, co nam w czasach nakazanych Pan pełnić rozkazał: ofiary zanosić i służbę Bożą pełnić trzeba, ale nie bez ładu i porządku, lecz w czasach i godzinach oznaczonych. Gdzie i przez kogo wszystko ma się spełnić, Sam oznaczył najwyższym rozkazem swoim, by wszystko dokonywało się świątobliwie według jego upodobania i mile było jego woli. Ci zatem,

jako zwiastuna woli Twojej... Według Twojej woli wydany na mękę, zniweczył śmierć, kajdany szatańskie potargał, piekło pohańbił, świętych do nieba wprowadził, utwierdził prawa i otworzył bramę zmartwychwstania. Wziął chleb, dzięki czynił i mówił: Bierzcie, jedzcie, to jest Ciało moje, które za was będzie wydane. I podobnie wziął kielich ze słowami: To jest krew moja, która za was wylana będzie. Gdy to czynicie, na moją pamiątkę czyńcie. Przez pamięć więc na Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie, ofiarujemy Ci ten chleb i kielich i dzięki czynimy, żeś nam pozwolił jawić się przed Tobą i spełniać urząd kapłański. Usilnie błagamy Cię, abyś zesłał raczył Ducha Świętego na ofiarne dary tego Kościoła i abyś Go wszystkim spożywającym z tych darów udzielił, aby posłużyło im do świętości, żeby napelnieni Duchem Świętym, oświeceni prawdą i umocnieni w wierze, Ciebie uwielbiali i chwaliłi w Synu Twoim, Jezusie Chrystusie, wraz z którym niech Ci będzie cześć i moc w Kościele świętym teraz i zawsze i po wszystkie wieki. Amen” (Według P. Parscha: *Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św.*, s. 34 n.); Elfers H.: *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn 1938.

²² PG 1, 1089—1114; Bilczewski J., jw. 101—129; Czuj J.: *Patrologia*. Poznań 1953, s. 32.

²³ Fortescue A. — Hozakowski W., jw. s. 66 nn.

którzy w czasach nakazanych składają ofiary swoje, mili są Bogu i błogosławieni; albowiem tacy, którzy przestrzegają praw Pańskich, nie błądzą. Otóż arcykapłanowi poruczone zostały szczególne służby Bożej obowiązki, i kapłanom zostało wskazane miejsce właściwe, i lewitom została wskazana służba właściwa”²⁴. Oczywiście, że jednolitość liturgii mszalnej była względna, choćby z tego powodu, że nie było ksiąg liturgicznych. Dotyczyła ona początkowo czynności istotnych, a nie ceremoniału, który dopiero się tworzył. Z czasem jednak, mimo braku ksiąg liturgicznych, ogólny zarys nabożeństwa eucharystycznego przybrał charakter jednolity w ściślejszym znaczeniu. Wypływa to z zasady, że kto czyni to samo przez dłuższy czas, stara się to czynić w ten sam sposób. Ponadto kontakty między kościołami poszczególnymi, powaga biskupów, poczucie jedności wśród chrześcijan, wszystko to składało się na wytworzenie jednolitej liturgii.

Względna jednolitość liturgii mszalnej w całym Kościele zaczęła się łamać w czwartym wieku. W różnych środowiskach kościelnych zaczęto samodzielnie rozwijać dotychczasowy jednolity ryt. Zmiany te były podyktowane różnymi względami praktycznymi, rozwijającą się pobożnością, okolicznościami osób i miejsc. Z chwilą spisania obrzędów różnice utrwaliły się jeszcze bardziej. W ten sposób powstały różne obrządki liturgiczne.

Na Zachodzie wytworzyły się dwa macierzyste typy liturgiczne Mszy św., które wzajemnie na siebie oddziaływały: rzymski i gallikański. Siedzibą pierwszego był początkowo sam Rzym, drugiego cała Galia z ośrodkiem głównym w Lyonie. Liturgia gallikańska miała cały szereg rozgałęzień. Z niej zrodziły się: liturgia mediolańska w północnych prowincjach Italii, której krzewicielem był św. Ambroży; liturgia mozarabska na terenie Hiszpanii, której głównym twórcą był św. Izydora z Sewilli; oraz liturgia celtycka na terenie Irlandii, zanikła w VI/VII wieku. Dokładny opis starożytnej liturgii gallikańskiej posiadamy w opracowaniu pt. *Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae*, powstałym przy końcu VII lub w pierwszej połowie VIII wieku, często niewłaściwie przypisywanym św. Germanowi z Paryża († 576)²⁵. Zbiór Mszy gallikańskich z VII i VIII wieku zawiera sakramentarz frankoński, tzw. *Missale Gothicum*²⁶. Liturgia gallikańska, podobnie jak i jej pochodne, wiele szczegółów do swej Mszy św. zapożyczyła ze Wschodu, stanowi mieszaninę rytu rzymskiego ze wschodnimi²⁷.

²⁴ S. Clemens Romanus: Ep. ad Corinthios I, 40—41. PG 1, 287—290; tłum. polskie: Lisiecki A., Pisma Ojców Apostolskich. Poznań 1924, s. 145 n.

²⁵ PL 72, 89—94; Brinktrine J.: Msza św., s. 27.

²⁶ PL 72, 225—313.

²⁷ Fortescue A. — Hozakowski W., jw. s. 115 nn.; Lietzmann H.: Ordo Missae Romanus et Gallicanus. Bonn 1923; Rado P.: Enchiridion liturgicum. T. I. Romae 1961, s. 93—105.

Badając źródła rzymskiej Mszy św. do najstarszych należy zaliczyć formularz eucharystyczny znajdujący się w dziele *De Sacramentis* (IV, 5 n.), przypisywany św. Ambrożemu († 397). Formularz ten zawiera tekst kanonu mszalnego, którego związek z dzisiejszym kanonem rzymskim jest zupełnie wyraźny²⁰. Autorem tego tekstu kanonu nie mógł być jednak sam św. Ambroży, gdyż tekst ten nie był znany we Włoszech północnych pod koniec IV wieku; na podstawie dzieł św. Ambrożego można wykazać, że w tym czasie był w użyciu jakiś mszał gallikański. Tekst kanonu zawarty w *De Sacramentis* pochodzi prawdopodobnie z liturgii afrykańskiej²⁰.

Pełniejszy obraz Mszy św. w obrządku rzymskim dają nam sakramentarze, czyli księgi, którymi posługiwali się celebransi, zawierające modlitwy mszalne, kanon mszalny, oraz modlitwy odnoszące się do sakramentów chrztu i kapłaństwa. Do najstarszych sakramentarzy należy zaliczyć: Sakramentarz Leoniański (*Sacramentarium Leonianum*) pochodzący z VI lub VII wieku, zawierający liturgię rzymską z okresu od św. Damazego I do św. Leona Wielkiego (366—461)³⁰; Sakramentarz Gelazjański (*Sacramentarium Gelasianum*) pochodzący z VII lub VIII wieku, zawierający rzymski obrządek Mszy św. z IV wieku³¹; oraz Sakramentarz Gregoriański (*Sacramentarium Gregorianum*) pochodzący z końca VIII wieku, zawierający Msze św. z czasów św. Grzegorza Wielkiego (590—604) i późniejsze. Ten ostatni sakramentarz papież Hadrian I w r. 785 przesłał cesarzowi Karolowi Wielkiemu, który wprowadził go w życie w swoim królestwie³². Trzy te sakramentarze są dziś najważniejszymi pomnikami początkowego i ustalonego rytu rzymskiego³³.

²⁰ De Sacramentis IV, 5—6: Dicit sacerdos: „Fac nobis”, inquit, „hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens aeternae deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes: hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens aeternae deus, gratias agens benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est enim sanguis meus”.

Vide quid dicat: „Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam”. Et sacerdos dicit: „Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum adscensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum, et calicem vitae aeternae; et petimus te precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum, tuorum, sicut suscipere, dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech”; Brinktrine J., jw. s. 26.

²⁰ Gamber K.: Ist der Canon-Text von „De Sacramentis” in Mailand gebraucht worden? *Ephemerides liturgicae* 79 (1965) 103—116.

³⁰ Brinktrine J., jw. s. 29.

³¹ Chavasse A.: Le sacramentaire gelasien. Tournai 1958.

³² PL 98, 435; Brinktrine J., jw. s. 30 nn.

³³ Gamber K.: Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg Schweiz 1963, s. 121—178.

Oprócz sakramentarzy wiele światła na dawny rył rzymski rzucają przechowane do naszych czasów takie dokumenty, jak *Ordines Romani*, pochodzące od VII do XIV wieku, zawierające wskazówki dla biorących udział przy odprawianiu Mszy św.³⁴, oraz antyfonarze, lekcjonarze i ewangeliarze.

Na podstawie powyższych dokumentów możemy stwierdzić, że liturgię rzymską początkowo cechowała wielka prostota, unikanie zbędnych form. We Mszy św. rzymskiej w porównaniu z innymi liturgiami, zwłaszcza Wschodu, stwierdzamy brak litanii wstawienniczych, które w innych obrządkach odmawiał diakon i w ogóle mały udział diakona w czynnościach liturgicznych, umieszczenie pocałunku pokoju przed Komunią św. zamiast przed ofiarowaniem, brak wszelkiej inwokacji do Ducha Św. po konsekracji, czyli tzw. epiklezy, oraz jakby brak należytego porządku logicznego w kanonie³⁵.

W rozwoju liturgii rzymskiej możemy odróżnić dwa etapy. Naprzód przetłumaczono modlitwy mszalne z języka greckiego i ułożono je w swoistym porządku. Następnie i ten porządek został zmieniony, głównie przez skrócenie. W wyniku tego uzyskano kształt Mszy św. taki, jaki podaje *Sakramentarz Gelazjański*.

Różne są teorie starające się rozwikłać zagadnienie ewolucji, zwłaszcza jej punktu wyjściowego, pierwotnej Mszy św. rzymskiej. Np. niektórzy uważają, że liturgią wyjściową była liturgia, którą podaje księga VIII *Konstytucji Apostolskich*. Liturgia ta aż do połowy czwartego wieku co do istoty była wszędzie jednolita. Ponieważ była ona zbyt długa, dlatego na gruncie rzymskim została zreformowana. Powodem reformy był wzgląd na nowonawracających się, którzy jako mniej gorliwi od pierwszych chrześcijan pragnęli krótszych nabożeństw, a także stopniowe zamieranie instytucji katechumenatu. Tej pierwszej istotnej reformy miał dokonać papież św. Damazy I (366—384)³⁶.

Porządek rzymskiej Mszy św. po pierwszych reformach utrwalił się za papieża św. Grzegorza Wielkiego. To właśnie ten papież pozostawił nam liturgię rzymską w zasadzie w takim stanie, w jakim przetrwała ona do naszych czasów. Zwłaszcza kanon Mszy św. rzymskiej utrwalony w VII wieku pozostał niezmienny do czasów dzisiejszych. Biograf św. Grzegorza Wielkiego, Jan Diakon, stwierdza, że papież ten „zebrał sakramentarz Gelazego w jedną księgę, wiele opuszczając, a zmieniając mało”³⁷. Również papież Benedykt XIV podaje, że nikt z papieży nie

³⁴ PL 77, 937—1372; Brinktrine J., jw. s. 32 nn.; Fortescue A.-Hozakowski W., jw. s. 161 nn.

³⁵ Fortescue A.-Hozakowski W., jw. s. 142 n.

³⁶ Probst F.: *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*. Muenster 1893, s. 319 nn.; Fortescue A.-Hozakowski W., jw. s. 180 nn.

³⁷ *Vita S. Gregorii M.*, n. 2. PL 75, 94.

dołączył ani zmienił niczego w kanonie od czasów św. Grzegorza³⁰. Do późniejszych dodatków moglibyśmy tylko załączyć modlitwy u stopni ołtarza, *Gloria*, *Credo*, modlitwy przy offertorium, *Lavabo*, podniesienie, błogosławieństwo, ostatnią Ewangelię, okadzenie osób i rzeczy, dzwoniczenie, gesty. Wszystkie te dodatki przedostały się do Mszy św. rzymskiej z liturgii bądź wschodniej bądź gallikańskiej, aby ożywić surowy i prosty ryt rzymski.

Autorami dodatków mszalnych byli przede wszystkim biskupi, którzy na swoich terenach tworzyli partykularne prawo liturgiczne, często zapożyczane od innych, a w późniejszych okresach synody prowincjonalne, które dążyły do ujednoczenia liturgii w danych prowincjach kościelnych. Wiele liturgicznych szczegółów mszalnych zrodziło się również w zakonach; zakony chcąc powiększyć pobożność tak kapłanów jak i wiernych, okazać większą cześć zewnętrzną dla Ofiary eucharystycznej, lepiej unaoczniać myśli w niej zawarte, rozbudowywały zewnętrzną strukturę Mszy św. Znane są również wypadki wywierania przez władzę świecką wpływu na kształtowanie się prawa liturgicznego. Aby położyć kres wszelkim dodatkom w liturgii Sobór Trydencki wyznaczył specjalną komisję dla zbadania nadużyć i ujednoczenia ksiąg liturgicznych. Tej odnowy liturgicznej zleconej przez Sobór Trydencki dokonał dopiero św. Pius V. Papież ten odjął biskupom, synodom, ordynariuszom zakonnym i wszystkim innym, poza Stolicą Apostolską, prawo robienia jakichkolwiek zmian i dodatków w księgach liturgicznych. Papież Sykstus V konstytucją *Immensa* z dnia 22 stycznia 1588 r. ustanowił św. Kongregację Obrzędów, której zlecił całokształt spraw liturgicznych. Odtąd przyjęła się powszechnie zasada, że autorem prawa liturgicznego jest jedynie Stolica Apostolska³¹.

Mówiąc o rozwoju rzymskiej Mszy św. należy zauważyć również ewolucję udziału w niej wiernych. Istotną cechą nabożeństw starochrześcijańskich był żywy w nich udział wiernych. Czynny udział wiernych był ściśle związany ze strukturą liturgii. Liturgia miała charakter społeczny, była własnością całej gminy chrześcijańskiej. Już z zestawienia przytoczonych na początku samych tylko tekstów Pisma św. Nowego Testamentu wynika, że wszyscy wierni trwali w uczestnictwie łamania chleba, śpiewali psalmy i hymny, spożywali konsekrowane chleb i wino. Wierni pierwszych wieków chrześcijaństwa czynnie uczestniczyli w Ofierze eucharystycznej, odpowiadali głośno na wezwania celebransa, wspólnie z celebransem odmawiali wiele modlitw, śpiewali teksty liturgiczne, przystępowali do Komunii św. w czasie Mszy św. Z czasem jednak rola

³⁰ *Benedictus XIV: De sacrosancto sacrificio Missae libri tres.* Wyd. J. Schneider, Mainz 1879 (wydanie I: Romae 1748), lib. II, XII, 12.

³¹ Kan. 1257: „Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiis, tum liturgicos approbare libros”; *R a d ò P.*, jw. s. 22 n.

wiernych przy sprawowaniu Ofiary eucharystycznej zaczęła się zmniejszać. Istotną przyczyną zmniejszenia się roli wiernych przy sprawowaniu Ofiary eucharystycznej była dążność do zewnętrznego uświetnienia liturgii. Proces ten rozpoczął się już od czasów św. Grzegorza Wielkiego, kiedy to tzw. *scholae cantorum* zaczęły wypierać z kościołów śpiew ludu, rezerwując dla siebie pewne partie śpiewu liturgicznego. Wprowadzenie do kościoła wielkich organów, rozwój muzyki wokalne i bogate ceremonie liturgiczne sprawiły, że wierni stali się w kościele słuchaczami i biernymi obserwatorami tego, co działo się przy ołtarzu.

Najważniejszy jednak wpływ na proces oddalania się wiernych od ołtarza wywarły trudności językowe. Liturgia pierwszych wieków była dla wszystkich zrozumiała i dostępna, gdyż używano w niej języka dla wszystkich zrozumiałego — najprzód aramejskiego, potem greckiego, a w końcu łacińskiego. Łacina jednak z czasem stała się językiem martwym, a przeto i niezrozumiałym dla wielu.

Świadomość, że Ofiara eucharystyczna ma charakter społeczny i publiczny, że wierni mają w niej swój obowiązkowy udział, odżyła dopiero w wieku XIX. Przyczynił się do tego ruch liturgiczny, który postawił sobie za cel zbliżyć do kultu Bożego najszersze masy wiernych oraz oprzeć liturgię na zdrowej tradycji chrześcijańskiej⁴⁰.

W rozwoju rzymskiej Mszy św. należy także zauważyć powstanie i rozpowszechnienie się Mszy św. cichej. Msza św. cicha powstała w wyniku skrócenia i okrojenia dawnej uroczystej Mszy św. rzymskiej. Msza św. cicha była koniecznością, gdy celebrowanie stało się codzienną praktyką kapłanów. W Mszy św. cichej funkcje diakona i subdiakona, a częściowo i chóru, przejął na siebie sam celebrans, mając do pomocy w częściach dialogowanych akolitę. Siłą rzeczy i ceremonie Mszy św. cichej zostały uproszczone.

Następstwem powstania Mszy św. cichych było powstanie nowego mszału pełniejszego, zw. *Missale plenarium* albo *mixtum*. Dawniej kapłan korzystał tylko z sakramentarza, w którym nie potrzebował tekstów lekcji, Ewangelii, czy antyfon, gdyż ich nie odmawiał i dlatego znajdowały się one w osobnych księgach. Najdawniejszym pomnikiem pełnego mszału ma być rękopis z Monte Cassino, pochodzący z początku VIII wieku⁴¹. Urzędowym usankcjonowaniem Mszy św. cichych było wydanie mszału przez Papieża św. Piusa V.

Msza św. cicha, chociaż zrodziła się ze Mszy św. uroczystej, to jednak w późniejszym okresie wpływała z kolei na jej obrzędy. Tak jak we Mszy św. cichej, tak i we Mszy św. śpiewanej odprawianej z chórem

⁴⁰ Rousseau O.: *Histoire du mouvement liturgique*. Paris 1945; Schenk W.: *Udział ludu w ofierze Mszy św.* Lublin 1960.

⁴¹ Fortescue A.-Hozakowski W., jw. s. 234, 238.

i asystą celebrans odmawiał wszystkie teksty mszalne, nawet i te, które śpiewali diakoni, subdiakoni i chór, za wyjątkiem krótkich odpowiedzi. W ten sposób celebrans zacierał społeczny charakter liturgii.

W wyniku zwłaszcza średniowiecznej ewolucji struktury mszalne nagromadziło się w liturgii, obok dodatków pozytywnych, wiele dodatków mało znaczących, często tylko symbolicznych, zacierających właściwe części Mszy św., a nawet gorszących. Toteż Sobór Trydencki w dniu 20 lipca 1562 r. powołał siedmioosobową komisję do zebrania nadużyć, jakie znalazły się we Mszy św.⁴² Komisja opracowała obszerny katalog tych nadużyć, który jednak nie wszedł pod obrady Soboru z powodu braku czasu, ale był podstawą do opracowania schematu dziewięciu kanonów⁴³. Nad schematem tych kanonów dyskutowano od 10 do 13 września 1562 r. W wyniku dyskusji, zamiast dziewięciu kanonów, uchwalono jeden dekret zlecający sprawę usunięcia nadużyć ze Mszy św. ordynariuszom⁴⁴.

Sobór Trydencki zlecił również zbadanie dotychczasowego mszału i przywrócenie mu dawnej właściwej formy⁴⁵. Nowy zreformowany mszał został opublikowany przez papieża św. Piusa V bullą *Quo primum* z dnia 14 lipca 1570 r. Mszał ten otrzymał tytuł: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*. Bulla św. Piusa V nakazywała używanie tego mszału wszędzie, gdzie obowiązuje ryt rzymski. „Wszystkie obrządki z innych mszałów — głosiła bulla — chociażby dawne i dotąd zachowane, należy na przyszłość porzucić i zupełnie usunąć, Mszę zaś należy śpiewać lub odmawiać wedle rytu, sposobu i wzoru w niniejszym mszale; przy odprawianiu Mszy św. niechaj nikt nie poważy się ani dodawać ceremonii, ani odmawiać innych modlitw niż te, które tutaj w nim są zawarte”. Bulla wszakże zrobiła jeden wyjątek co do powszechnej mocy obowiązującej mszału. Zezwoliła bowiem na używanie innego obrządku we Mszy św., jeżeli obrządek ten zachowywany był w danym miejscu przynajmniej przez dwieście lat. Na tej podstawie kilka obrządków na Zachodzie zachowało swój odmienny ryt mszalny.

Jak wynika z treści bulli promulgacyjnej mszał św. Piusa V nawiązywał do wieków starożytnych Kościoła i dawnych, nieskażonych wzorów. Usunął wiele późniejszych ozdób Mszy św., uproszczył jej ryt. Tak np. zostały usunięte liczne i długie sekwencje, a pozostawiono tylko pięć najlepszych; uproszczone zostały procesje i zbyt jaskrawe ceremonie. Ale jednocześnie usankcjonowane zostały niektóre późniejsze dodatki, których nie zdołano usunąć, gdyż zbyt mocno weszły w zwyczaj.

Od czasów św. Piusa V mszał rzymski doznał jeszcze kilku nowych

⁴² Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio. Wyd. Societas Goerresiana. T. VIII. Friburgi Brisg. 1919, s. 721.

⁴³ Tamże, s. 926—928.

⁴⁴ Tamże, s. 928—939, 962—963.

⁴⁵ Concilium Tridentinum. T. II. Diariorum pars II. Friburgi Brisg. 1963, s. 706.

poprawek. Klemens VIII bullą *Cum Sanctissimum* z dnia 7 lipca 1604 r. opublikował mszał poprawiony z błędów, jakie w międzyczasie zakradły się doń na skutek dowolnego druku. Urban VIII bullą *Si quid est* z dnia 2 września 1634 r. opublikował swój mszał, w którym rubrykom mszalnym nadał więcej prostoty i jasności. Nowy mszał wydał Leon XIII w r. 1884; mszał ten zawierał między innymi szereg nowych wotyw mszalnych. Po przeprowadzonej rewizji śpiewu liturgicznego za św. Piusa X, zaczęto drukować nowe mszały z uwzględnieniem nowych melodii mszalnych według edycji watykańskiej. Nowy mszał wyszedł również za Benedykta XV, ogłoszony dekretem z dnia 25 lipca 1920 r.; mszał ten otrzymał nazwę: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi D. N. Benedicti XV auctoritate vulgatum*. Mszał Benedykta XV nawiązywał do bulli św. Piusa X *Divino afflatu* z dnia 1 listopada 1911 r. Przez usunięcie wotyw umieszczonych przez Leona XIII została przywrócona w tym mszale ich liczba pierwotna. Mszał Benedykta XV z niewielkimi zmianami przetrwał do ostatnich czasów. Nowy, zreformowany mszał promulgował papież Jan XXIII.

II. ODNOWA MSZY ŚW. W OKRESIE PRZEDSOBOROWYM

Odnowa Mszy św., którą nakazuje i częściowo przeprowadza Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Liturgii św., właściwie została zapoczątkowana już w okresie przedsoborowym. Przydatny grunt do odnowy Mszy św. przygotował ruch liturgiczny, początkami swymi sięgający ubiegłego stulecia. Widoczne owoce w dziedzinie odnowy Mszy św. naszych czasów zrodziły się głównie za papieża Piusa XII i Jana XXIII.

1. ODNOWA MSZY ŚW. PIUSA XII

Papieżowi Piusowi XII, gdy chodzi o dziedzinę liturgii mszalne, zawdzięczamy przede wszystkim teologiczną rozbudowę zagadnienia czynnego udziału wiernych we Mszy św. Papież ten naprzód w encyklice *Mystici Corporis* z dnia 29 czerwca 1943 r.⁴⁶, a jeszcze bardziej w encyklice *Mediator Dei* z dnia 20 listopada 1947 r.⁴⁷ wykazał, że wszyscy wierni przez przyjęcie sakramentu chrztu św. stają się w Ciele Mistycznym członkami Chrystusa Kapłana, dzięki czemu są niejako przeznaczeni do kultu Bożego, oraz usilnie zachęcił wszystkich wiernych do gorliwego i czynnego udziału we Mszy św., tak wewnętrznego jak i zewnętrznego,

⁴⁶ AAS 35 (1943) 193—248.

⁴⁷ AAS 39 (1947) 521—595.

a zwłaszcza poprzez przystępowanie do Komunii św. Uzupelnieniem encykliki *Mediator Dei* była Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i liturgii z dnia 3 września 1958 r., zawierająca szczegółowe wnioski praktyczne dotyczące udziału wiernych we Mszy św.⁴⁸

Doniosłym aktem liturgicznym papieża Piusa XII, poza wydaniem słynnej encykliki *Mediator Dei* o liturgii św., było wydanie dekretu z dnia 23 marca 1955 r. o uproszczeniu rubryk⁴⁹. Dekret ten wprowadził wiele potrzebnych zmian do kalendarza liturgicznego, brewiarza oraz mszału i Mszy św. W odniesieniu do Mszy św. wprowadzone zostały następujące zmiany:

1) za obowiązujące w każdej Mszy św. zostały uznane kommemoracje tylko o niedzieli, święcie I klasy, feriach wielkopostnych i adwentowych, feriach i Sobocie Suchych Dni wrześniowych, oraz Litaniach Większych — z tym jednak, że ogólna liczba oracji nie może przekraczać trzech;

2) o ile rubryki nie przepisują kommemoracji, we Mszy św. wystarczy jedna tylko oracja, jak to było w dotychczasowym rycie podwójnym;

3) zniesione zostały oracje okresowe, tzw. *orationes pro diversitate temporum assignatae*, np. *A cunctis, pro Ecclesia, pro Papa*;

4) w śpiewanych Mszach św. codziennych za zmarłych ograniczono ilość oracji do jednej; w czytanych natomiast może być jedna lub dwie albo trzy;

5) zniesiony został obowiązek odmawiania oracji *Fidelium* we Mszach św. w każdą pierwszą wolną ferię każdego miesiąca, oraz w poniedziałek każdego tygodnia;

6) zniesiony został obowiązek odmawiania imperaty przepisanej przez ordynariusza w sposób zwykły w niedziele, we Mszach św. śpiewanych, oraz w przypadkach, kiedy musiałaby być użyta na czwartej pozycji po trzech oracjach nakazanych przez rubryki;

7) obowiązek odmawiania sekwencji *Dies irae* ograniczony został tylko do Mszy św. pogrzebowych i głównej lub pierwszej odprawianej w Dniu Zadusznym;

8) obowiązek odmawiania *Credo* został ograniczony do Mszy św. w niedziele i święta I klasy, święta Pańskie, Matki Bożej, w główne święta Apostołów, Ewangelistów, Doktorów powszechnego Kościoła i do uroczystych wotyw śpiewanych;

9) do Mszy św., która nie ma własnej prefacji, przepisana została prefacja okresowa lub wspólna;

10) zostały zniesione własne ostatnie Ewangelie; pozostawione tylko zostały w trzeciej Mszy św. w Boże Narodzenie i w Niedzielę Palmową.

⁴⁸ AAS 50 (1958) 630—663.

⁴⁹ S. C. Rituum, Decretum generale de rubricis ad simpliciores formas redigendis. AAS 47 (1955) 218.

Powyższe zmiany wprowadzone do Mszy św. przez Piusa XII z punktu widzenia dzisiejszej odnowy liturgicznej mogą wydać się zbyt drobne i mało znaczące, jednakże gdy się zważy, że w ciągu wieków nagromadziło się wiele przeróżnych przepisów mszalnych, w których orientacja była ogromnie utrudniona, należy je uznać za poważny krok naprzód w liturgicznej odnowie Mszy św.

Papież Pius XII również wprowadził w określonych przypadkach Msze św. wieczorne, tj. odprowadzane od godz. 16.00, złagodził dyscyplinę dotyczącą postu eucharystycznego, co przyczyniło się do większego udziału wiernych we Mszy św.⁵⁰, oraz odnowił liturgię Wielkiego Tygodnia, polecając odprowadzanie jej w godzinach wieczornych i zmieniając nieco jej obrzędy⁵¹.

2. ODNOWA MSZY ŚW. JANA XXIII

Reforma Piusa XII dotycząca rubryk mszalnych, chociaż stanowiła poważny krok naprzód, miała jednak charakter prowizoryczny i nie zmieniała istotnie struktury Mszy św. Dlatego dalszym uporządkowaniem rubryk mszalnych zajął się Jan XXIII. Papież ten reformę rubryk mszalnych uważał za tak pilną sprawę, iż zajął się nią nie czekając na Sobór Watykański II, któremu między innymi zlecił też zajęcie się ogólnym odrodzeniem liturgii. Nowe rubryki mszalne, łącznie z nowymi rubrykami brewiarza, ukazały się w nowym Kodeksie Rubryk, zatwierdzonym przez Motu proprio *Rubricarum instructum* z dnia 25 lipca 1960 r., a promulgowanym dekretem św. Kongregacji Obrzędów z dnia 26 lipca 1960 r. Moc obowiązującą nowy Kodeks Rubryk uzyskał z dniem 1 stycznia 1961 r.⁵² W oparciu o nowy Kodeks Rubryk oraz rubryki szczegółowe św. Kongregacji Obrzędów ukazał się w r. 1962 nowy Mszał Rzymski, który zastąpił dotychczasowy mszał Benedykta XV⁵³.

W wyniku odnowy liturgicznej Jana XXIII Msza św. otrzymała nieco zmieniony kształt i oprawę liturgiczną. Zasadnicze zmiany wprowadzone do Mszy św. przez Jana XXIII można by streścić w sposób następujący:

1) Modlitwę u stopni ołtarza wraz z modlitwą *Aufer a nobis*, oraz *Oramus te, Domine* opuszcza się we Mszach św.: a) w święto Oczyszcze-

⁵⁰ Konst. „Christus Dominus”, 6. I. 1953. AAS 45 (1953) 22; Motu proprio „Sacram Communionem”, 19. III. 1957. AAS 49 (1957) 177 n.

⁵¹ S. C. Rituum, Decretum „Dominicae Resurrectionis vigiliam” de solemnitate vigilia paschalis instauranda, 9. II. 1951. AAS 43 (1951) 123; Decretum „Instaurata vigilia paschalis” de facultativa celebratione instauratae vigiliae paschalis ad triennium prorogata, 11. I. 1952. AAS 44 (1952) 48; Decretum generale „Maxima redemptionis nostrae mysteria”, quo liturgicus Hebdomadae Sanctae Ordo instauratur, 16. XI. 1955. AAS 47 (1955) 838; Instructio „Cum propositum instaurati Ordinis Hebdomadae Sanctae” de Ordine Hebdomadae Sanctae instaurato rite peragendo, 16. XI. 1955. AAS 47 (1955) 842; Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Romae 1956.

⁵² AAS 72 (1960) 593—740; tłum. polskie: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 14 (1961) 1—115.

⁵³ Michałek R.: Nowy Mszał Rzymski. *Homo Dei* 32 (1963) 115—120.

nia NMP, jeżeli jest odprawiana po poświęceniu i procesji ze świecami; b) w Środę Popielcową, jeżeli następuje po poświęceniu i posypaniu głów popiołem; c) w Niedzielę Palmową, jeżeli się odprawia ją po poświęceniu palm i procesji; d) w Wielką Sobotę; e) w Dni Krzyżowe po procesji lub innym błagalnym nabożeństwie; f) które następują po niektórych konsekracjach, zgodnie z rubrykami Pontyfikału Rzymskiego. W ten sposób ograniczony został jeden z późniejszych dodatków Mszy św.

2) Ilekroć przed oracją są przepisane słowa *Flectamus genua*, *Levate*, we Mszy św. uroczystej wypowiada je diakon, w innych sam celebrans; po słowach *Flectamus genua* wszyscy razem z celebransem klękają i przez pewien czas modlą się w milczeniu. Dzięki temu powyższe słowa nabrały właściwej treści i sensu. Dotychczas bowiem słowa te wypowiadano łącznie, stąd przyklęknięcie siłą rzeczy miało charakter mechaniczny.

3) W Soboty Suchych Dni odczytanie sześciu lekcji obowiązuje tylko we Mszach św. konwentualnych i w tych, w których udziela się święceń; w innych Mszach św., tak śpiewanych jak i czytanych, można odczytać tylko dwie lekcje, pierwszą i ostatnią, w porządku następującym: odmawia się pierwszą orację wraz z *Flectamus genua* (poza oktawą Zielonych Świąt), oraz pierwszą lekcję z jej wersetami, następnie mówi się w zwykły sposób *Dominus vobiscum*, *Oremus* i drugą orację bez *Flectamus genua*, po której następują przepisane kommemoracje, po czym, opuściwszy następne lekcje z ich wersetami i oracjami, czyta się ostatnią lekcję, czyli epistolę i następujący po niej traktus i ewentualnie sekwencje, jak np. w sobotę po Zesłaniu Ducha Św. Długie czytania w niezrozumiałym dla wielu języku łacińskim nie miały bowiem głębszego uzasadnienia.

4) We Mszach św. śpiewanych celebrans opuszcza to wszystko, co diakon, subdiakon i lektor śpiewają i czytają wykonując swój urząd. W ten sposób został bardziej uwytatniony społeczny charakter liturgii mszalnej. Tego rodzaju zmianę wprowadził już wcześniej Pius XII do odnowionej liturgii Wielkiego Tygodnia⁵⁴.

5) Przed Komunią św. udzielaną w czasie Mszy św. opuszcza się spowiedź powszechną i absolucję. Modlitwy te weszły do Mszy św. w czasach późniejszych. Zresztą spowiedź powszechna i absolucja mają miejsce na początku Mszy św.

6) Celebrans udzielając Komunii św. w czasie Mszy św. klęka tylko po otwarciu i przed zamknięciem tabernakulum. Liczne bowiem dotychczasowe przyklęknięcia celebransa w czasie wyjmowania puszki z komuni-kantami i chowania jej do tabernakulum były późniejszym dodatkiem.

⁵⁴ S. C. Rituum, Decretum „Dominicae Resurrectionis vigiliam”, 9. II. 1951, n. 15. AAS (1951) 128; Instructio de Ordine Hebdomadae Sanctae instaurato, rite peragendo, 16. XI. 1955, n. 6. AAS 47 (1955) 844.

7) Na zakończenie Mszy św. w zasadzie mówi się *Ite, missa est*; wyjątek stanowi tylko Msza św. Wieczerzy Pańskiej, po której następuje uroczyste złożenie N. Sakramentu, oraz inne, po których następuje jakaś procesja liturgiczna — wtedy mówi się *Benedicamus Domino*, oraz Msze św. żałobne — na zakończenie których mówi się *Requiescant in pace*. W przypadku, gdy nie mówi się *Ite, missa est* nie daje się benedykcji, a Msza św. kończy się po odmówieniu *Placeat. Ite, missa est* aż do XI wieku było jedyną formułą końcową w rzymskiej Mszy św. Od tego czasu wprowadzono w niektóre dni *Benedicamus Domino*. Chodziło o to, aby wierni, ewentualnie duchowni zgromadzeni na Mszy św. nie opuszczali kościoła, ale by pozostali na dalszych modlitwach⁵⁵. Według dotychczas obowiązującej reguły formuła *Ite, missa est* miała miejsce we Mszy św. tylko wtedy, gdy mówiono *Gloria*.

8) Ostatnią Ewangelię opuszcza się we Mszach św., w których odmawia się *Benedicamus Domino*, w trzeciej Mszy św. Bożego Narodzenia, we Mszy św. Wielkiej Soboty, we Mszach św. żałobnych, po których następuje absolucja przy katafalku, we Mszach św., które następują po niektórych konsekracjach zgodnie z rubrykami Pontyfikału Rzymskiego, oraz we Mszy św. Niedzieli Palmowej, która następuje po poświęceniu palm i procesji.

9) Przepisane przez rubryki inklinacje głowy należy kierować do mszału, a nie do krzyża ołtarzowego względnie wizerunku Świętego, umieszczonego w głównym miejscu ołtarza, chyba że celebrans odmawia modlitwy z pamięci i stojąc przed środkową częścią ołtarza.

10) Podczas każdej Mszy św. śpiewanej można dokonać okadzeń, które obowiązują podczas Mszy św. uroczystej, tj. odprawianej z asystą.

I odnowa Mszy św. przeprowadzona przez Jana XXIII, aczkolwiek stanowiła dalszy konieczny krok naprzód, nie była wystarczająca. Zdawał sobie z tego sprawę sam papież, gdy w Motu proprio *Rubricarum instructum* pisał, że o głębszych zmianach liturgii zadecyduje Sobór Watykański II⁵⁶.

III. ODNOWA SOBOROWA MSZY ŚW.

1. ODNOWA MSZY ŚW. W KONSTYTUCJI O LITURGII ŚW.

Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Liturgii św. nie zajęła się bezpośrednio szczegółowym rozpracowaniem układu mszalnego, ale tylko zakreśliła ogólne ramy jego odnowy, oraz wskazała cel, do którego ta

⁵⁵ Brinktrine J., jw. s. 244.

⁵⁶ Małaczyński F.: Liturgia w życiu i działalności papieża Jana XXIII. *Ruch Bibl. i Lit.* 16 (1963) 162—167.

odnowa ma zmierzać⁵⁷. „Układ mszalny należy tak przerobić — czytamy zalecenie Soboru w Konstytucji — aby jaśniej wystąpiło właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a pobożny i czynny udział wiernych stał się łatwiejszy” (art. 50). Przez układ mszalny (*ordo Missae*) należy tu rozumieć całą strukturę Mszy św.

A więc Sobór Watykański II określił dwojaki cel odnowie Mszy św.: 1) Msza św. ma się stać jaśniejszą poprzez właściwe znaczenie i wzajemny stosunek części (*ut singulorum partium propria ratio necnon mutua conexio clarius pateant*); 2) Msza św. swoim układem ma wpływać na pobożny i czynny udział w niej wiernych (*atque pia et actuosa fidelium participatio facilius reddatur*).

Aby ten podwójny cel Msza św. osiągnęła, Sobór Watykański II w Konstytucji o Liturgii św. podaje kilka zaleceń bardziej szczegółowych, jako wytyczne dla przyszłej odnowy liturgicznej: „W tym celu obrzędy należy uprościć, zachowując wiernie ich istotę; należy opuścić to, co z biegiem czasu stało się powtórzeniem lub dodatkiem bez większej korzyści; pewne natomiast elementy, zatracone w ciągu wieków, należy przywrócić stosownie do pierwszej tradycji Ojców Kościoła, o ile to będzie pożyteczne lub konieczne” (art. 50).

Sobór więc chce widzieć Mszę św. uproszczoną w swoim obrzędzie, gdyż prostota była jedną z cech starożytnej Mszy św. rzymskiej. Chodzi tu przede wszystkim o uproszczenie obrzędów w rodzaju przyklęknięć, czynienia znaków krzyża św., całowań liturgicznych, oraz z pewnością o uproszczenie ceremoniału całej Mszy św. pontyfikalnej, który w dotychczasowej formie utrudnia wiernym czynnie w niej uczestniczyć. Powtórzenia i niepotrzebne dodatki, to np. powtarzanie przez celebransa tych części, które śpiewa chór względnie diakon lub subdiakon, czytanie Ewangelii na zakończenie Mszy św. W ciągu wieków zostały zatracone np. modlitwy powszechne wiernych. Konieczność nawrotu do pierwszej tradycji Ojców Kościoła w dziedzinie obrzędów mszalnych dobrze rozumiał już Sobór Trydencki, gdy polecił usunięcie nadużyć we Mszy św. i wydanie nowego mszału, a następnie św. Pius V, czemu dał wyraz w bulli *Quo primum* z dnia 14 lipca 1570 r. wprowadzającej ten mszał, jednakże ówczesny stan wiedzy nie pozwalał na doskonałą odnowę Mszy św. pod tym względem⁵⁸.

Wytyczając szczegółowo kierunki odnowy liturgii mszalnej Sobór Watykański II w swej Konstytucji o Liturgii św. nakazuje, aby we Mszy św. więcej niż dotychczas korzystać z Pisma św., tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać znaczniejszą jego część (art. 51). Sobór chce, aby

⁵⁷ *Constitutio de sacra Liturgia*, 4. XII. 1963. AAS 56 (1964) 97—134.

⁵⁸ Schnitzler Th.: *De ordinis Missae recognitione. Ephemerides lit.* 78 (1964) 291 n.; *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I.* Freiburg—Basel—Wien 1966, s. 53 nn.

wierni podczas Mszy św. spożywali z podwójnego stołu: stołu słowa Bożego — gdyż człowiek żyje „wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych”⁵⁹, a Chrystus Pan w swej nauce jest chlebem żywota, który spożywany oddala głód⁶⁰, oraz stołu Ciała i Krwi Chrystusowej; dotychczas stół słowa Bożego we Mszy św. był ubogi, gdyż w ciągu roku tylko niewielką ilość Pisma św. podawano wiernym. Pierwotnie w liturgii nie znano perykop, lecz przy czytaniu Pisma św. stosowano tzw. *lectio continua*, czyli czytanie ciągle, podobnie jak je stosujemy dotąd w brewiarzu. Najstarsze perykopy pojawiły się prawdopodobnie w IV wieku, jednakże przez długi czas nie wszędzie miały jednolity układ. Jednolitość w układzie perykop wprowadził powszechnie dopiero św. Pius V⁶¹.

Sobór Watykański II w Konstytucji o Liturgii św. zaleca, aby do Mszy św. odprawianych z udziałem wiernych w niedziele i święta nakazane została wprowadzona powszechnie homilia. Sobór pragnie, aby tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego były wykładane w ciągu roku liturgicznego na podstawie tekstów świętych (art. 52)⁶². Homilia należy do najstarszych części liturgii mszalne.

Sobór Watykański II polecił przywrócenie we Mszy św. modlitwy powszechnej, czyli wiernych (*oratio communis seu fidelium*), zwłaszcza w niedziele i święta nakazane. W modlitwie tej wierni mają się modlić za Kościół, za tych, którzy nim rządzą, za znajdujących się w różnych potrzebach, oraz za wszystkich ludzi i o zbawienie całego świata (art. 53). Modlitwa powszechna w starożytnej Mszy św. miała poczesne miejsce, dziś jednak we Mszy św. rzymskiej spotykamy ją tylko w liturgii Wielkiego Piątku i pod postacią wezwań *Kyrie eleison, Christe eleison*. W obrządkach wschodnich i w niektórych miejscowych zwyczajach na Zachodzie modlitwa powszechna zachowała się po dziś dzień w pełnej swej szacie i wymowie⁶³.

Soborowa Konstytucja o Liturgii św. zezwala na stosowanie we Mszach św. odprawianych z udziałem wiernych języka narodowego w odpowiednim zakresie, zwłaszcza w czytaniu Pisma św. i modlitwie powszechnej, oraz, jeżeli tego wymagają miejscowe warunki, także w innych częściach, w zależności od decyzji terytorialnej władzy kościelnej, zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską (art. 54, 36)⁶⁴.

Konstytucja o Liturgii św. wychodząc z założenia, że czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem całego Kościoła (art. 26), nakazuje, aby każdy spełniający swą funkcję podczas sprawo-

⁵⁹ Mt 4, 4.

⁶⁰ J 6, 35 nn.

⁶¹ Brinktrine J., jw. s. 78 n.

⁶² G y P. M.: De Verbo Dei in Liturgia. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 272—275.

⁶³ Schnitzler Th.: De oratione communi. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 294 n.

⁶⁴ Braga C.: De lingua in Liturgia adhibenda. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 275—280.

wania liturgii, czy to duchowny czy świecki, czynił tylko to, co do niego należy z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych (art. 28). Sobór więc życzy sobie, aby czynności liturgiczne, które są niejako czynościami scenicznymi należącymi do różnych aktorów, były spełniane tylko przez osoby do tego przeznaczone, a nie powtarzane przez innych. Chodzi tu o to, aby celebrans sprawując liturgię nie powtarzał tego, co odśpiewa lub odczyta diakon, subdiakon, lektor, czy chór. Tak było w liturgii pierwotnej. Z czasem jednak wprowadzono praktykę, że celebrans we Mszy św. śpiewanej powtarzał prywatnie to wszystko, co inni odśpiewali lub odczytali. Tę niewłaściwą praktykę częściowo usunięto już przed Soborem Watykańskim II w odnowionej liturgii Wielkiego Tygodnia, a następnie w nowym Kodeksie Rubryk⁶⁵.

Konstytucja o Liturgii św., nawiązując do pierwotnej praktyki w Kościele i zaleceń liturgistów, kieruje pod adresem wiernych usilną zachętą, aby przystępowali do Komunii św. w czasie Mszy św., gdyż jest to doskonały sposób uczestniczenia w Ofierze eucharystycznej. Konstytucja również upoważnia biskupów do udzielania zezwoleń na przyjmowanie Komunii św. pod dwiema postaciami w niektórych przypadkach, np. tym, którzy w danej Mszy św. otrzymali święcenia lub złożyli śluby zakonne, albo nowo ochrzczonym (art. 55).

Sobór Watykański II w Konstytucji o Liturgii św. zaleca obok piełgnowania śpiewu gregoriańskiego, jako własnego liturgii rzymskiej, również popieranie innych rodzajów muzyki, zwłaszcza polifonii, byleby odpowiadała duchowi czynności liturgicznych, śpiewu ludowego, a także muzyki wyrosłej z tradycji ludów, szczególnie na terenach misyjnych. Dla mniejszych kościołów Sobór zaleca przygotować zbiór łatwiejszych melodii gregoriańskich (art. 112—121)⁶⁶. Chodzi o to, aby wierni we Mszy św. i w całej liturgii brali czynny udział.

Soborowa Konstytucja o Liturgii św. zezwala na udzielanie sakramentu bierzmowania i zawieranie związku małżeńskiego w czasie Mszy św., po przeczytaniu Ewangelii i wygłoszeniu homilii (art. 71, 78)⁶⁷. Jest to zgodne z duchem liturgii, która od najdawniejszych czasów łączy z Mszą św. wiele czynności sakralnych, np. święcenia kapłańskie, poświęcenie olejów.

Wreszcie Sobór Watykański II w Konstytucji o Liturgii św. zezwala, aby szerzej niż dotychczas korzystano z prawa koncelebrowania, a mia-

⁶⁵ F a m o s o S.: De normis quae ex indole hierarchica et communitaria Liturgiae oriuntur. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 255—260.

⁶⁶ M o n e t a C a g l i o M.: De musica sacra. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 168—183; G e l i n e a u J.: La Musique sacrée. *La Maison-Dieu* 1964, nr 77, s. 193—210; H u c k e H.: Die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils. *Musik und Altar* 16 (1964) 8—16.

⁶⁷ O n a t i b i a S.: De sacramentis initiationis christianae. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 319 n.; B r a g a C.: De matrimonio. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 331 nn.

nowicie: 1) w Wielki Czwartek — gdy chodzi tak o Mszę św. z poświęceniem olejów, jak i Wieczery Pańskiej, 2) w czasie soborów, zebrań biskupów i na synodach, 3) z okazji poświęcenia opata, 4) za pozwoleniem ordynariusza: gdy chodzi o Msze św. konwentualne lub główne w kościołach, jeżeli pożytek wiernych nie wymaga, aby wszyscy obecni kapłani odprawiali osobno, oraz w czasie rozmaitych zebrań kapłanów tak diecezjalnych jak i zakonnych. Sobór jednocześnie zaleca sporządzić nowy obrzęd koncelebrzy i umieścić go w Pontyfikale i Mszale rzymskim (art. 57—58). Koncelebra, uwydatniająca jedność Ofiary krzyżowej i jedność kapłaństwa, od najdawniejszych czasów pozostawała w użyciu Kościoła tak na Wschodzie jak i na Zachodzie. Na Zachodzie jednak wytworzył się w końcu zwyczaj, że koncelebrę stosowano tylko przy konsekracji biskupa i święceniach kapłańskich⁶⁸.

2. ODNOWA MSZY ŚW. W DOKUMENTACH WYKONAWCZYCH DO KONSTYTUCJI O LITURGII ŚW.

a. Odnowa Mszy św. w świetle pierwszej Instrukcji wykonawczej

Dnia 26 września 1964 r. św. Kongregacja Obrzędów wydała pierwszą Instrukcję w sprawie należytego wykonania Konstytucji o Liturgii św., zaczynając się od słów *Inter Oecumenici*. Instrukcja ta wprowadziła do Mszy św. cały szereg pożytecznych zmian zaleconych przez Sobór⁶⁹. Opracowała ją z polecenia Papieża Pawła VI Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii św. pod przewodnictwem kardynała Jakuba Lercaro. Nieco później, dekretem z dnia 27 stycznia 1965 r., św. Kongregacja Obrzędów wprowadziła nowy *Ordo Missae* i *Ritus servandus in celebratione Missae*, jako uzupełnienie powyższej Instrukcji⁷⁰.

W oparciu o powyższe dokumenty wykonawcze Stolicy Apostolskiej, z dniem 7 marca 1965 r. wprowadzone zostały do Mszy św. następujące zmiany liturgiczne:⁷¹

⁶⁸ Franquesa A.: De concelebratione. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 296—303; Tihon P.: De la concélébration eucharistique. *La Nouvelle Revue théologique* 86 (1964) 579—607.

⁶⁹ S. C. Rituum: Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam, art. 48—60; 32—36; 64—67; 70—73; 91—98. AAS 56 (1964) 877—900.

⁷⁰ AAS 57 (1965) 408—409; *Ordo Missae*. *Ephemerides lit.* 79 (1965) 122—143.

⁷¹ Braga C.: In Instructionem commentarium. *Ephemerides lit.* 78 (1964) 469 nn.; Braga C.: Le cerimonie della Messa. Roma 1965; Klawek A.: Innowacje we Mszy św. *Ruch Bibl. i Lit.* 18 (1965) 241—245; Klawek A.: Zmiany liturgiczne w świetle historii. *Ruch Bibl. i Lit.* 18 (1965) 273—279; Michalek R.: Zmiany obrzędowe wprowadzone przez Instrukcję do Konstytucji o św. Liturgii. *Ruch Bibl. i Lit.* 18 (1965) 285—292; Oury G.: L'Instruction „ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia”. *Amie du Clergé* 74 (1964) 705—712; Wójcik S.: Gdy reforma liturgii wchodzi w życie. *Homo Dei* 34 (1965) 80 nn.; Wójcik S.: Msze św. z uczestnictwem wiernych. *Homo Dei* 34 (1965) 151—164.

Zmiany zachodzące w każdej Mszy św.

1) Celebrans wkładając szaty liturgiczne i zdejmując je z siebie nie całuje ich. Dotychczas bowiem obowiązywało ucałowanie humerału, manipularza i stuly. Szacunek dla szat świętych zostaje dostatecznie wyrażony w modlitwach towarzyszących wkładaniu ich przez celebransa.

Biskup mający celebrować zawsze może przywdziać szaty liturgiczne w zakrystii, zamiast na tronie przed ołtarzem i stąd udać się procesjonalnie do ołtarza. Chodzi tu nie tylko o uproszczenie bogatego ceremoniału, ale i o to, aby nie przedłużać i tak długich ceremonii pontyfikalnych.

Ritus servandus opuszcza dawny przepis nakazujący, aby ministrant usługujący do Mszy św. był ubrany w komżę.

2) Opuszczony został przepis: *oculis demissis*, obowiązujący dotychczas celebransa przy wyjściu do ołtarza, oraz podczas pozdrawiania wiernych od ołtarza słowami *Dominus vobiscum*, a także podczas *Orate fratres (demissisque ad terram oculis)*. Zmiana ta została podyktowana potrzebą ogólnego uproszczenia rubryk.

3) W modlitwach u stóp ołtarza zawsze opuszcza się psalm 42. Dlatego po *Introibo ad altare Dei...* bezpośrednio następuje *Adiutorium nostrum...* Dotychczas tylko w Mszach św. żałobnych i w okresie Męki Pańskiej opuszczano psalm 42.

Psalm 42 oficjalnie wszedł do Mszy św. dopiero za papieża św. Piusa V, choć znany był dużo wcześniej; niekiedy odmawiano go podczas przywdziewania szat liturgicznych lub w drodze do ołtarza.

4) Wszystkie modlitwy wstępne, aż do *Oramus te, Domine* włącznie, opuszcza się, jeżeli Mszę św. bezpośrednio poprzedza jakaś czynność liturgiczna, mająca z nią ścisły związek. Do tego rodzaju czynności liturgicznych należy zaliczyć: wszelkiego rodzaju poświęcenia przewidziane w mszale lub rytuale, np. gromnic w święto Oczyszczenia NMP, popiołu w Środę Popielcową, palm w Niedzielę Palmową, ziół w święto Wniebowzięcia NMP; obrzędy wielkosobotnie; aspersję niedzielną; procesję lub nabożeństwo pokutne w dniu św. Marka i Dni Krzyżowe; procesje przewidziane w rytuale, np. rezurekcyjną, w uroczystość Wniebowstąpienia, Zesłania Ducha Św.; godziny kanoniczne przed Mszą św. konwentualną i pontyfikalną; wprowadzenie zwłok do kościoła; egzekwie; niektóre konsekracje przewidziane w pontyfikale; różne obrzędy przewidziane w rytuale, np. jubileuszu małżeńskiego lub kapłańskiego. Nie opuszcza się modlitw wstępnych, jeżeli czynność liturgiczna nie jest ściśle związana z daną Mszą św., jak np. udzielanie Komunii św. przed Mszą św.⁷² W przypadku gdy czynność liturgiczna poprzedza Mszę św., Msza św. rozpoczyna się od ucałowania ołtarza przez celebransa.

⁷² Michałek R.: Opuszczanie modlitw u stóp ołtarza. *Homo Dei* 35 (1966) 247—250.

Tego rodzaju przepisy reformistyczne wprowadził już Jan XXIII, jednakże w mniej licznych przypadkach⁷³. Czynności liturgiczne odbywające się przed Mszą św. dostatecznie zastępują modlitwy wstępne, przygotowujące do Mszy św.

5) Ograniczona została liczba przeżegnań obowiązująca dotychczas we Mszy św.; celebrans nie żegna się: przy *Adiutorium nostrum* w modlitwach u stopni ołtarza, na początku introitu (we Mszach św. żałobnych nie czyni znaku krzyża nad mszałem), przy końcu *Gloria* i *Credo*, podczas *Benedictus* po *Sanctus*, oraz w czasie embolizmu *Libera nos, quaesumus, Domine*. Przeżegnania te nie wynikały z potrzeby logicznej ani z treści modlitw, którym towarzyszyły.

6) Ograniczone zostały skłony głowy obowiązujące we Mszy św.; należy je czynić tylko przy wymawianiu Imion: Jezusa, Maryji, Świętego lub Błogosławionego, o którym odprawia się Mszę św. lub czyni kommemorację, Papieża, oraz przy *Gloria Patri*. Zostały więc zniesione skłony głowy przy *Oremus*, w czasie odmawiania *Gloria* i *Credo*, przy *Deo nostro* przed prefacją, w *memento* żywych i umarłych, oraz przy *Per eundem Christum Dominum nostrum* przed *Nobis quoque peccatoribus*.

7) Ograniczone zostały przyklęknięcia w czasie Mszy św.; odpadają one: we wszystkich czytaniach — za wyjątkiem opisu Męki Chrystusa Pana w Wielkim Tygodniu; w czasie śpiewów między czytaniem — za wyjątkiem *Veni, Sancte Spiritus* w samą uroczystość Zesłania Ducha Św.; oraz przy słowach *Et incarnatus est* w *Credo* — za wyjątkiem Bożego Narodzenia i Zwiastowania NMP. Przy wymawianiu słów *Et incarnatus est... et homo factus est* zamiast klęknięcia należy skłonić głowę.

8) Hymn *Gloria in excelsis Deo* celebrans odmawia od początku do końca ze złożonymi rękami; nie robi więc na początku obowiązującego dotychczas *circulum*, nie czyni przy końcu znaku krzyża, a głowę skłania tylko na imię Jezus.

9) Po każdym *Oremus* przed oracją można zrobić małą przerwę, np. na modlitwę w ciszy, albo aby komentator w międzyczasie mógł podać intencję modlitwy. Opuszczone zostały rubryki określające szczegółowo pozycję rąk w czasie oracji.

10) *Credo*, podobnie jak hymn *Gloria*, celebrans odmawia od początku do końca ze złożonymi rękami, czyniąc jedynie skłon głowy na imię Jezus i na słowa *Et incarnatus est... et homo factus est*. Tylko w uroczystość Bożego Narodzenia i Zwiastowania NMP na słowa *Et incarnatus est* celebrans klęka.

11) *Orate fratres* celebrans odmawia głośno do końca, a nie tylko dwa słowa, jak dawniej. Dopiero gdy celebrans skończy, ministrant lub wierni

⁷³ Codex Rubricarum, n. 424.

odpowiadają *Suscipiat*. W ten sposób słowa ministranta lub wiernych łączą się logicznie ze słowami celebransa. Po *Suscipiat* celebrans nie mówi *Amen*. Jeżeli ministrant lub wierni nie odpowiedzą *Suscipiat*, celebrans nie musi sam odpowiadać, gdyż dawna rubryka uwzględniająca odpowiedź *Suscipiat* ze słowami *de manibus meis* dla celebransa, została zniesiona.

12) Sekrety, zwaną obecnie *oratio super oblata*, czyli modlitwą nad darami ofiarnymi, celebrans odmawia głośno, albo śpiewa aż do *Per omnia saecula saeculorum* włącznie. Nazwa *secreta* jest pochodzenia późniejszego, pierwotnie bowiem nazywano ją *super oblata*, o czym świadczy Sakramentarz Gelazjański. Obecna więc nazwa *oratio super oblata* nawiązuje do starożytnej tradycji.

Modlitwę tę początkowo przez długi czas odmawiano głośno. Z czasem jednak, gdy śpiewy na ofiarowanie przedłużały się, celebrans nie czekając na ich zakończenie przez chór, odmawiał ją cicho.

13) Prefacja rozpoczyna się od słów *Dominus vobiscum*, a nie od *Per omnia saecula saeculorum*, jak dawniej. Na *Sursum corda* celebrans podnosi ręce, a na *Gratias agamus* składa je, przy czym nie obowiązuje wzniesienie oczu i skłon głowy.

Na *Sanctus* celebrans nie pochyla się, ani nie żegna się na *Benedictus*.

14) Przy *memento vivorum* celebrans tylko składa ręce. Odpada więc przepis nakazujący podniesienie rąk i złożenie ich.

15) W modlitwie *Quam oblationem*, po słowach *ut nobis Corpus et Sanguis*, celebrans tylko składa ręce, a nie podnosi przedtem, jak dawniej.

Opuszczone zostało zalecenie podnoszenia ornatu w czasie podniesienia przez ministranta lub diakona, jako nie mające żadnego praktycznego znaczenia.

16) Przy *memento mortuorum* celebrans tylko rozkłada i składa ręce. Dawniej złożone ręce należało podnieść aż do twarzy i modlić się w milczeniu z oczami skierowanymi w Hostię na ołtarzu. Pod koniec, na słowa *Per Christum Dominum nostrum* celebrans tylko składa ręce, nie pochylając głowy.

17) Doksologię kanonu od słów *Per ipsum* aż do *Per omnia saecula saeculorum* celebrans odmawia głośno, a we Mszach św. śpiewanych śpiewa. W czasie tej doksologii celebrans nie czyni Hostią znaków krzyża, lecz tylko trzyma kielich z Hostią trochę uniesiony, a przykleka dopiero po odpowiedzi *Amen*.

Sama doksologia kanonu jest starożytna, jednakże obrzęd czynienia Hostią krzyży zaczął się pojawiać dopiero w IX wieku. Uformowanie pięciu znaków krzyża zostało ostatecznie uregulowane w mszale św. Piusa V. Wytłumaczenie i uzasadnienie tych znaków dotychczas stosowanych napotykało wśród liturgistów na trudności.

18) Całe *Pater noster* celebrans odmawia z rozłożonymi rękami. Ani ministrant, ani chór nie odpowiadają *Sed libera nos a malo*, gdyż słowa te należą do wspólnej modlitwy celebransa i ludu przygotowującej do Komunii św. Na zakończenie *Pater noster* opuszcza się *Amen*, gdyż ostatnia prośba znajduje swe rozwinięcie w embolizmie.

Następujący po *Pater noster* embolizm *Libera nos, quaesumus, Domine*, aż do słów *perturbatione securi*, celebrans odmawia głośno lub śpiewa we Mszy św. śpiewanej, z rozłożonymi rękami; następnie odkrywa kielich, przykłęka, wstaje, wyciera puryfikaterzem patenę, podkłada ją pod Hostię i łamie Hostię jak dotąd.

Embolizm *Libera nos, quaesumus, Domine* początkowo był głośno odmawiany lub śpiewany, czego śladem jest liturgia Wielkiego Piątku. Dopiero prawdopodobnie św. Grzegorz Wielki nakazał odmawiać tę modlitwę po cichu, aby upodobnić ją do innych modlitw kapłańskich odmawianych po cichu.

19) Podczas odmawiania modlitw przed Komunią św. celebrans nie musi, jak dawniej, mieć oczu skierowanych na Hostię; nie musi więc tych modlitw znać na pamięć, ale może je odczytać z mszału lub kanonu.

20) Przed spożyciem Hostii nie obowiązuje celebransa dotychczasowy przepis mówiący, że znak krzyża Hostią należy tak czynić, żeby Hostia nie wychylała się poza patenę. Po spożyciu Hostii celebrans modli się przez chwilę ze złożonymi rękami, ale niekoniecznie *ante faciem*, jak dawniej. Słowa *Quid retribuam Domino... Calicem salutaris accipiam* można wypowiedzieć bez przerwy.

21) Po Komunii św. nie przenosi się mszału na stronę lekcji, lecz pozostawia po stronie Ewangelii. Antyfonę komunijną i następującą po niej pokomunię celebrans odmawia stojąc przed środkiem ołtarza, a nie po stronie lekcji, jak dawniej. Jeżeli ministrant zabiera kielich z ołtarza i stawia go na kredencji, mszał można przesunąć na środek ołtarza. Chodziło o to, aby nie mnożyć bez potrzeby dodatkowych czynności.

22) Nieco uproszczony został sposób udzielania ostatniego błogosławieństwa. Przed udzieleniem błogosławieństwa celebrans podnosi oczy i ręce, ale nie skłania głowy. Wszystkie słowa błogosławieństwa celebrans wypowiada głośno.

23) Zniesiona została ostatnia Ewangelia. Dlatego celebrans po udzieleniu błogosławieństwa bierze kielich i bez skłonu głowy schodzi przed stopnie ołtarza, gdzie kłania się lub kłęka i udaje się do zakrystii. Jeżeli kielich został zabrany z ołtarza wcześniej przez ministranta, celebrans bezpośrednio po udzieleniu błogosławieństwa, nie odwracając się od ołtarza, schodzi przed stopnie ołtarza.

Ostatnia Ewangelia pojawiła się we Mszy św. dopiero około XIII wieku, a oficjalnie została wprowadzona przez św. Piusa V. Początkowo prolog

Ewangelii św. Jana odmawiano w drodze od ołtarza do zakrystii, w ramach dziękczynienia po Mszy św. W wiekach średnich wytworzył się również zwyczaj odmawiania go na życzenie wiernych po Mszy św. przy ołtarzu w intencji obrony przed wszelkim złem.

24) Zniesione zostały modlitwy przepisane przez Leona XIII, które po Mszy św. stanowiły dodatkowe nabożeństwo.

25) Ograniczone zostało dzwonicie w czasie Mszy św. Obowiązuje ono tylko na podniesienie i przed Komunią św. wiernych. Odpada więc dzwonicie na *Sanctus* i podczas Komunii św. celebransa. Dzwonicie na ofiarowanie i na *Per ipsum* wprowadzone było u nas zwyczajowo.

Zmiany zachodzące we Mszach św. odprawianych z udziałem wiernych

Msza św. jest odprawiana z udziałem wiernych, jeżeli wierni, choćby tworzący małą grupkę, w jakiś sposób czynnie w niej uczestniczą, a więc słuchają czytać Pisma św., odpowiadają celebransowi, recytują wspólnie z celebransem, śpiewają odpowiednie pieśni, przystępują do Komunii św. Tego rodzaju Msza św. jest zwykle podana do wiadomości wiernych. Msza św. z udziałem wiernych może być czytana, albo śpiewana. Msza św. śpiewana, jeżeli jest odprawiana przy asyście diakona i subdiakona, albo samego tylko diakona, nosi nazwę uroczystej. Msza św. śpiewana praktycznie jest zawsze z udziałem wiernych, gdyż suponuje czynny w niej udział innych osób poza celebransem.

We Mszach św. odprawianych z udziałem wiernych, oprócz wyżej wymienionych, zachodzą następujące zmiany liturgiczne:

1) We Mszach św. zarówno czytanych jak i śpiewanych terytorialna władza kościelna może pozwolić na używanie języka narodowego, po uprzednim zbadaniu i zatwierdzeniu jego zakresu przez Stolicę Apostolską. Język narodowy jest dopuszczalny we Mszy św. zwłaszcza gdy chodzi o lekcje, epistolę, Ewangelię, modlitwę powszechną, części stałe Mszy św., jak *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus, Agnus Dei*, części zmienne, jak *introit, offertorium, communio*, wersety między czytaniem, a także aklamacje, pozdrowienia, formuły dialogu, formuły przy udzielaniu Komunii św., oraz *Pater noster* wraz z embolizmem. Stolica Apostolska może jednak pozwolić na użycie języka narodowego również w innych częściach Mszy św.⁷⁴

⁷⁴ Na wniosek Konferencji Episkopatu Polskiego Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii św. dekretem z dnia 7 listopada 1964 r., nr 2708/64, zatwierdziła dla Polski następujący zakres języka polskiego we Mszy św. odprawianej z udziałem wiernych: a) „in proferendis Lectionibus, Epistola et Evangelio, necnon in oratione fidelium; b) in cantibus Ordinarii Missae, nempe: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus et Agnus Dei*; c) in cantibus Proprii Missae, nempe: in antiphonis ad introitum, ad offertorium et ad communionem cum suis psalmis, et in cantibus inter lectiones occurrentibus; d) in acclamationibus, salutationibus et formulis dialogi; e) in oratione dominica cum sua admonitione et embolismo; f) in formulis: *Ecce*

Powyższe postanowienie, zawarte w Instrukcji w sprawie należytygo wykonania Konstytucji o Liturgii św. (art. 57), stanowi przepis wykonawczy do art. 54 tejże Konstytucji. Instrukcja nawiązuje tu częściowo do liturgii pierwszych wieków. Liturgia bowiem Kościoła starożytnego była dla wszystkich zrozumiała i wszyscy w niej brali czynny udział, gdyż była sprawowana w języku zrozumiałym dla wszystkich, tj. w języku będącym w powszechnym użyciu. Aby być zrozumianą liturgia kilkakrotnie zmieniała swój oficjalny język, w zależności od jego rozpowszechnienia się wśród wiernych. I tak była początkowo sprawowana w języku aramejskim, następnie greckim, w końcu łacińskim. Należy zauważyć, że Stolica Apostolska i później, gdy język łaciński został uznany za oficjalny w liturgii, nie wszędzie traktowała go w sposób absolutny. Np. nigdy nie narzucała łaciny, jako języka liturgicznego, Kościołom Wschodnim. Jeszcze na początku XVII wieku Stolica Apostolska zezwoliła na sprawowanie całej liturgii w języku chińskim i nie odwołała go urzędowo do dziś. W ostatnich czasach Stolica Apostolska w różnych miejscach zezwalała na odprawianie Mszy św. przynajmniej częściowo w języku narodowym, np. hebrajskim, indyjskim. W okresie przedsoborowym prawie powszechnie stosowano języki narodowe we Mszy św. przy czytaniu Pisma św., ale po uprzednim odczytaniu go w języku łacińskim.

Dzięki językom narodowym Msza św. będzie mogła w większym stopniu odegrać rolę dydaktyczno-duszpasterską, oraz można będzie zaangażować wiernych do bardziej czynnego udziału w liturgii.

2) Celebrans nie odmawia prywatnie części zmiennych Mszy św., tzn. introitu, śpiewów między czytaniem, *offertorium* i antyfony komunijnej, jeżeli są one recytowane lub śpiewane przez wiernych lub chór.

Powyższa zmiana jest następstwem zalecenia zawartego w art. 28 Konstytucji o Liturgii św. i nawiązuje do praktyki stosowanej w liturgii pierwotnej Kościoła. Dzięki tej zmianie został bardziej podkreślony społeczny charakter Mszy św.

3) Części stałe Mszy św., tzn. *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus* i *Agnus Dei*, celebrans może recytować lub śpiewać razem z wiernymi

Agnus Dei, Domine, non sum dignus et Corpus Christi, in communione fidelium". Powyższy zakres języka polskiego został później poszerzony, tak że obecnie język polski jest przewidziany we Mszy św. odprawianej z ludem od początku do Sanctus włącznie, oraz od Pater noster do końca Mszy św. — za wyjątkiem modlitw odmawianych przez celebransa po cichu i niejako we własnym imieniu. Konferencja Episkopatu Polskiego wprowadza język polski do Mszy św. stopniowo. — W Polsce język narodowy mógł być wprowadzony do niektórych części Mszy św. już w okresie przedsoborowym. Dekret św. Kongregacji Obrzędów z dnia 7 lipca 1961 r. zezwalał, by części stałe Mszy św., jak *Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus* i *Agnus Dei*, mogły być śpiewane w języku polskim. Z przywileju jednak tego tylko w nieznacznym stopniu korzystano w Polsce. Tenże dekret zezwalał również na odczytanie lekcji, epistoły i Ewangelii we Mszach św. uroczystych i śpiewanych w języku polskim — po uprzednim odśpiewaniu ich w języku łacińskim (*Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1962, nr 2, s. 1 nn.).

lub chórem, albo zupełnie opuścić, jeżeli są recytowane lub śpiewane przez innych. Jeżeli *Sanctus-Benedictus* nie jest zbyt długie w melodii, celebrans powinien je śpiewać razem z innymi (*una cum ministris, clero et populo*), a dopiero potem zacząć kanon.

I ta zmiana, podobnie jak i poprzednia, nawiązuje do pierwotnej praktyki liturgicznej.

4) Lekcje, epistolę i Ewangelię należy czytać lub śpiewać zwróciwszy się twarzą do wiernych. Jeżeli czyta je lub śpiewa sam celebrans, może to czynić albo od ołtarza, albo z ambony, albo z prezbiterium przy balustradzie — w zależności od tego, jak będzie dogodniej i z większym pożytkiem dla wiernych. Jeżeli natomiast ktoś inny czyta lub śpiewa, powinien to czynić z ambony lub z prezbiterium przy balustradzie.

Zmiana ta jest w pełni uzasadniona, gdy się zważy, że czytanie Pisma św. ma na celu pouczenie wiernych. Od najdawniejszych czasów czytania te odbywały się z miejsca podwyższonego, usytuowanego wśród ludu. Z czasem, gdy język łaciński stał się niezrozumiały dla ogółu wiernych, czytanie Pisma św. miało raczej charakter symboliczny i uwydatniało moment uwielbienia Boga przejawiającego się w słowach natchnionych, dlatego też czytający nie zwracał się do ludu lecz do ołtarza, który symbolizował Chrystusa. Dla pouczenia wiernych odczytywano Pismo św. po raz drugi, z ambony, w języku narodowym.

Aklamacje po lekcji, epistole i Ewangelii nowy *Ritus servandus* przewiduje tylko we Mszy św. odprawianej prywatnie, a więc dla samego ministranta. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby te aklamacje były mówione również we Mszach św. z udziałem wiernych albo przez ministranta, albo przez wiernych.

5) We Mszach św. nie uroczystych lekcje i epistolę wraz z wersetami po nich następującymi może czytać odpowiednio przygotowany lektor lub ministrant, podczas gdy celebrans siedzi i słucha; Ewangelię zaś może czytać diakon lub inny kapłan, który odmawia *Munda cor meum*, prosi o błogosławieństwo, a na końcu podaje celebransowi do ucałowania księgę Ewangelii.

Nowością więc jest tu dopuszczenie do liturgicznego czytania lekcji i epistoły ministranta. Oczywiście, że ministrant tylko wtedy może pełnić rolę lektora, jeżeli będzie do tego odpowiednio przygotowany.

6) We Mszach św. śpiewanych lekcję, epistolę i Ewangelię, jeżeli są głoszone w języku narodowym, można odczytać zamiast śpiewać.

Dotychczas tylko lekcje i epistolę można było czytać we Mszach św. śpiewanych, Ewangelię natomiast należało zawsze śpiewać. W obecnej zmianie chodzi o to, że teksty czytane ze względu na przymioty głoszącego są niekiedy bardziej wyraźne i zrozumiałe dla słuchających, aniżeli

śpiewane. Ponadto dla niejednego celebransa celebrującego bez pomocy ministrów jest rzeczą zbyt trudną śpiewanie długich ustępów Pisma św.

7) Przy czytaniu lub śpiewaniu lekcji, epistoły, wersetów po nich następujących i Ewangelii, należy postąpić w sposób następujący:

a) We Mszy św. uroczystej celebrans siedząc słucha lekcji, epistoły, oraz wersetów po nich następujących. Po odśpiewaniu lub odczytaniu epistoły subdiakon udaje się do celebransa i otrzymuje od niego błogosławieństwo. Następnie celebrans siedząc nasypuje kadzidło i błogosławi je. W czasie śpiewania *Alleluja* z odpowiednim wersetem lub pod koniec innych śpiewów po epistole, stojąc błogosławi diakona, słucha Ewangelii, całuje księgę Ewangelii, a po homilii intonuje *Credo*, jeżeli przypada w danej Mszy św.; dopiero po skończeniu *Credo*, pozdrowieniu wiernych i odśpiewaniu *Oremus*, ewentualnie po modlitwie powszechnej, jeżeli ma miejsce, powraca z asystą do ołtarza.

b) W podobny sposób, jak wyżej podano, zachowuje się celebrans we Mszach św. śpiewanych lub czytanych, w czasie których lekcje, epistolę, śpiewy po nich następujące oraz Ewangelię głoszą ministrzy, o których była mowa wyżej pod punktem 5.

c) We Mszach św. śpiewanych lub czytanych, w czasie których Ewangelia jest śpiewana lub czytana przez celebransa, sam celebrans podczas śpiewu lub czytania *Alleluja* z odpowiednim wersetem lub pod koniec innych śpiewów przypadających po epistole, podchodzi do najniższego stopnia ołtarza, gdzie pochylony odmawia *Munda cor meum*, a następnie udaje się na ambonę lub do balustrady, aby odśpiewać lub odczytać Ewangelię.

d) Jeżeli natomiast we Mszy św. śpiewanej lub czytanej wszystkie lekcje są śpiewane lub czytane przez celebransa na ambonie lub przy balustradzie, wtedy, jeżeli zachodzi potrzeba, sam celebrans stojąc w tym samym miejscu czyta także wersety przypadające po lekcjach i epistole, oraz odmawia *Munda cor meum* zwrócony do ołtarza. Jeżeli celebrans czyta lekcje i epistolę od ołtarza, wtedy i wersety po nich następujące czyta zwrócony do wiernych.

8) O ile czytań dokonuje ktoś inny, celebrans bezpośrednio po odmówieniu *Oramus te, Domine* i ucałowaniu ołtarza, ewentualnie po okadzeniu ołtarza, idzie *ad sedem* i stąd celebruje aż do ofiarowania. Jeżeli okoliczności tego wymagają, celebrans może pójść *ad sedem* dopiero po oracji.

9) Jeżeli w czasie liturgii słowa celebrans pozostaje przy ołtarzu, mszał od początku Mszy św. znajduje się na ołtarzu po prawej stronie. Jeżeli natomiast celebrans już na początku Mszy św. idzie *ad sedem* i tam sprawuje liturgię słowa, mszał przynosi się do ołtarza na lewą stronę dopiero na ofiarowanie, gdzie pozostaje do końca Mszy św.; dla odczytania

lub odśpiewania oracji ministrant przynosi celebransowi mszał z krendencji.

10) W niedziele i święta obowiązujące w czasie wszystkich Mszy św. odprawianych przy udziale wiernych, nie wyłączając konwentualnych, śpiewanych i pontyfikalnych, należy wygłosić homilię. Zaleca się również głoszenie homilii w niektóre dni powszednie Adwentu i Wielkiego Postu, oraz wtedy, gdy jest większy napływ wiernych do kościoła przy różnych okazjach.

Przez homilię należy rozumieć wyjaśnianie tekstu Pisma św. z danej Mszy św., albo tekstu zaczerpniętego z części stałej lub zmiennej Mszy św., z uwzględnieniem tajemnicy danego dnia lub specjalnych potrzeb słuchaczy.

Jeżeli gdzieś są wygłaszane w czasie Mszy św. kazania związane z pewnym cyklem okresowym, należy w nich zachować związek przynajmniej z głównymi okresami i świętami roku liturgicznego, czyli z tajemnicą Odkupienia; homilia bowiem jest częścią liturgii dnia.

Powyższe postanowienia dotyczące głoszenia homilii stanowią rozwinięcie zaleceń Soboru Watykańskiego II zawartych w art. 52 Konstytucji o Liturgii św. Pierwsze postanowienia wykonawcze do tegoż artykułu Konstytucji wydał papież Paweł VI w swym Motu proprio *Sacram Liturgiam* z dnia 25 stycznia 1964 r., nakazując, aby głoszenie homilii w niedziele i święta obowiązujące weszło w życie od dnia 16 lutego 1964 r.⁷⁵

Homilię spotykamy już w pierwotnej liturgii mszalnej. Z czasem jednak homilia została zastąpiona przez kazanie tematycznie oderwane od liturgii. Soborowa odnowa liturgiczna nawiązuje więc do dawnej praktyki liturgicznej. Poprzez homilię ściśle złączoną z liturgią Kościół odsłania wiernym całe misterium Chrystusa, ukazuje bogactwa zbawczych jego czynów, przepowiada misterium paschalne w Świętych, którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem⁷⁶.

11) Tam, gdzie dotychczas był zwyczaj odmawiania przed ofiarowaniem modlitwy powszechnej czyli wiernych, należy go dalej podtrzymywać. Tam natomiast, gdzie zwyczaju tego nie było, terytorialna władza kościelna może go wprowadzić, przy użyciu formuł tymczasowo przez nią zatwierdzonych.

Wezwania modlitwy powszechnej może śpiewać diakon lub kantor, a nawet odpowiedni ministrant; słowa wstępu i modlitwę końcową powinien śpiewać sam celebrans. Jeżeli brak jest diakona, kantora lub odpowiedniego ministranta, wtedy sam celebrans powinien śpiewać i wezwania modlitwy powszechnej. Modlitwą końcową z zasady ma być modlitwa

⁷⁵ AAS 56 (1964) 141.

⁷⁶ Martin A.: *L'homélie. Liturgie et vie chrétienne* 42 (1964) 75—82.

*Deus, refugium et virtus*⁷⁷, albo też inna bardziej odpowiadająca szczególnej potrzebie.

Modlitwa powszechna powinna mieć miejsce po *Oremus* przed *offeritorium*. Celebrans może nią kierować albo z miejsca, gdzie siedzi, albo od ołtarza, albo z ambony, albo wreszcie od balustrady.

Powyższe postanowienia dotyczące modlitwy powszechnej są szczegółowym rozpracowaniem zaleceń soborowych zawartych w art. 53 Konstytucji o Liturgii św. Zalecenia te nawiązują do praktyki liturgicznej pierwszych wieków⁷⁸.

12) We Mszach św. śpiewanych należy śpiewać również modlitwę powszechną, sekretę, czyli modlitwę nad darami ofiarnymi, doksologię kanonu *Per ipsum*, oraz embolizm *Libera nos, quaesumus, Domine*.

Najodpowiedniejszą melodią do śpiewu modlitwy nad darami ofiarnymi jest starożytny ton uroczysty (*tonus antiquus solemnis*), choć wolno używać również tonu świątecznego względnie ferialnego. Końcowe słowa tej modlitwy *Per omnia saecula saeculorum* śpiewa się według melodii oracji, a prefacja rozpoczyna się od *Dominus vobiscum*. Doksologię *Per ipsum* śpiewa się na melodię prefacji w tonie zwykłym lub uroczystym, w zależności od klasy rytmu danej Mszy św. Embolizm śpiewa się podobnie jak orację w starożytnym tonie uroczystym⁷⁹.

13) *Pater noster* we Mszach św. czytanych wierni mogą recytować wspólnie z celebransem w języku narodowym, we Mszach zaś śpiewanych mogą śpiewać w języku łacińskim, a gdy terytorialna władza kościelna pozwoli i zatwierdzi melodię, również w języku narodowym⁸⁰.

Zwyczaj odmawiania Modlitwy Pańskiej przez samego tylko celebransa wprowadził oficjalnie prawdopodobnie św. Grzegorz Wielki⁸¹, zaliczając ją do modlitw konsekuracyjnych. W liturgii rzymskiej aż do ostatnich czasów Modlitwa Pańska, jako modlitwa ofiarna, odmawiana była przez samego celebransa, natomiast w liturgiach wschodnich zawsze występowała jako rodzinna modlitwa społeczności zebranej na Uczcie świętej. Jednakże już Instrukcja z dnia 3 września 1958 r. zezwoliła na odmawianie *Pater*

⁷⁷ Missale Romanum, Orationes diversae, n. 20.

⁷⁸ Błażnicki F.: Modlitwa powszechna czyli modlitwa wiernych we Mszy św. *Homo Dei* 34 (1965) 90—95; Szafranski A.: Modlitwa wiernych. *Ruch Bibl. i Lit.* 17 (1964) 230—237.

⁷⁹ Nowe melodie mszalne zamieszczone zostały w zbiorze zatytułowanym: *Cantus qui in Missali Romano desiderantur iuxta Instructionem ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam et iuxta ritum concelebrationis, Romae 1965*, opublikowanym dekretem św. Kongregacji Obrzędów z dnia 14 grudnia 1964 r. Melodie te mają na razie charakter eksperymentalny. *AAS* 57 (1965) 407.

⁸⁰ „*Pater noster*” w języku łacińskim powinno być śpiewane przez wiernych raczej według melodii nowej, dostosowanej do śpiewu zbiorowego, zawartej w „*Cantus qui in Missali Romano desiderantur...*”, s. 21—24. Tamże bowiem czytamy: „*Melodiae orationis dominicae, quae in Missali romano exstant, minus aptae videntur pro cantu totius populi, cum sint pro cantu unius celebrantis compositae*”.

⁸¹ PL 77, 956—957; Brinktrine J., jw. s. 202 nn.

noster przez wiernych razem z celebransem, ale w języku łacińskim i tylko we Mszach św. czytanych⁸².

14) Bardzo zaleca się, aby hostie do Komunii św. wiernych w miarę możliwości były konsekrowane w tej samej Mszy św.

Chodzi tu o podkreślenie ścisłej łączności komunikujących się z daną Ofiarą eucharystyczną. Komunia św. bowiem jest częścią Ofiary eucharystycznej, a przyjmowanie jej jest korzystaniem z obfitszych owoców tej Ofiary. Wypada więc rozdzielać Komunię św. z darów konsekrowanych w danej Mszy św., podobnie jak wypada przystępować do Komunii św. w czasie Mszy św., a nie poza nią. O łączności komunikujących się z daną Ofiarą eucharystyczną jest mowa w kanonie mszalnym: „Pokornie Cię błagamy... niech ręce Twego Anioła świętego, zaniosą tę ofiarę na niebieski Twój ołtarz... abyśmy wszyscy, gdy jako uczestnicy tej ofiary ołtarza przyjmować będziemy najświętsze Ciało i Krew Syna Twego, otrzymali z nieba pełnię błogosławieństwa i łaski”. Nie znaczy to jednak, że ci, którzy w czasie Komunii św. przyjmują hostie konsekrowane podczas innej Mszy św., nie mają należytego udziału w Ofierze eucharystycznej. Pius XII w encyklice *Mediator Dei*, posługując się słowami Benedykta XIV, poucza: „Oprócz tych, którym kapłan celebrujący udziela podczas Mszy św. cząstki Ofiary przez niego złożonej, uczestniczą w tej samej Ofierze i ci także, którym kapłan podaje Eucharystię przechowywaną wedle zwyczaju”⁸³.

Jeżeli dany ołtarz nie posiada tabernakulum, pozostałe po Komunii św. Hostie można pozostawić w puszce na ołtarzu, kończyć Mszę św. jak w Wielki Czwartek, a dopiero po Mszy św. odnieść do tabernakulum.

15) Udzielając wiernym Komunii św. celebrans wypowiada formułę: „Ciało Chrystusa” (*Corpus Christi*), na co komunikujący się odpowiada: *Amen*. Udzielając Komunii św. celebrans nie czyni Hostią znaku krzyża, lecz tylko unosi ją nieco nad puszką w czasie wypowiedzania formuły.

Tego rodzaju formuła była w użyciu w liturgii mszalnej pierwszych wieków. Słowo *Amen* wypowiedziane przez komunikujących się wyrażało ich wiarę w obecność Chrystusa Pana w Komunii św. Dotychczasowa formuła komunijna była wypowiedziana tylko w języku łacińskim i miała brzmienie zbyt długie: *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen*.

16) Wierni, którzy przyjęli Komunię św. w czasie Mszy Wigilii Paschalnej i w nocy Bożego Narodzenia, mogą ponownie przystąpić do Komunii św. w czasie jednej Mszy św. odprawianej w dniu Wielkanocy i w dzień Bożego Narodzenia.

Dotychczas tylko w przypadku niebezpieczeństwa śmierci lub konieczności ustrzeżenia N. Sakramentu przed znieważeniem wolno było przyjąć

⁸² N. 32. AAS 50 (1958) 643.

⁸³ AAS 39 (1947) 562—563.

Komunię św. po raz drugi w danym dniu (kan. 857). Dzięki obecnej zmianie wierni będą mogli w sposób doskonalszy uczestniczyć w dwóch Mszach św. w dwa najuroczystsze święta roku kościelnego.

17) Ograniczona została liczba ukłonów w chórze; celebrans i asysta mają robić ukłon w stronę chóru tylko po przybyciu do prezbiterium i przy odejściu końcowym.

18) Po Ewangelii w czasie Mszy św. uroczystej nie obowiązuje okadzenie celebransa. Dotychczasowe okadzanie celebransa bezpośrednio po wygłoszeniu Ewangelii robiło wrażenie przesady w ceremoniale.

19) Rzuty okadzania darów ofiarnych po ofiarowaniu nie są ściśle związane, jak to było dotychczas, z wypowiedzianiem określonych słów; słowa modlitwy *Incensum istud* należy wypowiedzieć podczas okadzania, a nie przy odpowiednich rzutach okadzania.

Okadzenie duchowieństwa mające miejsce po okadzeniu darów ofiarnych i ołtarza, za wyjątkiem biskupów i ordynariuszów, ma się odbywać *per modum unius*, potrójnym rzutem w obie strony chóru. Dotychczasowe okadzanie każdego duchownego z osobna, a przy tym zachowanie określonej ilości pociągnięć, mogło robić wrażenie pretensjonalności.

20) W czasie Mszy św. uroczystej subdiakon nie trzyma pateny okrytej welonem od ofiarowania do *Libera nos, quaesumus*, lecz pozostawia się ją na ołtarzu, tak jak dotychczas czyniono we Mszy św. nie uroczystej.

Trzymanie pateny okrytej welonem przez subdiakona w czasie Mszy św. uroczystej miało znaczenie tylko historyczne i symboliczne. W dawnej liturgii mszalnej trzymanie tego naczynia poza ołtarzem, gdy ono nie było potrzebne, było uzasadnione z uwagi na jego rozmiary.

W związku z powyższą zmianą subdiakon przynosi do ołtarza kielich nie nakładając na siebie welonu, a podczas podniesienia okadza N. Sakrament.

21) Opuszcza się całowanie rąk celebransa i przedmiotów podawanych mu lub od niego otrzymywanych w czasie Mszy św., np. biretu, ampulek z winem i wodą, łyżeczki z kadzidłem, kadzielnicy. Naszym bowiem czasem bardziej odpowiada prostota ceremoniału.

22) Wolno odprawiać Mszę św. uroczystą przy asyście samego tylko diakona. Czynności bowiem subdiakona nie są aż tak istotne, żeby nieobecność jego miała uniemożliwiać odprawienie Mszy św. uroczystej. Mszę św. uroczystą z samym tylko diakonem wprowadzono już wcześniej do odnowionej liturgii Wielkiego Tygodnia.

W przypadku celebrowania Mszy św. uroczystej w asyście samego tylko diakona, czynności subdiakona wykonuje diakon, ewentualnie lektor, gdy chodzi o czytanie lekcji.

23) Jeżeli zachodzi konieczność, wolno biskupom odprawiać Mszę św. śpiewaną w taki sam sposób, w jaki odprawiają ją kapłani. Konieczność

ta często zachodzi, gdy biskup musi odprawiać poza katedrą, np. podczas wizytacji parafii, a jeszcze bardziej na terenach misyjnych, gdzie skompletowanie odpowiedniej asysty liturgicznej jest utrudnione.

24) Udzielanie sakramentu bierzmowania oraz zawieranie małżeństwa może odbywać się w czasie Mszy św. po odczytaniu Ewangelii i wygłoszeniu homilii⁸⁴.

Jeżeli udziela się sakramentu bierzmowania w czasie Mszy św., jest rzeczą wskazaną, aby sam biskup ją celebrował; w tym przypadku biskup bierzmuje w szatach mszalnych. Msza św., z którą łączy się bierzmowanie, może być odprawiona o Duchu Św., jako wotywa 2 klasy.

Jeżeli Mszę św. odprawia ktoś inny, jest rzeczą wskazaną, aby biskup był na niej obecny, będąc ubrany w szaty przepisane do bierzmowania; szaty te mogą być albo w kolorze, w którym odprawiana jest Msza św., albo białe. Homilię powinien wygłosić sam biskup. Celebrans powinien kończyć Mszę św. dopiero po udzieleniu przez biskupa sakramentu bierzmowania.

O ile nie zachodzi ważna przyczyna usprawiedliwiająca, zawieranie związku małżeńskiego powinno mieć miejsce zawsze w czasie Mszy św., po obowiązkowym wygłoszeniu homilii. W takim przypadku należy odprawiać Mszę św. według formularza *Pro sponsis*, nawet w czasie zakazanym, albo dodając kommemorację o niej, stosownie do przepisów rubryk⁸⁵.

Mszę św., podczas której ma miejsce obrzęd ślubów małżeńskich, w miarę możliwości powinien odprawiać sam proboszcz lub delegowany kapłan, który asystuje przy ślubie. Jeżeli natomiast Mszę św. odprawiał inny kapłan, nie powinien jej kontynuować, zanim nie zakończy się obrzęd ślubny. Homilię powinien wygłosić kapłan asystujący przy ślubie, natomiast błogosławieństwa po *Pater noster* i przed *Placeat* powinien zawsze udzielać kapłan odprawiający Mszę św.

Należy zawsze, nawet w czasie zakazanym, udzielać nowożeńcom błogosławieństwa podczas Mszy św., chociażby jedna czy obie strony zawierały ponowny związek małżeński.

25) Podczas poświęcenia świec w dniu Oczyszczenia NMP, oraz poświęcenia popiołu w Środę Popielcową można odmówić tylko jedną z modlitw przewidzianych w mszale do tych poświęceń.

Już Kodeks Rubryk z r. 1960 uprościł częściowo obrzęd poświęcenia świec przewidziany w mszale na dzień 2 lutego, nakazując opuszczenie

⁸⁴ Postanowienie Soboru Watykańskiego II zezwalające na udzielanie sakramentu bierzmowania i zawieranie związku małżeńskiego w czasie Mszy św. weszło w życie z chwilą ogłoszenia *Motu proprio „Sacram Liturgiam”* z dnia 25 stycznia 1964 r. Ogłoszenie to miało miejsce najpierw w *Osservatore Romano* z dnia 28 stycznia 1964 r., a następnie w organie urzędowym AAS z dnia 15 lutego 1964 r. (56 1964 141).

⁸⁵ *Codex Rubricarum*, 26. VII. 1960, n. 378—381.

antyfony *Exsurge* z werstami psalmu i *Gloria Patri* oraz *Flectamus genua*⁸⁶.

26) Mszę św. z udziałem wiernych zaleca się odprawiać twarzą do wiernych. Dlatego ważną jest rzeczą, by główny ołtarz zbudowany był w oddzieleniu od ściany i w takim znajdował się miejscu, by był punktem centralnym, w którego kierunku spontanicznie zwracałaby się uwaga wszystkich obecnych w kościele.

W przypadku odprawiania Mszy św. twarzą do wiernych krzyż i lich-tarze nie muszą być umieszczone na ołtarzu, lecz mogą być postawione obok ołtarza, stosownie do decyzji ordynariusza, aby nie zasłaniały celebransa i jego czynności. Celebrans odprawiając Mszę św. twarzą do wiernych okadza ołtarz na początku Mszy św. i podczas ofiarowania obchodzą go ze wszystkich stron. Wolno odprawiać Mszę św. twarzą do wiernych, chociażby na ołtarzu znajdowało się tabernakulum; tabernakulum to musi być niewielkich rozmiarów i odpowiednio dostosowane do ołtarza.

Wokół ołtarza, przy którym celebruje się twarzą do wiernych, powinno być prezbiterium takich rozmiarów, aby można było swobodnie wykonywać święte obrzędy. Miejsce do siedzenia dla celebransa i asysty powinno być tak usytuowane, by było dobrze widoczne dla wiernych, a celebrans by rzeczywiście wyglądał jak przewodniczący całemu zgromadzeniu wiernych. Miejsce to nie może mieć kształtu tronu, który przysługuje tylko biskupowi. Ponadto należy starać się, aby wierni podczas całej Mszy św. nie tylko mogli widzieć celebransa i osoby asystujące, lecz także mogli dogodnie ich słyszeć, nawet przy zastosowaniu środków technicznych, oraz czynnie uczestniczyć w świętych obrzędach. Także miejsce dla chóru i organów, zwłaszcza w kościołach nowych, powinno być bliżej ołtarza i wiernych, aby widać było, że chórzysci i organista stanowią część zgromadzonej wspólnoty wiernych i aby mogli lepiej spełnić swoje zadanie w liturgii.

Nie powinno być w kościele zbyt wiele ołtarzów bocznych; ołtarze boczne, jeżeli struktura budowli na to pozwala, powinny znajdować się w kaplicach w pewnym stopniu oddzielonych od głównej części kościoła.

Powyższe zalecenia mają swe uzasadnienie w dawnej tradycji. Pierwsze kościoły miały tylko jeden ołtarz, przy których celebrans stał zwrócony do wiernych, duchowni zaś zajmowali miejsce za ołtarzem. W czasach średniowiecznych ołtarze przesunięto do ściany, a duchowieństwo zajęło miejsce między ludem a ołtarzem. Na budowanie większej liczby ołtarzy bocznych wpłynęła większa ilość kapłanów, pobożność różnych bractw i rozwój indywidualizmu.

Przez odprawianie twarzą do wiernych bardziej podkreśla się społeczny

⁸⁶ *Variationes*, n. 45.

charakter Mszy św., oraz daje się wiernym możliwość bardziej aktywnego w niej udziału.

Msze św. odprawiane prywatnie

Kapłan celebryje Mszę św. prywatnie, jeżeli wierni nie biorą w niej czynnego udziału. Taka Msza św. zazwyczaj nie jest uwidoczniiona w ogłoszonym porządku nabożeństw.

We Mszy św., które kapłani celebryją prywatnie, nie zachodzą żadne specjalne zmiany, poza tymi, które obowiązują w każdej Mszy św. We wszystkich częściach Mszy św. obowiązuje język łaciński. Gdyby jednak w czasie takiej Mszy św. przystąpił ktoś do Komunii św., np. ministrant, wolno użyć formuły komunijnej w języku narodowym. W czasie Mszy św. odprawianych prywatnie czytania Pisma św. odbywają się nie twarzą do wiernych, lecz jak dotychczas przy ołtarzu.

Aczkolwiek z natury Mszy św. wynika, że liczni wierni powinni brać w niej czynny udział, to jednak nie można potępiać, lecz uznać należy za dobrą Mszę św., którą kapłan ze słusznych powodów odprawia prywatnie. Taka bowiem Msza św. również przynosi wiele szczególniejszych łask służących do zbawienia zarówno samemu kapłanowi, jak i całemu Kościołowi i całemu światu⁸⁷.

b. Odnowa Mszy św. w świetle drugiej Instrukcji wykonawczej

Druga Instrukcja w sprawie należytego wykonania Konstytucji o Liturgii św., zaczynająca się od słów *Tres abhinc annos*, została wydana przez św. Kongregację Obrzędów dnia 4 maja 1967 r., z mocą obowiązującą od dnia 29 czerwca tegoż roku⁸⁸. Powstała ona głównie w wyniku wniesionych przez biskupów propozycji. Instrukcja ta ma na celu, zgodnie z zaleceniem Konstytucji o Liturgii św., dalsze uproszczenie obrzędów Mszy św. i usunięcie dodatków, które nie dawały większych korzyści duszpasterskich, a w konsekwencji osiągnięcie większej przejrzystości całej Mszy św. i większego jej zrozumienia. Jest ona dalszym krokiem na drodze do pełnej i ostatecznej realizacji odnowy Mszy św. zaleconej przez Sobór Watykański II.

Zmiany liturgiczne wprowadzone do Mszy św. przez drugą Instrukcję wykonawczą św. Kongregacji Obrzędów dotyczą: wyboru formularzy mszalnych, modlitw mszalnych, układu mszalnego, Mszy św. odprawianych w niektórych okolicznościach szczególnych, Mszy św. żałobnych, szat liturgicznych, oraz języka narodowego w liturgii.

⁸⁷ Enc. „Mysterium Fidei”, 3. IX. 1965. AAS (1965) 753.

⁸⁸ S. C. Rituum, Instructio altera ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam, 4. V. 1967. AAS 59 (1967) 442—448. W ślad za tą drugą Instrukcją wykonawczą ukazały się: „Variationes in Ordine Missae ad normam Instructionis S.R.C. diei 4 maii 1967”, opublikowane dekretem św. Kongr. Obrz. z dnia 18. V. 1967 r.

Zmiany dotyczące wyboru formularzy mszalnych:

1) Poza okresem Wielkiego Postu, w dni liturgiczne 3 klasy, można odprawiać Mszę św. albo zgodnie z oficjum danego dnia, albo o święcie, którego wspomnienie ma miejsce w Laudesach. W tym drugim przypadku wolno użyć szat liturgicznych koloru dnia, po myśli Kodeksu Rubryk wyrażonej w n. 323 (n. 1)⁸⁹.

2) Porządek czytań Pisma św. w dni powszednie, jeżeli został przyjęty przez Konferencje Biskupów we Mszy św. odprawianych z udziałem ludu, może być stosowany również we Mszach św. prywatnych, tj. odprawianych bez udziału ludu; w takim przypadku wolno dokonywać czytań w języku narodowym.

Tego rodzaju porządek czytań codziennych stosuje się w niektóre dni 2 klasy, które są wskazane w samym lekcjonarzu, oraz we wszystkich Mszach św. 3 i 4 klasy, czy to ferialnych czy o świętych czy też wotywnych, które nie mają czytań ściśle własnych. Czytania ściśle własne są te, w których jest wzmianka o tajemnicy lub osobie obchodzonej liturgicznie w danym dniu (n. 2).

3) W dni ferialne w ciągu roku, kiedy ma miejsce Msza św. z poprzedniej niedzieli, w miejsce modlitw niedzielnych można wziąć albo jedną z modlitw w różnych potrzebach (*orationes diversae*), albo modlitwę którejs z Mszy św. wotywnych na różne koliczności (*Missae votivae ad diversa*), które znajdują się w mszale (n. 3).

Dzięki powyższym zmianom zniknie jednostajność, która cechowała dotychczasowe formularze mszalne, zwłaszcza w dni powszednie w ciągu roku. Odtąd każdy formularz mszalny będzie mógł dostarczyć nowych myśli i nowych przeżyć liturgicznych.

Zmiany dotyczące modlitw mszalnych:

1) We Mszy św. odmawia się tylko jedną modlitwę. Jednakże pod jedno zakończenie z modlitwą danej Mszy św. dodaje się zgodnie z rubrykami: modlitwę obrzędową (*oratio ritualis*)⁹⁰; modlitwę przeszkodzonej Mszy św. wotywniej z okazji ślubów zakonnych tak zakonników

⁸⁹ Codex Rubricarum, 26. VII. 1960, n. 323: „Color paramentorum, in Missis votivis, debet esse cuique Missae conveniens; sed in Missis votivis lectis IV classis non conventualibus, adhiberi potest etiam color Officii diei, servato tamen colore violaceo et nigro unice pro Missis quibus per se competit”.

⁹⁰ Codex Rubricarum, n. 447: „Nomine orationis ritualis intellegitur oratio dicenda in Missa quae cum sequentibus benedictionibus vel consecrationibus connectitur: a) consecratione Episcopi, b) collatione sacrorum Ordinum, c) benedictione Abbatis, d) benedictione Abbatissae, e) benedictione et consecratione Virginum, f) benedictione coemeterii, g) reconciliatone ecclesiae, h) reconciliatone coemeterii. Hae orationes, quae exstant inter Missas votivas ad diversa, semper addendae sunt, sub unica conclusione, orationi Missae”.

jak i zakonnie ⁹¹; modlitwę przeszkodzonej Mszy św. wotywniej za nowożeńców (*Pro Sponsis*) ⁹²; modlitwę w wotywniej Mszy św. dziękczynnej ⁹³; modlitwę w rocznicę wyboru i koronacji Papieża lub konsekracji Biskupa ⁹⁴; oraz modlitwę w rocznicę własnych święceń kapłańskich (n. 4) ⁹⁵.

2) Gdyby w danej Mszy św. wypadło dodać kilka modlitw pod jedno zakończenie — dodaje się jedną najbardziej odpowiadającą (n. 5).

3) W miejsce imperaty, czyli modlitwy nakazanej, biskup może dodać do modlitwy powszechniej jedną lub dwie intencje specjalne.

Również kompetentna władza terytorialna może zarządzić, aby modlitwa powszechna zawierała modlitwy za rządców państw, które w różnych miejscach w różny sposób zwykły być nakazywane, albo też szczegółowe intencje, które dotyczą potrzeb całego narodu lub regionu (n. 6).

Zredukowanie modlitw mszalnych nie wpłynie na zmniejszenie pobożności, gdyż np. o święcie dotychczas k commemorowanym we Mszy św. można będzie odprawiać osobną Mszę św., ale przyczyni się do lepszej koncentracji myśli na przeżywanej tajemnicy.

Zmiany dotyczące układu mszalnego:

1) Zredukowane zostały przyklęknięcia. Celebrans w czasie Mszy św. przykłęka tylko w następujących przypadkach: gdy przychodzi do ołtarza i od niego odchodzi, o ile w ołtarzu jest tabernakulum z N. Sakramentem; po podniesieniu hostii i po podniesieniu kielicha; na końcu kanonu, tj. po doksológii; przed Komunią św., zanim wypowie słowa: *Panem caelestem accipiam*; oraz po Komunii św. wiernych, tj. po włożeniu do tabernakulum puszki z komunikantami, które pozostały (n. 7).

2) Zredukowane zostały ucałowania ołtarza. Celebrans całuje ołtarz jedynie na początku Mszy św., gdy mówi modlitwę *Oramus Te, Domine*, ewentualnie gdy przychodzi do ołtarza, o ile modlitwy u stopni ołtarza opuszcza się, oraz na zakończenie Mszy św. przed błogosławieństwem i rozpuszczeniem ludu (n. 8).

3) Na ofiarowanie, po obłacji chleba i wina, celebrans kładzie patenę z hostią i kielich na korporale, nie czyniąc nimi znaków krzyża.

Patenę z hostią pozostawia się na korporale zarówno przed jak i po konsekracji (n. 9).

4) We Mszach św. z udziałem ludu, nawet nie koncelebrowanych, wolno kapłanowi celebrującemu, gdy zajdzie potrzeba, odmawiać kanon głosem

⁹¹ Rubricae spec. Missalis.

⁹² Codex Rubricarum, n. 343, 380.

⁹³ Codex Rubricarum, n. 382; Rubricae spec. Missalis.

⁹⁴ Codex Rubricarum, n. 449—450.

⁹⁵ Codex Rubricarum, n. 451—452.

słyszalnym. We Mszach zaś śpiewanych wolno śpiewać te części kanonu, które mogą być śpiewane w obrzędzie koncelebry (n. 10)⁹⁶.

5) Modlitwę *Te igitur* na początku kanonu kapłan rozpoczyna stojąc prosto i z rozłożonymi rękami; a więc opuszcza pochylenie, wzniesienie oraz opuszczenie rąk i oczu, a także ucałowanie ołtarza. Podczas tej modlitwy, na słowa: *benedicas + haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata* celebrans czyni tylko jeden znak krzyża. Inne znaki krzyża nad darami ofiarnymi są zniesione (n. 11).

6) Po podniesieniu celebrans nie musi trzymać palców wielkiego i wskazującego złączonych. Gdyby cząsteczka hostii przyłgnęła do palców, można je oczyścić nad pateną (n. 12).

7) Obrzęd Komunii św. celebransa i wiernych został złączony. Odtąd celebrans, skoro odmówi modlitwę *Panem caelestem accipiam*, bierze hostię, zwraca się do ludu i trzymając hostię podniesioną mówi: „Oto Baranek Boży” i razem z wiernymi trzykrotnie dodaje: „Panie, nie jestem godzien”. Następnie komunikuje siebie, spożywając hostię i pościć wina, przy czym opuszcza znaki krzyża tak hostią jak i kielichem. Bezpośrednio po tym rozdziela Komunię św. wiernym (n. 13).

8) Wierni, którzy w Wielki Czwartek przyjęli Komunię św. podczas Mszy św. z poświęceniem olejów, mogą w tym dniu ponownie przystąpić do Komunii św. podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej (n. 14).

9) We Mszy św. odprawianej z udziałem ludu, przed modlitwą pokornijną — można, w miarę potrzeby, zachować przez pewien czas ciszę, albo śpiewać psalm lub kantyk pochwalny, np. Ps. 33 *Benedicam Domino*, Ps. 150 *Laudate Dominum in sanctuario eius*, albo kantyki *Benedicite, Benedictus es* (n. 15).

10) Błogosławieństwo ludu na końcu Mszy św. ma miejsce bezpośrednio przed rozpuszczeniem, a nie po *Ite, missa est*, jak to było dotychczas. Modlitwę *Placeat*, która dotychczas przedzierała formułę rozpuszczenia i błogosławieństwo, obecnie zaleca się odmawiać cicho podczas drogi od ołtarza (n. 16).

Dzięki powyższym zmianom układ mszalny stał się bardziej przejrzysty, uwolniony od zbytecznych powtórzeń, więcej jest w nim prostoty. Kapłani wolniejsi od dodatkowych czynności liturgicznych będą mogli więcej zwrócić uwagę na treść wypowiedzianych słów.

⁹⁶ W obrzędzie koncelebry można śpiewać następujące części kanonu: *Hanc igitur...*, *Quam oblationem...*, *Qui pridie...*, *Hoc est enim...*, *Simili modo...*, *Hic est enim...*, *Haec quotiescumque...*, *Unde et memores...*, *Supra quae...*, *Supplices te rogamus...* Jednakże „*Cantus qui in Missali Romano desiderantur...*” zawiera rubrykę: „*Cantus tamen unice ad formulas Qui pridie, Simili modo et Haec quotiescumque feceritis, immo ad sola verba consecrationis, limitari potest.*”

Zmiany we Mszach św. odprawianych w niektórych okolicznościach szczególnych:

1) We Mszach św. za nowożeńców modlitwy: *Propitiare* oraz *Deus, qui potestate* należy odmawiać po łamaniu i złoczeniu chleba z winem, czyli bezpośrednio przed *Agnus Dei*, a nie po modlitwie Pańskiej i przed embolizmem.

Gdyby Msza św. była odprawiana twarzą do ludu, celebrans, w razie potrzeby, klęka przed *Agnu sDei*, podchodzi do nowożeńców i odmawia przepisane modlitwy. Po odmówieniu tych modlitw wraca do ołtarza, klęka i zwyczajnie kończy Mszę św. (n. 17).

2) Gdy chodzi o Mszę św. wotywną odprawianą na podstawie indultu przez kapłana niewidomego lub chorego, to można wprowadzić w niej następujące zmiany: kapłan może odmawiać modlitwy i prefację ze Mszy św. wotywny; inny kapłan lub diakon, a nawet lektor lub ministrant może dokonać czytań ze Mszy św. danego dnia lub z lekcjonarza ferialnego. Jeżeli nie ma kapłana lub diakona, wtedy sam lektor lub ministrant może odczytać również Ewangelię, opuszczając jednak *Munda cor meum, Iube, domne, benedicere*, oraz *Dominus sit in corde meo*. Celebrans wtedy przed Ewangelią odmawia *Dominus vobiscum*, a na końcu całuje księgę Ewangelii; śpiewacy lub lud, albo nawet sam lektor, mogą odmówić antyfony na wejście, ofiarowanie i komunię, oraz śpiewy przypadające między czytaniem (n. 18).

Indultu zezwalającego kapłanom o słabym wzroku, dotkniętym jakąś chorobą, np. jaskrawym się lub odznaczającym się wielką nerwowością, oraz całkowicie ociemniałym, na codzienne odprawianie Mszy św. wotywny o Matce Bożej lub żałobnej, może udzielać biskup na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* Pawła VI z dnia 30 listopada 1963 r.⁹⁷ Obecnie taka Msza św., dzięki możliwości podziału w niej ról, może niewiele różnić się od zwyczajnie przepisanej.

Zmiany we Mszach św. żałobnych:

1) Na zakończenie Mszy św. żałobnej, podobnie jak i każdej innej, daje się błogosławieństwo, oraz używa się formuły rozpuszczenia: *Ite, missa est*, chyba że bezpośrednio ma miejsce absolucja przy katafalku; w tym ostatnim przypadku mówi się: *Benedicamus Domino* i nie udziela się błogosławieństwa (n. 16).

2) We Mszach św. i nabożeństwach żałobnych można używać fioletowego koloru szat liturgicznych. Konferencje Biskupów mogą wprowadzić do liturgii żałobnej jeszcze inny kolor, bardziej odpowiadający mentalności danego ludu; kolor ten jednak nie może obrażać uczuć bólu

⁹⁷ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. 5. AAS, 56 (1964) 5; Pawluk T.: Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i sakramentów św. zawarte w Motu proprio „*Pastorale munus*”. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 296—298.

ludzkiego oraz powinien ukazywać nadzieję chrześcijańską oświetloną tajemnicą paschalną (n. 23).

3) Przy absolucji responsorium *Libera me, Domine* można zastąpić innym, wziętym z *Matutinum* żałobnego, np. *Credo quod Redemptor meus vivit, Qui Lazarum resuscitasti, Memento mei, Deus, Libera, me, Domine, de viis inferni* (n. 24).

Wszystkie powyższe zmiany zmierzają do tego, by Msza św. żałobna utraciła swój pozorny charakter przygnębiający, a będąc podobną do innych — tchnęła nadzieją, a nawet pewnego rodzaju weselem z wiary w Chrystusa Pana i życie pozagrobowe, jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Zmiany dotyczące szat liturgicznych:

1) Podczas Mszy św. można nie używać manipularza (n. 25).

2) Aspersji niedzielnej przed sumą, poświęcenia popiołu i posypania nim głów w Środę Popielcową, oraz absolucji przy katafalku można dokonywać w ornacie (n. 26).

3) Koncelebrujący Mszę św. powinni mieć na sobie szaty liturgiczne takie, jakie zwykli nakładać, gdy sami celebrują. Jednakże na podstawie poważnej przyczyny, którą może stanowić np. znaczna liczba koncelebrujących i brak odpowiedniej ilości paramentów, koncelebrujący, za wyjątkiem głównego celebransa, mogą mieć na sobie z szat liturgicznych tylko albę i stułę (n. 27).

Powyższe zmiany dotyczące szat liturgicznych mają duże znaczenie praktyczne. Manipularz, aczkolwiek symbolika jego od czasów średniowiecznych jest bardzo podniosła i pouczająca, często przeszkadza przy celebrze, np. spada z ręki, utrudnia wykonywanie niektórych czynności liturgicznych. Zamiana kapy na ornat, jak to ma miejsce np. po aspersji niedzielnej, lub ornatu na kapę przy innych obrzędach odprawianych po Mszy św., wymaga pewnego zachodu, zwłaszcza gdy jest brak usługujących. Zresztą niektóre małe i biedne kościoły może nie stać na zakup kap. Zezwolenie natomiast kapłanom na koncelebrę bez obowiązku wkładania na siebie ornatu umożliwi częstsze praktykowanie tego podniosłego obrzędu oraz liczniejszy w nim udział.

Zmiany dotyczące stosowania języka narodowego:

Kompetentna władza terytorialna może, zgodnie z zasadami ustalonymi w soborowej Konstytucji o Liturgii św. (art. 36 § 3 i 4), wprowadzić język narodowy również do kanonu Mszy św., oraz do całego obrzędu święceń kapłańskich (n. 28).

W ten sposób język narodowy może wejść do wszystkich części Mszy

św. Chodzi o to, by udział wiernych we Mszy św. był jak najpełniejszy, owocny i czynny. Język narodowy w kanonie mszalnym odmawianym głośno może mieć duże znaczenie pastoralne szczególnie wtedy, gdy ołtarz otaczają mniejsze lub specjalne grupy wiernych.

3. ODNOWA OBRZĘDÓW KONCELEBRY I KOMUNII ŚW. POD DWIEMA POSTACIAMİ

Sobór Watykański II w swej Konstytucji o Liturgii św. nawiązując do dawnej tradycji rozszerzył prawo koncelebrwania na liczne przypadki, nakazując jednocześnie sporządzić nowy obrzęd koncelebry i umieścić go w Pontyfikale i Mszale Rzymskim (art. 57—58). Opracowanie nowego obrzędu koncelebry Ojciec św. Paweł VI zlecił Radzie powołanej do wykonania Konstytucji o Liturgii św. Redakcja tegoż obrzędu, uprzednio wielokrotnie poddawana ocenie doradców, została jednomyślnie przyjęta przez Radę dnia 19 czerwca 1964 r. Jednakże przed ostatecznym zatwierdzeniem postanowiono obrzęd ten wprowadzić w życie tymczasowo tytułem eksperymentu. Wreszcie po uwzględnieniu nadesłanych uwag i życzeń obrzęd koncelebry przedstawiono Ojcu św., który w dniu 4 marca 1965 r. w szczególny sposób go zatwierdził, polecił ogłosić, wprowadzić w życie od Wielkiego Czwartku, tj. od dnia 15 kwietnia 1965 r., oraz umieścić w Pontyfikale i Mszale Rzymskim.

Spełniając postanowienie Soboru Watykańskiego II Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii św. opracowała wraz z obrzędem koncelebry również obrzęd Komunii św. pod dwiema postaciami. Obrzęd ten określa sposób i okoliczności, w których wolno tak duchownym jak i osobom zakonnym oraz świeckim przyjmować Eucharystię pod dwiema postaciami.

Obrzędy koncelebry i Komunii św. pod dwiema postaciami zostały ogłoszone dekretem ogólnym św. Kongregacji Obrzędów z dnia 7 marca 1965 r.⁹⁸

Nowy obrzęd koncelebry zawiera szczegółowe rubryki, ujęte w 155 numerowanych pozycjach, dotyczące różnych rodzajów Mszy św. koncelebrwanej, a mianowicie: pontyfikalnej, uroczystej, śpiewanej, czytanej, w czasie święceń kapłańskich, konsekracji biskupiej i benedykcji opata, oraz dla kapłanów chorych. Zgodnie z postanowieniem Konstytucji o Liturgii św. koncelebrwanie jest dopuszczalne: 1) w Wielki Czwartek, 2) w czasie soborów, zebrań biskupów i na synodach, 3) z okazji benedykcji opata, oraz 4) za pozwoleniem ordynariusza, do którego należy osądzanie użyteczności koncelebry, w czasie rozmaitych zebrań kapłanów diecezjalnych i zakonnych, a także gdy chodzi o Msze św. konwentualne lub główne w kościołach i kaplicach, jeżeli pożytek wiernych nie wymaga pojedynczej celebry wszystkich obecnych kapłanów.

⁹⁸ AAS 57 (1965) 410—412.

Jednakże każdy kapłan ma zawsze zastrzeżoną możliwość pojedynczego odprawiania Mszy św., byleby nie równocześnie z koncelebrą w tym samym kościele i nie w Wielki Czwartek.

Gdy chodzi o Komunię św. pod dwiema postaciami, to wolno jej udzielać za pozwoleniem biskupa następującym osobom: 1) wyświęconym w czasie danej Mszy św., 2) diakonowi i subdiakonowi asystującym podczas Mszy św. pontyfikalnej lub uroczystej, 3) ksieni, która w czasie danej Mszy św. przyjęła benedykcję, 4) dziewicom konsekrowanym w czasie danej Mszy św., 5) małżonkom w czasie Mszy św. ślubnej, 6) profesom, którzy w czasie danej Mszy św. złożyli śluby, 7) nowo-ochrzczonym w czasie Mszy św., która następuje po ich chrzcie, 8) dorosłym, którzy w czasie danej Mszy św. przyjęli sakrament bierzmowania, 9) ochrzczonym, ponownie przyjętym do jedności z Kościołem, 10) ksieni, dziewicom konsekrowanym, małżonkom i profesom obchodzącym swój jubileusz.

Wyżej wymienione osoby, podobnie jak kapłani koncelebrujący, mogą przyjmować Komunię św. pod postacią wina z tego samego kielicha, co i celebrans, albo bezpośrednio, albo za pomocą rurki srebrnej lub łyżeczki, albo też przez zamoczenie części hostii; w pierwszych trzech przypadkach formułą komunijną są słowa: *Sanguis Christi*, w ostatnim natomiast: *Corpus et Sanguis Christi*. Na słowa formuły komunikujący się odpowiadają: *Amen*.

Komunia św. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa udzielana była wiernym pod dwiema postaciami. Z czasem jednak na Zachodzie wytworzył się zwyczaj przyjmowania Komunii św. tylko pod postacią chleba. Sobór w Konstancji na sesji XIII w dniu 15 czerwca 1415 r. potwierdził zwyczaj przyjmowania Komunii św. przez wiernych pod jedną postacią⁹⁹. Następnie Sobór Trydencki na sesji XXI w dniu 16 lipca 1562 r. oświadczył, że pod każdą postacią przyjmuje się w pełni całego Chrystusa Pana i prawdziwy sakrament, oraz że wierni nie są obowiązani przykazaniem Bożym lub koniecznością osiągnięcia zbawienia do przyjmowania Eucharystii pod dwiema postaciami¹⁰⁰. Pius IV w r. 1564 udzielił przywileju Komunii kielicha dla Austrii, Niemiec i Węgier. Z przywileju tego jednakże z czasem zrezygnowano, gdyż nie chciano przez Komunię św. pod dwiema postaciami upodabniać się do wyznawców reformacji. Obecnie przyjmowanie Komunii św. pod dwiema postaciami nie stwarza niebezpieczeństwa dla wiary, dlatego Sobór Watykański II mógł zmienić dotychczasową praktykę nie naruszając orzeczeń Soboru Trydenckiego.

⁹⁹ Szymusiak J.-Głowa S.: *Breviarium Fidei*. Poznań 1964, s. 475.

¹⁰⁰ Tamże, s. 494.

IV. KIERUNKI DALSZEJ ODNOWY MSZY ŚW.

Dotychczasowa odnowa Mszy św. z punktu widzenia rubrycystycznego zdaje się być niewielka, ma ona jednak poważne znaczenie duszpasterskie. Znaczne uwydatnienie poszczególnych części Mszy św. przyczyniło się do głębszego zrozumienia tajemnicy Ofiary eucharystycznej. Zwłaszcza pierwsza część Mszy św., tzw. liturgia słowa, nabrała rumieńców i właściwego znaczenia dzięki oczyszczeniu jej od niepotrzebnych dodatków i przywróceniu pierwotnego charakteru. Ponadto wiele liturgicznych czynności mszalnych odznacza się szlachetną prostotą, która bardziej odpowiada duchowi naszych czasów.

Soborowa odnowa Mszy św. nie zakończyła się wprowadzeniem wyżej opisanych zmian, ale rozpoczęła się. Do tego rodzaju stwierdzenia upoważniają nas słowa tak pierwszej jak i drugiej Instrukcji wykonawczej do Konstytucji o Liturgii św. W pierwszej Instrukcji wykonawczej z dnia 26 września 1964 r. czytamy: „Zanim cały układ mszalny zostanie odnowiony...” Podobnie wyraża się druga Instrukcja wykonawcza z dnia 4 maja 1967 r.: „Chociaż nie wszystkie proponowane zmiany, przynajmniej obecnie, mogły zostać uwzględnione, to jednak niektóre z nich... nie sprzeciwiające się przyszłej i ostatecznej odnowie liturgicznej, mogą być wprowadzone w życie natychmiast, jako że są pożyteczne dla stopniowego przeprowadzenia tejże odnowy liturgicznej”. A więc dotychczasowa odnowa liturgiczna Mszy św. ma charakter tymczasowy, fragmentaryczny.

W jakim kierunku pójdzie dalsza odnowa Mszy św.? Kierunek ten został określony ogólnie naprzód w art. 21 Konstytucji o Liturgii św.: „Ta odnowa ma polegać na takim układzie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem i aby wierni chrześcijanie, o ile to możliwe, łatwo mogli je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i zbiorowy”. Jest to ogólna zasada całej odnowy liturgicznej. W odniesieniu do odnowy Mszy św. zasada ta została wyrażona bardziej szczegółowo w art. 50: „Układ mszalny należy tak przerobić, aby jaśniej wystąpiło właściwe znaczenie i wzajemny związek poszczególnych części, a pobożny i czynny udział wiernych stał się łatwiejszy. W tym celu obrzędy należy uprościć, zachowując wiernie ich istotę; należy opuścić to, co z biegiem czasu stało się powtórzeniem lub dodatkiem bez większej korzyści; pewne natomiast elementy, zatracone w ciągu wieków, należy przywrócić stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła, o ile to będzie pożyteczne lub konieczne”.

W oparciu o powyższe zasady odnowy oraz dotychczasowy sposób i zakres ich realizacji można twierdzić, że Msza św. jeszcze bardziej zmieni

swój kształt zewnętrzny. Kontynuowana odnowa liturgiczna będzie starała się Mszę św. jeszcze bardziej upodobnić do tych, które były odprawiane w starożytności chrześcijańskiej, których opisy przekazują nam Ojcowie Kościoła. W odnowie Mszy św. w dalszym ciągu będzie chodziło o wprowadzenie do jej obrzędów szlachetnej prostoty i odrzucenie mało znaczących elementów. Np. nie jest wykluczone, że dla uwydatnienia dydaktycznej części Mszy św., tj. liturgii słowa, zniknie w przyszłości *Kyrie*, a może i *Gloria*, tym bardziej, że przedłużają one znacznie Mszę św. śpiewaną; cześć dla Trójcy Najświętszej wyrażoną w tych modlitwach można będzie ukazać w sposób specjalny w kanonie mszalnym ¹⁰¹.

Z pewnością zostanie istotnie zmieniony kanon Mszy św. Dotychczasowy tekst rzymskiego kanonu mszalnego jest w wielu miejscach mało zrozumiały, nie pobudza wiernych do czynnego udziału we Mszy św. Poszczególne części kanonu nie są logicznie zwarte, nie mają ze sobą bezpośredniego związku. Kanon rzymski powinien ukazywać historię zbawienia, jak to czyni liturgia wschodnia, która posiada nawet kilka różnych kanonów mszalnych ¹⁰². Przy układaniu nowego kanonu mszalnego z pewnością będzie wzięty pod uwagę również aspekt ekumeniczny ¹⁰³. Być może, że obecny kanon rzymski, ze względu na szacunek dla tradycji, wejdzie do nowego mszału, jako jeden z wielu.

Msza św. najbardziej upodobni się do Mszy św. pierwszych wieków chrześcijaństwa, jeżeli będą brali w niej czynny udział wszyscy wierni. Aktywna bowiem postawa wiernych była zasadniczą cechą liturgii starożytnej. Sobór Watykański II w wielu miejscach Konstytucji o Liturgii św. mocno podkreśla konieczność czynnego udziału wiernych we Mszy św. i w całej liturgii. „Kościół bardzo troszczy się o to — stwierdza Konstytucja — aby obecni podczas tego misterium wiary chrześcijanie nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwę tę tajemnicę dobrze rozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie,

¹⁰¹ Niektórzy poważni liturgiści uważają, iż Msza św. w wyniku ostatecznej odnowy będzie mogła mieć następujący schemat: I. Antyfona na wejście wraz z psalmem. Pozdrowienie. Modlitwa. II. Czytanie Pisma św. Starego Testamentu. Śpiew. Czytanie Listów Apostolskich. Śpiew. Czytanie Ewangelii. Wyznanie wiary. Modlitwa powszechna. III. Antyfona wraz z psalmem na ofiarowanie. Oblacja chleba i wina przy użyciu jedynie modlitwy nad darami ofiarnymi. Prefacja wraz z kanonem i doksolacją. Modlitwa Pańska. Łamanie chleba — Agnus Dei. Antyfona komunijna z psalmem. Spożycie Ciała i Krwi Pańskiej. Chwila ciszy. Modlitwa pokomunijna. IV. Rozpuszczenie wiernych i błogosławieństwo (*Ephemerides lit.* 31 (1967) 10).

¹⁰² Vagaggini C.; Il canone della Messa e la riforma liturgica. Torino 1966; Tenze: Le Canon romain et la réforme liturgique. *La Maison-Die* 1966, nr 37, s. 134—140.

¹⁰³ Berti C.-Colabuigi I.; Due progetti di canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica. *Ephemerides lit.* 31 (1967) 3—69. Autorzy podają dwa schematy rzymskiego kanonu mszalnego, opracowane na podstawie źródeł biblijnych i liturgicznych tak zachodnich jak i wschodnich, a więc o znaczeniu ekumenicznym.

pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim uczyli się samych siebie składać w ofierze i przez pośrednictwo Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich" (art. 48). Konstytucja o Liturgii św. zleca, aby wiernych tak wychować, by wykonywali akłamacje, odpowiedzi liturgiczne, psalmy, antyfony, pieśni, a także spełniali czynności lub gesty przepisane, przybierali właściwą postawę (art. 30). Ponadto Konstytucja nakazuje, aby w księgach liturgicznych, które mają być poddane rewizji, a więc i w mszale, znalazły się odpowiednie rubryki przewidywane przez wiernych w czynnościach liturgicznych (art. 31). Potrzeba czynnego udziału wiernych we Mszy św. została ostatnio mocno podkreślona również w Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów *Musicam sacram* z dnia 5 marca 1967 r. o muzyce w Liturgii św.¹⁰⁴ Możemy więc wnioskować, że w przyszłej Mszy św. zostanie jeszcze bardziej uwydatniony element społeczny, polegający na czynnym zaangażowaniu w niej wszystkich wiernych, oczywiście z zachowaniem odpowiedniego podziału ról.

Należy tu obiektywnie stwierdzić, że jest rzeczą prawie niemożliwą wciągnięcie wiernych do czynnego udziału we Mszy św. bez wprowadzenia do liturgii mszalnej w odpowiednim zakresie języka narodowego. Nieznajomość liturgicznego języka łacińskiego u wiernych była przecież istotną przyczyną oddalenia się ich od ołtarza. Należy więc spodziewać się, że we Mszy św. coraz więcej miejsca będzie zajmować język narodowy, a uprzedzenia istniejące na tym tle w niektórych środowiskach będą musiały zniknąć.

¹⁰⁴ N. 15: „Fideles munus suum liturgicum implent, plenam illam, consciam atque actuosam participationem praestando, quae ab ipsius Liturgiae natura postulat, et ad quam populus christianus, vi Baptismatis, ius habet et officium. Haec autem participatio: a) in primis interior sit oportet, qua nimirum fideles mentem mentem suam ad Deum extollere, per interiorem participationem, contendant". b) attamen etiam exterior esse debet, idest quae interiorem participationem manifestet per gestus et corporis habitus, per acclamationes, responsiones et cantum. Edoceantur quoque fideles ut, ea auscultantes, quae ministri aut schola cantant, mentem suam ad Deum extollere, per interiorem participationem, contendant".

N. 16: „Nihil sollemnius vel iucundius potest in sacris celebrationibus exhiberi, quam coetus qui totus suam fidem et pietatem cantu exprimit. Proinde totius populi actuosa participatio, quae cantu manifestatur, sedulo promoveatur haec ratione: a) Comprehendat imprimis acclamationes, responsiones salutationibus sacerdotis et ministrorum et in precibus litanicis, ac praeterea antiphonas et psalmos, necnon versus intercalares seu responsa repetita, atque hymnos et cantica. b) Per aptam catechesim et exercitationes, populus gradatim ducatur ad ampliorem in dies immo plenam, participationem praestandam in iis quae ad ipsum pertinent. c) Aliqui tamen cantus populi, praesertim si fideles nondum fuerint sufficienter instructi, aut si modi musici adhibentur e pluribus vocibus compositi, poterunt etiam uni scholae tribui, dummodo populus ab aliis partibus ne excludatur, quae ad ipsum spectant. Probandus autem non est usus tribuendi uni scholae cantorum universum cantum totius „Proprii” totiusque „Ordinarii”, populo a participatione in cantu penitus excluso”. AAS 59 (1967) 304—305.

Można przypuszczać, że i do Mszy św. w pewnym zakresie będzie miał zastosowanie przepis art. 38 Konstytucji o Liturgii św., zawierający zalecenie: „Zachowując istotną jedność rytu rzymskiego należy więcej miejsca pozostawić różnicom i przystosowaniom do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów, zwłaszcza na terenach misyjnych; zasadę tę należy uwzględnić przy poprawianiu ksiąg liturgicznych, strukturze obrzędów i ustanawianiu rubryk”. Kościół bowiem w sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, nie chce narzucać sztywnych form jednolitych, nawet w tak ważnej dziedzinie jak liturgia. Kościół ceni i popiera duchowe piękno i kulturę różnych narodów, dlatego to, co w obyczajach tych narodów nie jest przeciwne wierze i obyczajowości chrześcijańskiej, niekiedy przyjmuje do swojej liturgii. Liturgia przystosowana do charakteru i tradycji narodów, uwzględniająca okoliczności miejsca i osób, łatwiej może przemówić do dzisiejszego człowieka. Do terytorialnej władzy kościelnej będzie należało określenie, oczywiście w granicach ustalonych w nowych księgach liturgicznych, sposobu dostosowania kultu Bożego do tradycji i ducha narodów (art. 37—40). W odniesieniu do Mszy św. chodzić tu będzie, poza językiem liturgicznym, głównie o muzykę, a w pewnej mierze także symbolikę, szaty liturgiczne.

Konstytucja o Liturgii św. aczkolwiek odnowę liturgii widzi głównie w powrocie do zdrowej tradycji i wzorów starochrześcijańskich, to jednak otwiera drogę i do postępu, zezwalając na wprowadzenie do liturgii nowości, jeżeli wymaga tego prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła. Konstytucja jedynie zastrzega, aby nowe formy wyrastały niejako organicznie z form już istniejących (art. 23). Nie jest więc wykluczone, że odnowiona Msza św. będzie miała nowe elementy, dotychczas nieznanne.

Trzeba jednak pamiętać, że głównym celem dokonywanej się odnowy liturgicznej nie są same zmiany tekstów i obrzędów, ani nawet sama dążność do przywrócenia liturgii starożytnej formy, lecz dążność do jak najbardziej czynnego i owocnego w niej uczestnictwa wszystkich wiernych, a poprzez to uczestnictwo do pogłębienia życia chrześcijańskiego, do zjednoczenia wiernych w Chrystusie, do uwielbienia Boga. Dlatego równoległe z zewnętrzną odnową Mszy św. musi iść wyrobienie liturgiczne duszpasterzy oraz pogłębienie życia liturgicznego wśród wiernych.

Stolica Apostolska w różnych ośrodkach zezwoliła już na Mszę św. w nowych opracowaniach, z uwzględnieniem potrzeb lokalnych, o charakterze eksperymentalnym. Na wyniki tych eksperymentów oraz ostateczne opracowanie kształtu Mszy św. zapewne poczekamy niedługo. Dotychczasowy kierunek odnowy Mszy św. napawa optymizmem i nadzieją, że przyszły porządek mszalny osiągnie cele zakreślone przez Sobór Watykański II.

Pracami nad wprowadzeniem w życie soborowej Konstytucji o Litur-

gii św., a tym samym i nad nowym układem mszalnym, kieruje powołane przez Papieża Pawła VI *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, czyli Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii św.¹⁰⁵ W skład powyższej Rady Liturgicznej wchodzi kilkudziesięciu członków, przeważnie biskupów, reprezentujących zgodnie z art. 25 Konstytucji o Liturgii św. różne narodowości, działających pod przewodnictwem kardynała J. Lercaro, arcybiskupa Bolonii. Z Radą Liturgiczną współpracują liczni biegli powołani z różnych narodów. Praca Rady Liturgicznej oparta jest na 40 zespołach. Zespołom tym powierzono do opracowania poszczególne działy wchodzące w skład planowanej odnowy liturgicznej. Nad odnową liturgii Mszy św. pracuje aż osiem zespołów. Zadaniem ich jest przerehabilitowanie całej Mszy św. w świetle wytycznych Soboru. Zespoły te prowadzą pracę bodaj najbardziej odpowiedzialną i interesującą ogół wiernych.

Rada do wykonania Konstytucji o Liturgii św., obok swej zasadniczej działalności, również wydaje biuletyn pod nazwą *Notitiae*, w którym między innymi udziela odpowiedzi na przedłożone wątpliwości dotyczące soborowej odnowy liturgicznej. Odpowiedzi te jednak nie mają charakteru oficjalnego, lecz tylko orientacyjny. Przyczyniły się one już do tymczasowego rozstrzygnięcia wielu kwestii związanych z odnową Mszy św.

Doborowy skład członków i rzetelne metody pracy Rady do wykonania Konstytucji o Liturgii św. gwarantują powodzenie dalszej odnowy Mszy św.¹⁰⁶

* * *

W czasie druku niniejszego artykułu ukazała się Instrukcja św. Kongregacji Sakramentów *Eucharisticum mysterium* o kulcie tajemnicy eucharystycznej z dnia 25. V. 1967 r., obowiązująca od dnia 15. VIII. 1967 r. (AAS 59 1967 539—573). Instrukcja ta, będąca syntezą liturgicznego stanu prawnego dotyczącego kultu eucharystycznego, wyprowadza pewne praktyczne wnioski odnoszące się do Mszy św., które przynajmniej w wielkim skrócie należy tu odnotować, jako posoborowe innowacje mszalne, a mianowicie: 1) Należy unikać odprawiania Mszy św. prywatnie w tym samym czasie co i Msza św. z udziałem ludu, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane, a to w tym celu, aby nie rozpraszać wiernych manifestujących zwartą jedność (n. 17). 2) Popołudniową Mszę św. sobotnią, przez wysłuchanie której za zgodą Stolicy Ap. zadośćczyni się obowiązkowi wysłuchania Mszy św. w niedzielę, należy odprawiać według kalendarza przewidzianego na niedzielę, wraz z homilią i modlitwą wiernych. W sobotę zaś

¹⁰⁵ AAS 56 (1964) 479—480.

¹⁰⁶ *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia. Ephemerides* lit. 79 (1965) 160—164. — Z Polaków członkiem Rady Liturgicznej jest Bp Franciszek Jop, Ordynariusz Opolski.

przed Zesłaniem Ducha Św. należy odprawić Mszę św. o wigilii, dodając *Credo*. Podobnie Msza św. w sobotę przed Bożym Narodzeniem powinna być odprawiona o wigilii, przy użyciu białych szat liturgicznych, z *Alleluja* i prefacją o Bożym Narodzeniu. Msza św. w Wielką Sobotę jest zawsze Mszą św. Wigilii Paschalnej, której nie wolno odprawiać przed zachodem słońca (n. 28). 3) Powiększone zostały przypadki, w których wolno wiernym udzielać Komunii św. pod dwiema postaciami (n. 32). 4) Komunii św. wolno udzielać wiernym stojącym lub klęczącym — w zależności od tego, jak zadecyduje Konferencja Biskupów (n. 34). 5) W przypadkach konieczności i za zgodą biskupa wolno udzielić Komunii św. tylko pod postacią wina (n. 41). 6) Na ołtarzu, przy którym odprawia się Msza św., nie może być wystawiony N. Sakrament, który zawsze powinien ukazywać się jako owoc konsekracji (n. 55, 61). 7) Wystawienie N. Sakramentu, o ile ma charakter uroczysty i ma być dłuższe, powinno rozpoczynać się po Mszy św., podczas której powinna być konsekrowana hostia przeznaczona do wystawienia, a to dla uwydatnienia charakteru ofiarnego Eucharystii. Msza św., po której następuje wystawienie, kończy się formułą *Benedicamus Domino*, z pominięciem błogosławieństwa (n. 60).

ARGUMENTUM

DE CONCILII OECUMENICI VATICANI II ACCOMMODATA RENOVATIONE LITURGICA SACRIFICII MISSAE

In articulo praebetur in primis conspectus modorum, quibus Ecclesia saeculorum decursu sacrificium Missae celebrabat. In hac celebratione omnia quae sunt a Deo et ad essentiam liturgiae pertinent, usque ad hodiernam diem immutabiliter permanent, contingentia autem elementa sub variarum circumstantiarum influxu a pristina traditione sanctorum Patrum recederunt et pervenerunt ad formas, quae hominum menti nostra in aetate minus respondent.

Concilium Vaticanum II in sua *Constitutione de sacra Liturgia* pro instauratione ordinis Missae sequentes regulas statuit: 1) in partium propria ratione necnon mutua connexione maior claritas eluceat; 2) participatio fidelium facilius reddatur; 3) ritus, probe servata eorum substantia, simpliciores fiant; 4) quae temporum decursu duplicata vel minus utiliter addita fuerunt, omittantur; 5) restituantur ad pristinam sanctorum Patrum normam nonnulla quae temporum iniuria deciderunt, prout opportuna vel necessaria videantur. Praeterea a Concilio praecipitur, ut thesauri biblici largius in Missa aperiantur; ut homilia diebus dominicis et festis de praecepto in Missis concurrente populo celebratis pronuncietur; ut oratio communis restituatur. Concilium quoque statuit, ut linguae vernaculae in Missis cum populo celebratis congruus locus a competenti auctoritate ecclesiastica tribui possit.

Instructio diei 26 septembris 1964 a. ad executionem *Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, necnon novus *Ordo Missae et Ritus servandus in celebratione Missae* die 14 decembris 1964 a. promulgati, deinde *Instructio altera* diei 4 maii 1967 a. aliaque nonnulla Sedis Apostolicae documenta, iam partim summa cum laude principia conciliaria instaurationis Missae in praxim deduxerunt, labores nihilominus continuantur, quorum ope matura recognitio et renovatio totius Missae, canone haud excepto, sperantur.

ZAGADNIENIA LOGICZNE W PISMACH KASJODORA.

Kasjodor (485—580) należy do autorów, których nazywa się zwykle encyklopedystami, stąd zagadnienia logiczne omawia przede wszystkim w ramach sztuk wyzwolonych. Sztukom wyzwolonym, które najczęściej oznacza terminem „nauki świeckie” — *saeculares litterae*,¹ poświęca drugą księgę swoich *Institutiones*². Z siedmiu w niej omawianych nauk, mianowicie: gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii, dialektyka jest potraktowana najobszerniej³. *Institutiones* są wskutek tego podstawowym źródłem dla omawianych tu zagadnień. Obok jednak *Institutiones*, do zagadnień logicznych wraca też i w innych swoich pismach, zwłaszcza w komentarzu do Psalmów. Na komentarz do Psalmów, co może wydawać się dziwne, trzeba zwrócić uwagę dlatego, ponieważ Kasjodor, dzieląc myśli św. Augustyna, św. Hieronima, Orygenesza, Klemensa Aleksandryjskiego i wielu innych, sądzi, że Pismo święte jest źródłem „nauk świeckich”, a tym samym dialektyki⁴, i komentując Psalmy usiłuje to między innymi wykazywać. Przy tym właśnie dotyka wielu zagadnień logicznych.

Metoda przedstawiania zagadnień jaką stosuje Kasjodor w dialektyce a także w innych naukach sztuk wyzwolonych jest dość charakterystyczna. Nie omawia on mianowicie żadnego zagadnienia wyczerpująco. Poprzestaje raczej na skrótowym, ale zasadniczym jego zarysowaniu. Traktuje najczęściej to, co mówi o danej dyscyplinie jako zapoznanie się z jej podstawami, czy jako wprowadzenie do niej. Ale nie zatrzymuje się

¹ Zob. Ks. M. Lohr: Problematyka sztuk wyzwolonych u Kasjodora. *Studia Warmińskie* 1: 1964 s. 374.

² Wydanie krytyczne tego pisma: Cassiodorus Senator: *Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors. Oxford 1937. Cytując to pismo podaję tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Pismo to w wydaniu Migne'a: M. A. Cassiodorus: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. PL t. 70. Parisiis 1865.

³ Kasjodor obok terminu „dialectica” używa też terminu „logica”. Zob. Inst. II, s. 108, 15; II, s. 91, 19.

⁴ *Cognoscite, magistri saecularium litterarum, hinc (de Scripturis divinis) schemata, hinc diversi generis argumenta, hinc deffinitiones, hinc disciplinarum omnium profluisse doctrinas, quando in his litteris posita cognoscitis quae ante scholas vestras longe prius dicta fuisse sentitis. Cassiodorus: In Psalterium Expositio*. PL t. 70. kol. 175 C; cytując to pismo podaję tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Zob. tamże kol. 505 A; Inst. I, s. 26, 4; I, s. 68, 15; I, s. 68, 1; I, s. 68, 22; II, s. 157, 19; et passim.

na tym; zachęca do dalszych i samodzielnych studiów danej dyscypliny⁵. Wskazuje zawsze na źródła i dzieła odpowiednich autorów, przy pomocy których można tę dalszą i samodzielną pracę prowadzić. Aby zrozumieć sens takiej metody, musi się mieć na uwadze warunki w jakich pisze i czytelników, którym przeznaczają to, co pisze. Pisze on w założonym przez siebie i dobrze zorganizowanym klasztorze, *Vivarium*, przystosowanym w sposób zamierzony do pracy naukowej i w związku z tym zaopatrzonym w dużą bibliotekę, obejmującą bogate zbiory dzieł z różnych dziedzin nauki a też z zakresu sztuk wyzwolonych. Z logiki są tam tłumaczone na łacinę traktaty *Organonu* Arystotelesa i liczne do nich komentarze oraz pisma logiczne autorów łacińskich⁶. Czytelnikami zaś jego pism byli mnisi *Vivarium*, którzy mieli zdobyć najpierw podstawowe wiadomości z odpowiednich dyscyplin właśnie z pism Kasjodora, a następnie uprawiać dalsze i samodzielne studia sięgając do zgromadzonych w bibliotece klasztornej dzieł⁷. To wydaje się wystarczająco usprawiedliwiać zastosowaną przez Kasjodora metodę traktowania zagadnień.

Zagadnienia logiczne, a chodzi tu o *Institutiones*, uporządkował Kasjodor według pewnego planu. Pierwsze miejsce w tym planie zajmuje objaśnienie *Izagogi* Porfiriusza z poprzedzającym je wstępem, zawierającym definicje i podział filozofii. Następnie podane są objaśnienia *Kategorii* i *Perihermeneias*. Dalsze miejsce zajmuje wykład sylogistyki, stanowiącej, jak się wyraża Kasjodor, najważniejszą i istotną część dialektyki⁸. W jej skład wchodzi sylogizmy kategoriyczne i sylogizmy hipotetyczne. Potem następuje wykład definicji i na ostatnim miejscu wykład Topik⁹.

W powyższym planie, jak łatwo zauważyć, po komentarzu do *Izagogi* z charakterystycznym wstępem, następuje komentarz, wyjąwszy sylogizmy hipotetyczne, które są pochodzenia stoickiego, do całego prawie *Organonu* Arystotelesa¹⁰, przy czym traktaty logiczne są komentowane według porządku przyjętego przez neoplatoników¹¹. Od razu zatem do-

⁵ Inst. II, s. 129, 12.

⁶ Auctoritatem vero eorum librorum (de dialectica) in unum codice non incompetentem fortasse collegi, ut quidquid ad dialecticam pertinet, in una congestione codicis clauderetur. Expositiones itaque diversorum librorum, quoniam erant multiplices, sequestratim in codicibus fecimus scribi; quos in una vobis bibliotheca Domino praestante dereliqui. Tamże II, s. 129, 5.

⁷ Opis biblioteki klasztornej w *Vivarium*. Zob. Ks. M. Lohr: Kasjodora klasztor *Vivarium*. *Studia Warmińskie* 2: 1965 s. 378—379.

⁸ Inst. II, s. 110, 1—4.

⁹ *Institutiones* w wydaniu Migne'a po topikach podają jeszcze błędne sylogizmy (paralogizmy). Zob. PL t. 70. kol. 1194 B—1195 A.

¹⁰ R. Baur: *Dominicus Gundissalinus — De divisione philosophiae. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. t. 3, 2—3: 1903 s. 353—54.

¹¹ Układ *Organonu* u neoplatoników był następujący: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *Sophistici elenchi*. M. Plezia: *De Andronici Rhodii studiis aristotelicis*. Kraków 1946 s. 5; *Układy Andronika i Ptolemeusza*. zob. tamże s. 5.

strzeżę się, że główną treść tego planu stanowi logika Arystotelesa i że Arystoteles jest tu traktowany jako najwyższy autorytet. Następnie, że zastosowany w tym planie neoplatoński porządek komentowania *Organonu* i umieszczenie na jego początku komentarza do *Izagogi* z charakterystycznym wstępem, musi mieć swe źródło w autorach, którzy w ten właśnie sposób wykładali arystotelesowską logikę. Na te wnioski naprowadza też sam Kasjodor. Mówi on, że logikę uprawiali wprawdzie już filozofowie przedarystotelesowscy, ale dopiero Arystoteles „doprowadził materię tej dziedziny do pewnych prawideł”. I dodaje, że pisał ten autor z jej zakresu doskonale dzieła, które łacińscy autorowie przekładali na łacinę i komentowali¹². Zaznacza również Kasjodor, że plan, według którego on sam podaje zagadnienia dialektyki, nie jest jego pomysłem, ale że dostosowuje się tu do porządku, jakiego przestrzegają w wykładach tej dyscypliny inni autorowie¹³, których jednak wyraźnie nie wymienia. W rzeczy samej występujący u Kasjodora plan wykładu dialektyki jest pochodzenia aleksandryjskiego. Aleksandryjskie środowisko filozoficzne ulegające już od dawna tendencjom synkretystycznym, a w ostatnim okresie swego istnienia i silnemu wpływowi neoplatonizmu, wytworzyło specyficzny typ filozofii. Cechą tej filozofii było to, że łączyła w jedno platonizm i arystotelizm i w Arystotelesie widziała przede wszystkim logikę, którego też logikę w oparciu o *Organon* uprawiała. Uprawianie arystotelesowskiej logiki na gruncie aleksandryjskim sprawiło, że tu właśnie Arystoteles był najwyższą powagą w logice, a jego *Organon*, do którego, według Prantla dołączono fragmenty logiki stoickiej¹⁴, a później też *Izagogę* Porfirusza z charakterystycznym wstępem, stał się podstawą wykładu logiki. Taki plan wykładu logiki, z autorów greckich, występuje wyraźnie u Ammoniusza Hermeiou (w. V), z późniejszych, u uczniów Olimpiodora Eliasza i Dawida i Jana Filoponosa (w. VI)¹⁵. Z autorów łacińskich, z pewnymi odchyleniami¹⁶, u Boecjusza (w. V—VI), Marcjana Kapelli (w. IV—V). Tak też ułożone były prawdopodobnie zaginione dziś prze-

¹² *Dialecticam primi philosophi in suis quidem dictionibus habuerunt, non tamen ad artis redigere peritiam. Post quos Aristoteles, ut fuit disciplinarum omnium diligens explanator, ad quasdam regulas doctrinae huius argumenta perduxit, quae prius sub certis praeceptionibus non fuerunt. Is libros faciens exquisitos Graecorum scholam multiplici laude decoravit; quem nostri non perferentes diutius alienum, translatum expositumque Romanae eloquentiae contulerunt.* Inst. II, s. 109, 6.

¹³ *Consuetudo itaque est doctoribus philosophiae, antequam ad Isagogen veniant exponendam, divisionem philosophiae paucis attingere; quam nos quoque servantes praesenti tempore non immerito credimus intimandam.* Tamże II, s. 110, 5; II, s. 110, 3.

¹⁴ C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. I. Band. Graz 1955 s. 528 i 578.

¹⁵ M. Plezia: *De commentariis isagogicis*. Kraków 1949 s. 60—69.

¹⁶ Autorowie łacińscy pomijają, jak to się zauważa i u Kasjodora, niektóre traktaty *Organonu*.

kłady *Izagogi* i traktatów *Organonu* Mariusza Wiktoryna. Za czasów Kasjodora plan ten był już ogólnie znany i przestrzegany w szkolnym nauczaniu logiki. Stąd też Kasjodor znając ten plan świadomie zastosował go w swojej dialektyce.

I. DEFINICJE I PODZIAŁ FILOZOFII. OBJAŚNIENIE IZAGOGI

Wykład zagadnień logicznych rozpoczyna Kasjodor podaniem definicji i podziału filozofii, po których dopiero przechodzi do objaśnienia *Izagogi* Porfiriusza. Czyni to, jak zaznacza, zgodnie ze zwyczajem przyjętym przez nauczycieli filozofii, którzy w ten właśnie sposób rozpoczynają komentarz do *Izagogi* ¹⁷.

Kasjodor podaje trzy definicje filozofii: Filozofia jest, o ile to dla człowieka możliwe, prawdopodobną wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich ¹⁸. — Filozofia jest sztuką nad sztukami i nauką nad naukami ¹⁹. — Filozofia jest rozmyślaniem o śmierci. Do tej ostatniej definicji dodaje uwagę, że odpowiada ona szczególnie chrześcijanom, którzy wzgardziwszy doczesną próżnością, jakby zgodnie z tak ujętą filozofią, prowadzą życie ziemskie z myślą o życiu niebieskim ²⁰.

Następnie podaje podział filozofii i według niego filozofia dzieli się na spekulatywną i praktyczną.

Filozofia spekulatywna dzieli się na: naturalną, teoretyczną, w której zakres wchodzi arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia oraz na teologiczną.

Filozofia zaś praktyczna dzieli się na etykę, ekonomikę i politykę.

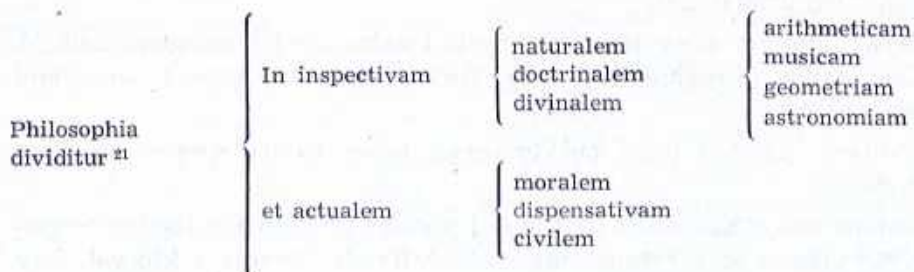
¹⁷ Inst. II, s. 110, 5; II, s. 110, 3.

¹⁸ Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia. Tamże II, s. 110, 15; Por. Ammonius: In Porphyrii Isagogen sive V voces. Commentaria in Aristotelem Graeca. vol. IV, pars III. Berolini 1891 s. 3, 1; M. T. Cicero: Tusculanae disputationes. Lipsiae 1928 V, 3, 7; A. M. S. Boethius: De consolatione Philosophiae. PL t. 63. Parisiis 1860 kol. 615, Prosa IV.

¹⁹ Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. Inst. II, s. 110, 16; Por. Ammonius. jw. s. 6, 27; Macrobius: Conviviorum primi diei Saturnalium libri septem. Lipsiae 1893 VII, 15, 14.

²⁰ Philosophia est meditatio mortis; quod magis convenit Christianis qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt. Inst. II, s. 110, 18; Por. Ammonius, jw. s. 4, 15; Plato: Phaedo. W: Platonis Opera. t. I. Oxonii 1941. 67 E; Cicero, jw. I, 30, 74; Institutiones w wydaniu Migne'a podają jeszcze czwartą definicję, która brzmi: Philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini. PL t. 70. kol. 1167 D; Por. Ammonius, jw. s. 3, 8; Plato: Theaetetus. W: Platonis Cratylus, Theaetetus. Lipsiae 1908. 176 A.

Schemat podziału filozofii



Podział ten Kasjodor objaśnia ²². Filozofia spekulatywna (*inspectiva*) wznosi się ponad rzeczy widzialne i przy pomocy tylko rozumu, rozważa o rzeczach boskich i niebieskich, tj. o tym, co nie jest dostępne poznaniu zmysłowemu ²³.

I tak filozofia naturalna (*naturalis*) rozważa niezmienną naturę każdej rzeczy ²⁴.

Filozofia teoretyczna (*doctrinalis*) rozważa abstrakcyjną ilość, tzn. ilość oderwaną, przy pomocy abstrakcji umysłowej, od materii i takich przypadłości jak równy, nierówny itd. ²⁵ Ilość abstrakcyjną można ujmować w specyficznych aspektach i czynią to arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia. Arytmetyka (*arithmetica*) rozważa ilość o ile jest ona policzalna w sobie ²⁶. Muzyka (*musica*) ma za przedmiot liczby względne, występujące w muzycznych dźwiękach ²⁷. Geometria (*geometria*) zajmuje się nieruchomą wielkością i formami ²⁸. Astronomia (*astronomia*) jest nauką badającą ruchy ciał niebieskich, ich kształty i położenie względem siebie i ziemi ²⁹.

Filozofia teologiczna (*divinalis*) rozważa naturę Bożą i stworzeń duchowych ³⁰.

²¹ Inst. II, s. 110, 9; Por. Ammonius, jw. s. 11, 6; s. 13, 11; s. 15, 1; Aristoteles: *Metaphisica*. Lipsiae 1906 s. 993 b 19—21; s. 1026 a 18—19; *Ethica Nicomachea*. Lipsiae 1912 s. 1142 a 9; *Ethica ad Eudemum*. W: Aristoteles Graece. vol. II. Berolini 1831 s. 1214 a 8—12; s. 1218 b 13.

²² *Institutiones* w wydaniu Migne'a w schemacie podziału podają obok niektórych terminów łacińskich i terminy greckie. Ponadto podają stoicki podział filozofii, podział cnoty (*areté*) i definicję filozofii po grecku, która figuruje tam też jako czwarta i w języku łacińskim. Zob. PL t. 70. kol. 1670 C—D.

²³ Inst. II, s. 111, 2.

²⁴ Tamże II, s. 111, 6.

²⁵ Tamże II, s. 111, 10; Por. II, s. 92, 14; IJ, s. 130, 19.

²⁶ Tamże II, s. 111, 16; Por. II, s. 131, 2.

²⁷ Tamże II, s. 111, 17; Por. II, s. 131, 3; II, s. 144, 2; In Ps. PL t. 70. kol. 692 B.

²⁸ Tamże II, s. 111, 19; Por. II, s. 131, 5; II, s. 150, 4; II, s. 151, 20.

²⁹ Tamże II, s. 111, 20; Por. II, s. 131, 6; II, s. 154, 3; In Ps. PL t. 70. kol. 1047 A.

³⁰ Inst. II, s. 111, 14.

Filozofia praktyczna (*actualis*) usiłuje wyjaśnić rzeczy przy pomocy poznania ich działania ³¹.

Etyka (*moralis*) uczy uczciwego życia i wskazuje jak osiągnąć cnotę ³².

Ekonomika (*dispensativa*) uczy roztropnego kierowania sprawami domowymi ³³.

Polityka (*civilis*) uczy pożytecznego prowadzenia spraw państwowych ³⁴.

Podane przez Kasjodora definicje i podział filozofii nie trudno rozpoznać. Schyłkowa starożytność zna sześć definicji filozofii, z których trzy występują właśnie u Kasjodora, będące pochodzenia arystotelesowskiego, stoickiego, neoplatońskiego, wyrażające przeważnie, jak i u Kasjodora, religijny charakter filozofii ³⁵. Podział zaś filozofii jest arystotelesowski ³⁶. Mimo to nasuwa się pytanie, czy Kasjodor nie oparł się tu na jakimś autorze łacińskim komentującym *Isagogę*. Nie może wchodzić w rachubę Kapella, ponieważ w komentarzu do *Isagogi* nie podaje definicji i podziału filozofii. Mogą natomiast wchodzić w rachubę Mariusz Wiktoryn i Boecjusz, tym bardziej, że Kasjodor mówi, iż Wiktoryn tłumaczył *Isagogę* na łacinę a Boecjusz napisał do niej komentarz w pięciu księgach ³⁷. Tłumaczenie *Isagogi* Wiktoryna w całości nie zachowało się ³⁸, wskutek tego można wziąć pod uwagę jedynie oba komentarze Boecjusza do *Isagogi*. Ale komentarze Boecjusza, jak się okazuje po ich przebadaniu, nie były tu źródłami. Występuje w nich tylko jedna definicja filozofii ³⁹, a podział filozofii, chociaż tak samo arystotelesowski, wyrażony jest innymi terminami i ułożony w innym porządku ⁴⁰. Courcelle upatruje to źródło w autorze greckim, Ammoniuszu Hermeiou ⁴¹. Istotnie zestawienie tekstów, którego dokonał, wykazuje duże podobieństwo Kasjodora z Ammoniuszem. Podobieństwo to zachodzi najpierw w definicjach filozofii. Pierwszej definicji Kasjodora odpowiada Ammoniusza: *philosophia est theion te kai anthropinon pragmaton gnosis* ⁴² — drugiej:

³¹ Tamże II, s. 112, 1.

³² Tamże II, s. 112, 2.

³³ Tamże II, s. 112, 4.

³⁴ Tamże II, s. 112, 5.

³⁵ W. Tatarakiewicz: Historia filozofii. t. I. Warszawa 1958 s. 212—213.

³⁶ Zob. przypis 21.

³⁷ *Isagogen transtulit Victorinus orator; commentum eius quinque libris vir magnificus Boethius edidit.* Inst. II, s. 123, 14; w *Institutiones* w wydaniu Migne'a jest: „...transtulit Boethius...” Zob. PL t. 70. kol. 1202 D.

³⁸ Fragmenty tego tłumaczenia zachowały się w mniejszym komentarzu Boecjusza do *Isagogi* Porfiriusza. Zob. A. M. S. Boethius: In *Isagogen Porphyrii commenta.* CSEL vol. 48. Vindobonae—Lipsiae 1906.

³⁹ Tamże I, s. 7, 12.

⁴⁰ Tamże I, s. 8—9; II, s. 142.

⁴¹ P. Courcelle: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* Paris 1948 s. 323—24.

⁴² Inst. II, s. 110, 15; Ammonius, jw. s. 3, 1.

*philosophía esti téchne technon kai epistéme epistemon*⁴³; — trzeciej: *philosophía esti meléte thanatou*⁴⁴. Podziałowi filozofii Kasjodora odpowiadają następujące teksty Ammoniusza: *he philosophía éis dyo diaireitai, éis theoretikon kai praktikón. Pálin to theoretikon diaireitai éis theologikon, mathematikon kai physiologikon*⁴⁵ ...to dè mathematikon diaireitai éis téssara, éis geometrian kai astronomian kai mousikèn kai arithmetiken⁴⁶. *diaireitai toínyn to praktikon éis te to ethikon kai oikonomikon kai politikon*⁴⁷.

Mimo dużego podobieństwa zachodzą też między obu autorami i pewne różnice. Ammoniusz najpierw w innym, niż Kasjodor, porządku wymienia nauki matematyczne. Następnie podaje, czego Courcelle nie zaznaczył, nie trzy jak Kasjodor, ale sześć definicji filozofii. Dalsze definicje Ammoniusza brzmią: *philosophía esti homoiosis theo katà to dynaton anthrópo* — filozofia jest upodobnieniem się do Boga, o ile jest to dla człowieka możliwe⁴⁸; *philosophía esti gnosis ton ónton he ónta esti* — filozofia jest poznaniem bytów jako takich⁴⁹; *philosophía esti philía sophías* — filozofia jest miłością mądrości⁵⁰. Są to wprowadzić różnice nieznaczne, ale wystarczają, aby poddać w wątpliwość przypuszczenie Courcelle'a. W dodatku Courcelle wskazując na Ammoniusza jako źródło Kasjodora, nie uwzględnił tej ważnej okoliczności, że Kasjodor nigdzie w swoich pismach Ammoniusza nie wymienia. Dlatego wydaje się prawdopodobniejsze, choć trudne do uzasadnienia, przypuszczenie Cappuynsa, że źródłem dla Kasjodora mogło być, istniejące w *Vivarium*, a dziś zaginione, tłumaczenie *Izagogi* Mariusza Wiktoryna⁵¹, które było z pewnością zaopatrzone w jakiś krótki wstęp, zawierający między innymi definicje i podział filozofii⁵².

Po przedstawieniu definicji i podziału filozofii podaje Kasjodor krótki komentarz do *Izagogi*. Komentarz ten ograniczył do objaśnienia pojęć rodzaju, gatunku, różnicy gatunkowej, właściwości i przypadłości.

Rodzaj (*genus*) jest tym, co odnosi się do gatunków; co bywa orzekane o osobnikach gatunkowo różnych ze względu na to, czym one są

⁴³ Inst. II, s. 110, 16; Ammonius, jw. s. 6, 27.

⁴⁴ Inst. II, s. 110, 18; Ammonius, jw. s. 4, 15.

⁴⁵ Inst. II, s. 110, 9; Ammonius, jw. s. 11, 21—23.

⁴⁶ Ammonius, jw. s. 13, 11—12.

⁴⁷ Tamże s. 15, 1—3.

⁴⁸ Tamże s. 3, 8; Tej definicji odpowiada czwarta definicja filozofii Kasjodora, którą podają *Institutiones* w wydaniu Migne'a. Zob. PL t. 70. kol. 1167 D.

⁴⁹ Ammonius, jw. s. 2, 22.

⁵⁰ Tamże s. 9, 7.

⁵¹ M. Cappuyns: Cassiodore. W: Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique. T. XI. Paris 1949 kol. 1399.

⁵² Przypuszczenie to ma podstawę, ponieważ Kasjodor najwięcej w dialektyce z Mariusza Wiktoryna korzysta.

najogólniej. W ten sposób rodzajowe pojęcie „zwierzę” bywa orzekane o człowieku, wole, koniu i innych istotach żyjących⁵³.

Gatunek (*species*) jest tym, co bywa orzekane o wielu osobnikach, różniących się między sobą tylko indywidualnie, dla oznaczenia czym one są. W tym znaczeniu pojęcie „człowiek” orzeka się o Sokratesie, Platonie, Cyцерonie⁵⁴.

Różnica gatunkowa (*differentia*) jest tym, co bywa orzekane o wielu i to gatunkowo różnych osobnikach, dla oznaczenia jaki jest ten osobnik, o którym się orzeka. W ten sposób orzeka się o człowieku, że jest rozumny i śmiertelny⁵⁵.

Właściwość (*proprium*) jest tym, co sprawia, że każdy gatunek albo osobnik są oznaczone pewną cechą, dzięki której oddzielone są od ogólnego; taką cechą u człowieka jest zdolność do śmiechu, a u konia zdolność do rżenia⁵⁶.

Przypadłość (*accidens*) jest tym, co podmiot przyjmuje lub traci, a tracąc sam nie ulega zniszczeniu lub co w ten sposób przyjmuje, że wcale tego nie traci⁵⁷.

Objaśnieniem zasadniczych problemów zamyka Kasjodor swój komentarz do *Izagogi*, zalecając tym, którzy chcą poznać bardziej wyczerpująco te problemy, czytanie samej *Izagogi*⁵⁸.

Komentarz do *Izagogi*, który jest tu tylko objaśnieniem sposobów orzekania (*kategoroumena — praedicabilia*), nie nasuwa potrzeby doszukiwania się specjalnych źródeł, ponieważ wiadomości w nim podane, mógł Kasjodor zaczerpnąć z ogólnie znanych wiadomości podawanych w szkole. Ale jak wspomniano, Kasjodor zaznaczył, że Mariusz Wiktoryn tłumaczył *Izagogę* na łacinę, a Boecjusz napisał do niej komentarz i że te pisma są w *Vivarium*⁵⁹, nasuwa się stąd przypuszczenie, iż te właśnie pisma mogły tu być źródłami. Tłumaczenie *Izagogi* Wiktoryna w całości nie zachowało się, ale zachowały się jego fragmenty w mniejszym komentarzu Boecjusza do *Izagogi*. I właśnie zestawienie tych zachowanych fragmentów z tekstami Kasjodora, wykazuje całkowitą zgodność. Ta zgodność pozwala wnosić, że Kasjodor do swojego objaśnienia *Izagogi* wykorzystał tłumaczenie *Izagogi* Wiktoryna.

⁵³ Inst. II, s. 112, 11. Por. Boethius: In Isagogen Porphyrii commenta. II, s. 180, 1; II, s. 180, 14.

⁵⁴ Inst. II, s. 112, 15; Por. Boethius, tamże I, s. 66, 9.

⁵⁵ Inst. II, s. 112, 17; Por. Boethius, tamże I, s. 93, 23.

⁵⁶ Inst. II, s. 112, 19; Por. Boethius, tamże I, s. 98, 20—100, 5.

⁵⁷ Inst. II, s. 112, 23; Por. Boethius, tamże I, s. 100, 9.

⁵⁸ Inst. II, s. 113, 1.

⁵⁹ Tamże II, s. 128, 14; II, s. 129, 5.

II. OBJAŚNIENIE KATEGORII.

Podobnie jak w *Izagodze* tak i w *Kategoriach* ogranicza Kasjodor swój komentarz do zarysowania tylko podstawowych zagadnień, obejmując tu objaśnienie rodzajów orzekania i objaśnienie poszczególnych kategorii.

Kategorie (*categoriae*) czyli orzeczniki (*praedicamenta*) ujmują wszelką mowę, wyrażając ją przy pomocy odpowiednich terminów. Funkcję wyrażania wszelkiej mowy mogą kategorie spełniać dzięki różnym rodzajom orzekania, które wskutek tego są jakby ich organami czy narzędziami. Kategorie posługują się trzema rodzajami orzekania: wieloznacznym, jednoznacznym i pochodnym⁶⁰.

Orzekanie wieloznaczne (*aequivoca*) zachodzi wówczas, gdy pod jedną nazwą podpadają istotowe różne desygnaty. Tak nazwa „zwierzę” przypada człowiekowi i rysunkowi przedstawiającemu człowieka⁶¹.

Orzekanie jednoznaczne (*univoca*) zachodzi wówczas, gdy desygnaty jednej nazwy mają tę samą podstawę, na mocy której im ta sama nazwa przysługuje. Jednoznacznie orzeka się nazwę „zwierzę” o człowieku i wole⁶².

Orzekanie pochodne (*denominativa*) zachodzi wówczas, gdy nazwa orzekana o jakimś przedmiocie pochodzi co do swego brzmienia od nazwy innego przedmiotu, z tym jednak, że różni się od niej zakończeniem. W ten sposób nazwa „gramatyk” pochodzi od nazwy „gramatyka”, a nazwa „dzielny” od nazwy „dzielność”⁶³.

Kategorii jest dziesięć, mianowicie: substancja, ilość, relacja, jakość, działanie, odbieranie działania, położenie, czas, miejsce, posiadanie.

Substancja może być rozumiana podwójnie: jako substancja pierwsza i jako substancja druga. Substancja pierwsza (*substantia prima*), która we właściwym znaczeniu może głównie i najbardziej być nazwana substancją, jest tym, co nie jest orzekane o podmiocie, ani też nie tkwi w podmiocie. Taką substancją jest „pewien człowiek” lub „jakiś koń”⁶⁴. Substancja druga (*substantia secunda*) jest tym, w czym zawierają się substancje pierwsze, ale nie jako w swoim podłożu, lecz jako indywidua.

⁶⁰ Tamże II, s. 113, 5.

⁶¹ Tamże II, s. 113, 9; Por. Aristoteles: *Categoriae et Liber de interpretatione*. Oxonii 1949 s. 1 a 1—3; A. M. S. Boethius: *In Categoriae Aristotelis libri quatuor*. PL t. 64. Parisiis 1860. kol. 163 C.

⁶² Inst. II, s. 113, 12; Por. Aristoteles, tamże s. 1 a 6—8; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 167 A—B.

⁶³ Inst. II, s. 113, 14; Por. Aristoteles, tamże s. 1, a 12—15; Boethius, tamże PL t. 64, kol. 167 D.

⁶⁴ Inst. II, s. 113, 20; Por. Aristoteles, tamże s. 2, a 11—14; Boethius, tamże PL t. 64, kol. 181 D.

Tak w pojęciu „człowiek” zawiera się Cyceron⁶⁵. Substancja zatem druga jest pojęciem ogólnym, którego desygnatami są substancje pierwsze, konkretne byty, realizujące w sobie treść substancji drugiej.

Ilość (*quantitas*) może być rozumiana podwójnie: jako ilość nieciągła i ilość ciągła. Ilość nieciągła (*discreta*) posiada części wzajemnie od siebie oddzielone, tzn. nie posiadające wspólnej granicy. Taką ilością jest liczba lub wypowiedana mowa. Ilość zaś ciągła (*continua*) posiada części, które się ze sobą łączą, mając wspólną granicę. Taką ilością jest linia, powierzchnia, ciało, miejsce, czas⁶⁶.

Relacja (*ad aliquid*) wyraża to, że pewne rzeczy już przez swoje istnienie stwierdzają istnienie innych rzeczy. Relację wyrażają takie terminy jak: „większy”, „podwójny”, „posiadanie”, „uporządkowanie”, „wiedza” itd.⁶⁷

Jakość (*qualitas*) sprawia, że mówi się o czymś jakie ono jest; np. „dobre”, lub „złe”⁶⁸.

Działanie (*facere*) wyraża czynność, jak: „ciąć”, „palić”⁶⁹.

Odbieranie działania (*pati*) to odczuwanie na sobie czyjegoś działania, jak: „być ciętym”, „palonym”.

Położenie (*situs*) wyraża takie sytuacje, jak: „stoi”, „siedzi”, „leży”.

Czas (*quando*) określany jest takimi wyrażeniami, jak: „wczoraj”, „jutro”.

Miejsce (*ubi*) wyrażają takie określenia, jak: „w Azji”, „w Europie”, „w Libii”.

Posiadanie (*habere*) zaś wyrażają takie określenia, jak: „być obutym”, „uzbrojonym”⁷⁰.

Na tych krótkich objaśnieniach urywa Kasjodor swój komentarz do *Kategorii*, dodając uwagę, że *Kategorie* należy czytać ze szczególną pilnością, ponieważ wszystko, co człowiek wypowiada, może być wyrażone przy pomocy tych dziesięciu orzeczników⁷¹.

Potraktowana również skrótowo problematyka *Kategorii* ma najprawdopodobniej swoje źródło w Mariuszu Wiktoryynie. Kasjodor wspomina, że autor ten przełożył *Kategorie* na język łaciński i napisał również do

⁶⁵ Inst. II, s. 113, 23; Aristoteles, tamże s. 2, a 14—17; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 181 D.

⁶⁶ Inst. II, s. 113, 25; Por. Aristoteles, tamże s. 4, b 20—25; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 201 B.

⁶⁷ Inst. II, s. 114, 6; Por. Aristoteles, tamże s. 6, a 36—b 3; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 216 D.

⁶⁸ Inst. II, s. 114, 9; Por. Aristoteles, tamże s. 8, b 25; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 240 A.

⁶⁹ Inst. II, s. 114, 10; Por. Aristoteles, tamże s. 9, b 1—14; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 261 C—D.

⁷⁰ Inst. II, s. 114, 11—14; Por. Aristoteles, tamże s. 9, b 1—14; Boethius, tamże PL t. 64. kol. 262 C—264 A.

⁷¹ Inst. II, s. 114, 14.

nich komentarz w ośmiu księgach⁷². Dzieła te, dziś zaginione, były w *Vivarium*⁷³. Kasjodor mając je pod ręką musiał też wykorzystać. Przyopuszczenie to, wydaje się, potwierdzać zestawienie tekstów Kasjodora z tekstami *Kategorii* Arystotelesa i z komentarzem Boecjusza do *Kategorii*, który tu może wchodzić w rachubę⁷⁴. Teksty Kasjodora są bliższe tekstom Arystotelesa, którego miał Kasjodor w tłumaczeniu Wiktoryna, niż komentarzowi Boecjusza, w którym też występują teksty *Kategorii* Arystotelesa, ale w tłumaczeniu samego Boecjusza.

III. OBJAŚNIENIE *PERIHERMENEIAS*.

Perihermeneias,⁷⁵ o zdaniu, według opinii Kasjodora jest najsubtelniejszym i najgruntowniej przemyślanym dziełem Arystotelesa. Wyrazem tego jest utarte powiedzenie: „Arystoteles pisząc *Perihermeneias*, pióro swoje zanurzał w umyśle”⁷⁶. I problematykę tego pisma Arystotelesa, omawia Kasjodor bardzo ogólnie, podając jedynie objaśnienia nazwy, słowa (czasownika), mowy, mowy oznajmującej, twierdzenia, przeczenia i sprzeczności.

Nazwa (*nomen*) to wyrażenie, które coś oznacza na mocy umowy, a nie na mocy swojej natury. Nie jest ono związane z czasem i żadna jego część z osobna niczego nie oznacza⁷⁷.

Słowo (*verbum*), to wyrażenie oznaczające czas; część tego wyrażenia również niczego nie oznacza, a ono samo jest znakiem tych rzeczy, które są orzekane o innych rzeczach. Takimi wyrażeniami są np. wypowiedzi: „myśli”, „rozprawia”⁷⁸.

Mowa (*oratio*) jest wyrażeniem (*vox significativa*) coś oznaczającym, którego część wzięta oddzielnie coś oznacza, np. „Sokrates rozprawia”⁷⁹.

⁷² *Categorias idem transtulit Victorinus; cuius commentum octo libris ipse quoque formavit. Inst. II, s. 123, 16. Institutiones w wydaniu Migne'a podają: „...transtulit Boethius...” Zob. PL t. 70. kol. 1203 A.*

⁷³ *Inst. II, s. 129, 5.*

⁷⁴ *Zob. przypis 72.*

⁷⁵ *Kasjodor używa też drugiego tytułu tego pisma Arystotelesa: Perihermeneias vero, id est de Interpretatione. Inst. II, s. 114, 22.*

⁷⁶ *Sequitur liber Perihermeneias, subtilissimus nimis et per varias formas iterationesque cautissimus, de quo dictum est: „Aristoteles, quando Perihermeneias scriptitabat, calamum in mente tingebat”. Tamże II, s. 114, 19. Powiedzenie to występuje u Suidasa. Zob. Suidas: Lexicon. Berolini 1854 s. 170 b hasło „Aristoteles”.*

⁷⁷ *Inst. II, s. 115, 1; Por. Aristoteles: Categoriae et Liber de interpretatione jw. s. 16 a 19; A. M. S. Boethius: Commentarii in librum Aristotelis Perihermeneias. Pars I versionem continuam et primam editionem continens. Lipsiae 1877 s. 45, 30; Pars II secundam editionem et indices continens. Lipsiae 1880 s. 52, 28.*

⁷⁸ *Inst. II, s. 115, 3; Por. Aristoteles, tamże s. 16, b 6; Boethius, tamże I, s. 55, 21; II, s. 65, 29—66, 2.*

⁷⁹ *Inst. II, s. 115, 6; Por. Aristoteles, tamże s. 16, b 26; Boethius, tamże I, s. 66, 26; II, s. 80, 18.*

Mowa oznajmująca (*oratio enuntiativa*) wyraża, że coś jest lub nie jest; „Sokrates jest”, „Sokrates nie jest”⁸⁰.

Twierdzenie (*affirmatio*) to wypowiedź, przydzielająca coś czemuś, przeczenie (*negatio*) to wypowiedź, oddzielająca coś od czegoś⁸¹.

Sprzeczność (*contradictio*) to przeciwstawienie się twierdzenia i przeczenia. Zachodzi ona w takich zdaniach, jak: „Sokrates rozprawia i Sokrates nie rozprawia”⁸².

Na tym kończy Kasjodor objaśnienie *Perihermeneias*, zaznaczając, że podał tu tylko zasadnicze definicje; szczegółowego rozwinięcia tych zagadnień należy szukać w samym dziele Arystotelesa i komentarzu do tego dzieła napisanym przez Boecjusza⁸³.

Problematyka *Perihermeneias*, która podobnie jak *Izagogi* i *Kategorii* potraktowana jest bardzo skrótowo, ma najprawdopodobniej swe źródło również w Mariuszu Wiktorynie. Kasjodor bowiem i tu zaznacza, że Wiktoryn przełożył na łacinę *Perihermeneias* a komentarz do tego pisma w sześciu księgach napisał Boecjusz⁸⁴. Oba te pisma były w *Vivarium*⁸⁵. Kasjodor więc mając do nich dostęp, je przede wszystkim wykorzystał. Przypuszczenie to wydaje się potwierdzać i zestawienie tekstów Kasjodora z tekstami greckimi *Perihermeneias* Arystotelesa, które miał Kasjodor w zaginionym dziś tłumaczeniu Wiktoryna, i tekstami Boecjusza. Teksty wykazują dużą między sobą zgodność⁸⁶.

IV. SYLOGISTYKA I FORMY DOWODZENIA STOSOWANE W RETORYCE.

1. SYLOGISTYKA

Sylogistyka, zdaniem Kasjodora, stanowi najważniejszą część dialektyki, w niej leży cała jej wartość i siła. Inne traktaty dialektyki o tyle mają znaczenie, o ile w jakiś sposób służą sylogistyce⁸⁷. Przy pomocy sylogistyki dialektyka potrafi oddzielić fałsz od prawdy i konsekwentnie doprowadzić do czystej prawdy⁸⁸. To centralne miejsce w dialektyce zaj-

⁸⁰ Inst. II, s. 115, 7; Por. Arystoteles, tamże s. 17, a 3—5; Boethius, tamże I, s. 70, 24; II, s. 95, 1.

⁸¹ Inst. II, s. 115, 9; Por. Arystoteles, tamże s. 17, a 25; Boethius, tamże I, s. 78, 24; II, s. 118, 20.

⁸² Inst. II, s. 115, 11; Por. Arystoteles, tamże s. 17, a 31; Boethius, tamże I, s. 79, 15; II, s. 126, 21.

⁸³ Inst. II, s. 115, 13.

⁸⁴ *Perihermeneias supramemoratus Victorinus transtulit in Latinum; cuius commentum sex libris patricius Boethius minutissima disputatione tractavit. Tamże II, s. 128, 17. Institutiones w wydaniu Migne'a podają: „...Boethius transtulit...”. Zob. PL t. 70. kol. 1203 A.*

⁸⁵ Inst. II, s. 129, 5.

⁸⁶ Tamże II, s. 114, 19—115, 13; Por. Arystoteles: *Categoriae et Liber de interpretatione* jw. kol. 16—17; Boethius, *Commentarii in Librum Aristotelis Peri hermeneias* jw. I, s. 45—79; II, s. 52—126.

⁸⁷ Inst. II, s. 115, 13.

⁸⁸ Tamże II, s. 110, 1.

muje sylogistyka dzięki temu, że dostarcza dialektyce form rozumowania. Takie rozumienie sylogistyki wskazuje, że Kasjodor rozumowanie sylogistyczne uważa za rozumowanie pewne.

Dialektyka korzysta z dwóch form rozumowania sylogistycznego, mianowicie: sylogizmu kategorycznego czyli orzekającego, który jest najczystszy i zasadniczy sylogizmem⁸⁹ oraz sylogizmu hipotetycznego.

Sylogizm kategoryczny czyli orzekający (*categoricus id est praedictivus syllogismus*)⁹⁰ to mowa, w której przy założeniu pewnych zdań inne przez te, które są założone, z konieczności wynikają⁹¹.

Sylogizm hipotetyczny czyli warunkowy (*hypotheticus id est conditionalis syllogismus*) to sylogizm, który z założenia będącego zdaniem lub zdaniami warunkowymi i z przesłanki z tego założenia pochodzącej, wyprowadza swoją konkluzję⁹².

Sylogizm kategoryczny występuje u Kasjodora w trzech figurach. Figury (*formulae*) zaś: pierwsza w dziewięciu trybach (*modi*), druga w czterech trybach i trzecia w sześciu trybach⁹³. Należy przy tym zwrócić uwagę na położenie przesłanek sylogizmu i na charakterystyczną, występującą również u Apulejusza, terminologię. W sylogizmach Kasjodora przesłanka mniejsza stoi przed przesłanką większą. Terminy są następujące i oznaczają: *formula* — figurę; *modus* — tryb; *dedicativa* z domyślnym *propositio* — zdanie twierdzące; *abdicativa* — zdanie przeczące; *universalis* — zdanie ogólne; *particularis* — zdanie szczegółowe; *concludere, colligere, conducere* — konkludować; *directim* — konkludować bezpośrednio; *per reflexionem* — konkludować pośrednio⁹⁴.

a. Dziewięć trybów figury pierwszej.

Pierwszy tryb z przesłanek ogólnych twierdzących (*ex univeralibus dedicativis*) wyprowadza bezpośrednio (*directim*) konkluzję ogólną twierdzącą⁹⁵.

<i>Omne iustum honestum</i>	S a M
<i>Omne honestum bonum</i>	M a P
<i>Omne igitur iustum bonum</i> ⁹⁶	S a P

⁸⁹ In Ps. PL t. 70. kol. 1053 C.

⁹⁰ Inst. II, s. 115, 21.

⁹¹ *Categoricus itaque syllogismus est, ...oratio, in qua positis quibusdam, alia quaedam ex necessitate veniunt per ea quae posita sunt.* In Ps. PL t. 70. kol. 29 A; Por. Apuleius: *Perihermeneias. Opera* vol. 3. Lipsiae 1908 s. 184, 13.

⁹² *Hypotheticus autem, id est conditionalis syllogismus est, qui ex conditionalibus aut conditionalibus propositionibus accipiens assumptionem, colligit conclusionem.* In Ps. PL t. 70. kol. 68 C—69 A.

⁹³ Inst. II, s. 115, 21; Por. Apuleius, jw. s. 185—86.

⁹⁴ Inst. II, s. 115—118; Por. Apuleius, tamże s. 179—192.

⁹⁵ Obok przykładu słownego podaje się symboliczną postać trybu.

⁹⁶ Inst. II, s. 115, 24; Por. Apuleius, tamże s. 186, 11.

Drugi tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i ogólnej przeczącej (*ex universalis abdicativa*) wyprowadza bezpośrednio konkluzję ogólną przeczącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	S a M
<i>Nullum honestum turpe</i>	M e P
<i>Nullum igitur iustum turpe</i> ⁹⁷	S e P

Trzeci tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej (*ex dedicativa particulari*) i ogólnej twierdzącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Quoddam iustum honestum</i>	S i M
<i>Omne honestum utile</i>	M a P
<i>Quoddam igitur iustum utile</i> ⁹⁸	S i P

Czwarty tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Quoddam iustum honestum</i>	S i M
<i>Nullum honestum turpe</i>	M e P
<i>Quoddam igitur iustum non est turpe</i> ⁹⁹	S o P

Piąty tryb z przesłanek ogólnych twierdzących wyprowadza pośrednio (*per reflexionem*) konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	P a M
<i>Omne honestum bonum</i>	M a S
<i>Quoddam igitur bonum iustum</i> ¹⁰⁰	S i P

Szósty tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza pośrednio konkluzję ogólną przeczącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	P a M
<i>Nullum honestum turpe</i>	M e S
<i>Nullum igitur turpe iustum</i> ¹⁰¹	S e P

Siódmy tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej i ogólnej twierdzącej wyprowadza pośrednio konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Quoddam iustum honestum</i>	P i M
<i>Omne honestum utile</i>	M a S
<i>Quoddam igitur utile iustum</i> ¹⁰²	S i P

⁹⁷ Inst. II, s. 116, 2; Por. Apuleius, tamże s. 186, 17.

⁹⁸ Inst. II, s. 116, 6; Por. Apuleius, tamże s. 187, 1.

⁹⁹ Inst. II, s. 116, 9; Por. Apuleius, tamże s. 187, 7.

¹⁰⁰ Inst. II, s. 116, 13; Por. Apuleius, tamże s. 186, 15.

¹⁰¹ Inst. II, s. 116, 16; Por. Apuleius, tamże s. 186, 21.

¹⁰² Inst. II, s. 116, 18; Por. Apuleius, tamże s. 187, 5.

Osmy tryb z przesłanek ogólnej przeczącej i ogólnej twierdzącej wyprowadza pośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Nullum turpe honestum</i>	P e M
<i>Omne honestum iustum</i>	M a S
<i>Quoddam igitur iustum non est turpe</i> ¹⁰³	S o P

Dziewiąty tryb z przesłanek ogólnej przeczącej i szczegółowej twierdzącej wyprowadza pośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Nullum turpe honestum</i>	P e M
<i>Quoddam honestum iustum</i>	M i S
<i>Quoddam igitur iustum non est turpe</i> ¹⁰⁴	S o P

Cztery pierwsze tryby figury pierwszej, to tryby główne bezpośrednio konkludujące, a posługując się średniowiecznymi nazwami mnemotechnicznymi¹⁰⁵ to: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*. Pięć dalszych trybów tej figury, to tryby główne pośrednio konkludujące, określane nazwami: *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* i *Frisismo*. Konkludują one: *Baralipton* jak *Barbara*, *Celantes* jak *Celarent*, *Dabitis* jak *Darii*, z tym, że należy odwrócić ich konkluzję. Tryby zaś *Fapesmo* i *Frisismo* przez odwrócenie i przestawienie przesłanek czyli sprowadzenie ich do trybu *Ferio*¹⁰⁶. Tryby pośrednio konkludujące przekształcone przez przestawienie przesłanek u późniejszych autorów nazywane są figurą czwartą¹⁰⁷.

b. Cztery tryby figury drugiej.

Pierwszy tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję ogólną przeczącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	S a M
<i>Nullum turpe honestum</i>	P e M
<i>Nullum igitur turpe iustum</i> ¹⁰⁸	S e P

Drugi tryb z przesłanek ogólnej przeczącej i ogólnej twierdzącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję ogólną przeczącą.

<i>Nullum turpe honestum</i>	S e M
<i>Omne iustum honestum</i>	P a M
<i>Nullum igitur turpe iustum</i> ¹⁰⁹	S e P

¹⁰³ Inst. II, s. 116, 23; Por. Apuleius, tamże s. 187, 21.

¹⁰⁴ Inst. II, s. 117, 2; Por. Apuleius, tamże s. 187, 25.

¹⁰⁵ A. Korcik: Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej. Lublin 1948 s. 27 i n.

¹⁰⁶ E. Thouverez: La IV — me figure du syllogisme. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. t. 15: 1902 s. 56, przypis 12 i s. 60, przypis 16.

¹⁰⁷ A. Korcik: jw. s. 25—36.

¹⁰⁸ Inst. II, s. 117, 6; Tak w tekście; winno być natomiast „Nullum igitur iustum turpe”; Por. Apuleius, jw. s. 188, 12.

¹⁰⁹ Inst. II, s. 117, 9; Por. Apuleius, tamże s. 188, 18.

Trzeci tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Quoddam iustum honestum</i>	S i M
<i>Nullum turpe honestum</i>	P e M
<i>Quoddam igitur iustum non est turpe</i> ¹¹⁰	S o P

Czwarty tryb z przesłanek szczegółowej przeczącej i ogólnej twierdzącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Quoddam iustum non est turpe</i>	S o M
<i>Omne malum turpe</i>	P a M
<i>Quoddam igitur iustum non est malum</i> ¹¹¹	S o P

Cztery tryby figury drugiej, to tryby główne, określane nazwami: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*.

c. Sześć trybów figury trzeciej.

Pierwszy tryb z przesłanek ogólnych twierdzących wyprowadza bezpośrednio i pośrednio konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	M a S
<i>Omne iustum bonum</i>	M a P
<i>Quoddam igitur honestum bonum, vel</i>	S i P vel
<i>Quoddam bonum honestum</i> ¹¹²	P i S

Drugi tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej i ogólnej twierdzącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Quodam iustum honestum</i>	M i S
<i>Omne iustum bonum</i>	M a P
<i>Quoddam igitur honestum bonum</i> ¹¹³	S i P

Trzeci tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i szczegółowej twierdzącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową twierdzącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	M a S
<i>Quodam iustum bonum</i>	M i P
<i>Quoddam igitur honestum bonum</i> ¹¹⁴	S i P

Czwarty tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

¹¹⁰ Inst. II, s. 117, 13; Por. Apuleius, tamże s. 189, 6.
¹¹¹ Inst. II, s. 117, 16; Por. Apuleius, tamże s. 189, 12.
¹¹² Inst. II, s. 117, 20. Tryb ten konkluduje pośrednio przez odwrócenie konkluzji. Por. Apuleius, tamże s. 189, 9.
¹¹³ Inst. II, s. 118, 1; Por. Apuleius, tamże s. 189, 27.
¹¹⁴ Inst. II, s. 118, 4; Por. Apuleius, tamże s. 190, 1.

<i>Omne iustum honestum</i>	M a S
<i>Nullum iustum malum</i>	M e P
<i>Quoddam igitur honestum non est malum</i> ¹¹⁵	S o P

Piąty tryb z przesłanek szczegółowej twierdzącej i ogólnej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Quoddam iustum honestum</i>	M i S
<i>Nullum iustum malum</i>	M e P
<i>Quoddam igitur honestum non est malum</i> ¹¹⁶	S o P

Szósty tryb z przesłanek ogólnej twierdzącej i szczegółowej przeczącej wyprowadza bezpośrednio konkluzję szczegółową przeczącą.

<i>Omne iustum honestum</i>	M a S
<i>Quoddam iustum non est malum</i>	M o P
<i>Quoddam igitur honestum non est malum</i> ¹¹⁷	S o P

Sześć trybów figury trzeciej, to tryby główne określane nazwami: *Darapti, Datisi, Disamis, Felapton, Ferison, Bocardo*.

Wykład sylogizmów kategorycznych ograniczył Kasjodor do podania tylko samych trybów trzech figur, bez podania sposobów uzasadniania trybów konkludujących i obalania trybów niekonkludujących.

d. Postacie sylogizmu hipotetycznego.

Kasjodor podaje siedem postaci sylogizmu hipotetycznego.

I. <i>Si dies est, lucet</i> <i>est autem dies</i> <i>lucet</i>	$p \supset q$ p — q
II. <i>Si dies est, lucet</i> <i>non lucet</i> <i>non est igitur dies</i>	$p \supset q$ $\neg q$ — $\neg p$
III. <i>Non et dies est et non lucet</i> <i>atqui dies est</i> <i>lucet igitur</i>	$\neg(p \cdot \neg q)$ p — q
IV. <i>Aut dies est aut nox</i> <i>atqui dies est</i> <i>nox igitur non est</i>	p / q p — $\neg q$
V. <i>Aut dies est aut nox</i>	p / q

¹¹⁵ Inst. II, s. 118, 8; Por. Apuleius, tamże s. 190, 5.

¹¹⁶ Inst. II, s. 118, 13. W Institutiones w wydaniu Migne'a druga przesłanka tego trybu brzmi błędnie: *Omne honestum bonum*. Zob. PL t. 70, kol. 1172 D. Por. Apuleius, tamże s. 190, 8.

¹¹⁷ Inst. II, s. 118, 15; Por. Apuleius, tamże s. 190, 12.

<i>atque nox non est</i>	— q
<i>dies igitur</i>	<u>p</u>
VI. <i>Non et dies est et non lucet</i>	
<i>dies autem est</i>	— (p . q)
<i>nox igitur non est</i>	<u>p</u>
	— q
VII. <i>Non et dies est et nox</i>	
<i>atque nox non est</i>	— (p . q)
<i>dies igitur est</i> ¹¹⁸	<u>p</u>
	— q

Podobnie jak w sylogizmach kategoriycznych, tak i w sylogizmach hipotetycznych ograniczył się Kasjodor do podania tylko postaci sylogizmu hipotetycznego.

Po wyłożeniu podstawowych wiadomości z sylogistyki, daje też Kasjodor informacje o autorach, którzy o sylogistyce pisali i których czytanie może ułatwić głębsze poznanie tej dziedziny. Mówi, że sylogizmy kategoriyczne wyłożył krótko Apulejusz w *Perihermeneias* i czytanie tego pisma ułatwi poznanie sylogizmów kategoriycznych¹¹⁹. Sylogizmy zaś hipotetyczne wyłożył w *De syllogismis hypotheticis* Mariusz Wiktoryn, którego czytanie ułatwi poznanie sylogizmów hipotetycznych¹²⁰. Dodaje jeszcze, że o sylogizmach kategoriycznych i hipotetycznych napisał dziełko, w siedmiu księgach, Tulliusz Marcellin Kartagińczyk¹²¹. Tych, którzy chcą się specjalnie zainteresować sylogistyką zachęca do czytania samego Arystotelesa w języku greckim, nie mówi przy tym, które z jego pism logicznych ma na myśli¹²². Te informacje ułatwiają w pewnym stopniu, ustalenie źródeł, z których zaczerpnął Kasjodor swoją sylogistykę, ponieważ wymienione pisma, z wyjątkiem może pism logicznych Arystotelesa w języku greckim, były w *Vivarium*¹²³. Mając więc te pisma pod ręką mógł je też wykorzystać. Nic nie wskazuje, aby Kasjodor posługiwał się greckimi tekstami *Analitik pierwszych*, w których właśnie wyłożył Arystoteles teorię sylogizmu; nie wymienia nawet, co ma też miejsce

¹¹⁸ Inst. II, s. 118, 26—119, 10; Tryb VII jest błędny. O sylogizmach hipotetycznych zob. A. K o r c i k: O tak zwanych sylogizmach hipotetycznych u Cyncerona, prekursorów średniowiecza i logików bizantyńskich. *Ruch Filozoficzny*, t. 21, 3: 1962 s. 296—297.

¹¹⁹ Apuleius vero Madaurensis syllogismos categoricos breviter enodavit. Inst. II, s. 128, 20; II, s. 118, 18.

¹²⁰ Victorinus de syllogismis hypotheticis dixit. Tamże II, s. 128, 21; II, s. 119, 10; Institutiones w wydaniu Migne'a podają: „...Boethius de syllogismis hypotheticis...”. Zob. PL t. 70. kol. 1203 A.

¹²¹ Inst. II, s. 119, 12.

¹²² Si quis autem, sive de schematibus, sive de modis syllogismorum, sive quid sint simplices, sive compositi plenissime nosse desiderat, Aristotelem in Graecis, Victorinum autem Marium lecticet in Latinis, et facile sibi quisque talia confirmat, quae nunc difficilia fortasse disiudicat. In Ps. PL t. 70. kol. 68 C—69 A.

¹²³ Inst. II, s. 129, 5.

u innych autorów łacińskich, tytułu tego pisma. Wykorzystał natomiast z całą pewnością w sylogizmach kategoriowych *Perihermeneias* Apulejusza. Wskazują na to, występujące u obu autorów, identyczność przykładów ilustrujących tryby sylogistyczne, ten sam porządek w podawaniu trybów i ta sama terminologia¹²⁴. Sylogizmy zaś hipotetyczne pochodzą najprawdopodobniej z zaginionego dziś *De syllogismis hypotheticis* Mariusza Wiktoryna, którego jako logika Kasjodor wysoko ceni¹²⁵. Apulejusz i Wiktoryn stanowią zatem główne źródło sylogistyki Kasjodora. Tego zdania jest też Prantl¹²⁶. Z zaginionego również dziś pisma o sylogizmach kategoriowych i hipotetycznych Tulliusza Marcelina Kartagińczyka, mimo że posiadał je w *Vivarium*, nie korzystał prawdopodobnie Kasjodor wcale. Zostawił jednak o jego treści pewne informacje. Pismo to składało się z siedmiu ksiąg. Księga pierwsza omawiała reguły wnioskowania dialektycznego; księga druga i trzecia podawały sylogizmy Arystotelesa. Księgi czwarta i piąta zawierały streszczenie nauki stoików o sylogizmach hipotetycznych. Księga szósta zawierała naukę o sylogizmach mieszanych, a księga siódma naukę o sylogizmach złożonych¹²⁷.

2. FORMY DOWODZENIA STOSOWANE W RETORYCE

Obok sylogizmu, który jest formą rozumowania stosowaną w dialektyce, są jeszcze formy rozumowania, którymi posługuje się retoryka. W przeciwstawieniu do sylogizmu, który w konkluzjach daje zdania pewne, formy rozumowania retorycznego zacierają do uzasadniania wątpliwych zdań, stąd słuszniejsze jest nazywanie ich formami dowodzenia (*argumentatio*)¹²⁸, a osiągnane przez nie konkluzje są zdaniami prawdopodobnymi.

Kasjodor mówi o trzech formach dowodzenia retorycznego, mianowicie: indukcji, entymemacie i epichejremacie¹²⁹.

Indukcja (*inductio*) jest formą dowodzenia, która uzasadnia rzeczy wątpliwe przez inne rzeczy niewątpliwe, ale do rzeczy wątpliwej podobne. Zgodę na rzecz wątpliwą uzyskuje się tu przez zgodę na rzeczy

¹²⁴ Tamże II, s. 115, 19—118, 18; Por. Apuleius, jw. s. 186—190. Zob. Prantl, jw. s. 723. Ta sama terminologia i teksty występują też u Kapelli. Zob. M. M. F. Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX*. Lipsiae 1925 s. 197—202. O zależności jednak Kasjodora od Kapelli nie może być mowy, ponieważ Kasjodor pisma Kapelli nie znał, choć wiedział, że ono istniało. Zob. Inst. II, s. 109, 1 i II, s. 130, 11.

¹²⁵ In Ps. PL t. 70. kol. 68 C—69 A.

¹²⁶ Prantl, jw. s. 723.

¹²⁷ Inst. II, s. 119, 12—23.

¹²⁸ *Argumentatio dicta est quasi argutae mentis oratio; argumentatio est enim oratio ipsa, qua inventum probabile exsequimur argumentum*. Tamże II, s. 105, 1; Por. C. C. Fortunatianus: *Artis Rhetoricae libri III. Rhetores Latini minores*. Lipsiae 1863. II, 28.

¹²⁹ Inst. II, s. 104, 16.

niewątpliwe dlatego, że rzecz wątpliwa jest podobna do rzeczy niewątpliwych. Podobieństwo więc między rzeczą wątpliwą i rzeczami niewątpliwymi jest w tego rodzaju indukcji istotnym elementem i ono właśnie umożliwia dowodzenie¹³⁰. W ten sposób rozumiana indukcja ma trzy człony: przesłankę większą czyli podstawę indukcji, przesłankę mniejszą czyli to, co ma być dowiedzione i konkluzję. Przesłanka większa (*propositio inductionis*) podaje jedną lub więcej rzeczy niewątpliwych, podobnych do rzeczy mającej być uzasadnioną¹³¹. Przesłanka mniejsza (*illatio inductionis, assumptio*) podaje rzecz, dla której podobieństwa rzeczy niewątpliwych w przesłance większej zostały przytoczone, inaczej podaje to, co ma być dowiedzione¹³². Konkluzja indukcji (*conclusio inductionis*) potwierdza przesłankę mniejszą lub wskazuje jak należy z nią postąpić, jeśli potwierdzenia nie uzyskała¹³³. Tak więc rozumiana indukcja nie zmierza do osiągnięcia zdania ogólnego, ale do uzasadnienia jakiegoś wątpliwego zdania szczegółowego.

Ten specyficzny typ indukcji retorycznej, który nie ma swego odpowiednika ani w indukcji zupełnej ani w indukcji niezupełnej, i który należało by nazwać rozumowaniem przez analogię, zna też Arystoteles. Nie chce jej jednak nazywać indukcją (*epagogé*)¹³⁴, lecz nazywa paradygmatem (*parádeigma*)¹³⁵. Kasjodor tę formę dowodzenia retorycznego zaczerpnął nie z Arystotelesa, lecz z Fortunacjana i Cyncerona. Fortunacjan w swoim *Ars rethorica*¹³⁶ i Cynceron w swoim *Ars rethorica*¹³⁷ podają definicję i opis struktury indukcji retorycznej zgodny z opisem Kasjodora. Oba te pisma znajdowały się w *Vivarium*¹³⁸.

Entymemat (*enthymema*) to forma dowodu retorycznego, która swoją strukturą zbliża się do sylogizmu, ale nie całkowicie. Cechą struktury sylogizmu jest trójczłonowość, tzn. do jego zaistnienia konieczne są trzy elementy, którymi są przesłanka większa, przesłanka mniejsza i konkluzja. W entymemacie natomiast nie wszystkie te elementy występują. Zachodzi w nim zawsze brak jednego z nich, mianowicie jednej prze-

¹³⁰ *Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensionem eius cum quo instituta est, sive inter philosophos sive inter rethores sive inter sermocinantes. Tamże II, s. 105, 3; Por. M. T. Cicero: Rhetoricorum vel De inventione rhetorica libri duo qui reliqui sunt ex quatuor. Lipsiae 1869. I, 31, 51; Fortunatianus, jw. II, 28; Aristoteles: Prior and posterior Analytics. Oxford 1949. I, s. 68 b 38—40.*

¹³¹ *Inst. II, s. 105, 5; Por. Cicero, tamże I, 32, 53—54.*

¹³² *Inst. II, s. 105, 8; Por. Cicero, tamże I, 32, 54.*

¹³³ *Inst. II, s. 105, 10; Por. Cicero, tamże I, 32, 54.*

¹³⁴ *Aristoteles: Topica. Lipsiae 1923 s. 156 b 14—17.*

¹³⁵ *Aristoteles: Prior and posterior Analytics. jw. I, s. 68 b 38—40. Zob. A. Achmanow: Logika Arystotelesa. Warszawa 1965 s. 313.*

¹³⁶ *Fortunatianus, jw. II, 28.*

¹³⁷ *Cicero: Rhetoricorum, jw. I, 31, 51—54.*

¹³⁸ *Inst. II, s. 104, 14.*

słanki¹³⁹, i wskutek tego rozumowanie przebiega w nim na podstawie jednej tylko przesłanki. Entymemat jest zatem rozumowaniem dwuczłonowym i dlatego cechą jego struktury, w stosunku do sylogizmu, jest niezupełność¹⁴⁰. Z powodu swego podobieństwa do sylogizmu i równocześnie swej niezupełności, nazywany jest entymemat sylogizmem niezupełnym (*imperfectus syllogismus*)¹⁴¹.

Entymemat może występować w formie oczywistej racji (*enthymema convincibile*), gdy przekonuje swą oczywistością; — jako zdanie demonstratywne, wskazujące (*enthymema ostentabile*), gdy przekonuje przez bezpośrednie wskazanie na rzecz, której dowodzi; — w postaci sentencji (*enthymema sententiale*), gdy wyrażony jest przez zdanie będące sentencją; — w postaci przykładu (*enthymema exemplabile*), gdy wyrażony jest przez jakiś przykład; — w postaci zbioru (*enthymema collectivum*), gdy zbiera w jedno zdanie wszystkie dowody odnoszące się do jakiejś sprawy¹⁴².

Oprócz entymematów dwuczłonowych, których elementami są przesłanka i konkluzja, wspomina jeszcze Kasjodor o innego rodzaju entymematach, występujących u Mariusza Wiktoryna¹⁴³. Entymematy Mariusza Wiktoryna mogą być dwuczłonowe i jednoczłonowe. Elementami jego entymematów dwuczłonowych są nie jedna z przesłanek i konkluzja, lecz przesłanka większa i przesłanka mniejsza (*ex sola propositione et assumptione*). Przykładem tego rodzaju entymematu jest zdanie: *si inimicus est, occidit; inimicus autem est*¹⁴⁴. W entymematach jednoczłonowych jedyny ich element stanowi albo tylko przesłanka większa (*ex sola propositione*), np. *si tempestas est, non est navigatio requirenda*; — albo tylko przesłanka mniejsza (*ex sola assumptione*), np. *sunt autem qui mundum dicant sine divina amministrazione discurrere*; — albo tylko konkluzja (*ex sola conclusione*), np. *vera est igitur divina sententia*¹⁴⁵.

¹³⁹ Enthymema, quod Latine interpretatur mentis conceptio, syllogismus est constans ex una propositione et conclusione, quem dialectici dicunt rhetoricum syllogismum, quia frequenter utuntur oratores pro compendio suo. In Ps. PL t. 70. kol. 149 D. Por. M. F. Quintilianus: Institutionis oratoriae libri duodecim. vol. I. Lipsiae 1879. vol. II. Lipsiae 1875. V, 10, 1—4; V, 14, 1—35; Aristoteles: Prior and posterior Analytics, jw. I, s. 70 a 3—b 38.

¹⁴⁰ Nam in duabus partibus haec argumenti forma consistit, quando id quod ad fidem pertinet faciendam utitur, syllogismorum lege praeterita, ut est illud: „si tempestas vitanda est, non est navigandum”. Ex sola propositione et conclusione constat esse perfectum. Inst. II, s. 105, 16. Kasjodor mówi, że entymemat posiada dwa człony, a ilustruje go (być może przez przeoczenie) jednym zdaniem, które jest przesłanką większą entymematu.

¹⁴¹ Enthymema igitur est quod Latine interpretatur mentis conceptio, quam imperfectum syllogismum solent artigraphi nuncupare. Tamże II, s. 105, 14; II, s. 104, 16.

¹⁴² Tamże II, s. 106, 1—16; Por. Fortunatianus, jw. II, 29.

¹⁴³ Kasjodor nie podaje, w którym z pism Wiktoryna tego rodzaju entymematy występują.

¹⁴⁴ Inst. II, s. 107, 3.

¹⁴⁵ Tamże II, s. 106, 18—107, 2.

Członami entymematu mogą być zarówno zdania kategoriyczne jak i zdania warunkowe. Cechą charakterystyczną entymematu jest jego, w stosunku do sylogizmu, niezupełność i tendencja do upraszczania swojej struktury.

Entymemat, forma dowodzenia retorycznego, podany przez Kasjodora, ma niewątpliwie swoje dalsze źródło w Arystotelesie. Arystoteles poświęca entymematowi pierwszą księgę *Retoryki*¹⁴⁶ i dwudziesty siódmy rozdział drugiej księgi *Analitik pierwszych*¹⁴⁷. W tych ostatnich też określa entymemat jako: ...*syllogismós eks eikóton è semeíon*... — sylogizm z wiarogodnego lub ze znaku¹⁴⁸. Entymemat ma u niego charakter dowodu prawdopodobnego, tzn. zbudowanego ze zdań prawdopodobnych i to go odróżnia od sylogizmu; do jego struktury nie należy wcale, jak to ma miejsce u późniejszych autorów, brak jednego lub dwóch, w stosunku do sylogizmu, członów. Kasjodor jednak nie sięgał tu do Arystotelesa, ale do bliższych sobie autorów łacińskich, mianowicie do *Institutio oratoria* Kwintiliana¹⁴⁹ i *Ars rethorica* Fortunacjana¹⁵⁰, ponieważ oni właśnie ten rodzaj dowodzenia retorycznego omawiają i tych autorów miał w *Vivarium*¹⁵¹. Entymematy Wiktoryna dwuczłonowe i nie spotykane u innych autorów, entymematy jednoczłonowe, jak sam zaznacza, zapożyczył oczywiście Kasjodor z Wiktoryna¹⁵², być może z jego zaginionego dziś komentarza do *Ars rethorica* Cycerona, który posiadał również w *Vivarium*¹⁵³.

Epichejremat (*epicheirema*) to forma dowodu retorycznego lub jak mówi Kasjodor sylogizmu retorycznego, który bardziej, niż entymemat swoją strukturą zbliża się do sylogizmu. Posiada on bowiem obie przesłanki i konkluzję, z tą jednak różnicą, że przesłanki jego w stosunku do sylogizmu, są szerzej rozbudowane, ponieważ mogą posiadać osobne uzasadnienia. Wskutek swego, ze względu na ilość członów, podobieństwa do sylogizmu i równocześnie szerszego, w stosunku do niego, rozbudowania członów, epichejremat nazywany jest rozszerzonym sylogizmem retorycznym (*latior exsecutio rethorici syllogismi*)¹⁵⁴.

¹⁴⁶ Aristoteles: *Ars rhetorica*. Lipsiae 1923. s. 1356 b 11—1376 a 32.

¹⁴⁷ Aristoteles: *Prior and posterior Analytics*, jw. I, s. 70 a 3—b 38.

¹⁴⁸ Tamże I, s. 70 a 10; Zob. Achmanow, jw. s. 315—325.

¹⁴⁹ Quintilianus, jw. V, 10, 1—4; V, 14, 1—35.

¹⁵⁰ Fortunatianus: jw. II, 29.

¹⁵¹ Inst. II, s. 104, 14.

¹⁵² Tamże II, s. 106, 18—107, 3.

¹⁵³ Tamże II, s. 103, 19.

¹⁵⁴ Epicheirema est, quod superius diximus, descendens de ratiocinatione latior exsecutio rethorici syllogismi, latitudine distans et productione sermonis a dialecticis syllogismis, propter quod rethoribus datur. Tamże II, s. 107, 6; II, s. 104, 16; Por. Quintilianus, jw. V, 10, 4; V, 14, 5—23; Aristoteles: *Topica*, jw. s. 162 a 15—18.

Epichejremat może występować w różnych postaciach. Epichejremat posiadający tylko same przesłanki i konkluzję, nazywa się trójczłonowy (*tripertitus epicherematicus syllogismus*); — posiadający zaś, oprócz przesłanek i konkluzji, jeszcze uzasadnienie jednej z przesłanek, nazywa się czteroczłonowy (*quadripertitus epicherematicus syllogismus*); — posiadający natomiast, oprócz przesłanek i konkluzji, uzasadnienie obu przesłanek, nazywa się pięcioczłonowy (*quinquepertitus epicherematicus syllogismus*)¹⁵⁵.

W epichejremacie, w przeciwieństwie do entymematu, zauważa się tendencję do rozbudowywania jego struktury.

Epichejremat, który jak wspomniano, nazywa Kasjodor szerszą postacią sylogizmu retorycznego, ma swoje pośrednie źródło również w Arystotelesie. Wymienia on tę postać dowodu, choć się bliżej nią nie zajmuje, w *Topikach* i nazywa ją *epicheirema de syllogismos dialektikos* — sylogizmem dialektycznym, tj. zbudowanym z przesłanek wiarogodnych (*probabiles*), w przeciwstawieniu do sylogizmu apodyktycznego (*syllogismos apodeiktikos*), zbudowanego z przesłanek koniecznych¹⁵⁶. Epichejremat ma u niego, podobnie jak entymemat, charakter dowodu prawdopodobnego i to go odróżnia od sylogizmu. Nie mówi nic Arystoteles, jak to ma miejsce u autorów późniejszych, o szerszej, w stosunku do entymematu, rozbudowie epichejrematu, co z kolei utrudnia ustalenie różnicy jaka według niego zachodzi między entymematem i epichejrematem. Kasjodor w nauce o epichejremacie nie sięgał do Arystotelesa, z którym się tu znacznie różni, ale znów do autorów łacińskich, mianowicie do *Institutio oratoria* Kwintiliana¹⁵⁷ i *Ars rethorica* Cycerona¹⁵⁸. Tych autorów posiadał w *Vivarium*¹⁵⁹ i zgodnie z nimi podał właśnie tę formę dowodzenia retorycznego.

V. DEFINICJE.

Osobny rozdział poświęca Kasjodor definicjom. Problematyka definicji obejmuje wyjaśnienie natury definicji, jej znaczenia i następnie opis piętnastu typów definicji.

Definicja to krótka wypowiedź ujmująca istotę jakiejś rzeczy, oddzielonej od innych rzeczy właściwym sobie znaczeniem¹⁶⁰. Definicje dzięki temu, że ujmują istotę rzeczy, spełniają ważną rolę w mowie, ponieważ

¹⁵⁵ Inst. II, s. 107, 9—108, 1; Por. Cicero: Rhetoricorum, jw. I, 38, 68—39, 72. Cyceon nie posługuje się w tym miejscu terminem „epicheirema”.

¹⁵⁶ Aristoteles: Topica jw. s. 162 a 15—18.

¹⁵⁷ Quintilianus, jw. V, 10, 4; V, 14, 5—23.

¹⁵⁸ Cicero: Rhetoricorum, jw. I, 38, 68—39, 72.

¹⁵⁹ Inst. II, s. 104, 14.

¹⁶⁰ Definitio vere definitionum est oratio brevis uniuscuiusque rei naturam a communione divisam propria significatione concludens. Tamże II, s. 120, 2.

nadają jej elementom możliwie najwyższy stopień jednoznaczności¹⁶¹. Ze względu na sposób i reguły konstrukcji, definicje mogą być różnorodne. Kasjodor przytacza piętnaście typów definicji, mianowicie: substancjalną (istotną), pojęciową, jakościową, opisową, zamienną, definiującą rzecz przez uwydatnienie cech odróżniających ją od innych rzeczy, definiującą rzecz przy pomocy przenośni, definiującą rzecz przez oddzielenie od niej jej przeciwieństw, wyobrażeniową, definiującą rzecz przez przykład, definiującą rzecz przez uwydatnienie jej braku do całości, definiującą rzecz przez pochwałę lub nagane, przez analogię, przez relację, przez jej przyczynę¹⁶².

Definicja substancjalna (*substantialis*) czyli istotna, po grecku *ousiódés*, to najważniejsza i we właściwym znaczeniu definicja. Definiuje ona rzecz przez podanie jej gatunku, różnicy gatunkowej i właściwości. Przy jej pomocy zdefiniowany człowiek, to zwierzę rozumne śmiertelne, zdolne do myślenia i zdobywania wiedzy¹⁶³. Definicja pojęciowa (*enuntiatio, notio*), po grecku *ennomatiké*, definiuje rzecz przez opisywanie czynności jej właściwych¹⁶⁴. — Definicja jakościowa (*qualitativa*), po grecku *poiódés*, określa rzecz przez wyszczególnienie jej jakości¹⁶⁵. — Definicja opisowa (*descriptonalis*), po grecku *hypographiké*, definiuje rzecz przez opisanie jej cech przypadkowych¹⁶⁶. — Definicja zamienna (*adverbium*), po grecku *kat'antileksin*, polega na zastąpieniu nieznannej nazwy jakiejś rzeczy nazwą znaną, tłumaczącą równocześnie czym jest rzecz oznaczona nazwą poprzednią. Taką definicją jest zdanie: „kresem nazywa się granicę”¹⁶⁷. — Definicja przez uwydatnienie różnicy (*per differentiam*), po grecku *katà diaphorán*, definiuje rzeczy przy pomocy uwydatnienia różnic zachodzących między nimi. Przez wyszczególnienie np. cech różniących króla od tyrauna, definiuje się tym samym czym jest jeden i drugi¹⁶⁸. — Definicja przez przenośnię (*per translationem*), po grecku *katà metaphorán*, definiuje rzeczy przy pomocy przenośni. Przenośnia znów może być stosowana dla podkreślenia ważności rzeczy definiowanej, np. „głowa, to twierdza ciała”; dla jej umniejszenia, np. „bogactwo, to długa droga krótkiego życia” lub dla uwydatnienia jej piękności, np. „młodość, to kwiat życia”¹⁶⁹. — Definicja przez zaprzeczenie przeciwień-

¹⁶¹ Tamże II, s. 119, 24.

¹⁶² Tamże II, s. 120, 4.

¹⁶³ Tamże II, s. 120, 15; Por. A. M. S. Boethius: Liber de diffinitione. PL t. 64. Parisiis 1860. kol. 902 A.

¹⁶⁴ Inst. II, s. 120, 19; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 902 A—C.

¹⁶⁵ Inst. II, s. 121, 8; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 902 C—903 B.

¹⁶⁶ Inst. II, s. 121, 14; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 903 B—C.

¹⁶⁷ Inst. II, s. 121, 23; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 121 C; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 903 D—904 A.

¹⁶⁸ Inst. II, s. 122, 2; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 904 A—B.

¹⁶⁹ Inst. II, s. 122, 7; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 904 B—D.

stwa (*per privantiam contrarii*), po grecku *kat'aphairesin tou enantiou*, definiuje rzecz oddzielając od niej jej przeciwieństwo. Taką definicją jest zdanie: „dobre jest to, co nie jest złe”. Podobnie: „substancja nie jest jakością, ani ilością, ani jakimikolwiek innymi przypadłościami”. W ten sposób można w pewnym znaczeniu zdefiniować też Boga. Pojęć Boga wprost nie podobna, ale znając to, czym On nie jest, tzn. rzeczy poza Nim istniejące i oddzielając je od Niego, można dojść do zrozumienia czym On jest. Tak mówiąc: „Bóg nie jest ani ciałem, ani jakimś elementem, ani zwierzęciem, ani myślą, ani zmysłem, ani intelektem, ani czymś innym z podobnych rzeczy”, konstruuje się tym samym definicję Boga. Ten typ definicji wymaga znajomości przeciwieństwa rzeczy definiowanej i zakłada zasadę, że znajomość przeciwieństwa rzeczy definiowanej pociągnie za sobą poznanie rzeczy definiowanej¹⁷⁰. — Definicja wyobrażeniowa (*per imaginationem*), po grecku *katà týposin*, określa rzecz przez jej wyobrażeniowe przedstawienie. Ma ona zastosowanie w definiowaniu rzeczy branych jednostkowo¹⁷¹. — Definicja przez przykład (*veluti diximus*), po grecku *hos týpo*, definiuje, a raczej objaśnia, czym rzecz jest, przy pomocy przykładu. Na pytanie: „co to jest istota żyjąca?” można odpowiedzieć: „człowiek”. Pojęcie „człowiek” nie wyczerpuje wprawdzie całego zakresu „istota żyjąca”, ale ilustruje co należy rozumieć przez pojęcie „istota żyjąca”¹⁷². — Definicja przez brak do całości w swoim rodzaju (*per indigentiam pleni in eodem genere*), po grecku *kat'ellipès holoklérου homogenòus*, definiuje rzecz przez wskazanie na to, czego brakuje jej, aby mogła być całością w swoim rodzaju. Taką definicją jest zdanie: „czwartą częścią jest to, któremu, aby mogło stać się całością, brakuje trzy czwarte”¹⁷³. — Definicja przez pochwałę (*per laudem*), po grecku *kat'épainon* lub przez naganę (*per vituperationem*), po grecku *katà psògon*, definiuje rzecz przez podkreślenie jej zalet lub stron ujemnych. Taką definicją są zdania: „pokój, to spokojna wolność”; „niewola jest czymś, czego należy unikać nie tylko za cenę wojny, ale i śmierci”¹⁷⁴. — Definicja przez analogię (*iuxta rationem*), po grecku *kat'analogian*, definiuje rzecz mniejszą przy pomocy nazwy wziętej z rzeczy większej, z założeniem jednak, że pomiędzy rzeczą definiowaną a tą, od

¹⁷⁰ Inst. II, s. 122, 13—123, 6; Zob. In Ps. PL t. 70. 218 D; Por. Boethius, tamże PL t. 64. kol. 904 D—906 A. Są to negatywne definicje substancji i Boga. Zob. negatywną definicję Boga u św. Augustyna. A. Augustinus: De ordine. PL t. 32. Parisiis 1361. II, 16, 44.

¹⁷¹ Inst. II, s. 123, 6; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 515 B; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 906 A — B.

¹⁷² Inst. II, s. 123, 12; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 345 A; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 906 B — C.

¹⁷³ Inst. II, s. 123, 20; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 906 C

¹⁷⁴ Inst. II, s. 123, 23; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 124 A; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 906 C — 907 B.

której zapożyczona została nazwa, zachodzi pewne podobieństwo. Taką definicją jest zdanie: „człowiek, to mniejszy świat”¹⁷⁵. — Definicja przez relację (*ad aliquid*), po grecku *katà tò próś ti*, definiuje rzecz przez odniesienie jej do innej rzeczy, np.: „ojcem jest ten, kto ma syna”¹⁷⁶. — Definicja przez przyczynę (*per rei rationem*), po grecku *kat'aitiologian*, definiuje rzecz przez podanie jej przyczyn. Taką definicją są zdania: „dzień, to słońce nad ziemią”, „noc, to słońce pod ziemią”¹⁷⁷.

Na tym kończy Kasjodor wykład definicji zaznaczając, że łączą się one z topikami, które posługują się często definicjami jako dowodami¹⁷⁸.

Przytoczone tu definicje mają z pewnością tak samo swoje pośrednie źródło w Arystotelesie, w jego *Analitikach wtórnych* i *Topikach*. Kasjodor jednak, w związku z definicjami, nigdzie Arystotelesa i jego pism traktujących o definicjach nie wspomina. Mówi natomiast, że o piętnastu definicjach pisał Mariusz Wiktoryn¹⁷⁹, mając prawdopodobnie na myśli jego, zaginione dziś, pismo o definicjach. Pismo Wiktoryna o definicjach, razem z innymi pismami logicznymi tego autora, było w *Vivarium*¹⁸⁰. Kasjodor posiadając to pismo, nim się też posłużył jako źródłem w swoich definicjach. Do takiego wniosku prowadzi przede wszystkim, na co zwrócił uwagę już dawniej Prantl¹⁸¹, zgodność definicji Kasjodora z definicjami, które podaje w *Liber de deffinitione Boecjusz*¹⁸². A Boecjusz wymieniając te same definicje jeszcze w komentarzu do *Topik* Cyserona mówi, że zaczerpnął je z Mariusza Wiktoryna¹⁸³. Również św. Izydor Sewilski († 636), jakkolwiek jego wypowiedź może tu być mało miarodajna, ponieważ źródłem dla niego może jest właśnie Kasjodor, podając te same definicje w swoich *Etymologiae*, zaznacza, że pochodzą one od Wiktoryna¹⁸⁴. Dane te wydają się uprawniać do postawienia twierdzenia, że źródłem definicji Kasjodora jest Mariusz Wiktoryn.

¹⁷⁵ Inst. II, s. 124, 5; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 594 D; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 907 B.

¹⁷⁶ Inst. II, s. 124, 10; Zob. In Ps. PL t. 70. kol. 636 C; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 907 B.

¹⁷⁷ Inst. II, s. 124, 15; Por. Boethius. tamże PL t. 64. kol. 907 C — 910 B.

¹⁷⁸ Inst. II, s. 124, 17.

¹⁷⁹ Quindecim quoque species esse definitionum idem Marius Victorinus diligenter edocuit. Tamże II, s. 129, 1.

¹⁸⁰ Tamże II, s. 129, 5.

¹⁸¹ Prantl, jw. s. 723.

¹⁸² Boethius, Liber de diffinitione, jw. PL t. 64. kol. 902—910.

¹⁸³ A. M. S. Boethius: In Topica Ciceronis commentariorum libri sex. PL t. 64. Parisiis 1860. kol. 1098 A — 1100 B. To dwukrotne podanie tych samych definicji u Boecjusza i uwaga jego, że są to definicje Wiktoryna, nasuwa przypuszczenie, iż pismo De diffinitione przypisywane Boecjuszowi, jest właśnie uchodzącym za zaginione pismem Wiktoryna.

¹⁸⁴ Isidorus. Etymologiarum libri XX. PL t. 82. Parisiis 1850. kol. 148—151.

VI. OBJAŚNIENIE TOPIK.

Komentarz do *Topik* obejmuje objaśnienie natury topik i opis rodzajów topik.

Topiki mogą być rozumiane potrójnie: jako miejsca, z których czerpie się dowody, jako źródła myśli i jako punkty wyjścia dla mowy¹⁸⁵. Najważniejszą jednak ich funkcją jest dostarczanie dowodów, które z kolei sprawiają, że rzeczy wątpliwe nabierają pewności¹⁸⁶. Topiki dostarczają dowodów specjalnych, z których korzystają takie nauki jak: retoryka, poetyka, prawo i dowodów ogólnych, z których korzysta dialektyka¹⁸⁷. Topikami mogą być albo same rzeczy, dla których się dowodów poszukuje albo rzeczy zewnętrzne w stosunku do tych, dla których się dowodów poszukuje, ale w jakiś sposób z nimi związane albo wreszcie rzeczy całkowicie zewnętrzne¹⁸⁸.

Jeśli topikami są same rzeczy, dla których się poszukuje dowodów, to dostarczają one dowodów tzw. od całości, od części i ze znaku. Dowód od całości (*a toto*) zachodzi wówczas, gdy rzecz wymagającą dowodu definiuje się. W takim wypadku zrozumienie istoty rzeczy jest jej uzasadnieniem. — Dowód od części (*a partibus*) ma miejsce wtedy, gdy ktoś broniący się przed zarzucanym mu czynem zaprzecza jego zaistnieniu lub dowodzi, że czyn był zgodny z prawem. — Dowód ze znaku (*a nota*) jakiejś rzeczy, to dowód wyprowadzony ze słownej interpretacji jej własnej nazwy¹⁸⁹.

Jeśli topikami są rzeczy zewnętrzne w stosunku do tych, dla których się dowodów poszukuje, ale w jakiś sposób jednak z nimi związane, to mogą one dostarczać dowodów tzw. pochodnych, z rodzaju, z gatunku, z podobieństwa, z różnicy, z przeciwieństwa, z następstwa, z uprzedniości, ze sprzeczności, z możliwych następstw, ze spraw, z rzeczy dokonanych, z porównania. Dowód pochodny (*a coniugatis*) zachodzi wtedy, gdy urabia się od nazwy czasownik tę nazwę uzasadniający albo od czasownika nazwę uzasadniającą ten czasownik albo od nazwy nową nazwę, uzasadniającą nazwę pierwszą. — Dowód z rodzaju (*a genere*) uzasadnia rzecz mocą należenia (dowodu) do tego samego rodzaju, co i rzecz uzasadnianą. Takim dowodem może być zdanie: „chwiejna i zmienna jest kobieta, więc może być taką i Didona”. — Dowód z gatunku (*ab specie*)

¹⁸⁵ Nunc ad topica veniamus, quae sunt argumentorum sedes, fontes sensuum, et origines dictionum. Inst. II, s. 124, 20; II, s. 164, 1; Zachodzi tu różna interpretacja terminu „topica”. Zob. J. B. Saint Hilaire: Logique d'Aristote. t. IV. Topique. Réfutations des Sophistes. Paris 1843. s. 1—2.

¹⁸⁶ Inst. II, s. 164, 2; Por. M. T. Cicero: Ad Trebatium Topica. Lipsiae 1869. II, 8.

¹⁸⁷ Inst. II, s. 127, 27.

¹⁸⁸ Tamże II, s. 125, 1; Por. Cicero: Ad Trebatium, jw. II, 8.

¹⁸⁹ Inst. II, s. 125, 6—10; Por. Cicero, tamże II, 9—10.

uzasadnia rzecz ogólną rzeczą szczegółową, ale wchodzącą w zakres rzeczy ogólnej. — Dowód z podobieństwa (*a simili*) uzasadnia rzecz przez rzeczy do niej podobne. — Dowód z różnicy (*a differentia*) uzasadnia oddzielenie rzeczy jednej od drugiej przez uwydatnienie różnic zachodzących między nimi. — Dowód z przeciwieństwa (*a contrariis*) uzasadnia różnicę zachodzącą między rzeczami przez wykazanie ich wzajemnego przeciwieństwa. — Dowód z następstwa (*a consequentibus*) wykazuje, że z zaistnienia jednej rzeczy z konieczności wynika druga. — Dowód z uprzedniości (*ab antecedentibus*) wykazuje, że to, co zaistniało teraz, ma swoje uzasadnienie w tym, co zaistniało wcześniej. — Dowód z sprzeczności (*a repugnantibus*) obala zarzuty przez wykazanie prawdziwości ich przeciwieństw. — Dowód z możliwych następstw (*a coniugatis*) wykazuje ewentualne następstwa z zaistnienia jakiejś rzeczy¹⁰⁰. — Dowód ze spraw (*a causis*) dowodzi sposobu postępowania w jakiejś sprawie ze sposobów postępowania w sprawach analogicznych. — Dowód z rzeczy dokonanych (*ab effectibus*) dowodzi jakiejś rzeczy na podstawie tych rzeczy, które już się dokonały. — Dowód z porównania (*a comparatione*) dowodzi jakiejś rzeczy przez porównanie jej z innymi rzeczami¹⁰¹.

Jeśli topikki są rzeczami całkowicie zewnętrznymi w stosunku do tych, dla których się poszukuje dowodów, to dostarczać mogą dowodów tzw. naturalnych (niesztycznych), które Grecy nazywają *áttechnoi*. Dowodami naturalnymi są świadectwa. Świadectwo jest tym, co bierze się od jednej rzeczy zewnętrznej dla potwierdzenia innej rzeczy zewnętrznej. — Świadectwa mogą pochodzić od osoby (*a persona*), ale tylko takiej, która przez swoje walory moralne zasługuje na wiarę. — Świadectw może dostarczać też sama natura (*naturae auctoritas*) i te mają szczególną wagę. Mogą to być zdolności, bogaństwo, wiek, wyjątkowe szczęście, doświadczenie, konieczność, przypadek. — Wartość świadectw mają również słowa i czyny przodków (*a dictis factisque maiorum*). — Wagę świadectwa mają tak samo okoliczności czasu. Źródłem świadectw mogą być również zeznania wydobyte od kogoś przy zastosowaniu tortury (*a tormentis*)¹⁰².

Na tym kończy Kasjodor wykład topik i równocześnie wyczerpuje zagadnienia logiczne.

Problematyka Topik, jak i większość pozostałej problematyki logicznej Kasjodora, ma swoje dalsze tylko źródło w Arystotelesie. Kasjodor nie

¹⁰⁰ Kasjodor określa ten dowód tak samo jak dowód pierwszy tej grupy, ale inaczej go rozumie. Ciceron nazywa go „ab adiunctis”. Zob. Ciceron, tamże IV, 18.

¹⁰¹ Inst. II, s. 125, 19—127, 5; II, s. 165, 2—166, 21; Por. Ciceron, tamże III, 12 — IV, 23.

¹⁰² Inst. II, s. 127, 10—25; II, s. 167, 2—12; Por. Ciceron, tamże IV, 24; XIX, 73; XX, 78. — Podział topik podaje też Boecjusz. Zob. A. M. S. Boethius: De differentiis topicis libri quatuor. PL t. 64. Parisiis 1860 kol. 1201—1206.

potrzebował i tu bezpośrednio sięgać do Arystotelesa, ponieważ problematykę tę mógł znaleźć i u autorów łacińskich, u Cycerona, Mariusza Wiktoryna czy Boecjusza, którzy tłumaczyli i komentowali *Topiki* Arystotelesa. Sam Kasjodor mówi tylko wyraźnie o Cyceronie, że przełożył *Topiki* Arystotelesa na łacinę i o Wiktorynie, że do tego przekładu napisał komentarz w pięciu księgach¹⁹³. Wzmianka o tych tylko autorach, pozwala przypuszczać, że oni właśnie byli tu źródłami, ponieważ ich pisma dotyczące *Topik* były z całą pewnością w *Vivarium*¹⁹⁴. Do takiego wniosku prowadzi również zestawienie tekstów Kasjodora z tekstami zwłaszcza Cycerona, które poza nielicznymi rozbieżnościami, są ze sobą zgodne¹⁹⁵. Stąd przypuszczenie Prantla, że *De differentiis topicis* Boecjusza jest tu źródłem dla Kasjodora, nie wydaje się mieć wystarczającej podstawy w tekstach¹⁹⁶.

Sumując wyniki powyższych rozważań można stwierdzić, że Kasjodor reprezentuje, ze względu na treść i sposób, ogólnie przez autorów łacińskich przyjęty plan podawania zagadnień logicznych, mający swe źródło w greckich i zwłaszcza neoplatońskich, komentatorach Arystotelesa aleksandryjskiego środowiska filozoficznego. Plan ten polegał na dokładnym lub mniej dokładnym referowaniu i komentowaniu prawie wszystkich traktatów *Organonu* Arystotelesa, fragmentów logiki stoickiej i później też *Izagogi* Porfiriusza.

W podawaniu zagadnień logicznych nie okazał się Kasjodor autorem, ani wybitnie twórczym, ani wyczerpującym. Podawane zagadnienia z reguły zacieśniał i upraszczał. Czynił to jednak z wyraźną intencją skierowania swoich czytelników do źródeł omawianych przez siebie zagadnień i zachęcenia do samodzielnego ich studium. Metoda jego jest całkowicie usprawiedliwiona, jeśli się ma na uwadze środowisko, w którym pisał i dla którego przeznaczał swoje pisma.

Kasjodor, wszystko co pisał o logice, nie czerpał wprost z Arystotelesa i komentujących go autorów greckich, ale z autorów łacińskich, którzy przekładali traktaty logiczne Arystotelesa na łacinę i komentowali je, przekazując w ten sposób logikę arystotelesowską światu łacińskiemu. Są to Cyceron, Kwintylian, Apulejusz, Mariusz Wiktoryn, Tuliusz Marceлин Kartagińczyk, Boecjusz.

¹⁹³ *Topica Aristotelis Cicero transtulit in Latinum; cuius commenta prospector atque amator Latinorum Victorinus quattuor libris exposuit. Inst. II, s. 129, 2; Institutiones* w wydaniu Migne'a podają: „...Boethius octo libris exposuit...” Zob. PL t. 70. kol. 1203 A.

¹⁹⁴ *Inst. II, s. 129, 5.*

¹⁹⁵ Tamże II, s. 125, 1—127, 25; *Por. Cicero. Ad Trebatium, jw. II, 8—IV, 24; XIX, 73—XX, 78.*

¹⁹⁶ *Prantl, jw. s. 723.*

LOGISCHE PROBLEME IN KASSIODORS SCHRIFTEN

ZUSAMMENFASSUNG

Kassiodor gehört zu den sogenannten Enzyklopädisten, und so behandelt er die logischen Probleme im Rahmen der Freien Künste. Diesen und mithin auch den logischen Problemen, die er unter der Bezeichnung Dialektik umfasst, widmete er eine besondere Schrift, „Institutiones“ betitelt. Diese Probleme behandelte er aber auch in anderen Schriften, vornehmlich im Kommentar zu den Psalmen. Logische Probleme bearbeitet Kassiodor, wie er es selbst sagt, nach einem, in der Darstellung der Dialektik gebräuchlichen Plane. Dieser Plan beruhte auf der Formulierung und Erklärung von Grundproblemen, die der Isagoge von Porphyrius und dem Organon von Aristoteles entnommen wurden. Wir finden ihn auch bei anderen lateinischen Autoren vor. Er stammt von den neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles. Nach diesem Plane gibt Kassiodor zunächst eine Erklärung der Isagoge mit einer Definition und einer Einteilung der Philosophie, und nachher eine Erklärung fast aller Traktate des Organon, also eine Erklärung der Kategorien, des Traktats *Peri Hermeneias*, der Syllogistik. Der Syllogistik fügte er hypothetische Syllogismen, die stoischer Abkunft sind, bei. Ferner gibt er eine Erklärung rhetorischer Induktion, die in Wirklichkeit eine Beweisführung durch Analogie ist, des Enthymema, Epicherema, der fünfzehn Definitionen und der Topica, womit er die behandelten logischen Probleme abschliesst. Die Probleme führt Kassiodor in abgekürzter und damit wenig erschöpfender Form an.

Auf dem Gebiete der Logik ist Kassiodor weder schöpferisch noch originell. Er schöpfte aus Cicero, Quintilian, Apuleius, Marius Victorinus, Tullius Marcellinus aus Karthago und Boethius.



Ks. Walenty Gadowski (1861—1956)

DZIAŁALNOŚĆ KS. WALENTEGO GADOWSKIEGO
NA POLU WYCHOWANIA

Ks. Walenty Gadowski (1861—1956) wychowanek Seminarium Duchownego w Tarnowie, rozpoczął swoją działalność wychowawczą i pedagogiczną w epoce ważnych przemian natury kulturalnej, społeczno-ekonomicznej i politycznej.

Po smutnej erze józefińskiej w Galicji, przedstawiającej obraz ponury zapadłej w mrok oświaty na skutek wysiłków germanizacyjnych oraz ograniczenia i spętania wpływów Kościoła na wychowanie — nastąpiło pewnego rodzaju przebudzenie, idące od idei liberalistycznych, pozytywistycznych, socjalnych i politycznych, które z kolei, w taki czy inny sposób, musiały się odbić na procesie wychowania młodego pokolenia, a więc i na procesie wychowania religijno-moralnego.

Liberalizm polityczny, wyrosły z zasady ekonomicznej — wolnej konkurencji i z indywidualizmu poznawczego, przygotował drogę państwu konstytucyjnemu także i w Austrii, z czego skorzystała Galicja, uzyskując samorząd dla siebie (1868).

Na polu wychowania doprowadził on do indywidualizmu i pajdocentryzmu, kładąc nacisk na swobodny rozwój wszystkich władz wychowanka, szukając dla takiego rozwoju uzasadnienia w biologii i psychologii.

Liberalizm sięgnął też w sferę prawd religijnych i moralnych, głosząc hasła wolnej myśli religijnej, w czym pomagał mu modernizm, według którego głównym i jedynym źródłem przeżyć religijnych jest uczucie.

Zarówno liberalizm jak i modernizm przyczyniły się do indyferentyzmu religijnego i moralnego wśród społeczeństw katolickich, a więc i w społeczeństwie galicyjskim w XIX w. i do procesu laicyzacji szkoły.

pozytywizm — jako kierunek umysłowy w filozofii — ogranicza poznanie do rzeczywistości zmysłowej, do faktów i do praw nimi rządzących (A. Comte), a w dziedzinie ekonomicznej głosił, podobnie jak i liberalizm, zasadę swobodnego rozwoju przemysłowego i nieskrępowanego żadnymi skrupułami moralnymi bogacenia się, jako że „moralnym jest to, co jest dobroczynne, korzystne, zaś złym jest to, co jest szkodliwe” (H. Spencer).

Podstawą wychowania według poglądów pozytywistycznych winny

być: psychologia, biologia i fizjologia, dające znajomość życia psychicznego i organicznego oraz socjologia pouczająca o życiu rodzinnym i obywatelskim. Nie ma zaś tu miejsca na wyższe ideały, na sferę przeżyć transcendentnych, a w miejsce wiary religijnej stał się modnym w szerokich kręgach inteligencji scjentyzm, opierający się na bezwzględny zaufaniu do nauk szczegółowych. W sprawach religijnych zajmował pozytywizm co najmniej postawę negatywną, oddzielając wiarę od wiedzy, i uznając za pewne i prawdziwe tylko to, co przez doświadczenie daje się wciągnąć do niej, tym samym okazywał lekceważenie wierze.

W dziedzinie wychowania, domagając się stosowania metody obserwacji i eksperymentu, przyczynił się on do ukształtowania pedagogiki eksperymentalnej, której przedstawicielem twórczym u nas był J. W. Dawid (1859—1914).

Prócz powyższych prądów na uwagę zasługują w tym czasie dążenia społeczne, ekonomiczno-społeczne i polityczne, do których na pierwszym miejscu zaliczyć należy socjalizm.

Socjalizm. Zupełna wolność w dziedzinie gospodarczej głoszona przez liberalizm i pozytywizm doprowadziła z jednej strony do bogacenia się jednostek, do gromadzenia olbrzymiego kapitału w rękach niewielu, z drugiej strony do nędzy szerokich mas ludzkich, które stały się przedmiotem ordynarnego wyzysku ze strony kapitalistów. To stworzyło podłoże dla potężnych ruchów społecznych w XIX w. głównie pod wodzą socjalizmu naukowego (K. Marks i F. Engels), zdążającego do zupełnej przebudowy panującego ustroju przez uspołecznienie środków produkcji.

Na polu wychowania socjalizm domagał się nauczania powszechnego, obowiązkowego i bezpłatnego dla wszystkich w oparciu o światopogląd materialistyczny, uznający u podstawy rzeczywistości tylko pierwiastek materialny. Ułożony przez Marksa i Engelsa Manifest Komunistyczny (1847—48) stał się wytyczną dla międzynarodowego ruchu komunistycznego. Ruch ten znalazł swoich zwolenników także w Galicji, prowadząc do utworzenia partii socjaldemokratycznej, zrazu jako składowej części Socjal-Demokracji (1892) austriackiej, niebawem jako osobnej Polskiej Partii Socjal-Demokratycznej Galicji i Śląska, kierowanej przez I. Daszyńskiego. Pod jej wpływy dostawała się także młodzież szkół średnich i wyższych.

Idealizm studenta i materialna nędza robotnika, przysłowiowa „nędza galicyjska” stały się podatną glebą pod zasiew komunistycznych haseł.

Socjalizm nie był jednak ruchem społecznym wyłącznym. Obok niego powstał ruch społeczny chrześcijański.

Chrześcijański ruch społeczny. Początek tego ruchu miał miejsce w Niemczech podczas kongresu, który się odbył w Moguncji

(1848). Twórcą jego był W. E. Ketteler, późniejszy biskup moguncki, który na wspomnianym kongresie podniósł kwestię robotniczą, ukazując krzywdę mas pracujących, wyzyskiwanych przez pracodawców.

W kilkanaście lat później (1864) Ketteler przedstawił program (*Arbeiterfrage und das Christentum*) rozwiązania kwestii robotniczej w ramach ustroju kapitalistycznego, postulując między innymi, podniesienie płacy robotnika, zakaz pracy nieletnich w fabrykach i pracy kobiet-matek, prawo zrzeszenia się robotników w obronie własnych interesów przed nadmiernym wyzyskiem.

Na programie Kettelera oparł swoją Encyklikę *Rerum Novarum* papież Leon XIII (1891 r.) podając wytyczne rozwiązania kwestii robotniczej w oparciu o chrześcijańskie zasady społeczne. W ten sposób powstał chrześcijański ruch społeczny, którego odbiciem były Stowarzyszenia Robotnicze w Ks. Poznańskim, założone przez XX biskupów: Likowskiego i Stablewskiego w r. 1890, oraz Polski Związek Zawodowy chrześcijańskich robotników w Galicji, założony w r. 1906, z siedzibą w Krakowie, z czasopismem *Myśl Robotnicza* (1909).

Zarówno ruch socjalistyczny jak i chrześcijański ruch społeczny, nie pozostały bez wpływu na wychowanie i pedagogikę, domagając się położenia nacisku na wychowanie społeczne, na uspołecznienie jednostki. Wyzysk, jakiego dopuszczał się pracodawca, był między innymi brakiem u niego wychowania społecznego, brakiem uczulenia na krzywdę robotnika i na podeptanie jego godności ludzkiej.

R u c h l u d o w y. Obok wyżej ukazanych prądów kulturalnych i społecznych, wśród których przebiegała działalność ks. W. Gadowskiego, na uwagę zasługuje budzący się wówczas ruch ludowy, w którym świadomość chłopca bycia kimś, świadomość znaczenia i godności ludzkiej poczęła dojrzywać i wypowiadać się.

Początek temu ruchowi dał ks. St. Stojałowski (1845—1911) poprzez zakładanie Kółek Rolniczych i wydawanie pisma dla ludu *Wieniec* i *Pszczółka*. Ruch ten pozbawiony kierownictwa swego inicjatora przez czynniki rządzące przeszedł pod kierownictwo chłopskie i urósł w potężny żywioł siły, zmierzającej ku zdobyciu praw politycznych i praw do oświaty ludu pod nazwą Stronnictwa Ludowego (1895), a następnie pod nazwą Polskiego Stronnictwa Ludowego (1903), ulegając ostatecznie (1913) rozłamowi na ugrupowanie lewicowe (Stapiński) i prawicowe — Piast (Bojko, Witos).

Oprócz tych ugrupowań politycznych wśród chłopów były też ugrupowania katolickie, jak Stronnictwo Katolicko-Ludowe (1905), czy też Związek Katolicko-Ludowy (1914).

Wszystkie te prądy wyżej wymienione oddziaływały mobilizująco na

sprawy wychowania, wymagając od wychowawcy odpowiedniej postawy wychowawczej, przygotowania, odpowiednich metod i środków takich jak: podręczniki, szkolenie kadr katechetów — gdy chodzi o wychowanie katolickie — użycia odpowiedniej prasy itp. Stąd też i działalność wychowawcza i pedagogiczna ks. W. Gadowskiego była uzależniona od ówczesnej sytuacji wychowawczej, ta zaś od prądów kulturalnych, społecznych i politycznych.

I. KRYTYK PEDAGOGICZNY

Zainteresowania problematyką wychowawczą i dydaktyczną wystąpiły u Ks. Gadowskiego bardzo wcześnie. Już na pierwszej posadzie w Pilźnie¹ dostrzegał przy nauczaniu dzieci nieudolność metody egzegetycznej, powszechnie stosowanej w nauce religii oraz brak metodycznego opracowania podręczników. Te pierwsze trudności i spostrzeżenia stały się dla niego początkiem twórczej myśli i twórczego wysiłku celem usunięcia braków metodycznych, tak w samej metodzie, jak i w podręcznikach.

Rychło też włączył się w ogólny nurt ówczesnego ruchu katechetycznego, który rozwijał się na Zachodzie, zwłaszcza w Niemczech i Austrii, mającego za zadanie użyźnić nauczanie religii zdobyczami psychologicznymi pod względem metodycznym. Świadczą o tym zaprenumerowane i czytane przez niego, już na wyżej wspomnianej posadzie, czasopisma: *Christlich-Pädagogische Blätter* — redagowane w Wiedniu od r. 1878 i bawarskie *Katechetische Blätter*, założone 1875 r.

Wnet też ukazały się jego artykuły na łamach *Przeglądu Powszechnego* redagowanego podówczas przez Ks. M. Morawskiego, poświęcone krytyce herbartyzmu w pedagogice.

Pierwszy jego artykuł w tym czasopiśmie, wydrukowany w r. 1887 omawiał: „Wychowanie młodzieży i herbarcjanzm”, z okazji świeżo wydanego podręcznika pt. „Pedagogika i dydaktyka” M. Baranowskiego². System Herbartu poddał tu gruntownej i rzeczowej krytyce od strony jego podstaw, na których się opiera, a mianowicie wykazał niedostateczność, tak jego psychologii, jak i etyki.

Psychologia, która za podstawę i źródło wszystkich zjawisk psychicznych uważa wyobrażenia i ich kombinacje oraz walkę między nimi, jak to utrzymywał Herbart, stoi w sprzeczności zarówno z introspekcją, jak i z zewnętrzną obserwacją tychże zjawisk. Wola człowieka jako wypadkowa kombinacji wyobrażeń i walki między nimi nie miałaby

¹ Ks. W. G a d o w s k i: Wspomnienia katechety. (Autograf.) Bochnia 1952 s. 3.

² Tenże: Wychowanie młodzieży i herbarcjanzm. *Przegląd Powszechny*. Kraków 48 (1887) 346—57.

własnej autonomii i wolności. Wtedy też i rola wychowawcy ograniczałaby się do minimum, do poddawania tylko takich czy innych wyobrażeń wychowankowi. Również i odpowiedzialność za własne czyny staje się niezrozumiała u wychowanka w takim systemie. „Takie pojęcie duszy — pisze Ks. Gadowski — znacznie osłabia odpowiedzialność za czyny ludzkie, bo ogranicza wolną wolę”³.

Nie lepiej się przedstawia druga podstawa pedagogiki Herbart — etyka, która określa cel wychowania. Jest ona u Herbart całkowicie laicka, filozoficzna, oparta na „kategorycznym imperatywie” spełniania obowiązków, bez oglądania się na nagrodę czy karę, zapożyczona z filozofii Kanta. W najlepszym wypadku religia w pedagogice Herbart, jak to pisze Funke „znajduje uboczne stanowisko jako tylko podpora dobrego (*Stütze des Guten*)”⁴. Dlatego też i cel wychowania, jaki stawia przed wychowankiem, jest czysto naturalny i subiektywny. Celem tym jest cnota, która sama w sobie jest już nagrodą dla tego, który ją nabył.

Taka naturalna nagroda może być wystarczająca dla ludzi moralnie wrażliwych i to wtedy, gdy już urobili sobie daną cnotę, ale nie zawsze dla tych, którzy są dopiero w drodze do niej.

Pedagogika Herbart nie uwzględniała więc religijnej strony wychowania. Nie odrzucała ona ze swego systemu wychowawczego idei Boga, ale poznanie Go opierała tylko na rozumie. Należało więc przestrzec opinię wychowawczą w kraju przed systemem wychowania, który miał pozory religijne i chrześcijańskie, w gruncie zaś rzeczy takim nie był. Ujmował on tylko stosunek woli ludzkiej do samej siebie i do woli innych ludzi, gdy chodzi o życie moralne, a nie umieszczał w nim idei, wyrażającej stosunek do woli Bożej. „System, który ogranicza się na humanitarnych jedynie ideach a pomija Boga, nie może mieć nigdy pretensji do nazwy religijnego, a tym mniej chrześcijańsko-katolickiego, a nadto tak pod względem filozoficznym jak i pedagogicznym znaczną też wykazuje lukę”⁵.

Herbartyzm wyrósł na racjonalizmie i uwzględniał przede wszystkim wychowanie intelektualne, pomijając prawie wychowanie woli, a w związku z tym, wychowanie moralne i społeczne. Doświadczenie jednakże i praktyka życiowa wykazały, że wychowanie samego intelektu, bez wychowania religijno-moralnego, bez religijnej podpory, nie wystarcza, zwłaszcza w chwilach zawieruchy moralnej. Jakkolwiek więc potrzebne jest harmonijne kształcenie wszystkich władz duszy i potrzebne jest wychowanie fizyczne wraz z uwzględnieniem warunków płci, klimatu, narodowości, pożywienia, stanu i wieku, to jednak wszystko wydaje się

³ Tamże, s. 351.

⁴ A. Funke: Grundzüge der Geschichte der Pädagogik. Paderborn 1927 s. 186.

⁵ Ks. W. Gadowski: Wychowanie młodzieży, jw. s. 353.

być za mało „dla natury skażonej wybujałą zmysłowością, tym oczywistym dowodem grzechu pierworodnego”⁶. Z pomocą więc muszą przyjść jeszcze inne środki, które by podtrzymywały i ubezpieczały wolę w jej dążeniu ku cnocie. Dostarcza ich religia, zwłaszcza objawiona, katolicka. Zatem pedagogika Herbartu nie jest w stanie z punktu widzenia chrześcijańskiego spełnić postulatów wychowawczych, nie może więc być zastosowana w swojej całości, „zwłaszcza u nas Polaków — pisze Ks. Gadowski, u których hart ducha i wytrwałość w niedoli powinny być chlebem codziennym, jeśli się ostać mamy”⁷. Z tego jednak nie wynika, ażeby nie zatrzymać z niej tego, co przydatne i sprawdzone.

Oficjalne bowiem wprowadzenie przez Herbartu psychologii do pedagogiki, chociaż nie była to jeszcze psychologia ściśle naukowa, bo „oparta na metafizyce”⁸ miało przecież doniosłe znaczenie dla przyszłego rozwoju tej dyscypliny. Również podkreślenie przez niego charakteru moralnego w wychowaniu sprawiło, że odtąd nie można już było pominąć jako „naukowego wskazania na zadanie wychowania — wychowanie charakteru”⁹ jak słusznie stwierdza O. Willmann.

W przeciwieństwie do systemu wychowania herbartowskiego zalecanego przez „pedagogikę i dydaktykę” M. Baranowskiego Ks. Gadowski wysunął potrzebę umiejętnego i narodowego oraz głęboko religijnego systemu wychowania¹⁰. Te zdania autora, są jakby jego *credo* pedagogicznym, które będzie rozwijał w dalszej publicystyce, szczepił w praktyce, utrwał w podręcznikach, krystalizował w teorii.

System wychowania winien być umiejętny, oparty na zdobyczach naukowych, na doświadczeniu indywidualnym wychowawcy, i na doświadczeniu wieków. Należało więc sięgnąć także do wiekowych doświadczeń nauczania i wychowania chrześcijańskiego, wskazać na dorobek zawarty w chrześcijańskiej historii pedagogii. Mówią o tym artykuły Ks. Gadowskiego umieszczone w *Przeglądzie Powszechnym* z r. 1889 pt. „Z historii pedagogii”¹¹, przedstawiające dzieje wychowania chrześcijańskiego od wczesnego chrześcijaństwa do czasów renesansu.

Okazją do napisania tych artykułów było ukazanie się „Genezy pedagogii” — pióra Fr. Konecznego w *Muzeum*, organie Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich (1888), gdzie autor opierając się na pracach głównie historyków protestanckich, jak Raamera i Schmidta, uprzedzonych do

⁶ Tamże, s. 357.

⁷ Tamże.

⁸ T. Ribot: Współczesna psychologia niemiecka. Przeł. W. Kozłowski i S. Bartoszewicz. Warszawa 1901 s. 26.

⁹ O. Willmann: Didaktik als Bildungslehre, nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt. 4. Ausg. Braunschweig 1909 s. 92.

¹⁰ Ks. W. Gadowski: Wychowanie młodzieży, jw. s. 353.

¹¹ Tenże: Z historii pedagogii. Odbitka *Przegl. Powsz.* Kraków 1890.

Kościola Katolickiego, popełnił wiele nieścisłości, przedstawiając w jednym wypadku błędnie historię pedagogii chrześcijańskiej. Autor nie uwzględnił i nie wykorzystał do swej pracy takich źródeł wychowania w Kościele jak: katechumenat, szkoły katechetyczne, literatura kościelna pierwszych wieków, orzeczenia soborów, synodów itp.

Nie uwzględniając tych źródeł i wiekowej praktyki wychowawczej Kościoła, dopuścił się między innymi błędu, pisząc, że „średnie wieki miały dydaktykę ale nie miały pedagogii”, i że geneza tej ostatniej wywodzi się dopiero od XVIII w.

Odpowiedzią na „Genezę pedagogii” były właśnie artykuły Ks. Gadowskiego pt. „Z historii wychowania”, których przewodnią myślą było wskazać na instytucje wychowania, na praktykę wychowawczą Kościoła, na szkoły, na literaturę pedagogiczną i łącznie z nią na wybitnych wychowawców w Kościele.

Instytucje wychowawcze

Instytucją o specjalnym charakterze wychowawczym w pierwszych wiekach był katechumenat, który dał początek szkołom katechetycznym i wszedł na drogę pedagogizacji rodziców, dając początek tradycji wychowawczej w rodzinie i przez rodzinę zasilaną od zewnątrz kazaniem i św. sakramentami.

„Uwydatnienie wychowania rodzinnego, wychowania otaczającego dzieci ciepłem macierzyńskim i powagą ojcowską, a zarazem nie zbaczającego na bezdroża poganom właściwe, ale kierowanego przez Kościół, jest wybitną cechą praktycznej pedagogii Chrystianizmu”¹² — pisze Ks. Gadowski.

Następnie, kiedy Kościół otrzymał wolność i swobodę publicznego rozwijania się, powstaje już w IV w. zakon Bazylianów, który podjął się roli wychowawczej, zwłaszcza sierot i to obojga płci. Chcąc uchronić młodzież przed zgubnymi wpływami akademii pogańskich, Kościół zakłada akademie chrześcijańskie, w których uczniowie mieli się nauczyć języka klasyków i mieli sposobność wykształcenia się we wszystkich znanych wówczas umiejętnościach, a równocześnie zachować nieskażonego ducha chrześcijańskiego.

Szkoły

Jedną spośród tych akademii, to szkoła katechetów w Aleksandrii, głośna zresztą, której przez pewien czas przewodził sławny Orygenes. Uczono w niej dialektyki, historii naturalnej, geometrii, astronomii, etyki

¹² Tamże, s. 12—13.

chrześcijańskiej, przy której czytano klasyków starożytnych i zaznajamiano ucznia ze wszystkimi systemami filozoficznymi.

W dalszym ciągu swej pracy autor „historii pedagogii” — omawia nauczanie i wychowanie dzieci i młodzieży w szkołach przykościelnych i przyklasztornych, w szkołach katedralnych, począwszy od IX w.

Szkoły te zorganizowane były przez bpa Chrodeganga na wzór wychowania zakonnego według reguły św. Benedykta, miały na względzie przede wszystkim przyszłych duchownych, ale też i świeckich. Trzymano się w nich tradycji wychowawczej Ojców Kościoła, kładąc nacisk głównie na wychowanie, uważając naukę za jeden ze środków wychowawczych. Szkoły dzieliły się na elementarne i średnie, kształcące chłopców i dziewczęta. „Są ślady — pisze Ks. Gadowski, wychowania dziewcząt w tym czasie w klasztorach żeńskich. Tak np. Paschasius Radbertus, opat z Corvey (844—851), pobierał pierwszą naukę w Soissons u zakonnice. Podobnie Maurycy, arcybiskup z Rouen, uczył się zrazu u zakonnice w Troyes. Niezawodnie więc tym pilniej uczyły zakonnice dziewczęta”¹³.

Czego i jak uczono w tym czasie, o tym mówi pamiętnik Walafrida Strabona, zrazu ucznia, a później opata i nauczyciela w Reichenau. Nauka obejmowała przede wszystkim studia gramatyczne, retoryczne, dialektyczne, tzw. *trivium*, przez blisko siedem lat. Następnie, ci zwłaszcza, którzy mieli się poświęcić stanowi duchownemu, odbywali jeszcze studia arytmetyczne, geometryczne, muzyczne i astronomiczne, czyli tzw. *quadrivium*. Uczono wiele na pamięć, ale też i przez opracowania piśmienne, a rzeczy ważniejsze i trudniejsze pierwiej wyjaśniano. Przy czym zauważyć należy, nauczanie uwzględniało indywidualizację. Od zdolniejszych żądano większych i gruntowniejszych postępów, aniżeli od słabszych. Nie można zatem twierdzić, że wieki średnie nie uwzględniały indywidualności i że nie miały pedagogiki.

Autor „Historii pedagogii” przedstawia dalej stan szkół i nauczania w czasach pokarolińskich oraz rozwój uniwersytetów, najpierw jako *universitates magistrorum et scholarium* — korporacje nauczycieli i uczniów urządzone na kształt cechów — następnie jako *universitates scientiarum*, czyli działy odpowiadające naszym fakultetom. W tym czasie nastąpił rozwój scholastyki i mistyki. Pierwsza działała głównie na rozum, druga miała na względzie uszlachetnianie pożądania. W ten sposób uzupełniały się one, obejmując wpływami wychowawczymi całą duszę człowieka. „Psychologia bowiem średnich wieków — mówi autor — nie znała nigdy uczucia jako odrębnej, trzeciej władzy duszy. Tym się tłumaczy zjawisko, że najęźsi scholastycy, zwłaszcza teolodzy, są zazwyczaj

¹³ Tamże, s. 38—39.

niepoślednimi mistykami i kaznodziejami i odwrotnie. Zresztą mistyka miała z teologią scholastyczną jeden i ten sam cel: poznanie Boga¹⁴.

Wyprawy krzyżowe, zetknięcie się z kulturą wschodnią, przyniosły rozprzężenie obyczajów, powstanie absolutyzmu wśród panujących, a w związku z nim ograniczenie wpływów Kościoła, chęć podporządkowania go polityce państwa. Taki stan rzeczy musiał się ujemnie odbić nie tylko na wewnętrznych stosunkach Kościoła, ale i na szkolnictwie i wychowaniu.

Zeświecczeni prałaci kościelni, narzucani przez panujących, nie myśleli o pracy duszpasterskiej i wychowawczej, ale raczej o rozrywkach i wyprawach wojennych. Mimo tych jednakże nie sprzyjających warunków, stan szkół, chociaż poziom ich obniżył się, liczebnie się nie zmniejszył, a nawet wzrósł, a to dzięki nowym powstałym zakonom, jak Franciszkanów i Dominikanów, którzy położyli wielkie zasługi około wychowania ludowego w XIII i XIV wieku. Zakładali oni nie tylko szkoły przy klasztorach, ale przebiegając kraj, zaglądali pod każdą niemal strzechę wieśniaczą — tam katechizowali i dawali odpowiednie wskazówki wychowawcze. „Zakonnik taki, pisze Ks. Gadowski, widząc potrzebę szkółki we wiosce bardziej oddalonej od szkoły parafialnej, osiadał tam na jakiś czas i gorliwie uczył czytać, pisać, rachować i religii, a zwłaszcza poprawiał moralne wady i wychowawcze zboczenia rodziców”¹⁵.

Obok szkół i szkółek męskich były także żeńskie, zwłaszcza po miastach, lub też mieszane w miastach i po wioskach. „Dziewczęta miejskie pobierały naukę bądź to w szkołach katedralnych, bądź w szkołach miejskich, które w niejednej miejscowości jak np. w Esslingen, były mieszane. A dziewczęta wiejskie miały możliwość pouczenia się w szkołach parafialnych, które w ogóle były mieszane”¹⁶.

Literatura pedagogiczna i teoretycy wychowania

Następnie autor „Historii pedagogii” przedstawia rozwój chrześcijańskiej myśli pedagogicznej poprzez wielkich wychowawców w Kościele takich jak: Św. Bazyli na polu wychowania klasztornego, św. Jan Złotousty na polu wychowania rodzinnego, św. Hieronim teoretyk wychowania dziewcząt, a przede wszystkim św. Augustyn, twórca dydaktyki ogólnej ówczesnych czasów. Jego dzieło *De catechisandis rudibus* podaje zasady skutecznego nauczania. Zasada koncentracji, która rzekomo ma być zdobyczą nowożytnych czasów, była podana właśnie przez św. Augustyna. Każe on przy nauczaniu podawać całość prawd odpowiednio do celu wy-

¹⁴ Tamże, s. 69.

¹⁵ Tamże, cz. II, s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 37—38.

chowania, aby zapobiec nauczaniu jednostronnemu i zrazu podawać istotę całości w krótkich wyciągach, a później dopiero w miarę okoliczności rozszerzać zakres owych wyciągów. Zaleca też uwzględniać indywidualność uczniów przy nauczaniu na podstawie historii Kościoła, ówczesnego jego położenia.

Metodą nauczania jest metoda wykładowa połączona z pytaniami mającymi na celu sprawdzić, czy uczeń daną rzecz zrozumiał i odpowiednio sobie przyswoił. Istotnych rzeczy każe uczyć na pamięć, ale po ich zrozumieniu. Samo zaś nauczanie powinno się odbywać tak *ut veritas pateat, placeat, moveat*, ażeby prawdę przedstawić jasno — przystępnie, pociągająco i skutecznie, aby przekonać wolę i wpłynąć na życie.

Cel wszelkiej nauki winien mieć na względzie cnoty, które mają być treścią i celem wychowania, a przede wszystkim miłość chrześcijańską. Cel ten streścił on w powiedzeniu o wychowanku: *ut audiendo credat, credendo speret, sperando diligit Deum*.

W średnich wiekach godne uwagi jest dzieło św. Wincentego z Beauvais († 1264), dominikanina reprezentującego w pedagogice kierunek scholastyczny. Nosi ono tytuł: „O kształceniu synów królewskich lub szlacheckich”. (*De institutione filiorum regiorum seu nobilium* 1248 r.). Czytamy w nim między innymi o zaletach nauczyciela, od którego domaga się autor: „zdolnego umysłu, cnotliwego życia, pokornej nauki, przekonywającej wymowy i zdolności nauczania”. Całość dzieli się na 51 rozdziałów, w których autor omawia wychowanie młodzieży męskiej i żeńskiej, wykorzystując w nim, nie tylko wskazówki zaczerpnięte z Pisma św., ale i własne doświadczenia i doświadczenia innych znawców wychowania.

Perłą wśród dzieł pedagogicznych jest rozprawa napisana przez Jana Gersona, kanclerza uniwersytetu paryskiego pt. „Wskazówki Jana Gersona dla magistra Jana” 1429. Znakomite to dzieło w dwunastu zwięzłych rozważaniach omawia zasady i sposoby nauczania i wychowania, zalecając łagodność i miłość w stosunku do wychowania. „Niech się pedagog strzeże wszystkiego, co by go mogło uczynić nienawidzonym w oczach wychowanka, a tym samym i nauki zrobić nienawistnymi. Lepiej uczyć powoli, a ponętnie i pociągająco, bo wtenczas nauka wyjdzie na pożytek. Nigdy nie ma okazywać uniesienia złości, lub uciekać się do kar cielesnych, postępować winien łagodnie”¹⁷.

Humanistyczne zabarwienie ma dzieło: „O szlachetnych obyczajach”, którego autorem jest Pietro Paolo Vergerio (1349—1420). Zapatrywania scholastyków uzupełnia on uwagami starożytnych klasyków. W naucza-

¹⁷ Tamże, s. 57.

niu kładzie nacisk na jego stronę realną, na treść, przy czym, jak już sam tytuł dzieła wskazuje, podkreśla mocno potrzebę wychowania moralnego.

Znakomitym pedagogiem, chociaż nie napisał specjalnego dzieła wychowawczego, jest Wiktoryn z Feltre (1378—1446) założyciel kilku zakładów wychowawczych. Słynął jako znakomity pedagog, wnosząc w dziedzinę wychowania niejedną zdobycz uważaną dziś jako nowoczesną. I tak np. przy nauce czytania, by ją ułatwić, malował pojedyncze litery na kartonowych tabliczkach, pokazywał je z osobna i kazał potem składać wyrazy. Posługiwał się metodą wykładową, ale troszczył się, aby go wszyscy zrozumieli, a więc i najślabi i wszystkich pragnął zorientować i pobudzić do odpowiednich uczuć.

Wystąpił on śmiało jako pierwszy z zasadą w pedagogice chrześcijańskiej, że kary cielesne są najmniej odpowiednie przy wychowaniu domowym, a wprost szkodliwe w szkołach. Ganił też karanie klęceniem, bo przez to poniża się ten akt „największej wewnętrznej czci ku Bogu...”¹⁸

Inny pedagog, Maffeo Vegio (1406—58) położył duże zasługi na polu wychowania dzieci i napisał dzieło: „O wychowaniu dzieci i o ich dobrych obyczajach”, w którym pod niejednym względem wyprzedził nowożytnego Rousseau'a. Dzieło dzieli się na sześć ksiąg i przewodnią jego myślą jest przeprowadzenie sposobu wychowania od zawiązku życia do czasu pełnoletności, odnośnie wychowania fizycznego, moralnego i intelektualnego. Wzorem wychowawców czyni św. Monikę, matkę św. Augutyna. Mocno podkreśla potrzebę uwzględnienia indywidualności uczniów, odmienności uzdolnień i skłonności. Dzieło to tchnie nowożytnym duchem wychowawczym i dziś jeszcze zasługuje w całej pełni na to, by się znalazło w ręku każdego wychowawcy, a zwłaszcza w każdym domu rodzicielskim. Zwłaszcza część pierwsza mówiąca o wychowaniu małych dzieci ma niewiele sobie równych. Maffeus Vegio jest też zwolennikiem nauczania w szkołach publicznych, a nie przez guwernerów prywatnych.

Na uwagę też zasługuje „Traktat o wychowaniu dzieci” Eneasza Sylwiusza Piccolominiego († 1464) zawierający poglądy na wychowanie zbliżone do Wiktoryna i Maffea Vegia, podkreślające potrzebę kształcenia harmonijnego oraz równoczesnego kształcenia wszechstronnego.

Dziela powyższe nie pozwalają na wysunięcie twierdzenia, że „Średnie wieki nie miały pedagogii”. Kto przeczyta wywody autora „Z historii pedagogii” opublikowane na łamach *Przeglądu Powszechnego*, musi nabrać innego przekonania. Można się jeszcze zgodzić z powiedzeniem, że w średnich wiekach nie było pedagogiki o podbudowie naukowej takiej, jaką widzimy dzisiaj, ale takie samo roszczenie mamy do wszystkich dyscyplin średniowiecznych, a nie tylko do pedagogiki.

¹⁸ Tamże, s. 68.

Po raz wtóry poruszy Ks. Gadowski te zagadnienia w skróceniu, krytykując podręcznik „Historii wychowania” prof. Kota na łamach *Przyjaciela Szkoły*. Wykazuje on tam nieścisłości pod względem rzeczowym, a nawet błędy jakich dopuścił się autor „Historii wychowania”, do których należą: — agitacja przeciw Kościołowi — pomijanie wybitnych i wpływowych wychowawców duchownych jak Overberg i Don Bosco — zbywanie dodatniego wpływu chrześcijaństwa na stosunki społeczne i na wychowanie — niedoceniając dla kultury wychowania pracy benedyktynów — przedstawienie w niewłaściwym świetle szkół przed Karolem Wielkim — błędne przedstawienie stanu szkolnictwa w Polsce w XI w., ignorowanie przy humanizmie podziału na kierunek pogański i chrześcijański — błędne przedstawienie pedagogiki bpa Fenelona i obejście się po macoszemu ze św. Janem de la Salle¹⁹. Prócz powyższych i innych jeszcze nieścisłości i błędów, „autor — zdaniem Ks. Gadowskiego — ignoruje zasługi kleru polskiego w epoce porobiorowej, zwłaszcza na polu obrony przeciw germanizacji i rusyfikacji”²⁰. Swoim zaś karykaturowaniem Chrystianizmu i częstymi wycieczkami przeciw Kościołowi katolickiemu sprawił wiele złego.”²¹ Tego rodzaju podręcznik szkolny dla młodzieży nie może wywierać dodatnich skutków wychowawczych.

Ukazując błędy, jakie zawiera podręcznik prof. Kota, rzuca Ks. Gadowski światło na najważniejsze momenty, tak pod względem historycznym powstania szkół chrześcijańskich, jak też i pod względem dydaktycznym i metodycznym oraz wychowawczym pedagogiki chrześcijańskiej.

Znajomość historii wychowania pozwalała Ks. Gadowskiemu orientować się w systemach pedagogicznych przesuwających się poprzez dzieje wychowania i czerpać pełnymi garściami z minionych doświadczeń dla nowoczesnej teorii i praktyki wychowawczej i zaznajamiać opinię publiczną z problematyką pedagogiczną na łamach prasy, na kursach, zjazdach katechetycznych itp.

Jaką korzyść daje znajomość dziejów wychowania świadczą o tym jego własne słowa: „Historia wychowania interesuje i kształci niepospolicie, bo przedstawia niejako rozwój duszy każdego narodu i daje poznać najważniejsze momenty w dziejach cywilizacji. Nieocenioną jest zaś dla wychowawców, bo przypomina owoce, jakie w praktyce osiągnięto z tych lub owych zasad i środków, użytych przy wychowaniu, a tym samym uczy oceniać ich wartość rzeczywistą, uczy sztuki dobrego wychowania”²².

Krytyczne wypowiedzi autora na temat herbartowskiego systemu wy-

¹⁹ Tenże: Historia wychowania St. Kota — ocenił ks. W. Gadowski. Odbitka z *Przyjaciela Szkoły*. Poznań 15—16 (1925) 1—13.

²⁰ Tamże, s. 14.

²¹ Tamże, s. 14—15.

²² Tenże: Z dziejów wychowania. *Dwutyg. Katechet*. Tarnów 3 (1899) 1—2.

chowania, powtórzone jeszcze w „Ogólnych zasadach nauki wychowania”²³ oraz na temat „genezy pedagogii” były zaledwie skromnym wstępem do jego twórczej działalności na niwie myśli pedagogicznej, jaką rozwinął jako redaktor poważnego czasopisma pedagogicznego czy jako autor podręczników i organizator ruchu katechetycznego.

II. REDAKTOR

Umieszczony w prasie od czasu do czasu artykuł na tematy pedagogiczne był zaledwie promieniem przeciskającym się poprzez wąskie szczeliny do świadomości i opinii wychowawczej. Należało otworzyć okno i szerokim strumieniem przepuścić światło umiejętności pedagogicznej, światło chrześcijańskiej pedagogiki zaznajamiającej, nie tylko specjalistów, ale i ogół społeczeństwa z chrześcijańskimi i laickimi zasadami wychowania. Takim właśnie oknem na świat nauczania i wychowania stał się najpierw *Dwutygodnik Katechetyczny*, a następnie tenże przemianowany z dodatkiem i *Duszpasterski* pod redakcją Ks. W. Gadowskiego.

Zachętą do jego powstania i inspiracją był pierwszy zjazd katechetyczny w Krakowie w r. 1895, zwołany przez ks. dr. Jana Bukowskiego, dawnego katechetę a później proboszcza u św. Anny w Krakowie. Na zjazd przybyli nie tylko katecheci szkół średnich w liczbie kilkudziesięciu, ale także wielu proboszczów i wikarych oraz niektórzy spośród profesorów teologii. Na zjeździe tym omówiono wiele ważnych spraw, związanych z reformą nauki religii i wychowania etycznego i postanowiono powołać do życia czasopismo katechetyczne mające służyć tym celom. Zakreślono nawet jego program. Miało ono zamieszczać artykuły treści pedagogicznej i metodycznej, a przy tym ogłaszać lekcje wzorowe lub szkice oraz egzorty szkolne.

Domagano się także podawania ustaw szkolnych i rozporządzeń ministerialnych i krajowych, bo księża te rzeczy na ogół mało znali.

Rzucona myśl zyskiwała coraz więcej zwolenników, ale napotkała także i trudności, na razie głównie trudności materialne. Koszta związane z drukiem, z wydawnictwem i prowadzeniem takiego czasopisma przewyższały dochody płynące z prenumeraty, zważywszy, że ta ostatnia nie mogła być wysoką i obejmować miała stosunkowo niezbyt wielką liczbę odbiorców. W takich warunkach trudno też było wypłacać honoraria za nadsyłane artykuły i trzeba było liczyć raczej na bezinteresowność pomocników.

Nie zrażając się jednak tymi trudnościami, a darzony zaufaniem księży i wspierany ich zachętą począł objeżdżać Ks. Gadowski rezydencje

²³ Tenże: Ogólne zasady nauki wychowania. *Przeegl. Powsz.* Kraków 92 (1891) 255.

biskupów, prosząc o wskazówki i protektorat. Pozyskawszy ich przychylność dla pracy i życzliwość zajął się sam redagowaniem czasopisma. „Dnia 5. I. 1897 r. wyszedł pierwszy zeszyt *Dwutygodnika Katechetycznego* w Tarnowie i wychodził odtąd regularnie 5-go i 20-go w każdym miesiącu przez lat 14 do r. 1910, w miesiącach wakacyjnych: w lipcu i w sierpniu czasopismo nie wychodziło”²⁴.

Na pierwszej stronie pierwszego numeru czytamy:

„W Imię Boże!

W myśl uchwaly i wiecu katechetów w Krakowie w r. 1895, a pełni otuchy, że Bóg pobłogosławi zbożnym zamiarom, przystępujemy do wydawnictwa pierwszego w Polsce pisma katechetycznego. Zamierzamy w każdym numerze podawać:

- 1) katechezę praktyczną, zwłaszcza dla szkół ludowych.
- 2) krytyczną ocenę katechezy lub artykuł z dziedziny katechetyki.
- 3) egzortę szkolną, lub nieco z homiletyki szkolnej,
- 4) rozbiór obowiązujących ustaw szkolnych,
- 5) artykuł z pola pedagogiki chrześcijańskiej,
- 6) recenzje dzieł pedagogicznych i katechetycznych oraz wydawnictw dla młodzieży,
- 7) *miscellanea*, potrącające o wszystko, co katechezie może być przydatne”.

Następnie kilka wierszy dalej, czytamy:

„Upraszamy tylko, by P. T. Współpracownicy raczyli nadsyłać takie katechezy i egzorty, które już przeszły próbę szkolną i późniejszą krytykę samego autora, bo nikt tak nie ulepszy dzieła jak praktyka i sam autor. Zarazem prosimy, aby P. T. Krytycy raczyli uwzględnić motto naszego pisma i unikając osobistych wycieczek, wskazywali równocześnie sposób praktyczny, jakby według ich zdania tę lub ową rzecz poprawić należało. Łaskawa życzliwość, z jaką Najprzewielebniejsi XX Biskupi obu obrządków w Galicji przyjęli sam zamiar wydawnictwa tego rodzaju, jest nam rękojmią, że istotnie jest wola Boża w tym dziele. Ufamy tedy, że pismo zyszcze niebawem więcej życzliwych przyjaciół i przyczyni się do podniesienia wychowania i nauczania religijnego w kraju”.

Motto zaś pisma brzmiało: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.*

Dwutygodnik Katechetyczny był więc pierwszym tego rodzaju pismem w Polsce, omawiającym *ex professo* sprawy nauczania i wychowania religijno-moralnego.

Wzorował się on zapewne na *Katechetische Blätter*, czasopiśmie bawarskim, mającym podobny układ zamieszczonych w nim treści, ale różnił się od niego częścią polemiczną²⁵.

Jako współpracownicy stanęli obok swego redaktora XX: dr Józef Krukowski, wybitny katechetolog w Krakowie, Jeż Mateusz i Kądzioła Melchior z Krakowa, Sarna z Przemyśla, a z Tarnowa dr Karol Szczeklik

²⁴ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 54.

²⁵ *Katechetische Blätter*. München 1875.

moralista i dr Stanisław Dutkiewicz bibliista — profesorowie seminarium duchownego. W następnych latach przyłączyli się jeszcze dr Jan Bukowski z Krakowa, dr A. Pechnik redaktor *Gazety Kościelnej* ze Lwowa i dr J. Macko, dr Bernacki i Koterbski profesorowie z Tarnowa.

W pierwszym roku *Dwutygodnik* liczył 329 prenumeratorów — prenumerata po 7 koron rocznie. Pojedyncze egzemplarze szły nawet za granicę jak np. do Triestu i Rzymu.

Redaktor stanął na poziomie swego zadania, chroniąc *Dwutygodnik* przed osobistymi wycieczkami autorów poszczególnych artykułów, wymagając od nich przedstawiania prawdy obiektywnej i rzeczowej krytyki. Mógł więc powiedzieć, że *Dwutygodnik* w artykułach swoich nigdy nie rozminął się z prawdą i nie potrzebował nic prostować²⁶.

Czołowe artykuły fachowe z dziedziny pedagogiki i katechetyki, jak też i metodyki, wychodziły najczęściej spod pióra redaktora, albo też spod pióra wypróbowanych fachowców.

Widzimy tam liczne artykuły o problematyce historyczno-wychowawczej, jak wychowanie w dawnym społeczeństwie Grecji, Egiptu, Chin, jako też i o rozwoju szkół w dziejach nowożytnych oraz o poglądach wybitnych przedstawicieli wychowania i jego teoretykach, tak w starożytności, jak i w dobie chrześcijańskiej.

Najważniejszą bodajże dziedzinę stanowią opracowania tematów z pola pedagogiki i katechetyki, związane z wychowaniem i nauczaniem dzieci i młodzieży, dotyczące wychowania religijno-moralnego przy pomocy odpowiednich metod, zasad metodycznych oraz środków wychowawczych. W związku z czym zagadnienie metody nauczania omawiane jest dogłębnie i wyczerpująco, głównie przez samego redaktora, jakkolwiek nie brak też wypowiedzi i innych fachowców.

Sporo też miejsca zajmują gotowe katechezy, względnie szkice katechez mające nieść pomoc katechetom w posługiwaniu się nową metodą psychologiczną, a więc poglądową i tym samym ilustrujące w sposób praktyczny teoretyczne jej założenia.

Specjalny też dział poświęcony jest dyskusji nad mającym się ukazać nowym, metodycznie opracowanym katechizmem, który mógłby spełnić wymogi dobrego podręcznika.

Redaktor czuwał nad tym, ażeby katechezy umieszczane na lamach *Dwutygodnika* przychodziły z pomocą przede wszystkim takim szkołom, których było najwięcej, a w których nauczanie religii było najtrudniejsze. Do takich należały szkoły wiejskie jednoklasowe, w których równocześnie uczyła się dziatwa z siedmiu lat nauki.

Dwutygodnik miał także orientować katechetów w ustawach i roz-

²⁶ Ks. W. Gadowski: Wspomnienia katechety, jw. s. 55.

porządzeniach szkolnych dotyczących nauki religii i stażowego położenia katechetów. Podawał więc informacje związane z zawodem katechetycznym, tak od strony teoretycznej, jak i praktycznej.

Redaktor postarał się przy pomocy posłów tyrolskich wydobyć i ogłosić nawet takie rozporządzenia ministerialne, których nie znała Rada Szkolna Krajowa we Lwowie. Dotyczyły one przede wszystkim nadzoru inspektorów szkolnych nad nauczaniem religii w szkołach. Dotychczas rościli oni sobie pretensje do bezpośredniego nadzorowania w tych sprawach i do udzielania katechetom metodycznych uwag w czasie hospitacji. Tymczasem według orzeczenia ministerialnego bezpośredni nadzór i kierownictwo w zakresie nauki religii i wychowania religijnego należał do władzy wyznaniowej. Inspektor mógł i powinien hospitować naukę religii i egzorty, ale uwagi swoje miał wypowiadać nie katechecie lecz przed Radą Szkolną Krajową, ta Ordynariatowi biskupiemu, a ten dopiero zarządzał, co uważał za stosowne. Znajomość tych ustaw nie pozwalała odtąd na nadużycia ze strony władz szkolnych.

Nieporozumienia jakie zachodziły między nauczycielami świeckimi a katechetami, *Dwutygodnik* starał się zawsze załatwiać według zasady: *audiatur et altera pars* i mając na uwadze dobro wyższe, wychowawcze, doprowadzał do zgody i wzajemnego poszanowania godności uczącego, tak nauczyciela, jak i księdza.

To nie przeszkadzało jednak *Dwutygodnikowi* prowadzić energicznej polemiki z pismami radykalnymi i antyreligijnymi na swych szpaltach, niezgodnymi z ideologią chrześcijańską.

Dzięki wysokiemu poziomowi pisma oraz rzeczowym jego artykułom i aktualności tematów *Dwutygodnik* z każdym rokiem zwiększał liczbę swoich prenumeratorów. Aby tę liczbę jeszcze bardziej podnieść i pismo uczynić opłacalnym z jego prenumeraty, redaktor przeprowadził jego reformę, mianowicie rozszerzył go o dział duszpasterski.

Z początkiem więc r. 1900 pismo otrzymało tytuł poszerzony jako: *Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski*. W dziale duszpasterskim znajdowały się uwagi liturgiczne, zarządzenia władz kościelnych w sprawie odpustów i prawa kościelnego oraz gotowe egzorty dla dzieci i młodzieży. Oprócz tego *Dwutygodnik* zamieszczał przegląd prasy polskiej pod kątem jej nastawienia do spraw religijnych, moralnych, wychowawczych itd. Przez to objętość *Dwutygodnika* wzrosła niemal dwukrotnie i zamiast jednego, powstawały dwa tomy rocznie, chociaż cena jego podniosła się tylko o 3 korony. Poszerzenie pisma pociągało za sobą wzrost prenumeratorów. Liczba ich wynosiła już 957 i pismo stało się samowystarczalnym.

Wprowadzony doń dział duszpasterski stanął w konkurencji z *Gazetą Kościelną* wychodzącą we Lwowie, która na swych szpaltach zamie-

szczała podobną tematykę. Wyglądało tak, jakby *Dwutygodnik* pozbywał ją prenumeratorów. Na skutek czego rozpoczęły się kwasy i niezadowolone, a nawet rosła opozycja względem *Dwutygodnika*.

Zacząła się ona już wcześniej, z chwilą gdy na szpaltach *Gazety Kościelnej* 1899 r. poczęły się ukazywać krytyczne uwagi na temat nowoczesnego nauczania religii, wymierzone przeciw nowoczesnej dydaktyce, którą reprezentował Ks. Gadowski. Autor artykułu: „Racja czy paradoks” — zarzucał, że w nowoczesnym nauczaniu religii, zwłaszcza w szkole ludowej, odbywa się tylko „ciągłe klepanie tych samych rzeczy i w tych samych wyrazach”²⁷, a zaniedbuje się serce, uczucie i charakter. Również i nowoczesna metoda wykładu, zdaniem autora, cierpi na brak prostoty, naturalności i słonecznej jasności”. „Dzieciom, zwłaszcza wiejskim, zdaniem autora, należy wykładać katechizm sposobem prostym... macierzyńskim, bez żadnych sztuczek dydaktycznych”²⁸. Ponadto autor zarzucał nowoczesnej metodzie parodiowanie wzorów niemieckich, „metoda ta z całym swoim rynsztunkiem: tablicą, kredką, wyjaśnieniem i pogłębieniem pojęć jest pomysłem chybionym. To nie nauka, ale parodia nauki religii”²⁹.

Już wtedy, odpowiadając na zarzuty Ks. Gadowski pisał: „może być, że zaniecham wydawnictwa *Dwutygodnika*, który dla Wielce Szanownej Redakcji tak jest widać solą w oku”³⁰.

Prócz powyższych powodów poróżnień były jeszcze i inne jak np. ten, że *Gazeta Kościelna* w r. 1899 popierała katechizm Salzburski przeciw *Dwutygodnikowi*, który polecał katechizm ks. bpa Likowskiego³¹.

Rozszerzenie zaś *Dwutygodnika* o dział duszpasterski wyglądało na ograniczenie w tych sprawach monopolu *Gazety Kościelnej*.

Ks. Gadowski usiłował doprowadzić do porozumienia, chcąc pewne działy uczynić wspólnymi dla obydwóch pism, a inne oddać *Dwutygodnikowi* i *Gazecie Kościelnej* osobno. *Gazeta Kościelna* nie przyjęła takiej propozycji i na zjeździe we Lwowie w r. 1906 potępiono *Dwutygodnik*.

Referenci opozycyjni, głównie ks. dr Fijałek, wystąpili z zarzutem, że *Dwutygodnik* omawia dzieje wychowania u Chińczyków a nie omawia dziejów wychowania i dziejów katechezy w Polsce. Zaś ks. Slepicki potępił nowy katechizm ilustrowany Ks. Gadowskiego, zarzucając brak artyzmu i odpowiedniej kolorystyki obrazków zamieszczonych w nim. Z tych zarzutów można było przypuszczać raczej to, że *Dwutygodnik* zdobył sobie już odpowiednie stanowisko wśród prasy i stał się poważ-

²⁷ X. Y: Racja czy paradoks? *Gazeta Kościelna*. Lwów 34 (1899) 273.

²⁸ Tamże, 36 (1899) 283.

²⁹ Tamże, 39 (1899) 312.

³⁰ Tamże, 40 (1899) 325.

³¹ Tamże, 22 (1889) 173—75.

nym konkurentem. Bynajmniej nie obniżył on swojego lotu, lecz go stale podwyższał.

Jego ocena wypowiedziana przez Książęco-Biskupi Konsystorz krakowski w pierwszym roku, stale wzrastała. Brzmiała zaś ona następująco: „Dotychczas wyszło kilkanaście numerów a każdy z nich zaleca się dobo-rem i różnaitością artykułów z dziedziny katechetyki, pedagogiki i in-nych działów szkolnictwa naszego. Teoria i praktyka katechetyczna znaj-dują tu swój wyraz, gotowe katechezy, egzorty i przemowy okoliczno-ściowe do dzieci różnych kategorii szkół, rozporządzenia władz szkolnych, dotyczące katechetów... czynią to pismo bardzo pożądanym dla kapłanów pracujących w szkołach”³².

Do roku 1906 zdołał wykazać się już *Dwutygodnik* wielkimi zasługami na polu wychowania religijnego, rozbudzenia ruchu katechetycznego. Doprowadził do ulepszenia katechizmu, do zawiązania stowarzyszenia katechetów. Początek dał mu Kraków na wniosek redaktora, ukazując potrójne zadanie stowarzyszenia: 1) naukowe w zakresie pedagogiki i ka-techetyki, 2) wychowawcze przez ożywienie duszpasterstwa szkolnego i 3) stanowe przez pracę nad pogłębieniem wykształcenia kleryków i ka-techetów i nad polepszeniem stanowiska katechetów pod względem ma-terialnym i służbowym. „Redakcji powierzono zadanie opracowania sta-tutu i porozumienia się z innymi diecezjami”³³.

Sprawę stowarzyszenia poparłi XX biskupi i ostatecznie powstało ono pod wezwaniem św. Jana Kantego w r. 1898, zreformowane i rozsze-rzone na całą Polskę po uzyskaniu jej niepodległości.

Ponadto *Dwutygodnik* urządzał zjazdy katechetyczne, kursy spo-łeczne, rekolekcje dla katechetów itp.

Idee głoszone i krzewione przezeń zdobywały w coraz większym stopniu opinię wychowawczą, a nawet poczęły docierać do sejmu i zna-lazły się na ustach mówców, nie tylko duchownych, ale i świeckich. W duchu *Dwutygodnika* przemawiał S. Tarnowski jako referent komisji sejmowej w r. 1903, wypowiadając między innymi życzenia w sprawie reformy nauczania religii w szkołach średnich, aby w miejsce dogmatyki wprowadzić pogłębiony katechizm, ulepszyć podręczniki do nauki religii, w czym znalazł gorące poparcie ze strony ks. bpa Teodorowicza.

Powyższe wywody świadczą, że duch *Dwutygodnika Katechetycznego* i *Duszpasterskiego* oraz jego poziom stały wysoko. Mógł więc sam redak-tor słusznie powiedzieć, że „*Dwutygodnik* wyrobił sobie „markę” w kraju i za granicą”, i, że „artykuły jego powtarzały niektóre pisma pedagogiczne,

³² „Oświadczenie Książęco-biskupiego Konsystorza Krakowskiego”. *Dwutyg. Katechet.* 1 (1897) 217.

³³ Ks. W. G a d o w s k i: Wspomnienia katechety, jw. s. 57.

zwłaszcza *Rodzina i Szkoła*, a poglądy *Dwutygodnika* socjalne i polityczne okazywały się trafnymi i w porę wypowiedzianymi”³⁴.

Nie brak więc użyteczności i nie brak poziomu pisma, które wzbogacali swymi artykułami nawet świeccy fachowcy, tacy jak A. Karbowski³⁵ i inni, spowodowały jego zwinięcie, ani nawet nie trudności materialne i szykany władz szkolnych³⁶ z powodu rzeczowej krytyki umieszczanej w nim pod ich adresem spowodowały jego zamknięcie, ale raczej jakiegoś osobiste animozje przedstawicieli *Gazety Kościelnej*. Nie licowało to z godnością samej sprawy, samej idei, jaką reprezentował zarówno *Dwutygodnik* jak i *Gazeta Kościelna*. Być może, że zdrażnięta została tu ambicja samego redaktora *Dwutygodnika*, który poczuł się dotknięty uwagami przeciwników.

Spór pomiędzy tymi dwoma pismami zaostrzył się, jak to już wspomnieliśmy, na kursie we Lwowie w 1906 r. na którym X. dr Fijałek przy poparciu i aplauzie innych mówców potępił *Dwutygodnik*, zdaniem ks. Dajczaka — niesłusznie³⁷. Obecny na tym kursie jego redaktor, nie stanął w obronie swego czasopisma. Jakież bowiem argumenty mógł przytoczyć w obronie pisma wobec tych, których nie przekonywało samo pismo?

Dwutygodnik jeszcze wychodził przez cztery lata, jakkolwiek liczba jego prenumeratorów malała na rzecz *Gazety Kościelnej*. Redaktor jego wysunął jeszcze jedną propozycję celem utrzymania swego pisma, a mianowicie, ażeby *Gazeta Kościelna* prowadziła dział tylko duszpasterski i ewentualnie wiadomości diecezjalne, a natomiast *Dwutygodnik* dział ściśle katechetyczny. W takim wypadku nie byłoby konkurencji między tymi dwoma pismami, lecz dopełniałyby się one wzajemnie i wspierały. Niestety *Gazeta Kościelna* tych warunków nie przyjęła. Wobec tego redaktor *Dwutygodnika* uznał za stosowne zaprzestać jego wydawania. Kończąc je, pisał: „Kończymy stwierdzeniem, że przez 14 lat istnienia *Dwutygodnik* nikomu nie schlebiał, ale też nikogo w czambuł nie potępiał, a przede wszystkim nie miotał się na osoby, broniąc jedynie zasad chrześcijańskich w wychowaniu i nauczaniu. Jeżeliśmy mimo chęci kogoś w czymkolwiek zadrasnęli, przepraszamy serdecznie i prosimy o popieranie nadal idei pisma katechetycznego, bez względu na to, kto z nią wystąpi”.

Schodził więc z pola redaktorskiego nie jako zwyciężony, ale jako

³⁴ Tenże: Z historii *Dwutygodnika* Katechetycznego. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 14 (1910) 390.

³⁵ A. Karbowski: Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich cz. I. 1206—1363. Kraków 1898, cz. II. 1364—1432. Kraków 1903, cz. III. 1433—1510. Lwów — Warszawa 1925.

³⁶ „Skarga do Konsystorza w Tarnowie”, c. k. Rada Szkolna Krajowa. Lwów 13 lipca 1897. L. 8654.

³⁷ Ks. J. Dajczak: Ks. W. Gadowski jako pedagog. *Homo Dei.* 5—6 (1951) 620.

zwycięzca, który w tym wypadku umiał się wznieść ponad osobiste względy, mając na celu jedynie dobro sprawy, niezależnie od tego, kto ją poprowadzi, byle ją prowadził dobrze.

„Fachowe pismo katechetyczne uważam za niezbędnie potrzebne na ziemiach Polski, im wytrawniejsze ręce obejmą ster jego, tym więcej ono dobrego uczyni”³⁸. Ster ten objął *Miesięcznik Katechetyczny przy Gazecie Kościelnej* pod redakcją ks. A. Pechnika, wychodzący od r. 1911 we Lwowie.

Zasługi zaś *Dwutygodnika* i jego redaktora chyba najlepiej ocenił ks. dr Z. Bielawski pisząc: „W bylej Galicji nieocenione zasługi dla wychowania religijnego położył Ks. W. Gadowski, znany praktyk i teoretyk ceniony za granicą. On to stanął na czele ruchu katechetycznego w Polsce i zaznajomił całe zastępy katechetów ze zdobyczami nauk katechetycznych na Zachodzie, przyczyniając się do rozwoju właściwej metody wychowawczej w Polsce. Za jego staraniem powstał w b. Galicji (1899) Związek Katechetów, którzy w odrodzonej Polsce przyjął nazwę: Związek Diecezjalnych Kół Księży Prefektów z siedzibą zarządu w Warszawie”³⁹. Tego dokonał Ks. Gadowski głównie przy pomocy *Dwutygodnika*.

III. AUTOR PODRĘCZNIKÓW.

W nauczaniu i to w każdym, podręcznik odgrywa niezmiernie ważną rolę, zwłaszcza przy dzisiejszym stanie wiedzy, gdzie zakres jej sięga dużych nieraz rozmiarów. A cóż dopiero mówić, gdy chodzi o nauczanie prawd nieomylnych, jakimi są prawdy religii objawionej, niedopuszczających błędnych wiadomości?! Toteż w nauczaniu religii sprawą pierwszorzędną obok metody i osobowości katechety jest podręcznik, dobry podręcznik systematyzujący całość prawd wiary, którym z reguły miał być katechizm. Kwestia więc dobrego podręcznika w nauczaniu religii w tym czasie — XIX wieku — sprowadzała się do dobrego katechizmu, który koncentruje wokół siebie całe nauczanie i wychowanie. Jest on podręcznikiem w ręku katechety i w ręku ucznia. Powinien więc mieć określone walory, spełniać jakiś ideał dobrego podręcznika, na którym by można oprzeć koncentrację całej nauki religii. Wśród tych walorów nie powinno zabraknąć uwzględnienia momentów psychologicznych. Mówi o nich podręcznik psychologii wychowawczej, napisany przez Ks. Gadowskiego.

PODRĘCZNIK PSYCHOLOGII WYCHOWAWCZEJ⁴⁰.

Jakkolwiek podręcznik psychologii wychowawczej chronologicznie nie mieści się wśród pierwszych podręczników Ks. Gadowskiego — pierwsze

³⁸ Ks. W. Gadowski: Z historii *Dwutygodnika*, jw. s. 393.

³⁹ Ks. Z. Bielawski: *Pedagogika religijno-moralna*. Lwów 1934 s. 48.

⁴⁰ Ks. W. Gadowski: *Podręcznik psychologii wychowawczej*. Tarnów 1926.

jego wydanie ukazało się w 1926 r. — to jednakże ze względu na doniosłość znaczenia zawartych w nim zasad psychologicznych, które zdaniem autora, winny się przejawiać nie tylko w metodach wychowawczych i dydaktycznych, ale i w podręcznikach — umieszczamy go na pierwszym miejscu. Przeznaczony „dla seminariów nauczycielskich i wychowawców” ujawnia myśl autora o ważności psychologii w wychowaniu i nauczaniu. Autor pisząc go wzorował się głównie, chociaż nie brakuje tam i własnych jego spostrzeżeń, na *Psychologie und Erziehungslehre* Hergeta⁴¹ i na *Pädagogische Psychologie* Habricha⁴².

W XV rozdziałach autor omawia zjawiska psychiczne dziecka, począwszy od wrażeń, wyobraźni i spostrzeżeń aż do charakterologicznych stron człowieka, ujawniających się głównie w dążeniu i działaniu, uwzględniając przy tym wszędzie ich uwarunkowanie fizjologiczne i psychofizyczne.

Szczególnie dokładnie i interesująco opracował autor te zjawiska psychiczne, które, jak np. uwaga, odgrywają dużą rolę w nauczaniu, albo różnice indywidualne dzieci, wymagające indywidualnego podejścia w nauczaniu i wychowaniu.

Przy każdym zaś spośród omawianych zjawisk psychicznych autor wskazuje na potrzebę ich kształcenia oraz podaje środki i sposoby, jak należy to czynić.

Dużo stosunkowo miejsca (około 100 stron) poświęcił autor zjawiskom emocjonalno-dążeniowym dziecka, w związku z czym wykazuje potrzebę wychowania popędów etyczno-społecznych, urobienia silnej woli i charakteru moralnego, leczenia słabości woli i opanowania siebie. Całość podbudowana jest nie tylko dowodami zaczerpniętymi od najlepszych znanych psychologów, ale też ilustrowana trafnymi przykładami, wziętymi z historii czy literatury polskiej.

Czytając „Podręcznik psychologii wychowawczej” odnosi się słuszne przekonanie, że znajomość psychologii jest nieodzowna dla wychowawcy. Sam też autor tak się wypowiada, że znajomość psychologii dla nauczyciela — wychowawcy jest „obowiązkiem sumienia” i, że bez niej „metodyka i pedagogika celowa nie dadzą się nawet pomyśleć”⁴³.

Jeśli tak, to bez uwzględnienia zasad psychologicznych nie daje się pomyśleć jakkolwiek podręcznik, który podajemy dziecku do rąk, a więc i katechizm. Ten otatni był jak najdalej od psychologii, nic więc dziwnego, że znalazł on się w centrum zainteresowań i wysiłków Ks. Gadowskiego.

⁴¹ J. Herget: *Psychologie und Erziehungslehre*. München 1920.

⁴² L. Habrich: *Pädagogische Psychologie*. München 1922.

⁴³ Ks. W. Gadowski: *Podręcznik psychologii*, jw. s. 2.

KATECHIZM

Nie będziemy omawiać wszystkich katechizmów, które wyszły spod autorstwa Ks. Gadowskiego. Dla nas nie tyle ważną jest ilość, co raczej etapy ich przekształceń, ich ewolucja w ulepszaniu, poczynając od katechizmu Deharbe'a poprzez katechizm Ks. Likowskiego do katechizmu Ks. Gadowskiego.

1. Katechizm Deharbe'a

Ks. W. Gadowski już na pierwszej posadzie zetknął się z poważnymi trudnościami przy nauczaniu katechizmu. „Uczyliśmy — pisze on — katechizmu Deharb'a w tłumaczeniu dosłownym Ks. Biegi. Największe trudności sprawiał abstrakcyjny początek katechizmu”⁴⁴.

Katechizm Deharbe'a ukazał się w roku 1847 (*Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff*) jako bardziej przystosowany do ducha czasu, niż katechizm Kanizjusza i Bellarmina. Te ostatnie miały na uwadze powstrzymać szerzenie się protestantyzmu, wykazując jego błędy i prawdziwość wiary katolickiej. Chodziło tu przede wszystkim o te prawdy wiary, które były przedmiotem sporu i ataku ze strony innych wyznań.

Natomiast katechizm Deharbe'a zrodził się z innych potrzeb ducha czasu. Wiek XVIII i początek w. XIX — to czasy racjonalizmu — liberalizmu i materializmu, gdzie nie chodziło już tylko o obronę tej czy innej prawdy wiary katolickiej, ale o obronę światopoglądu religijnego, o walkę teizmu z ateizmem. Zmieniły się więc prądy umysłowe, zmieniła się apologetyka, zmienić się winien także i katechizm w swoim celu i układzie. Stąd też katechizm Deharbe'a odpowiadający duchowi czasu, godząc tradycję katechizmu trydenckiego z nowymi potrzebami, wywołanymi ówczesnymi prądami uczy we wstępie o celu człowieka, a następnie: 1. o wierze (Skład Apostolski), 2. o przykazaniach, ich przestąpieniu (o grzechu) i wykonaniu (o cnocie i doskonałości), 3. o łasce Boskiej i sposobach do jej nabycia (o sakramentach św. i o modlitwie).

Katechizm ten ogłoszony w czterech cyklach jako katechizm: wielki, średni i mały oraz „Początkowe podstawy religii katolickiej” (*Anfangsgründe der katholischen Religion*) dla pierwszego roku nauki, przetłumaczony na język polski przez Ks. Biege z Przemyśla był za obszerny i za trudny dla dzieci polskich. Był on obliczony na stosunki w szkołach niemieckich, w których na lekcje religii wyznaczono 5 godzin tygodniowo, podczas gdy w szkołach galicyjskich 2 godziny tygodniowo. Należało go więc przerobić i dostosować do stosunków galicyjskich. Podjęli się

⁴⁴ Tenże: Wspomnienia, jw. s. 25.

tego: Ks. Morawski⁴⁵ i ks. bp Likowski⁴⁶. Pierwszy z nich przerobił katechizm średni dla szkół średnich, drugi natomiast przetłumaczył i uprzyściplenił katechizm mały dla kl. trzeciej i czwartej szkoły ludowej oraz katechizm większy dla kl. piątej i szóstej.

2. Katechizm Likowskiego i Gadowskiego

Katechizm Deharbe'a okrojony i lepiej przytostosowany do stosunków nauczania religii w szkołach galicyjskich tym samym już nie stał się łatwym i przystępnym dla psychiki dziecka. Deharbe w swoim katechizmie posługiwał się metodą egzegetyczną, objaśniającą, katechizm jego podawał prawdy takim egzegetycznym, a więc niedostosowanym dla dzieci.

Odnaczał się ścisłością i logiką, podawał prawdy w definicjach, nie liczył się wcale „ze stopniem rozwoju dziecka — pisze Ks. Gadowski — ani z zasadą elementarności”⁴⁷. Był on suchym schematem dogmatycznym, mogącym podobać się umysłom dojrzałym, dzięki swej ścisłości i logiczności, ale był niezrozumiały dla słabego umysłu dziecka. Należało go więc przerobić i dostosować do stopnia rozwoju psychiki dziecka. W porozumieniu więc z ks. Likowskim począł Ks. Gadowski ulepszać i uprzyściplniać jego katechizm, zastępując w nim, w myśl zasad psychologicznych, definicje abstrakcyjne określeniami konkretnymi. To przyczyniło się do jego rozpowszechnienia w Galicji. Tak powstał katechizm wydany w roku 1906 — którego autorami byli: Ks. E. Likowski i Ks. W. Gadowski. Był to dopiero początek na drodze do psychologizowania i upogładowienia katechizmu.

Walka pomiędzy tzw. szkołą egzegetyczną — reprezentującą i broniącą dawnej metody egzegetycznej, a szkołą wychowawczą, naprowadzającą — odbiła się żywym echem nie tylko na łamach *Die Münchener katechetische Blätter* i *Die Wiener Christlich-Pädagogische Blätter*, ale i na szpaltach *Dwutygodnika*. Odtąd nie tylko sam Ks. Gadowski będzie dążył do opracowania nowego katechizmu, ale czynić to będzie z nim i *Dwutygodnik Katechetyczny* i *Duszpasterski*. „Dwa szkopy — pisze Ks. Gadowski, nie dopuszczają w praktyce do stanowczego ulepszenia podręczników. Jest to: 1) okoliczność, że autorami są jednostki, a nie ogół, wskutek czego widać w podręcznikach pewną jednotronność i brak dostosowania do potrzeb ogółu, 2) fakt, że zapatrywania i potrzeby społeczne, a przede wszystkim stopień rozwoju uczniów, zmieniają się ustawicznie,

⁴⁵ Ks. M. Morawski: *Katechizm większy dla szkół ludowych* wg ks. J. Deharbe'a T. J., opracował... Lwów 1892.

⁴⁶ Ks. E. Likowski: *Krótki katechizm rzymsko-katolicki dla szkół ludowych*. Poznań 1903, oraz *Katechizm rzymsko-katolicki większy* podług J. Deharbe'a. Poznań 1906.

⁴⁷ Ks. W. Gadowski: *Wspomnienia Katechety*, jw. s. 25.

a jednak domagają się uwzględnienia podręcznika”⁴⁸. By autorami nie były tylko jednostki, ale także i ogół, *Dwutygodnik* otworzył specjalną dyskusję na swych szpaltach pt. „Ankieta katechizmowa”, mająca na celu sprowokować odpowiedzi zainteresowanych. Prócz tego autor zwracał się prywatnie do osób fachowych o udzielanie swych uwag.

3. Ilustrowany katechizm

Nie wystarczyło tylko zastąpić definicje określeniami konkretnymi w katechizmie, ale należało zmierzać do jego upogładowienia w stopniu jak najwyższym, by odpowiadał on psychice dziecka.

Chcąc zaś zadość uczynić potrzebie rozwojowej ucznia, potrzebie pogładowości, wprowadził Ks. Gadowski do katechizmu nie tylko określenia w miejsce definicji, ale także ilustracje, obrazki, w czym wyprzedził innych i zapoczątkował zwyczaj rozpowszechniający się dopiero około roku 1935. Dzięki tym innowacjom wzrosła pogładowość i konkretność katechizmu.

Nie brakło przeciwników tej metody obrazkowej. Ale autor twardo obstawał za jej słusnością i bronił jej także w wiedeńskich *Christlich-Pädagogische Blätter*. Zarzuty dr Svobody prof. uniwersytetu wiedeńskiego, że „nikt nie ilustruje teologii ani filozofii”, odparował stwierdzeniem, że „katechizm szkolny nie powinien być ani teologią, ani filozofią, lecz powinien się zniżać do pojętności dzieci”⁴⁹.

Zresztą wszystkie artykuły Składu Apostolskiego opierają się przecież na faktach biblijnych, a te od dawna już wychodziły ilustrowane. Podobnie też i Dekalog uzmysłowiony jest w dziejach biblijnych i w historii świętych. Również i obrzędy liturgiczne jako na wskroś pogładowe dopraszały się ilustracji.

Autor motywował swoje stanowisko tym, że dotychczasowy katechizm jako suchy zbiór pytań i odpowiedzi w porządku logicznym mógł zainteresować człowieka dorosłego, zaprawionego do logicznego myślenia, ale nie mógł zachwycić dziecka, które w myśleniu swym posługuje się raczej wyobrażeniami, a nie pojęciami. Sama też nauka religii zawiera nie tylko teologię dogmatyczną, ale także dzieje biblijne, liturgikę, dzieje Kościoła z hagiografią, pieśni, modlitwy i etyczne przeżycie dziecka. Katechizm więc powinien być koncentracją całej nauki religii. Stąd słusznie autor konkludował: „Podręcznik suchy i abstrakcyjny zamieni się wówczas w coś konkretnego, nader urozmaiconego i miłego dzieciom, zwłaszcza, gdy dodamy ilustrację”⁵⁰.

⁴⁸ Tenże: Podręczniki szkolne. *Dwutyg. Katechet. Duszpast.* 14 (1906) 372.

⁴⁹ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 57.

⁵⁰ Tamże, s. 58.

Postulaty te ziścił wydany przez niego 1906 r. „Ilustrowany katechizm średni”, jeszcze na tle Deharbe'a. Oto jak go charakteryzuje sam autor: „Na wstępie były całe dzieje biblijne. Przy dziewiątym artykule był skrót dziejów Kościoła, a w odpowiednich miejscach były wyjaśnienia liturgiczne, pieśni religijne, modlitwy i przykłady”⁵¹. Spotkał on się z potępieniem na zjeździe katechetów we Lwowie 1906 r. Zarzucał wówczas ks. Ślepicki brak wartości estetycznej jego rycinom, brak trafnych przykładów jak też i odpowiedniej stabilizacji pytań i odpowiedzi itp. Ponieważ jednak potępienie to podyktowane było raczej animozją krytyków do autora i *Dwutygodnika*, a nie rzeczowymi argumentami, nie zahamowało więc ono twórczego wysiłku autora nad dalszym jego ulepszeniem. Rzeczową natomiast i przychylną jego krytykę umieściła *Gazeta Kościelna*⁵², pióra X. S. Czytamy w niej: „Autor w układaniu katechizmu wyszedł z zupełnie słusznego stanowiska, że nauka katechizmu nie ma się ograniczać do suchego tylko zregestrowania prawd i obyczajów w krótkich pytaniach i odpowiedziach, ale winna obejmować ile możliwości, wszystkie objawy życia katolickiego, tak jak one się praktykują w Kościele żyjącym katolickim”. Katechizm Ks. Gadowskiego uwzględnił i stronę liturgiczną obrzędów katolickich i pieśni religijne i historię Kościoła i żywoty świętych, słowem całość wiążącą się strukturalnie ze sobą, przemawiającą do całej osobowości ucznia, gdzie „prawdy Boże idą nie tylko do jego głowy ale i do serca”.

„W katechizmie — czytamy dalej — znajduje się bardzo dużo rycin, przeważnie dobrych — co niezmiernie uprzystępnia dzieciom samą naukę — wartość podręcznika jeszcze więcej wzrośnie”.

Jakżeż odmienna krytyka od tej, z którą wystąpił ks. Ślepicki i inni na kursie we Lwowie 1906 r.

Biorąc pod uwagę wielkie zalety katechizmu, a małe i nieznaczne usterki, dotyczące raczej szczegółów, autor krytyki, podkreślając „oryginalny, całkiem uzasadniony, wyżej wzmiankowany sposób, jakiego Autor użył w ułożeniu swego katechizmu”, wyraża się o nim jak najpochlebniej i zaleca go do powszechnego użytku.

W kilka lat później (1915) na łamach *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*⁵³ inny krytyk powtórzył znowu pod adresem Ilustrowanego krótkiego katechizmu K. Gadowskiego zarzuty ks. Ślepickiego na kursie lwowskim z r. 1906, dopatrując się w nim „niemałych braków i niedostatków”. Zarzuty te, nie były słuszne. Wyolbrzymiały one drobne

⁵¹ Tamże, s. 57.

⁵² X. S. (Ks. M. Rec): Ks. Gadowski, Ilustrowany katechizm średni, Tarnów 1906, *Gazeta Kościelna*. Lwów 31 (1906) 312.

⁵³ L. P.: O potrzebie nowego katechizmu. *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*. Lwów 1915 R. IV. s. 157—161.

usterki, od których najlepsze nawet dzieło nie jest wolne, a pomijały lub pomniejszały w nim to, co istotne, tj. postęp w upogładzowaniu nauki religii.

4. Elementarny katechizm katolicki

Obok zasady pogładowości w katechizmie wymagana jest także zasada elementarności, polegająca w nauczaniu na zaczynaniu od rzeczy znanych idąc ku nieznanym, od łatwiejszych ku trudniejszym, od prostych ku złożonym. Ani zasady pogładowości, ani też elementarności nie posiadał katechizm Deharbe'a. Stąd też Ks. Gadowski uznał za stosowne, ażeby „pójść dalej i porzucić układ Deharbe'a a przeprowadzić w katechizmie zasadę elementarności”⁵⁴. Należało więc zaczynać nie od definicji, ale od poglądu biblijnego lub liturgicznego, czy też od religijnych przeżyć dziecka przechodząc od rzeczy znanych do nieznanych. Ekstrakt zaś pogładowego nauczania ująć należy nie w definicję, ale raczej w określenie, jako bardziej zrozumiałe dla dziecka i w określeniu tym powinno być jedno tylko znamię całkiem nowe, uzmysłowione właśnie przez pogład.

Poza tym katechizm Kanizjusza jak i Deharbe'a obfitował nie tylko w definicje, a więc w pojęcia abstrakcyjne, ale odbijając w sobie potrzeby ducha czasu, jak to już wyżej powiedziano, obliczony był raczej na apologię przeciw heretykom i niedowiarkom, przed którymi należało bronić wiernych i uzbrajać ich w rzeczowe argumenty. Obliczone więc były raczej dla ludzi dorosłych, a nie dla dzieci. Trzeba zatem było pomyśleć o katechizmie dla tych najmłodszych, którzy nie są, ani niedowiarkami, ani heretykami, ale są dziećmi. „Należało raz wreszcie ułożyć katechizm specjalnie dla dzieci dostosowany do ich psychiki, a przecież zgodny z tradycją nauczającego Kościoła”⁵⁵. Takim katechizmem stał się katechizm elementarny. Obfitą swą treść wiąże z życiem i opiera się na zasadach elementarności i pogładowości.

„Zasada elementarności — pisze sam Autor — żąda, by od rzeczy znanych kroczyć ku mniej znanym, od łatwiejszych przechodzić do trudniejszych, od poglądu do określenia, od czynu (względnie od tekstu modlitwy) do teorii”⁵⁶. Nie zaczyna np. od definicji Boga, lecz raczej od różnych doskonałości Boskich na tle faktów biblijnych, które potem zestawia w pojęcie Boga nieskończenie doskonałego. Wychodzi więc z poglądu i z przeżyć dziecka i dochodzi do czegoś nowego, ujętego w określenie jako główną prawdę. Uwzględnia też dwustopniowość w nauczaniu, a więc trzecią zasadę dobrego nauczania, podając najpierw określenie

⁵⁴ Ks. W. Gadowski: Wspomnienia katechety, jw. s. 58.

⁵⁵ Tamże, s. 59.

⁵⁶ Tenże: Nowy katechizm elementarny. *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*. Lwów 1916 R. V. s. 220 i n.

niedokładne, ale jasne i przystępne, a dopiero po omówieniu wszystkich członków, określenie dokładne. Tak np. w lekcji o Bogu dziecko dowiadyuje się najpierw, że Bóg jest to Duch najdoskonalszy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, a w końcu, że jest to Duch sam z siebie nieskończenie doskonały. Katechizm ten jest zbliżony do katechez, czerpiąc wzór z nauczania Chrystusa.

Zawiera on w sobie wyjaśnienia liturgiczne, modlitwy, pieśni, a każda lekcja w nim zaczyna się od poglądu. Uczeń więc, gdyby nawet nie był na lekcji, z łatwością może ją sobie przyswoić, czy słyszaną powtórzyć. Nowością w nim jest wprowadzenie osobnego działu przy końcu o Mszy św. „Msza św. — zdaniem autora — nadaje się wybornie do powtórzenia całego katechizmu. Ufam, że przez taki układ katechizm nie stracił, owszem zyskał na wartości praktycznej, bo stał się chrystologiczny”⁵⁷.

Autor chcąc wykorzystać głosy krytyki, wydał swój katechizm elementarny w języku niemieckim pt. *Katholischer Katechismus für Kinder, Entwurf für Religionslehrer, als Manuskript gedruckt*. Wien 1913, pod pseudonimem: *Simplex*. Był on bez rycin, ze względu na koszty wydawnicze. Uwagi recenzentów wykorzystał autor później w polskim wydaniu. Większość ich zwracała się przeciwko poglądom, umieszczonym na początku każdej lekcji, co zdaniem ich, krępuje swobodę katechety. Autor jednak pozostawił opowiadania poglądowe, uważając przystępność katechizmu dla dzieci za wzgląd ważniejszy, aniżeli krępowanie katechety.

Katechizm elementarny zawiera też wiele modlitewek oraz odsyłacze do modlitewnika: „Dobry Pasterz”, wiąże się więc z religijnym życiem dziecka. Uczeń idący na lekcję religii winien być przynieść ze sobą: katechizm, Dzieje Biblijne i książeczkę do modlitwy „Dobry Pasterz”. W katechizmie elementarnym są też odsyłacze do „Dziejów Biblijnych” tego samego autora, co i katechizm oraz do modlitewnika „Dobry Pasterz”.

Krytycznej oceny tego katechizmu dokonał ks. Z. Bielawski i to dwukrotnie na łamach *Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego*⁵⁸, podkreślając w nim „zbliżenie katechizmu do katechezy”, porzucenie dotychczasowej metody egzegetycznej” a zastosowanie metody naprowadzającej”, co w bardzo korzystnym świetle stawia sam podręcznik. „Kto czyta poszczególne lekcje, odczuwa, że pisał je mistrz w katechizowaniu, od którego się tylko uczyć i którego podziwiać trzeba. Sposób stawiania pytań, przeprowadzania wykładu, zastosowania: w tym wszystkim niezrównana nauka dla wszystkich”⁵⁹.

⁵⁷ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 60.

⁵⁸ Ks. Z. Bielawski: Nowy katechizm dla dzieci Ks. W. Gadowskiego. *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*. Lwów 1915 z. 10. s. 459—465, oraz R. VI. 1917 s. 48—52.

⁵⁹ Tamże, z. 10. s. 463.

Krytyk rad by jednak widzieć w tym katechizmie pewne modyfikacje, a to w podziale treści, by utworzyć dwa katechizmy: „jeden dla dzieci młodszych 3 i 4 roku nauki, drugi na 5 i 6 rok”. W ujęciu autorskim, treść dla młodszych dzieci i dla starszych jest rozgraniczona sztucznie przy pomocy krzyżyka i gwiazdki, co powoduje niejasność, zasłania przejrzystość.

Następnie, zdaniem krytyka, należałoby uestetycznić same ilustracje. „Pod tym względem ilustracje w nowym katechizmie pozostawiają dużo do życzenia”⁶⁰.

Powyższa krytyka nie dotyczyła katechizmu dla dzieci już gotowego, ale raczej manuskryptu wydrukowanego dla katechetów. Z chwilą kiedy jednakże ukazał się z druku katechizm, „Ilustrowany rz.k. Katechizm elementarny” (1916 r.)⁶¹. Ks. Bielawski po raz wtóry zabrał głos, uzalając się, że „Autor w ulepszeniu katechizmu swego nie poszedł o krok dalej, że nie rozłożył bogatej jego treści na dwa katechizmy: jeden na stopień średni (3 i 4 rok nauki), drugi na stopień wyższy (5—7 rok)”⁶².

Również zdaniem krytyka, należało uprościć szkice wykładu, aby „zapewnić katechecie pewną swobodę w wyborze poglądów i zastosowań, a przy tym także zabezpieczyć zainteresowanie dzieci wykładem”, oraz należało udoskonalić estetyczną stronę obrazków zawartych w katechizmie. Pomimo jednak tych braków i usterek krytyk ocenił nowy katechizm jako „pracę znakomitą, która odda usługę wielką i kapłanom i świeckim nauczycielom”⁶³.

Odnosnie tych uwag ze strony krytyka trzeba zaznaczyć, że autor katechizmu już wówczas opracował „szkice katechez” w osobnym dziele, które wydał w r. 1920, a więc tym samym mógł już uprościć także i szkice wykładów w katechizmie. Również i obrazki znajdujące się w katechizmie doczekały się swego udoskonalenia w następnych wydaniach. Nie chciał natomiast autor rozdzielać treści katechizmowej na dwa katechizmy dla dzieci młodszych i starszych, uważał bowiem, że katechizm winien przedstawiać całość i własność rodzinną.

Z czasem więc autor katechizmu elementarnego opracował „Szkice katechez” w dwóch częściach, przeznaczając część I na 3-ci rok nauki a część II na 4-ty rok nauki⁶⁴. Było to wielkim ułatwieniem w prowadzeniu lekcji dla uczącego. Później także i katechizm większy doczekał się podobnych katechez dla siebie⁶⁵.

⁶⁰ Tamże, s. 464.

⁶¹ Ks. W. G a d o w s k i: Wspomnienia katechety, jw. s. 61.

⁶² Ks. Z. B i e l a w s k i: Nowy katechizm, jw. s. 49.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ Ks. W. G a d o w s k i: Szkice katechez do Małego katechizmu dla 3 i 4 klasy powszechnej. Wyd. 1. Miejsce Piastowe. 1916 r., Wyd. 2. Tamże 1930.

⁶⁵ Tenże: Szkice katechez do Większego katechizmu. Autograf. Bochnia 1952.

Zarówno Katechizm średni jak i elementarny ulepszał autor w następnych swoich wydaniach, na skutek doświadczeń własnych, jak też i napływających uwag katechetów i fachowców. „Ilustrowany większy elementarny katechizm katolicki dla siedmioklasowych szkół powszechnych” Ks. W. Gadowskiego z r. 1922, uznał Ks. J. Dajczak za najlepszy spośród katechizmów wchodzących w rachubę przy próbie ujednoczenia katechizmu przez Episkopat Polski w r. 1948 ⁶⁶.

Pewnym przeobrażeniem katechizmu elementarnego jest „Katechizm Mały” i „Katechizm Krótki”. Zaś przeobrażeniem Katechizmu średniego jest „Katechizm Większy” dla 7-klas szkół powszechnych i niższego gimnazjum ⁶⁷.

5. Apologetyczny katechizm katolicki

Dla szkół średnich wyższych i dla inteligencji opracował Ks. Gadowski „Apologetyczny katechizm katolicki” ⁶⁸, który miał zająć miejsce apologetyki w wyższym gimnazjum. Uwzględnił w nim autor najważniejsze prawdy wiary i przedstawił je w świetle nie tylko objawienia, ale i w świetle potrzeb rozumowych.

Zaczyna autor od Boga jako najwyższej przyczyny, dającej początek wszystkiemu. Następnie porusza takie problemy jak: Bóg i materia — Bóg sprawcą ruchu, dawcą życia — ewolucja — Bóg źródłem celowości — niematerialności i nieśmiertelności duszy ludzkiej — religia natury — religia objawiona — stosunek wiedzy do wiary, a więc tematy wymagające myślenia rozumowego i filozoficznego. Następnie omawia poszczególne prawdy wiary o trzech osobach Boskich, o ich stosunku do świata i człowieka, po czym przechodzi do rzeczy ostatecznych i kończy na cnótach wiary. Nie mówi zaś, ani o przykazaniach Bożych, ani też o sakramentach św. Natomiast uwzględnia boskie posłannictwo Kościoła Chrystusowego i potrzebę łaski Bożej do uświęcenia człowieka. Stara się więc autor podać i to w szacie rozumowej, te zwłaszcza prawdy wiary, które są podstawowe i zarazem najczęściej podważane przez przeciwników. Stąd też tytuł: Apologetyczny katechizm katolicki.

Okazją do jego opracowania, jak to sam autor przyznaje, stał się podręcznik bawarski: *Lehrbuch der katholischen Religion für Gymnasien*, osnuty na tle katechizmu większego Deharbe'a w wydaniu z r. 1886. Tym to podręcznikiem zachwycony Ks. Gadowski postanowił w tym duchu „zreformować naukę religii przynajmniej w swoim zakładzie” ⁶⁹.

⁶⁶ Ks. J. Dajczak: Ruch katechetyczny w Polsce w bieżącym stuleciu. *Katecheta* 1 (1958) 21.

⁶⁷ Ks. W. Gadowski: *Katechizm większy dla 7 klasy szkół powszechnych i niższego gimnazjum*. Kielce 1929.

⁶⁸ Tenże: *Apologetyczny katechizm katolicki*. Miejsce Piastowe 1939.

⁶⁹ Tenże: *Wspomnienia katechety*, jw. s. 48—9.

Powstał on napewno z doświadczeń autora zdobytych w nauczaniu w seminarium nauczycielskim. Na podstawie swej praktyki nauczania przekonał się, że zarówno dogmatyka, jak i etyka, były za trudne dla seminarzystów, a tak samo i dla uczniów innych szkół średnich.

Już w r. 1892 poruszył Ks. Gadowski na łamach *Przeglądu Powszechnego* temat o przywróceniu katechizmu do szkół średnich w artykule: „O reformie nauki religii w naszych gimnazjach”⁷⁰.

Zdaniem autora „reformy”, najbardziej wadliwą sprawą, gdy chodzi o szkoły średnie, było usunięcie katechizmu a wprowadzenie w jego miejsce dogmatyki i etyki. Przedmioty te dobre dla teologów, okazały się nie-szczęśliwe dla uczniów szkół średnich. Poziom ich bowiem obliczony na studentów teologii, za trudny był dla umysłów uczniów, nie mających przygotowania filozoficznego.

Lekcje tych przedmiotów złościły w umysłach uczniów trudności i wątpliwości, uczono się zarzutów przeciwko wierze i moralności, a mniej znajdowano odpowiedzi na nie. Skutkiem tego słabe też były rezultaty nauki religii w szkołach średnich. Należało więc zdaniem reformatora przywrócić katechizm, zawierający całość religii i moralności chrześcijańskiej i przy jego pomocy, w sposób pogłębiony i w łączności z historią biblijną, z liturgiką i dziejami Kościoła prowadzić nauczanie w szkołach średnich. Ulepszony i pogłębiony katechizm winien się stać centrum całej nauki religii. „Czyniąc w ten sposób katechizm odpowiednio do rozwoju uczniów przedmiotem nauki we wszystkich klasach gimnazjalnych, zapewni się nauce religii trwale rezultaty”⁷¹.

Temat ten kilkakrotnie był jeszcze podejmowany w *Dwutygodniku Katechetycznym*, między innymi w artykule pt: „Teologia czy katechizm”⁷².

Chodziło o katechizm rozszerzony, który zawierałby w sobie całą dogmatykę, etykę, liturgikę i dzieje biblijne, ale podane w sposób przystępny, zrozumiałe dla ucznia w nawiązaniu do jego wiadomości z klas niższych. Wykorzystując podobny substrat z klas poprzednich, taki katechizm za-dochć by czynił psychologicznym prawom o powtarzaniu i nauczaniu w ko-lach koncentrycznych.

Poglądy autora zdawała się podzielać i sama młodzież, skoro akade-micy krakowscy wysłali memoriał zbiorowy do Episkopatu „z utyskiwa-niem na brak katechizmu w wyższym gimnazjum z prośbą o zarządzenie złemu”⁷³.

⁷⁰ Tenże: O reformie nauki religii w naszych gimnazjach. *Przegl. Powsz.* Kraków 1892.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tenże: Teologia czy katechizm. *Dwutyg. Katechet.* 1 (1897) 210.

⁷³ Plany nauki religii w Królestwie Polskim. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1907) 538.

Niestety, ks. Gadowski nie dokonał tej reformy. Mógł ją przeprowadzić tylko w swoim zakładzie, jako mistrz katechizmowy. Katechizm bowiem nie cieszył się opinią podręcznika naukowego, ale raczej pamięciowego, przeznaczonego dla dzieci. Poza tym katechizm nie zdołał jeszcze otrząsnąć z siebie zarzutów, przynajmniej w opinii publicznej, podręcznika niemetodycznego.

Natomiast dogmatyka i etyka jako przedmioty wykładane na wyższych uczelniach, wydawały się być bardziej pociągające, choć trudne, a może i dla tego właśnie, że trudne, bardziej sprzyjały ambicjom uczących jak też i młodzieży dorastającej, skłonnej do filozofowania.

W każdym razie katechizm nie wrócił do wyższych klas szkół średnich. Jego miejsce mógł zająć katechizm apologetyczny w jednej z wyższych klas, który w samym swym brzmieniu jako „apologetyczny” miał posmak czegoś wyższego, od zwykłego katechizmu, a więc i posmak wyższego poziomu, o charakterze bardziej naukowym. Lecz i on oficjalnie nie został dopuszczony do szkół średnich. Późne jego wydanie (1939) i zaburzenia wojenne pozostawiły go w zapomnieniu. Nie odegrał więc roli jaką mu autor wyznaczył. Wieńczy tylko wielki i twórczy dorobek autora na polu podręczników katechizmowych.

INNE PODRĘCZNIKI

Katechizm jakkolwiek był podręcznikiem głównym i zasadniczym, to przecież nie jedynym. W klasie I i II przedmiotem nauczania były dzieje biblijne Starego i Nowego Zakonu. Podręcznikiem dla tych klas była „Mała Biblijka” Ks. Gadowskiego⁷⁴, zawierająca opowiadania z dziejów Starego i Nowego Zakonu, skromnie ilustrowana, z dodatkiem katechizmowym, uwzględniającym przygotowanie do pierwszej spowiedzi i komunii św. Streszcza ona zarazem pouczenia katechizmowe i liturgiczne oraz podaje modlitwy dla dzieci stosowne.

Dla klas starszych opowiadania z dziejów Starego i Nowego Zakonu zawierają „Dzieje Biblijne”⁷⁵ również ilustrowane, ale poszerzone.

Dwutygodnik w swoim programie umieszczał wzorowe katechezy, mające służyć jako praktyczne wyrażenie teoretycznych zasad nauczania religijno-moralnego. Otóż Ks. Gadowski kierując się tymi względami wydał katechezy biblijne i katechizmowe, mające służyć jako pomoc dla uczącego. Mamy więc jego „Biblijne katechezy elementarne”⁷⁶ dla dziesiątych I i II r. nauki w szkołach wiejskich z dodatkiem zawierającym przygotowanie do I spowiedzi i komunii św. oraz wyżej już wymienione

⁷⁴ Tenże: Mała biblijka dla kl. 1 i 2. Wyd. 2. Tarnów 1929.

⁷⁵ Tenże: Dzieje Biblijne. Lwów 1930.

⁷⁶ Tenże: Biblijne katechezy elementarne. Tarnów 1920.

„Szkice Katechez” do Małego katechizmu dla 3-ciej i 4-tej klasy powszechnej.

Dla historii Kościoła opracował Ks. Gadowski dwa podręczniki, dla klas gimnazjalnych i seminaryjnych „Zarys historii Kościoła”⁷⁷, dla klasy siódmej „Krótka Historia Kościoła Katolickiego”⁷⁸ — ilustrowana. Obydwa podręczniki odznaczają się zwięzłością.

Autor omawiając dzieje Kościoła, podkreśla i akcentuje nadprzyrodzony w nim czynnik Chrystusa, który mimo słabego w nim pierwiastka ludzkiego prowadzi go zwycięsko pomimo ludzkie namiętności i słabości. Poza tym jako pedagog stara się wykorzystać każdą sytuację, tak złego, jak i dobrego przykładu, który zamieszcza historia, do celów wychowawczych.

Uwzględnia w dziejach Kościoła przede wszystkim momenty pozytywne, a błędy ludzkie ustawia na dalszym miejscu i pisząc o nich, nie chce obrażać i degradować ich sprawców. W historii nie utożsamia człowieka z jego błędami. Ujemnie ocenia sam błąd, ale każe kochać człowieka, pomimo jego upadków.

Gdyby Ks. Gadowski niczego więcej nie dokonał na polu pedagogiki katolickiej jak tylko tego, że napisał podręczniki, zwłaszcza zreformowany przez siebie katechizm — to już zasłużyłby sobie, by stanąć wśród jej nowoczesnych twórców. Działalność jego była jednakże o wiele szersza. Obok redakcji i podręczników objęła swym zasięgiem także i ruch katechetyczny.

IV. ORGANIZATOR RUCHU KATECHETYCZNEGO

Twórcza myśl pedagogiczna nie mogła ograniczać się tylko do zamknięcia w podręcznikach, ale winna się rozlać szerokim strumieniem po żywych umysłach, przejść przez filtry krytyki, by czysta i wypróbowana tym pewniej mogła kształcić młodociane umysły i serca.

ZJAZDY KATECHETYCZNE

Ku temu właśnie miały służyć zjazdy i kursy katechetyczne, w których żywy udział brał Ks. Gadowski, inspirując ich organizowanie oraz sposób ich prowadzenia i treść obrad. Miały one głównie na celu podnieść poziom wychowania religijno-moralnego młodzieży i usprawnić w tym kierunku samych katechetów oraz przekonać i pozyskać władze i opinię społeczeństwa katolickiego.

Pierwszy zjazd, albo w terminologii tamtych czasów „wiec” księży

⁷⁷ Tenże: Zarys historii Kościoła katolickiego dla szkół średnich. Kraków 1927.

⁷⁸ Tenże: Krótka historia Kościoła katolickiego. Tarnów 1925.

katechetów odbył się w Krakowie w r. 1895 zwołany przez byłego katechetę ks. Jana Bukowskiego. Wzięli w nim udział nie tylko katecheci szkół średnich Galicji, ale także wielu proboszczów i wikariuszy oraz niektórzy profesorowie teologii. Na tym to zjeździe, jak już o tym była mowa, zapadła decyzja powołania do życia czasopisma, poświęconego sprawom wychowania religijno-moralnego, czego urzeczywistnieniem stał się *Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski*.

Prócz tego „pierwszy zjazd księży katechetów, odbyty w r. 1895 w Krakowie, powziął liczne uchwały dla udoskonalenia religijno-moralnego wychowania młodzieży szkolnej, jako też przywrócenia religii należnych praw w szkole. Podpisany zaś polecił, aby zajęli się wykonaniem zapadłych uchwał”⁷⁹. Uchwały te przedłożone zostały zarówno Konsystorzom, jak też i Wysokiej Radzie Szkolnej Krajowej. Widzimy w nich między innymi petycje w sprawie przywrócenia egzaminu dojrzałości z religii w szkołach średnich, powiększenia ilości godzin nauki religii, ujednoczenia planu religii w seminariach nauczycielskich, składania egzaminu z religii przy kwalifikacji na nauczyciela, wprowadzenia religii w szkołach przemysłowych i zawodowych.

Odnosnie życia religijnego i moralnego młodzieży uchwały domagały się zwiększenia praktyk religijnych młodzieży, brania w nich udziału przez nauczycielstwo, wolności zakładania bractw religijnych, szkół wyznaniowych, zakładania internatów przy wszystkich seminariach nauczycielskich o katolickim charakterze wychowania i katolickich nauczycieli dla młodzieży katolickiej.

Prócz teoretycznych powyższych zadań, zjazdy miały na celu także stronę praktyczną, jak pokazowe prowadzenie lekcji wzorowych, omawianie metody nauczania i wychowania, sprawę powiększenia ilości etatów dla katechetów, ich wynagrodzenia itp.

Następny zjazd odbył się we Lwowie w sierpniu 1897 r. Był przygotowany precyzyjniej, z posiedzeniami sekcyjnymi, z wygłoszeniem fachowych referatów i dyskusją nad programami w zakresie szkół gimnazjalnych i realnych, seminariów nauczycielskich i szkół wydziałowych oraz szkół ludowych i zawodowych. Zjazdem tym zajął się *Dwutygodnik*, zwłaszcza jego redaktor, zachęcając czytelników do licznego wzięcia w nim udziału.

ZWIĄZEK KATECHETÓW

Myśli wychowawczej należało zapewnić jakieś bardziej trwałe oparcie, aniżeli pozwalały na to zjazdy. Należało stworzyć instytucję trwałą, czyli związek Katechetów, podobny do tych, jakie były w Austrii *Wiener*

⁷⁹ Tenże: Echo z I zjazdu katechetów. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1898) 87.

Katecheten — Verein (1898) czy w Niemczech *Münchener Katecheten — Verein* (1897). Żywe odczuwanie wszystkich bolączek szkolnych nakłoniło redakcję do „organizowania tygodniowych zebrań katechetycznych w Tarnowie i do pomyślenia o zawiązaniu stowarzyszenia katechetów”⁸⁰. W tej jednakże sprawie należało wy badać opinię katechetów innych diecezji. Jako referent począł więc Ks. Gadowski objeżdżać inne diecezje. Zaczął od Krakowa, gdzie 13 lutego 1898 r. odbyło się poufne zgromadzenie tamtejszych księży katechetów, na którym przedstawił program stowarzyszenia i jego potrzeby. W czasie dyskusji zgodzono się na to, by stowarzyszenie wytknęło sobie trzy cele: „a) naukowy, jako omawianie sposobów, zapewniających lepsze rezultaty nauki religii, b) wychowawczy, odnoszący się do podniesienia moralnego wychowania uczniów i c) osobisty, jak pogłębienie wykształcenia kleryków, polepszenie ich stanowiska i katechetów pod względem materialnym i służbowym”⁸¹.

Stowarzyszenie miało się dzielić na mniejsze kółka, a redakcji *Dwutygodnika* powierzono opracowanie statutu i porozumienie się z innymi diecezjami, co też zostało pomyślnie uskutecznione na zebraniach księży katechetów we Lwowie i w Przemyślu — w tym samym roku. W ten sposób powstał Związek Katechetów pod wezwaniem św. Jana Kantego, mający odpowiedni statut, w którym czytamy, że „celem Związku Katechetów jest: a) wzajemne porozumiewanie się w sprawach nauczania i wychowania, b) krzewienie idei katolickiego wychowania wśród wszystkich warstw społeczeństwa, c) popieranie wszelkich spraw, mających na celu dobro instytucji wychowawczych i samych katechetów”⁸².

Środkami służącymi do rozkrzewienia tych idei mają być: posiedzenia Kół Związku, zebrania diecezjalne, zgromadzenia ogólne, pisma treści religijnej i pedagogicznej, odpowiednia lektura dostarczana młodzieży, odczyty i referaty dla publiczności itp.

Protektorat nad Związkiem objęli księża biskupi poszczególnych diecezji.

Z chwilą kiedy statut Związku został zatwierdzony przez c. k. Namiestnictwo z początkiem lipca 1899 r. „Związek” rozpoczął swą działalność i w wolnej Polsce zreformował się i rozszerzył na całą Polskę. Organem jego stał się *Miesięcznik Katechetyczny* w Warszawie, od r. 1918 przeobrażony po wojnie w *Przegląd Katechetyczny*. Jego walne zebrania mogły z powodzeniem zastępować zjazdy i wiece katechetyczne i to o wiele korzystniej, niż to czynić mogły same zjazdy, ponieważ wnioski i rezolucje były dokładnie przygotowane uprzednio przez Koła katechetyczne na zebraniach i następnie szły pod obrady ogółu.

⁸⁰ Tenże: Wspomnienia, jw. s. 57.

⁸¹ Tenże: Zgromadzenie katechetów w Krakowie. *Dwutygod. Katechet. i Duszpast.* 2 (1898) 75.

⁸² Tenże: Statut Związku Katechetów. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 3 (1899) 348.

Mógł więc sam redaktor i zarazem inicjator Związku Katechetów Ks. W. Gadowski wypowiedzieć zgodnie z prawdą: „Sądzimy, że tylko zorganizowana i stała działalność, jakiej może się podjąć taki np. Związek Katechetów, zdoła wykołatać jakieś polepszenie stosunków. Jeśli Walne Zgromadzenie Związku wypadnie w porze dogodnej, jeśli wezmą w nim udział wszyscy kapłani interesujący się sprawami szkolnymi (a wszyscy mogą być czynnymi członkami Związku), to zastąpi ono wybornie wiece dotychczasowe, otrzyma pod obrady materiał przygotowany dobrze przez Wydział i przez lokalne Koła Katechetów i będzie miało pewność, że uchwały jego nie zostaną na papierze, lecz znajdą gorliwe i stałe przeprowadzenie za pośrednictwem Wydziału”⁸³.

ZJAZDY W KONGRESÓWCE

Ruch Katechetyczny rozbudzony w Galicji przez *Dwutygodnik*, przez zjazdy i Związek Katechetów odbił się żywym echem także w Kongresówce. W r. 1906 w dniach 18 i 19 kwietnia odbył się w Częstochowie zjazd księży prefektów szkół średnich przy udziale blisko 70 uczestników. Zaproszono nań redaktora *Dwutygodnika*, Ks. W. Gadowskiego.

Zjazd był bardzo ożywiony i udany. Rozpatrywał on wiele palących problemów wychowawczych dla młodzieży w Kongresówce. Oprócz omawiania programu nauczania w poszczególnych klasach, przedmiotów i podręczników, zwrócono tam baczną uwagę na konieczność rozwinięcia specjalnego duszpasterstwa wśród młodzieży, uwzględnienia strony etycznej w nauce religii, urobienia w uczniach dobrej postawy moralnej, a to przez praktyki pobożne i zakładanie katolickich stowarzyszeń wśród młodzieży. Celem pogłębiania katolickiej myśli pedagogicznej zjazd, idąc za wzorem Galicji, postanowił powołać do życia czasopismo *Rocznik Katechetyczny*, umieszczany tymczasowo przy *Wiadomościach Pasterskich* i założyć Związek katechetów.

Następne zjazdy w Kongresówce odbyły się w Warszawie 1906 i 1907 r.

KURSY KATECHETYCZNE

Związek księży katechetów w Galicji przystąpił wkrótce do swego najważniejszego zadania, do organizowania kursów katechetycznych, na wzór kursów odbywanych w Austrii i w Niemczech, w których uczestniczył Ks. Gadowski.

Pierwszy taki kurs odbył się w Salzburgu w dniach od 10—23. XI. 1904 r. przy udziale około 500 słuchaczy różnego wieku, stanu i z różnych krajów. Wykłady odbywały się wokół pedagogiki i dydaktyki przy

⁸³ Tenże: Sprawa wydania memoriału przez Związek Katechetów. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 4 (1900) 224.

równoczesnym pokazie praktycznej strony i przykładowych katechezach prowadzonych przez wybitnych pedagogów i dydaktyków katolickich.

Następne kursy odbywały się w Wiedniu i w Monachium 1905 r. Czołową osobistością w nich był Prof. Otto Willmann, wybitny katolicki pedagog, wykładowca i praktyk, prof. Uniwersytetu w Pradze.

Kursy te stały się zachętą i wzorem dla Galicji, gdzie poczęły narażać trudności i problemy w wychowaniu dzieci i młodzieży, zwłaszcza tej ostatniej. Ogromny rozwój nauk, zwłaszcza przyrodniczych, nasuwał pewne wątpliwości w kształcących się umysłach młodzieży, co do zgodności pomiędzy tym, co głosi wiara a wynikami nauki. Również i problemy społeczne na skutek ożywionych ruchów społecznych, żywo dyskutowane przez młodzież wymagały odpowiedniego przygotowania i podejścia ze strony katechetów. Należało też usprawnić metodę nauczania, poddać krytycznej ocenie podręczniki do nauczania religii itp. Wszystkie te i wiele innych trudności stały się motywem do organizowania kursów katechetycznych, w których by wspólnym wysiłkiem można było zaradzić złemu i podnieść, wzmocnić poziom nauczania i wychowania religijno-moralnego młodego pokolenia. Tym i innym podobnym trudnościom miały zaradzić kursy katechetyczne.

Pierwszym takim kursem w Galicji był kurs we Lwowie w pierwszej połowie lutego 1906 r. W programie swych obrad zawierał on takie referaty jak: O dziejach katechezy w Polsce, o najnowszych katechizmach, o nauczaniu historii kościelnej, o metodzie nauczania katechizmu, o nauczaniu Biblii, o nauczaniu dogmatyki, o uświadamianiu młodzieży pod względem płciowym itp. Po referatach następowała dyskusja, a teoretyczne uwagi uzupełniano praktycznie przez prowadzenie lekcji pokazowych.

Kurs zaszczylił swoją obecnością i przemówieniem Ksiądz Arcybiskup Bilczewski. Redaktor *Dwutygodnika* w gorących i serdecznych słowach zachęcił czytelników do wzięcia udziału w tym kursie, który miał się stać początkiem kursów następnych, życząc „Szczęść Boże” pracy kursu tego i... następnych!⁸⁴

Na łamach też *Dwutygodnika* już wcześniej ukazały się artykuły przygotowawcze do tego kursu, takie jak: „Kurs katechetyczny w Galicji”, „Kursy katechetyczne i ich znaczenie”, „Kurs katechetyczny we Lwowie” itp.

Redaktor *Dwutygodnika* cieszył się dużą powagą pedagogiczną, nie tylko wśród swoich, ale i za granicą, o czym świadczy fakt, że kiedy na kursie katechetycznym w Monachium w r. 1906 zabrał głos, krytykując metodę monachijską, zainteresował się nim żywo Prof. Otto Willmann

⁸⁴ Tenże: Na kurs katechetyczny. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1907) 81.

i pod jego wpływem także katecheci monachijscy zwrócili się z prośbą, by Ks. Gadowski omówił tę rzecz bliżej i wyczerpująco w *Katechetische Blätter*.

Na katechetycznym zjeździe wiedeńskim w r. 1912⁸⁵ poprawiono już metodę monachijską, uwzględniając krytyczne uwagi Ks. Gadowskiego i nazwano ją: *Gadowskische Methode*. Na tym też zjeździe Ks. Gadowski prowadził pokazową lekcję religii wobec licznego grona uczestników, wywiązując się ze swego zadania znakomicie. Otrzymał on też przez protekcję Ottona Willmanna pozwolenie od saskiej Rady Szkolnej Krajowej na zwiedzanie wszystkich lekcji we wszystkich szkołach saskich, a więc i niekatolickich.

V. DUSZPASTERZ SZKOLNY

Jest rzeczą bezsporną, że katecheta jest nie tylko nauczycielem religii na lekcji, ale i duszpasterzem powierzonej sobie dziatwy czy młodzieży. Ks. W. Gadowski dał się poznać nie tylko jako znakomity pedagog-teoretyk, ale także jako wytrawny duszpasterz.

Do pracy duszpasterskiej należy urabiać wiernych do życia na wzór Chrystusa. Każda lekcja ma być nastawiona na wychowanie chrześcijańskiego charakteru i chrześcijańskiej osobowości wychowanka. „...wykład (III) i pogłębienie (IV) obejmują stronę intelektualną, zastosowanie moralne zaś (V) stronę serca i woli, czyli lekcja kształcić będzie zawsze całą duszę dziecka, tak, jak to być powinno”⁸⁶.

Najbardziej zaś w stronę wychowania chrześcijańskiego zwrócony jest stopień piąty lekcji, czyli zastosowanie, którego, zdaniem Ks. Gadowskiego, nie wolno nigdy opuścić, a które bezpośrednio wiąże się z życiem, bądź jako prawda dogmatyczna, liturgiczna, moralna czy też historyczna.

Nie tylko przecież lekcje religii miały spełniać rolę duszpasterską, ale również praktyki religijne, jak uczestniczenie we Mszy św., przystępowanie do Sakramentów św., udział w nabożeństwach, słuchanie kazań i egzort. Same zresztą tytuły artykułów zamieszczanych w *Dwutygodniku*, takich jak: „Kazania i egzorty jako środek wychowawczy”, „Msza św. w wychowaniu”, „Służba Boża jako środek wychowawczy”, „Sakramentalia w wychowaniu” — świadczą o ich nastawieniu na kierunek duszpasterski, czyli chrześcijańsko-wychowawczy. W tym wszystkim starał się Ks. Gadowski unikać szablonu, suchego mechanizmu, a raczej chciał uczynić je żywymi dla życia wychowanków, powiązanim z ich przekonaniem.

⁸⁵ Tenże: Szkice katechez do Małego katechizmu, jw. wyd. 2. s. 37.

⁸⁶ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 19 i n.

„Wielką pomocą były egzorty. Staralem się przede wszystkim o to — pisze Ks. Gadowski — by zarówno lekcją szkolną jak i egzortą nikogo nie znudzić. Wystrzegalem się też ogólników, które nie mają znaczenia praktycznego. Niektóre tematy aktualne musiałem omawiać corocznie, ale zmieniałem kąt widzenia”⁸⁷.

Wielkiej wagi w pracy duszpasterskiej jest spowiedź jako środek oczyszczający i wychowawczy. By jednak spełniła ona to zadanie, winna być głębokim przeżyciem, a nie tylko zewnętrznym spełnieniem obowiązku. Winna ją cechować, nie tylko powaga połączona ze skupieniem, ale i szczerłość i wiara w mającą się dokonać przemianę duszy.

We „Wspomnieniach Katechety” czytamy: „Staralem się o to, by spowiedź szkolna nie była czymś szablonowym. Uprosiłem więc dyrektora, że przed południem w dniu spowiedzi uwalniał uczniów od dwóch lekcji ostatnich i o godzinie jedenastej pozwalał mi zgromadzić ich na przygotowanie”⁸⁸.

Przykładami biblijnymi i życiowymi starał się wytworzyć dyspozycję potrzebną do godnego przyjęcia Sakramentu.

W wątpliwościach religijnych i konfliktach moralnych pomagał uczniom przeprowadzając z nimi rozmowę dyskretną i podsuwał im odpowiednie książki, które daną kwestię wyjaśniały, a później na podstawie lektury omawiał z nimi rzecz bliżej. „Uczniowie ci, pisze Ks. Gadowski, byli potem najlepszymi katolikami”⁸⁹.

Jako duszpasterz nie ograniczał on swojej opieki nad wychowankami w szkole i w kościele, ale starał się ją rozciągnąć, o ile to było możliwe, na czas pozalekcyjny i pozakościelny. Jego duszpasterzowanie objęło chorych uczniów, a także i zdrowych, mieszkających na stancjach.

Pozostawały też pod jego okiem duszpasterskim stancje uczniów, które odwiedzał i nad którymi czuwał. Starał się o to, ażeby jego uczniowie, gdy chodziło o stancje, zamieszkiwali u ludzi moralnych, dobrze się prowadzących. Stąd też postarał się o przeprowadzenie na konferencjach nauczycielskich uchwały, że „uczniom wolno tam tylko mieszkać, gdy owa stancja będzie wymieniona w spisie mieszkań dopuszczalnych”⁹⁰.

Celem pogłębienia życia religijnego, a zwłaszcza doskonalenia się etycznego uczniów, zakładał i prowadził wśród nich, bractwa, trzymając się zasady, że charakter moralny wyrobić można tylko przez ciągłe ćwiczenia woli w kierunku etycznym i to przez ćwiczenia samodzielne ze strony uczniów.

Ks. Gadowski zakładał więc bractwa w szkole, począwszy już od

⁸⁷ Tamże, s. 50.

⁸⁸ Tamże, s. 46.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 47.

pierwszego roku nauki szkolnej, takie jak „Stowarzyszenie Dzieciątka Jezus”, którego celem było „ratowanie dziecięcych chińskich, murzyńskich, w ogóle pogańskich od zraty duchowej i fizycznej”⁹¹. W ten sposób dziecko od najwcześniejszych już lat swego życia, wdrażało się do apostołatu i do miłości czynnej dla Chrystusa przez zdobywanie dla Niego dzieci pogańskich.

Podobny cel miało „Stowarzyszenie Rozkrzewienia Wiary”, w klasach już wyższych.

Do bractwa Szkaplerza św. przyjmował dzieci w dzień I spowiedzi.

Różaniec żywy zalecał już dla dzieci przygotowujących się do I Komunii św. A pod koniec nauki w szkole powszechnej wpisywał dzieci do Różańca wiecznego.

W dniu I Komunii św. wpisywał dzieci do Apostolstwa modlitwy ku czci Serca Jezusowego, chcąc ich od tego dnia zobowiązywać do wzbudzania dobrej intencji przy pacierzu porannym.

Natomiast młodzież szkół średnich wciągał w szeregi Sodalitji mariańskiej, odpowiadającej najlepiej bojowemu jej usposobieniu, jej radykalizmowi. „Pobudzając do rozmyślań codziennych i codziennego rachunku sumienia, żądając sumiennosci w spełnianiu obowiązków i panowania nad sobą — pisał — „Sodalitja wyrzywa dusze młodociane ze stanu bierności, a uczy je pracować świadomie nad uszlachetnieniem swego charakteru. Poczucie zjednoczenia się z drugimi pomaga też młodemu do wyrobienia ducha męstwa i odporności na pokusy zewnętrzne, a zwłaszcza na szyderstwa ze strony niedowiarków”⁹². Jest ona znakomitą szkołą do urobienia charakteru, do pogłębienia życia religijnego, do uczynności społecznej w duchu chrześcijańskim, a to dzięki oświatowej w niej pracy, dzięki codziennemu czytaniu duchownemu, odbywaniu codziennie wieczornego rachunku sumienia, częstej spowiedzi i komunii św.

Najważniejszą zaś okolicznością w niej jest to, „że tylko za pomocą Sodalitji można szkołę związać z późniejszym życiem religijnym i ułatwić uczniom wytrwanie w dobrym”⁹³. Chodziło zwłaszcza o życie akademickie i o przejście ze szkoły średniej na uniwersytet poprzez Sodalitję, a z seminariów nauczycielskich w szeregi nauczycieli. „W seminariach nauczycielskich Sodalitje muszą być urządzane w ten sposób, by młodzież łączyły wprost z nauczycielami”.

Odpowiedni statut zatwierdzony przez właściwe czynniki kościelne wytyczał cele i obowiązki członków i kandydatów.

Mając na uwadze wszystkie te korzyści, które dać mogła Sodalitja

⁹¹ Tenże: Bractwa w szkole. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 15 (1910) 276.

⁹² Tenże: O Sodalitjach Mariańskich. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 3 (1899) 118.

⁹³ Tamże, s. 120.

Ks. Gadowski przystąpił rychło do jej założenia. „W r. 1897 — pisze — założyłem w seminarium nauczycielskim Sodalicję Mariańską, która działała pożytecznie aż do zniesienia seminariów za wolnej Polski”⁹⁴. W dwa lata zaś później dla absolwentów kończących seminarium zawiązał Sodalicję nauczycielską, która odbywała swoje zebranie tylko raz w roku podczas rekolekcji wakacyjnych.

Najlepsze jednak duszpasterzowanie, przy najlepiej zorganizowanych bractwach będzie kuleć, nie mając dobrej książki. Działalność żywego słowa jest ograniczona i nie wszędzie dotrze, nie do każdej duszy trafi i przekona. Gdy chodzi o wyrobienie światopoglądu, najcenniejszą usługę oddaje młodzieży książka. Gdy chodzi o światopogląd chrześcijański — to dobrze i przystępnie napisana książka katolicka. Nieodzowną więc pomocą dla duszpasterza w jego pracy będzie biblioteka dobrych książek. Mając taką bibliotekę pod ręką — będzie mógł katecheta nie tylko sam wyjaśnić tę i ową kwestię sporną, ale także odesłać do autora poważnego i kompetentnego, który potrafi może lepiej od niego ucznia przekonać i usunąć wątpliwość i co ważniejsze — może wyrobić w uczniach „przeświadczenie — pisze Ks. Gadowski — że można być uczonym, a przy tym katolikiem wierzącym, że zarzuty wrogów chrystianizmu są prostymi napaściami, pozbawionymi gruntu prawdy. Tym samym przyczyni się skutecznie do wyrobienia w młodzieży jednolitego światopoglądu chrześcijańskiego, usunie rozdzźwięk z ich dusz i zdobędzie podstawę do wyrobienia charakterów chrześcijańskich”⁹⁵.

Biblioteki takie przy szkołach średnich należy powierzyć sodalicjom męskim, by widokiem księży nie odstraszać uczniów od wypożyczalni.

Biblioteki oddawały wielką usługę młodzieży szkolnej już w szkole podstawowej, jako np. „biblioteczki dla wiejskiej młodzieży szkolnej”. Jako katecheta w szkołach wiejskich przekonał się Ks. Gadowski o wielkim zainteresowaniu się książką u młodzieży wiejskiej, a nie mniej chyba także i u młodzieży miejskiej, byle ona była o treści ciekawej i dostosowana do ich poziomu. Odbywając po wsiach kolędę, na podstawie zeznań rodziców mógł sprawdzić, że tak chłopcy jak i dziewczęta, całymi wieczorami czytają pożyczone od księdza książeczki, że „wielu czyta je na głos, aby i starsi dowiedzieli się czegoś pobożnego lub ciekawego”⁹⁶.

Doceniając jeszcze więcej znaczenie dobrej książki dla młodzieży i starszych postarał się Ks. Gadowski o założenie biblioteki publicznej w Tarnowie z trzema działami: a) dla dzieci i młodzieży, b) dla dorosłych i c) dla fachowców. Z czasem powstało osobne Stowarzyszenie Bibliotek

⁹⁴ Tamże, s. 103—4.

⁹⁵ Tenże: Biblioteki samokształcenia. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 3 (1899) 132—33.

⁹⁶ Tamże, s. 181.

Chrześcijańskich, które miało w Tarnowie główną bibliotekę im. Zygmunta Krasieńskiego i zakładało filie w okolicy, zasilając biblioteczkami wędrownymi po 200 do 500 tomów”⁹⁷.

Jako czujny duszpasterz powierzonej sobie młodzieży niczego nie zaniedbał w chrześcijańskim jej wychowaniu, by wyrzeźbić w jej duszy żywe kształty Chrystusa.

VI. PIONIER WYCHOWAWCZEJ TURYSTYKI

Znakomity wychowawca młodzieży Ks. W. Gadowski prowadził ją nie tylko ku szczytom ideałów chrześcijańskiego wychowania, ale i ku szczytom prawdziwych, uroczych gór, ku Tatom. Twórca katolickiej pedagogiki w Polsce jest też i twórcą „Orlej perci”⁹⁸ twórcą jednego z najpiękniejszych szlaków wysokogórskich w naszych Tatrach, a także i jego bliźniaczego szlaku w Pieninach, zwanego „Sokolą percią”⁹⁹.

Pierwszy jego kontakt w Tatrach zaczął się już za czasów kleryckich, kiedy to zapadł na chorobę płuc i w czasie wakacji udał się na Podhale i w Tatry w celu kuracji do swoich kolegów, z którymi począł robić wycieczki ku częściom najłatwiejszym, jak Kuźnice, Dolina Kościeliska i jej partie. Było to jakby początkowe i nieśmiałe preludium do jego wielkiej uwertury tatrzańskiej, zaczętej od r. 1890 a trwającej aż do roku 1939, czyli do czasu wojny. W tym to czasie miłośnik Tatr nie tylko zwiedzał sieć ich szczytów w towarzystwie przewodników, a potem samotnie i znowu sam służył za przewodnika kolegom profesorom czy swoim uczniom, ale próbował się nawet w górach zadomowić, najpierw jako prezes towarzystwa członków księży z Galicji i kierownik jego domu pod Gubałówką, a następnie od r. 1933 jako kierownik willi w Kościelisku, pozostającej po dzisiejszy dzień w posiadaniu tarnowskiego seminarium duchownego, po rozwiązaniu towarzystwa.

Kościelisko nie było wygodne do wypadów w Tatry Wysokie. Lepiej do tego nadawała się Bukowina. Ją też wybrał Ks. Gadowski za bazę swych wycieczek, pozostając przy kościółku przez niedzielę, a w ciągu tygodnia odbywał „spacer” po Tatrach. W porozumieniu i za namową hr. Władysława Zamojskiego wybudował tu dom-willę piętrową, która służyła nie tylko jemu w czasie wakacji, ale także i chorym jego kolegom w ciągu roku. Tak np. ratowali tu swoje zdrowie zagrożone gruźlicą prof. B. Łazarski ze swoją żoną i z dziećmi, korzystając z bezpłatnego mieszkania.

⁹⁷ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 104.

⁹⁸ Tenże: Z Orlej perci. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego XXV* (1904) 13—43.

⁹⁹ Tenże: Wspomnienia z Tatr. Kraków 1934.

Mając swój dom, mógł więc służyć gościnaą księżom jak i osobom świeckim, zwłaszcza profesorom szkół średnich, w towarzystwie których dokonywał rok rocznie swoich wypraw na szczyty. „Przez jakie dwa lata — wspominał Ks. Gadowski — chodziłem sam po Tatrach, nocując w jakimś szałasie”¹⁰⁰. Ale wypadek znalezienia martwego turysty pod Lodowym szczytem, który prawdopodobnie chodząc samotnie, zabłądził i zamarzł, leżąc w tym miejscu już siedem lat, jak to pokazały znalezione przy nim zapiski, nakazywał ostrożność samotnym turystom. „Wziąłem sobie ten wypadek za przestrożę — pisze — i zaprzestałem odtąd wycieczek samotnych”.

Do najpiękniejszych chyba przygód tatrzańskich należą jego wycieczki z uczniami — mówiące o jego ukochaniu i powiązaniu duszy młodzieży z pięknem natury, będącej śladem piękna Stwórcy Przedwiecznego. „Dom własny — pisze — umożliwił mi zbieranie moich uczniów na kolonię wakacyjną. Brałem tedy trzy partie, każda po trzy tygodnie. Na trudniejsze przejścia brałem co najwięcej sześć osób, z których jeden lub dwóch musieli być dobrymi gimnastykami, by jeden na końcu szeregu, drugi w środku dopomagał mi przy asekurowaniu liną. Wymagałem posłuchu i otwartego przyznania się, ilekroć jakieś miejsce wydaje się trudne... Dzięki temu przez 30-ci z górą lat oprowadzania drugich po Tatrach, nikt nie miał przy mnie nieszczęśliwego wypadku”¹⁰¹.

Ileż uroku musiały mieć te wycieczki dla uczniów idących z plecakami i namiotami, by cały tydzień od niedzieli do niedzieli żyć na łonie tej wysokogórskiej natury, zdobywając wśród dnia szczyty, a w nocy spoczywając pod nimi. „Wychodziliśmy — pisze Ks. Gadowski — z Bukowiny zwykle w niedzielę po obiedzie zaopatrzeni w prowiant na cały tydzień, a wracaliśmy w normalnych warunkach w sobotę po południu... Nie potrzebowaliśmy odbywać długich marszów, bo namioty pozwalały nam nocować gdzieś w pobliżu szczytu przy wodzie i kosodrzewinie. Nazajutrz wstawaliśmy o trzeciej rano lub jeszcze wcześniej, bo budził nas chłód poranny. Watra paliła się przez całą noc, a warta przy niej zmieniała się co godzinę. Ostatnia warta zaparzała herbatę”¹⁰². Po rannym posiłku, za chłodu odbywał się marsz ku przewidzianym szczytom, aby znów około godziny 11-tej, gdy słońce zaczyna prażyć, znaleźć się gdzieś w okolicy zacisznej przy źródle upatrzonej na biwak. „Tu rozpalaliśmy ogień, gotowaliśmy obiad, a potem spaliliśmy do czwartej po południu... W ten sposób przeczekaliśmy co dzień porę upału. Maszerowaliśmy przez 3 do 4-ch godzin ku szczytowi upatrzonemu na dzień następny i rozbijało się namiot na nocleg”.

¹⁰⁰ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 98.

¹⁰¹ Tamże, s. 99.

¹⁰² Tamże.

Nie były to więc wycieczki bardzo forsowne i nużące, ale pełne przyjemnych wrażeń, wyrabiające dyscyplinę, hart woli i hartujące zdrowie. „Najprzyjemniejsze były godziny wieczorne przy wotrze spędzane przy śpiewach i pogwarce”.

Niejednokrotnie w wycieczkach zapuszczali się na Spisz i Orawę, gdzie maszerując przy dźwiękach orkiestry i z pieśnią patriotyczną na ustach, witani byli z zapalem przez ludność miejscową, budząc muzyką i pieśnią wspomnienia polskości. Bywało też i tak, że biwakowali na grani Tatr spiskich przy Skalnych Wrotach i koncertowali do późna wieczorem.

Odbywając liczne wycieczki ku wielu różnym szczytom Tatr zauważył Ks. Gadowski, że nie wszystkie z nich w Tatrach polskich były zwiedzane, bo niektóre uważane były za niedostępne. Z węgierskich szczytów imponował zwalasty łańcuch turni, zwany Tatrami polskimi. Nie znano ich bliżej tak dalece, że nawet na wojskowych mapach nie zaznaczono ich wygięcia mieszczącego w sobie dolinę Buczynową. Przewodnicy polscy mówili, że tam tylko „raubszyce” zapędzają się za kozicami. Chodziło tu więc o skalny szlak graniowy między Zawratem a Krzyżnem. Stał on się później szlakiem najbardziej uczęszczanym z powodu malowniczych widoków widzianych zeń — nazwany przez swego twórcę „Orlą percią”. „Zaprzagnąłem — pisze Ks. Gadowski — udostępnić ten szlak dla wszystkich. Zapalili się do tej myśli również prof. Fr. Nowicki, Antoni Panek i inni”¹⁰³.

W połowie lipca 1903 r. rozpoczął Ks. Gadowski roboty od Wodogrzmotów Mickiewicza. Towarzystwo Tatrzańskie nie chciało pomagać i stosunkowo nie wiele pomogło, dopatrując się w tym przedsięwzięciu poważnych kosztów. Zdany był więc Ks. Gadowski na własne koszty. Nie cofnął się przed tymi trudnościami, lecz przystąpił do pracy przy pomocy opłacanych przez siebie górali z Bukowiny lub z Jurgowa.

Najpierw wytyczył Orlą perć poprzez Wołoszyn — w którym dopatrzył się kształtów wielbłąda ze łbem zwróconym ku zachodowi i dwa jego czuby grzbietowe nazwał Garbem Zadnim i Przednim, przedzielnymi Siodłem. Następnie ścieżka prowadzi poprzez Szyję aż do szczytu głównego. Widok stąd rozległy i malowniczy, ożywiony zwierciadłami wielu stawów.

Niektóre partie Orlej perci, jak np. w Kozich Wierchach, gdzie trzeba było wkuwać umocnienia żelazne, wymagały rąk fachowców. Ostatnią robotą była perć od połowy Czarnego Stawu pod Kościelcem na Granat Przedni.

¹⁰³ Tamże, s. 100.

Tak powstała Orla perć¹⁰⁴, przyciągająca dziś wielu turystów, prowadząca poprzez eksponowane miejsca nad przepaściami, ale bezpieczna, bo umocniona i zabezpieczona klamrami, linkami i żelaznymi drabinkami, a dostarczająca turystyce wspaniałych widoków.

Wokół tej pracy przy Orlej Perci urosła nawet pewna legenda, że twórca jej Ks. Gadowski znalazł Janosikowe skarby i że tenże nakazał mu za nie budować tę ścieżkę. Nie mogli bowiem zrozumieć górale, ażeby Ks. Gadowski chciał ponosić kosztą na ścieżkę, którą inni chodzić będą. „Przynajcie się do... tego, co mówią wszyscy górale, żeście odkopali gdzieś pieniądze Janosikowe, ale wam przy tym powiedziano, że jak nie będziecie za to robili perci w Tatrach, to wam łeb urwie” — tak oto powiadał do Ks. Gadowskiego jeden z jego pomocników w pracy nad percią.

Orla perć powstała jako wyraz jego umiłowania gór, przypominających szczyty duchowe, stojące ponad człowiekiem doczesnym, czekające, zwłaszcza u młodzieży, na duchową wspinaczkę. Poza tym był to jak gdyby dług wdzięczności splecony Tatrom za zdrowie. „Jakoś nie zawiodłem się w oczekiwaniu a odwdzieczyłem się Tatrom za zdrowie jakie mi dały”.

Jak wszędzie tak też i tu Ks. Gadowski nie poprzestał na twórczości w danej dziedzinie, ale wokół niej organizował ludzi, aby stworzone dzieło udostępnić wielu. Tak więc po pracach i doświadczeniach tatrzańskich powstał w Tarnowie pod jego prezesurą oddział Towarzystwa Tatrzańskiego, którego zadaniem było propagowanie turystyki, wytyczanie szlaków turystycznych: Tarnów — Tuchów — Ciężkowice — Rożnów — Zakliczyn — Rychwałd — Pleśna.

Najpoważniejszym przejawem ducha turystycznego po wytyczeniu Orlej perci w Tatrach, była Sokola Perć w Pieninach. „Zaopatrzwszy się w potrzebne żelaza, — pisze — wyruszyłem w Pieniny”. Dawny szlak turystyczny w malowniczych Pieninach na skutek zaniedbania oddziału pienińskiego PTT zarósł i zaginął, a co najważniejsze, zniszczona została przez dwutygodniowy pożar najbliższa oprawa roślinna wokół ruin zamku pienińskiego. Przy pomocy dwóch cieśli urządził Ks. Gadowski pomost wiszący przy skałach „ogródka”, co umożliwiło na powrót przejście z ruin zamku na szczyt Trzech Koron.

Sprowadzony przez niego kamieniarz z Łącka wykuł stopnie w skałach i osadził żelazo u stóp Sokolicy nad Dunajcem. Osadził on również drabinę żelazną i wkuł w ścianę mocne haki w stromym żlebie prowadzącym z ruin zamku na zachód do potoku pienińskiego. Żelaza te z cza-

¹⁰⁴ Tamże, s. 101.

sem wyłamali i pokradli górale, a zamiast nich obsługa parku Narodowego przekopła peré w zakosy.

Z altany Sienkiewicza zrobił nową ścieżkę na szczyt Sokolicy, a inną z przełęczy przy Sokolicy w stronę ruin zamku, a inną z Krościenka do ruin zamku i na Trzy Korony. Grzbietem Pieninek — powstała Sokola Peré, bliźniacza, chociaż skromniejsza od Orlej perci. Następnie wyznakował szlak turystyczny grzbietem Pienin do Czorsztyna i dalej przez Łapsze i Brzegi na Łysą Polanę przed Morskim Okiem, a z Krościenka na Marszałka i dalej na Lubań.

Bazą zaopatrzeniową i wypadową w tym przedsięwzięciu była Pustelnia pienińska, w której nocował, a w sąsiedniej grocie św. Kingi odprawił Mszę św.

Dwie więc najważniejsze percie, dwa najbardziej uczęszczane szlaki turystyczne są dziełem Ks. Gadowskiego, człowieka chorowitego na płuca w latach kleryckich, ale giganta woli, wielkiego przyjaciela młodzieży i miłośnika przyrody, wielkiego miłośnika prawdy i piękna, twórcy dwóch perci — Orlej i Sokolej i twórcy katolickiej naukowej myśli wychowawczej. Piękno przyrody i piękno duchowe znalazły w nim swego miłośnika i rzuciły urok poprzez jego osobowość wychowawczą na wychowanków.

VII. WYCHOWUJĄCA OSOBOWOŚĆ

Wielcy wychowawcy promieniują dynamiką swojej osobowości, nie mogą nie działać na swe otoczenie. Można o nich powiedzieć, że żyją po to, aby „być wszystkim dla wszystkich”. Takim właśnie był Ks. Gadowski. Jego osobowość musiała wychowywać, oddziaływać na drugich, na dzieci, na młodzież i na starsze społeczeństwo, podobnie jak źródło znajdujące się na wzniesieniu, musi toczyć swe strumienie w dół i poruszać największe turbiny.

Przypatrując się jego wychowawczo-dynamicznej osobowości, dostrzegamy jej pewne charakterystyczne cechy, dzięki którym możemy sobie tłumaczyć jej porywającą siłę.

Otóż ks. Gadowski — to przede wszystkim nowoczesny człowiek — pogłębiony chrześcijanin i gorliwy kapłan. Te cechy czynią jego osobowość dynamizującą wychowawczo. Człowiek ten wychowywał, chciał wychowywać i musiał wychowywać, ponieważ miał w sobie wartości, które były godne przekazania.

NOWOCZESNY CZŁOWIEK

Tylko prawdziwie nowoczesny człowiek mógł tworzyć pedagogikę, która by „wychowywała dla ziemi i dla nieba”. Nie ma w nim pogardy

dla ziemi, dla tego świata. Widział w nim odbicie piękna Bożego — i chciał je udostępnić dla wszystkich, o czym mogą świadczyć wykute przez niego Orla i Sokola perć. Jego wycieczki na szczyty, samotne czy z młodzieżą, obozowanie pod namiotem gwiaździstego nieba, oglądanie szczytów w gasnącym lub zapalającym się słońcu, było przeżyciem zaspakajającym pragnienie doczesne, ale równocześnie wskazującym na piękno wieczne.

Głód wrażeń, ciekawość i chęć poznania obcych krajów, zwyczajów i obyczajów ludzi Wschodu i Zachodu, pragnienie poznania i zgłębienia ich kultury prowadziła go do odbycia dalekich podróży do Rosji, do Włoch, do Ziemi Świętej, do Lourdes itp. Przez to rozszerzał swój horyzont nie tylko przestrzenny, krajobrazowy, ale i duchowy i wychowawczy.

Wysoka jego inteligencja oraz rozległa wiedza, pozwalająca mu doskonale orientować się w całości zagadnień współczesnych prądów kulturalnych, wiązała się harmonijnie z jego przedsiębiorczą i twórczą wolą oraz z dobrocią jego serca.

W stosunku do ludzi odmiennych przekonań był tolerancyjny. Umiał wyciągać pożytek także i z powiedzeń i zachowania się przeciwników dla siebie i dla dobra sprawy. Umiał się wznieść ponad swój punkt widzenia i dojrzeć także słuszność przeciwnika. Tak np. umiał docenić dla duchownych ówczesny radykalizm, który zdaniem jego był potrzebny, aby „rozbudzić duchowieństwo katolickie z letargu, w jaki je w znacznej mierze pogrążyła wiekowa urzędowość józefinizmu oraz aby pobudzić kler do ciągłego i wszechstronnego kształcenia się, do podniesienia kaznodziejstwa, do ożywienia piśmiennictwa religijnego i ludowego i do udoskonalenia etycznego”¹⁰⁵.

W sporach między nauczycielami, a duchownymi kierował się zasadą obiektywności, nigdy nie był stronniczy. W nauczycielach, podobnie jak i w księżach, dostrzegał to, co najważniejsze, tj. człowieka i starał się zawsze otwarcie postępować, otwarcie sprawę stawiać, bez jakichkolwiek zasadzek i pułapek, trzymając się zasady, że tylko *clara pacta claros amicos faciunt*. Żadnych intryg, żadnego fałszu nie znało jego postępowanie. Był to prawdziwy człowiek, któremu nie imponowały godności, zaszczyty, który odznaczenia braci kapłanów uważał za „nasze śmieszności”¹⁰⁶ tolerowane przez Matkę-Kościół z powodu naszych słabości. Był człowiekiem pięknym i mocnym.

¹⁰⁵ Tenże: Uświadomienie i czujność wobec radykalizmu. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 6 (1902) 295.

¹⁰⁶ Tenże: Nasze śmieszności. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 6 (1902) 214.

POGŁĘBIONY CHRZEŚCIJANIN

Zasady chrześcijańskie, których pilnie przestrzegał, nie zacieśniały horyzontów jego ludzkiego patrzenia poprzez miłość i wyrozumiałość. Można o nim powiedzieć z dzisiejszego punktu widzenia, że był nie tylko humanistą chrześcijańskim, ale i ekumenistą. Zwalczając błędy przeciwników trzymał się zasady chrześcijańskiej, by nie walczyć z człowiekiem — „walczymy z błędami, ale nie z człowiekiem”¹⁰⁷ — przekonywał.

Jego kultura chrześcijańska przewijała się na kartach redagowanego przez niego *Dwutygodnika*. Pismo to, jak nam już wiadomo, szerzyło oświatę wychowawczą, potykało się też z przeciwnikami, ale w sposób szlachetny, bez ubliżania osobom. *Dwutygodnik* zaraz na wstępie swego istnienia umieścił uwagę wykluczającą ze swych szpał jakiegokolwiek wybieczki osobiste przeciwko osobom, uwłaczające miłości bliźniego. Projektowany przez niego dziennik katolicki miał się właśnie wyróżniać od dzienników i pism niekatolickich zasadą prawdy i miłości bliźniego.

Znamienny jest jego stosunek do młodzieży. „Wymagałem pracy od studentów — pisze on — ale baczyłem pilnie na to, by żadnemu nie wyrządzić krzywdy. Nie miałem nigdy ulubieńców, ani znieprawdopodobnych, ale obchodziłem się z każdym jak zasłużył. Przenigdy nie potępiałem ucznia, nie wysłuchawszy pierwej, co może powiedzieć na swoją obronę... Nie przypominałem mu nigdy danego wykroczenia, owszem okazywałem mu sympatię. Wszak pragnąłem, aby i mnie Pan Bóg nie pamiętał dawnych przewinień”¹⁰⁸.

Był człowiekiem-chrześcijaninem o delikatnym sumieniu, wykształconym głęboko na prawdach Bożych. Był człowiekiem europejskim, a chrześcijaninem powszechnym.

ZASŁUŻONY KAPŁAN

Był kapłanem. Czyniąc wiele dobrego jako człowiek i chrześcijanin, czynił to także w poczuciu, że jest kapłanem, kapłanem Chrystusowym, któremu kazano być solą ziemi i świecą zapaloną na szczycie. Nie mógł więc nie świecić, nie wychowywać jako kapłan.

Obowiązki katechety łączył z modlitwą za tych, których nauczał. „Pamiętając, że pomyślny owoc nauki zawisł mniej ode mnie, a więcej od łaski Bożej i od współdziałania dzieci z tą łaską, modliłem się często za dzieci — pisze on — a brewiarz z reguły za nie ofiarowałem”¹⁰⁹. Lekcję religii przetrzymywał wcześniej, biorąc jej temat za przedmiot rozmyślenia,

¹⁰⁷ Tenże: Nauka historii Kościoła w naszych szkołach. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 6 (1902) 545—50.

¹⁰⁸ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 46.

¹⁰⁹ Tamże, s. 25.

aby samego siebie wprawiać w odpowiedni nastrój religijny, którym by mógł się podzielić z dziećmi w czasie prowadzenia lekcji.

Jako kapłan poczuwał się do wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem za dzieci i młodzież powierzone jego wychowaniu i często zwykł był zapytywać samego siebie: „co powiem w godzinę mojej śmierci o mojej lekcji dzisiejszej”¹¹⁰.

Ale jego działalność jako kapłana nie ograniczała się tylko do samego spełniania urzędu kapłańskiego przy ołtarzu, nauczycielskiego na ambonie i w lekcji religii, a pasterskiego przy czuwaniu nad dzieckiem i młodzieżą, lecz sięgała o wiele dalej, stając się równocześnie społeczną, kulturalną i narodową, a zawsze wychowawczą.

Jako działacz społeczno-narodowy pracował usilnie ks. Gadowski nad scaleniem wszystkich warstw społecznych pod wspólną ideą narodową. Sam był narodowym demokratą, uważającym więc narodową za najważniejszą obok więzi religijnej w procesie zjednoczenia społeczeństwa. Był tolerancyjny i szanujący inne narodowości w Polsce, ale pragnął naród swój widzieć świadomym swego historycznego bytu.

Władze austriackie doceniając jego zasługi na polu wychowania, chociaż znały jego narodowe aspiracje, odznaczyły go. Cesarz Franciszek Józef II na wniosek Rady Szkolnej Krajowej za prezydentury Dębowskiego mianował go radcą szkolnym. Również władze kościelne pod koniec jego działalności katechetycznej ozdobiły go prałaturą. Nie przywiązywał wagi do tych odznaczeń, ani też nie uważał tego za powód do odpoczynku. Pozostał dalej niezmiennie tym, kim był: kapłanem, wychowawcą, taternikiem. Jego twórczy talent pedagogiczny połączony z wielkim doświadczeniem na polu wychowawczym i z erosem pedagogicznym sprawiły, że osobowość jego wychowująca przejawiała tyle dynamizmu, skupiając wokół spraw wychowawczych bogatą jego działalność i łamiąc przeszkody piętrzące się na drodze do tego celu.

W ten sposób wielkość twórczego dzieła całego życia ks. Gadowskiego legła u podstaw jego zasługi jako twórcy nowoczesnej pedagogiki katolickiej w Polsce.

L'ACTION DE L'ABBÉ W. GADOWSKI DANS L'OEUVRE D'ÉDUCATION

L'action éducative de Mr l'abbé W. Gadowski se développait à l'époque d'importants changements culturels dans le domaine intellectuel, social-économique et politique sous l'influence des courants comme: libéralisme, modernisme, positivisme, socialisme, mouvement social chrétien et mouvement populaire des paysans.

Ces courants ont eu une influence non seulement sur la pédagogie laïque mais aussi sur la pédagogie catholique exigeant d'elle une attitude sûre et adaptée dans

¹¹⁰ Tamże.

l'éducation religieuse et morale et par suite une réforme convenable dans les méthodes et les moyens éducatifs et didactiques. Il s'agissait avant tout de prendre en considération les nouvelles acquisitions psychologiques et sociologiques.

Dans notre pays l'oeuvre de cette réforme fut accomplie par Mr l'abbé W. Gadowski (1861—1956) et cela malgré l'opposition de ses adversaires.

Il s'est fait connaître d'abord dans la presse comme un critique de pédagogie en y introduisant les acquisitions positives de la pédagogie chrétienne dans l'histoire de l'éducation, et en même temps signalait les défauts méthodiques dans l'enseignement religieux actuel et dans la préparation professionnelle des catéchistes.

Pour faire connaître à l'ensemble des éducateurs catholiques les acquisitions de la pédagogie catholique moderne il a fondé et rédigé lui-même le périodique: „Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” (Bimensuel catéchétique et pastoral (1897—1910). Il avait préparé et édité également des manuels pour l'instruction religieuse des enfants et de la jeunesse basés sur les fondements psychologiques.

Dans le même but il organisa le mouvement de catéchisation et il fonda une association de catéchistes (1899) qui se fit au moyen des congrès et des sessions la propagatrice des idées d'une pédagogie moderne.

Il fut aussi un pionnier des idées pronant la valeur éducatrice du tourisme et lui-même découvrit dans les massifs de Tatra et de Pieniny deux pistes touristiques qu'il a appelés: „Orla peré” et „Sokola peré”.

On peut dire que cette grande oeuvre dans le domaine d'éducation accomplie par lui, le fut grâce au dynamisme éducatif de sa personnalité.

MATERIAŁY

„Studia Warmińskie”
IV (1967)

KS. JULIAN WOJTKOWSKI

SPRAWY WARMIŃSKIE I KRZYŻACKIE WE WŁOCŁAWSKIM EGZEMPLARZU PIĘTNASTOWIECZNEGO WYDANIA LISTÓW KARDYNALSKICH ENEASZA SYLWIUSZA PICCOLOMINIEGO

Księgozbiór Seminarium Duchownego we Włocławku posiada w swym bogatym zespole druków XV wieku także jedno z wydań listów kardynalskich późniejszego papieża Piusa II:¹

PIUS II Papa: Epistolae in cardinalatu editae. (Roma, Stephanus Planck, 1490—1491). 4°. C. 38. BM. IV. 92. — Sygnatura: XV Q 563.

Wartość inkunabułu zwiększa jego proveniencja, zanotowana na karcie przybyszowej przedniej recto:

Johannes Dei gracia Archiepiscopus Gnesnensis et primas / orator apud Sedem apostolicam Regnis, Dilecto Nepoti / suo, Nobili Jeronimo Jaroslai de Lassko / Salutem / Rome Tercia Decembris 1.5.1.4.

oraz na przedniej wyklejce:

IARO / SLAI DE / LASKO

Nie da się jednak ustalić dalszej drogi przebytej przez książkę zanim spoczęła w bibliotece seminaryjnej. Katalog z początku obecnego wieku zawiera notatkę odręcną ks. S. Chodyńskiego: „po ks. Pawlickim”². — Zapewne znalazł on ją, lub otrzymał gdzieś na terenie diecezji włocławskiej, do której należał wówczas zarówno Łask, gniazdo rodu Łaskich, jak i Sieradz, w którym wojewodą był Hieronim.

Liczne glosy — w tym dwie polskie³ — oraz obszerniejsze zapisy na wolnych kartach, związane z funkcjami dyplomatycznymi obu mężów stanu, jeszcze bardziej

¹ Nazwą „kardynalskie” oznaczam listy Eneasza Sylwiusza napisane w okresie kardynalatu (1456—1458), dla odróżnienia od listów z poprzedniego i następnego okresu życia. (Poprzednio: listy świeckie, w stanie duchownym, jako biskupa Triestu, Sieny. Następnie: listy pisane po wstąpieniu na tron papieski). Por.: R. Wolkman: Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. W: *Fontes Rerum Austriacarum*. II. Abt. Bd 61—62, 67—8.

² Ks. S. Chodyński: Seminarium Włocławskie. Szkic historyczny. Włocławek 1904, s. 89—90 pisze o ks. Józefie Pawlickim, misjonarzu, że urodził się 25 VII 1802 w Pawłótku, diecezji płockiej. W 1853 roku przybył z grupą misjonarzy św. Wincentego Depaul do Włocławka w charakterze profesora seminarium. Zmarł w szpitalu w Łowiczu dnia 23 XII 1868 roku.

³ Ks. J. Wojtkowski: Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupiego, Koła, Sieradza i Warty. Poznań 1965 s. 73 nr 75.

powiększając wartość źródłową kodeksu. Dotyczy ona w sumie trzech momentów historii Polski północnej:

1457 rok — starania Eneasza Sylwiusza Piccolominiego o biskupstwo warmińskie.

1513 rok — zabieg prymasa Jana Łaskiego w Rzymie o zatwierdzenie układu piotrkowskiego w sprawie obsadzania biskupstwa warmińskiego.

1520 rok — misja dyplomatyczna Hieronima Łaskiego w czasie wojny polsko-krzyżackiej.

Każdy z tych momentów pragniemy niżej w trzech osobnych rozdziałach naświetlić nowymi materiałami źródłowymi zawartymi w badanym inkunabule, a także innymi niewydanymi źródłami archiwalnymi z Olsztyna, Gnieszna, Getyngi, Warszawy, Krakowa i Uppsali, korzystając z dotychczasowych badań monograficznych o tyle tylko, o ile to jest konieczne dla naszkicowania niezbędnego kontekstu historycznego.

ROK 1457. STARANIA ENEASZA SYLWIUSZA O BISKUPSTWO WARMIŃSKIE

W trakcie wojny polsko-krzyżackiej, zwanej trzynastoletnią, Warmia była w roku 1457 podzielona na dwie części. W rękach Związku Pruskiego (który 6 III 1454 roku uzyskał u Kazimierza Jagiellończyka inkorporację do Polski) były już drugi rok: Braniewo, Orneta, Dobre Miasto, Jeziorany i Lidzbark. Krzyżacy natomiast dzierżyli: Olsztyn, Barczewo, Biskupiec, Reszel i Bisztynek.

Biskup warmiński Franciszek Kuhschmalz uszedł na Śląsk z 6 kanonikami, wśród których był zapewne dziekan warmiński Jan Plastwich. Trzej inni kanonicy, z kustoszem warmińskim Augustynem Thiergartem w ich liczbie, byli internowani w Gdańsku. Natomiast kantor warmiński Arnold Venrade uszedł spod straży polskiej z Lidzbarka do Reszla po stronie krzyżackiej. Sześciu pozostałych kanoników, a wśród nich prepozyt warmiński Arnold Datteln, rezydowało pod opieką krzyżacką w Królewcu.

W takiej sytuacji w dniu 10 VI 1457 roku nastąpił zgon biskupa warmińskiego Franciszka, po 33 latach rządów, na tułaczce we Wrocławiu. Zaraz w dwa dni później rezydujący w Głogowie kanonicy warmińscy wybrali na biskupa warmińskiego Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, kardynała, biskupa Sieny, późniejszego papieża Piusa II (1458—1464). — Przebywający w Gdańsku kanonicy warmińscy wybrali jeszcze przed połową lipca miłego Kazimierzowi Jagiellończykowi podkanclerzego koronnego, Jana Lutka z Brzezia. — Kanonicy warmińscy pozostający w Królewcu zebrali się w kaplicy szpitala św. Jerzego na lewym brzegu Pregoly, a więc na terytorium diecezji warmińskiej i wybrali kandydata miłego wielkiemu mistrzowi Ludwikowi von Erlichshausen: kantora Arnolda Venrade.

Diecezja warmińska osierocona i rozdarta, otrzymała nagle aż trzech pretendentów do godności biskupiej. Każdy z nich zabiegał o zatwierdzenie wyboru przez papieża. Na podstawie samego wyboru, nie czekając na nominację papieską, objął rządy kandydat królewski, Jan Lutek z Brzezia, gdyż rezydencja biskupia na zamku lidzbarskim była po stronie polskiej⁴.

O ile kandydatury strony polskiej i krzyżackiej wydają się czymś zwyczajnym, o tyle kandydatura Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, słynnego humanisty i dy-

⁴ R ö h r i c h: Ermland im dreizehnjährigen Städtekerige. ZGAE 11 (1894—1897) 161—260, 337—470. Por.: s. 192, 344, 379—383; E i c h h o r n: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE 1 (1858—1860) 128—140. M. B i s k u p: Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim 1454—1466. Warszawa 1967 s. 512—516. (Dzieło ukazało się już po napisaniu i oddaniu do redakcji niniejszego studium).

petit possit

bus precor ut ad possessionem capiendam necessarios uelis impartiri fauores. Scio enim quia sine tua opera parum proficerent; cum iam Pruscia in manu tua pene tota esse feratur. Intelligi me magno munere donatum a tua mansuetudine; si mei procurator res ut non ambigo tuis adiuti presidis; ecclesie predictae possessionem consequantur. Facies res gratissimas summo pontifici & sacro collegio; simulque imperatori & regi Hungariae; quos non dubito maiestati tuae pro me scripturos esse. Ego uero conabor noctes diesque omni studio & diligentia tuae serenitati me gratum ostendere; atque ita efficere; ut mihi profuisse tuum clementiam non peniteat; iamque pro mea uirili in sacro collegio honore tuo tuta recepi. Namque cum ageretur de Culmensi ecclesia pro qua scripseras essentque qui omnino illum committendum esse dicerent procuratori magni magistri ordinis beate Marie Theutonice; ego proorsus restiti; meaque suasionem factum est; ut res suspensa sit; cum tuae maiestatis preconia; simulque genitoris tui & germani; qui pro fide catholica in bello contra turcos obiit. Clarissimas uirtutes retulisset; quibus auditis sanctitas apostolica; que prius inclinata erat ad promouendum procuratorem ordinis; mox sententiam mutauit; decreuitque supercedere; ut interea temporis aliquid de concordia & pace illarum partium tractari possit; & medio tempore rectorem aliquem siue administratorem illi ecclesie clare; qui tuae serenitati merito displicere non debeat. Verum ego pro ea qua tuo culmini deuotione afficior; audeo fradere; idque utile arbitror; ut tua serenitas simul cum illis de terra Pruscia ora

laus Regis polo

qui cōditiones illius patrie nouit: & noster est fidelis-
lissimus amicus: ab eo scias que sunt hic noua. Flu-
ctuamus & nos more hominū nauigatiū. frater tu-
us Volaterras repetiit. Italia multis in locis peste
laborat: sed potissime Sena. Naz que bello afflictā
fuit: & caritate annonae: nunc qd̄ tertiu erat morbo
languescit. Vale & nobis sepius scribe. Datum Ro-
me undecima septēbris. M. cccc. lvii.

Ne. is cardinalis Senensis Vlrico rieder. S. P.
D. Recepsimus litteras tuas quas reddidit no-
bis Iacobus imperatorie maiestatis nuncius.

Agimus tibi gratias pro litteris scriptis i facto ec-
clesie Varniensis. Scimus enī te eas dictasse & ex-
pediri fecisse: nunc opus est ut alias iterum expediri
facias ad serenissimū regem Polonie: & alios put
opus fuerit: quemadmodū Latus te admonebit p-
curator noster que statim mittemus ad possessionē
capiendū. Super facto Laurinensi expediuimus litte-
ras iuxta desideriu maiestatis imperatorie: quas ip-
se Iacobus secū apportabit. Rogauit ipse nos ut cō-
cederemus sibi pecunias: cōcessimus primo sex au-
reos: & deinde iterū rogauit nos: ut alias pecunias
sibi mutuaemus pro redito necessarias. Fecimus
illas sibi concedi per banchū: & obligauimus nos
pro eo intuitu maiestatis imperatorie: cui debemus
omnia. Voluissimus q̄ ipse habuisset aliqua scrip-
ta uel maiestatis eiusdem: uel tua libentius sibi subi-
uenissimus: tñ quia nuncius imperatoris est nolui-
mus cū derelinquere sicut ab eo intelliges. Rogam⁹
des operā cum eo postq̄ redierit ut nobis satisfaci-
at. Intelleximus de dispensatiōe tua: erimus cū cor-

L EO episcopus servus servorum dei Haduicus in christo filius. Cuiusmodi Polonie Regi
Illustri et venerabili fratri Fabiano episcopo Waravienensi ac dilecti filij capituli ecclesie
Waravienensis salutem et apostolicam benedictionem. Quia libenter in parvi absentantia de
lectamine ea que sunt inter vos et concordia diffinita ut supra illibitatis persisteret
et ne in rebus contentione Prugulium relabatur apud nos deest preside commu-
nivo exhibita si quidem vobis unquam pro parte vestra petere contulerat quod cum olim
ex una et hanc memorie Theobaldi episcopi Waravienensis tunc in honore agentes ac
capitulum ecclesie Waravienensis de et super electione seu postulatione episcopi Waravienensis
quatenus ecclesiam Waravienensem episcopo et pastore videlicet esse contingeret partibus ex
altera subiecta fuisset cum subiecta reasimiliter foimidaribus materij questionum
partes vobis unquam tunc ad certam expressam decesserant compositionem et
concordiam et deinde super interpretatione certe dicte concordie expostulationem
seu clausule videlicet quod quatenus dictam ecclesiam vacare contingeret vos capi-
tulum personarum Waravienensis ac Regibus Polonie pro tempore existentibus
non suspectam sed gratam in illius episcopi et pastorem eligere teneremini
et forsitan certis alijs clausulis in dicta concordia appositis inter te fili Haduicum
et nos fratres episcopi ac capitulum dicte ecclesie similiter operari foimidaribus mate-
ria questionum tandem perma concordia inter predictos nostros super pro-
missis inter vobis semper manente vos ipsi omnes assensum sub vestris tunc expressis
partibus et conditionibus libere et honeste ad certam similiter decesserant compo-
sitionem et concordiam prout in quibusdam libris vultu licet et publici infu-
mentis desuper confectis dicitur plenius contineri quosquidem prout et post-
sive compositiones et concordias ac prout illas concernunt omnia et singula
in libris et instrumentis predictis contenta a vobis vobis peractis cum minime
retocari. Nos itaque vestris in hac parte superhabentibus inclinati utrumque
compositionem et concordiam huiusmodi ac prout illas concernunt omnia et
singula in instrumentis et libris predictis contenta vobis et contra libentes
illas sicut eorum et sine gravitate ac gravitate facte sunt ut ab utraque parte sponte
excepte auctoritate apostolica confirmamus et presentibus scriptis patrociniis cum
minime. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre confirmationis
et communitatis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis intulerit
hoc attemptare persumpserit indignationem omnipotentis dei ac beatorum
petri et pauli apostolorum eius se noverit incursurum. Dedit Rome nono
sancti Petri anno incarnationis dominice millesimo quingentesimo
tercio decimo. Cyprianus PP. Decretis Pontificatus sui anno primo.

plomaty, poety uwieńczonego, domaga się wyjaśnienia. Genezę wyboru i przebieg starań o objęcie diecezji naświetlają listy samego zainteresowanego, wielokrotnie odspiwane, a potem wydane drukiem, już w wieku XV. Poniższe zestawienie orientuje w listach Warmii dotyczących, zawartych w inkunabule wrocławskim. Prócz daty i adresata figuruje w zestawieniu numeracja kart, liczba porządkowa korespondencji w spisie Voigta⁵ oraz odsyłacz do wyjątków opublikowanych w serii *Scriptores Rerum Prussicarum*⁶.

Data 1457	Adresat	karta	Voigt Nr	„SRP” IV str.
4 IV	Henryk Senftleben	d ₂	449	—
4 VII	Henryk Senftleben	e _{1v} -e ₂	462	247
5 VIII	Henryk Senftleben	f _{2r} -v	476	—
31 VIII	Kazimierz Jagiellończyk	f ₈ -g ₁	481	247-248
7 IX	Henryk Senftleben	g _{7v} -g ₈	485	248
11 IX	Fryderyk III	g ₈ -h ₁	487	248
11 IX	Władysław Pogrobowiec	h _{1r} -v	488	—
11 IX	Prokop Rabenstein, kanclerz Czech	h _{1v} -h ₂	489	248
11 IX	Mikołaj Liscius	h _{3r} -v	491	248-249
11 IX	Ulryk Riederer	h _{3v} -h ₄	492	249
11 IX	Jan Hinterbach	h ₄	493	—
1 X	Henryk Senftleben	i _{3v} -i ₄	499	249
1 X	Mikołaj Liscius	i ₄ -i ₅	498	249
1 X	Juan Carvajal, kardynał św. Anioła	i ₅ -i _{5v}	500	249
15 X	Jodok, elekt wrocławski	k _{4r} -v	502	249-250
20 X	Jakub Ptolemeusz	k _{3r} -v	509	250
2 XI	Prokop Rabenstein	k _{6r} -v	516	250
2 XI	Henryk Senftleben	k _{6v} -l ₁	517	250
2 XI	Mikołaj Liscius	l _{1v} -l ₂	519	250
2 XI	Ulryk Riederer	l _{2r} -v	520	250
2 XI	Jan Nihil	l ₃	523	250
17 XI	Juan Carvajal	l _{5v} -l ₆	531	—
22 XI	Fryderyk III	l _{6v} -m ₁	533	250-251
22 XI	Jan Nihil	m _{1r} -v	534	251
22 XI	Jan Hinterbach	m _{1v} -m ₂	535	251-252
22 XI	Ulryk Riederer	m ₂	536	252
22 XI	Ulryk, biskup Gurku	m _{2r} -v	537	252
22 XI	Henryk Senftleben	m _{2v} -m ₃	538	252
24 XI	Wacław Czech (Bohemus)	m ₃	539	252
1 XII	Jakub Lodrone	m _{4v} -m ₅	543	252
6 XII	Ulryk, biskup Gurku	n _{1v} -n ₂	549	252

⁵ G. Voigt: Die Briefe des Aeneas Sylvius vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl, chronologisch geordnet und durch Einführung von 46 bisher ungedruckten vermehrt, als Vorarbeit zu einer künftigen Ausgabe dieser Briefe. *Archiv für Kunde Österreichischer Geschichts-Quellen* 16 (1856) 321—424.

⁶ T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke (Hrsg.): *Scriptores Rerum Prussicarum*. Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. IV Bd. Leipzig 1870. Cytują: SRP.

W inkunabule wrocławskim brak dwu listów w sprawie warmińskiej: z 28 II 1458 do Bartłomieja Liebenwalda i z 12 IV 1458 do wielkiego mistrza krzyżackiego, Ludwika von Erlichshausen. Pozostałych 31, napisanych w ciągu ośmiu miesięcy, świadczy o stopniu zainteresowania Eneasza biskupstwem warmińskim i pozwala wyróżnić cztery kolejne fazy w staraniach o jego zdobycie.

Faza pierwsza to zabiegi wstępne aż po uzyskanie papieskiego zatwierdzenia elekcji kanonicznej. Trwała od kwietnia do końca sierpnia 1457 roku. Cechuje ją mała ilość korespondencji: trzy listy do Henryka Senftlebena, dziekana kapituły wrocławskiej, pisarza apostolskiego i radcy cesarskiego, agenta Eneaszowego w sprawie warmińskiej. Pierwszy z nich, pominięty przez wydawców *Scriptores Rerum Prussicarum*, jeszcze za życia biskupa Franciszka pisany, zaleca pośpiech i roztropność w załatwianiu sprawy warmińskiej, gdyż nieznanym sposobem dowiedział się o niej prokurator krzyżacki w Rzymie, wówczas Jodok Hohenstein, ale na razie jeszcze w to nie wierzy⁷. Następny list ukazuje ekonomiczny motyw starań o biskupstwo warmińskie. Ostatni list natomiast został wysłany tylko na wypadek, gdyby zaszła potrzeba posłużenia się wrocławskim kanonikiem Mikołajem⁸.

W świetle tych listów widoczne jest, że Eneasząc chcąc wzmocnić swoją sytuację ekonomiczną, przez swego znajomego z kancelarii cesarskiej, Henryka Senftlebena, dziekana kapituły wrocławskiej, szukał odpowiedniego dla siebie beneficjum za Alpami. W tym czasie we Wrocławiu dożywał ostatnich swych dni biskup warmiński Franciszek Kuhuschmalz i na jego to diecezję, znaną z zamożności i niezależną od krzyżaków⁹, zwrócona była uwaga Eneasza i jego śląskiego zaufanego.

Druga faza starań, trwająca od końca sierpnia do początku października 1457 roku ma jeden cel: wyjednać u króla polskiego zgodę na kanoniczne objęcie diecezji warmińskiej przez prokuratora, czyli pełnomocnika. Korespondencja w tej sprawie liczy jedenaście listów, mieszczących prócz także opisy dowodów życzliwości, za które należy się Eneaszowi wdzięczność; sowite są też obietnice na przyszłość.

List do Kazimierza Jagiellończyka z 31 VIII 1457 roku rozpoczyna serię. Król dowiadywał się z niego o stanie całej sprawy, począwszy od wakansu diecezji

⁷ Eneasząc Sylwiusz Piccolomini do Henryka Senftlebena, Rzym 4 IV 1457: „...rem Varmiensem curabis pro tua sapientia expedire. Nescimus quomodo ad aures procuratoris delata est prutenorum: ille tamen non ostendit se credere: mora periculosa est. Nos si difficultas esset in reservatione propterea quia in cardinalatu sumus: offerimus apostolicas litteras obtinere quibus reservatio auferatur: quemadmodum et plures alii fecere cardinales in Almania et Gallia. reliqua committimus prudentie et amicitie tue.” (Bibl. Sem. Duch. Włocł. ink XV Q 563 k. d₂).

⁸ Eneasząc Sylwiusz Piccolomini do Henryka Senftlebena, Rzym 5 VIII 1457: „Per Nicolaum nostrum canonicum Vratislaviensem: qui nunc Almania reuertitur: non putamus necessarium esse multa scribere: ita enim repente facturus est iter: ut multi eum precessuri sint: uisitabit enim quocumque in loco suo ex more compatres atque commatres. ... Tantum rogamus: ut in re illa Varmiensis ecclesie si quid ei committendum uideatur: id pro tua prudentia facias: Est enim Vratislaviam petiturus ut ait: et a nobis litteras habebit ad episcopum illum credentiales ut si opus fuerit eis uti possit. Reliqua ex eo audies:”... (Tamże, k. f_{2r-v}).

⁹ Pius II Pp: *Commentarii rerum merorabilium*. Francofordii 1614 s. 28: „In Prussia, quae olim Vlmigeria dicta est, et ad mare Baltheum iacet, ecclesia nobilis ac praedives fuit, quam Varmiensem vocant, multis arcibus, et oppidis, ac latissimo imperio potens...” — por.: *SRP* tom IV s. 217; Aeneae Sylui Piccolomini postea Pii II Papae: *Opera geographica et historica*. Helmstadii 1699 s. 280: „Ecclesiae quoque pontificales erectae, trans Vistulam Pomesaniensis, Culmensis, Sambiensis et Varmiensis... Quae una est illis in partibus jure suo utens, nec subjecta Fratibus Theutonicis: reliquos episcopos religionis habitum gestare oportet.” — por.: *SRP* tom IV s. 231—232 i 243. — Przedruk obu urywków w: Iura Reverendissimi Capituli Varmiensis circa electionem episcopi (1724) k. L₄-M₁.

warمیńskiej, aż po zatwierdzenie wyboru Eneasza Sylwiusza przez papieża Kalkstę III. Prócz zapewnienia wdzięczności na przyszłość Eneasza przedstawia swą dotychczasową zasługę dla Polski w postaci niedopuszczenia prokuratora krzyżackiego na biskupstwo chełmińskie. Radzi też natychmiastowe wysłanie poselstwa do Stolicy Apostolskiej w celu zawarcia zgody w Prusach i uwolnienia Prus od cenzur papieskich. — List ten uchodzi za arcydzieło zręczności dyplomatycznej¹⁰.

Na króla polskiego mieli wpływać po myśli Eneasza: cesarz Fryderyk III i król węgierski Władysław Pogrobowiec, do których listy noszą datę 11 IX 1457 roku i zawierają podziękowanie za poparcie u papieża. Wobec cesarza mieli patronować prośbie Eneasza: Ulryk Riederer i Jan Hinterbach, jak świadczą listy z tej samej daty. Do króla węgierskiego miał udać się osobiście Henryk Senfleben z protekcją Ludwika i Ottona książąt bawarskich, czego dowodzi list z 7 IX 1457 roku. Popierać sprawę mieli natomiast kanclerz Prokop Rabenstein i Mikołaj Łisciuz, do których Eneasza wystosował listy z tą samą datą 11 IX 1457 roku. — Dodatkowa korespondencja do Henryka Senflebena i Mikołaja Łisciuzia nosi datę 1 X 1457 i spowodowana jest wiadomością o zamierzonym spotkaniu królów węgierskiego i polskiego w Pradze. Eneasza widział w tym doskonałą okazję do załatwienia swej sprawy.

Wydawcy *Scriptores Rerum Prussicarum* pominieli list do Władysława Pogrobowca, w którym Eneasza powołuje się na swą pomoc w obsadzie biskupstwa ratybońskiego Rupertem, księciem bawarskim. List przytaczamy w całości jako tekst źródłowy nr 1. Opuścili także ci sami wydawcy list do Jana Hinterbacha, w którym Eneasza pisze o swej pomocy w wygrananiu sprawy prebendy ratybońskiej¹¹, a w wyjątkach z listów do Fryderyka III (11 IX 1457) do Henryka Senflebena (7 IX 1457) ponownie pominięta została wzmianka o prekonizacji Ruperta na biskupstwo w Ratyzbnie.

Strategia dyplomatyczna Eneasza Sylwiusza w tym okresie da się przedstawić w formie diagramu I, w którym daty oznaczają wysłane listy, strzałki natomiast wskazują kierunki zamierzonych oddziaływań bezpośrednich i pośrednich.

Trzecia faza starań Eneasza o biskupstwo warمیńskie wyznaczona jest listami z okresu jednego miesiąca: od połowy października do połowy listopada 1457 roku. Wiążą się one z podróżą Bartłomieja Liebenwalda, kanonika warمیńskiego, prokuratora Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, w celu kanoniczego objęcia diecezji warمیńskiej. Po drodze miał on odebrać listy polecające od cesarza i króla węgierskiego do króla polskiego, a z Jodokiem, elektem wrocławskim, miał załatwić sprawę schedy po zmarłym biskupie warمیńskim. Jemu też poruczona została sprawa długu w kwocie 5000 florenów, zaciągniętego przez wielkiego mistrza krzyżackiego u biskupa Franciszka, co wzmiankuje omówiony wyżej list z 1 X 1457 roku do Henryka Senflebena^{12a}. Ogólny ton tej korespondencji to potrzeba poparcia dla misji Bartłomieja Liebenwalda, przeciwko Janowi Lutkowi z Brzezia. —

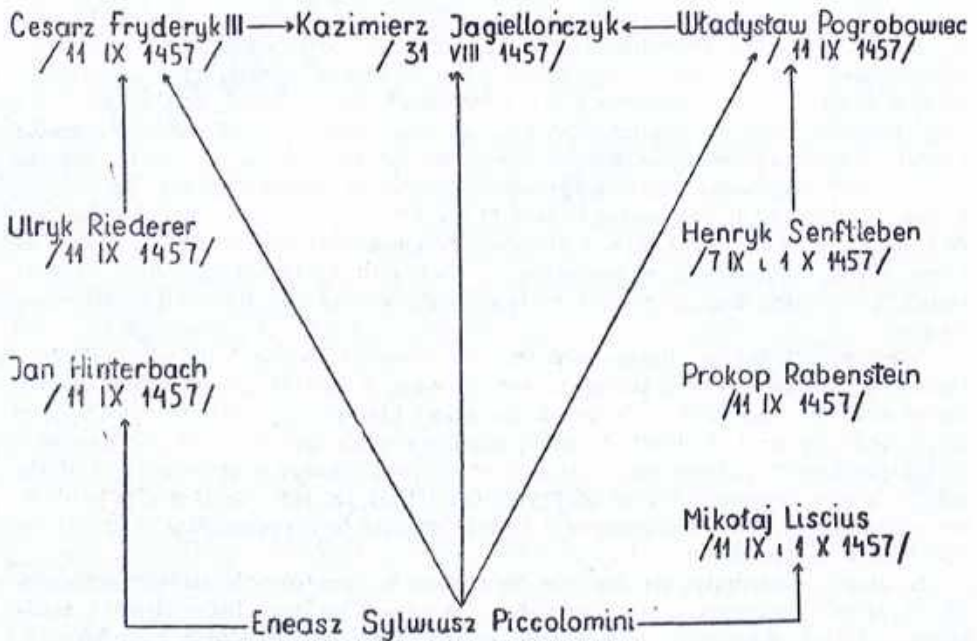
¹⁰ Prochaska: Warmia w czasie trzynastoletniej wojny z zakonem niemieckim. *Kwartalnik Historyczny* 12 (1898) 787, za Röhrichem, którego pracę recenzuje.

¹¹ Eneasza Sylwiusza Piccolomini do Jana Hinterbacha, Rzym 11 IX 1457: „Laborauimus diu tui causa aduersus aduersarium tuum super prebenda Ratisponensi: et denique peperimus tibi pacem. Obtinuimus nanque prebendam prouisi Ratisponensi dari domino Hummanno ut tibi quies esset: et ita factum est. hoc scribimus ad consolationem tuam: rogamus: ut nos imperatorie maiestati commendes et iuues nos ad possessionem habendam ecclesie Varmiensis.” (Bibl. Sem. Duch. Włocł. ink XV Q 563 k. h₃).

^{12a} Już po napisaniu i oddaniu niniejszego artykułu ukazała się praca: Ks. Bp W. Urban: Szkice z dziejów diecezji wrocławskiej. Biskup Jodok z Rosenbergu. *Studia Theologica Varsaviensia* III (1965) 383—417. Por. tamże s. 390—392.

Henryk Senftleben dostał jeszcze dodatkowe zlecenie: pomocy Pawłowi Legendor-fowi, kanonikowi a późniejszemu biskupowi warmińskiemu, w objęciu dziekanii głogowskiej (list z 2 XI 1457 roku).

Diagram I



Wydawcy *Scriptores Rerum Prussicarum* spośród ośmiu listów w tym okresie napisanych opuścili jeden, do Juana Carvajala, kardynała św. Anioła, datowany 17 XI 1457 roku, z prośbą o poparcie sprawy warmińskiej u króla węgierskiego¹².

Czwarta faza starań, udokumentowana listami z okresu 22 XI — 6 XII 1457 roku stoi pod znakiem niepowodzenia na dworze cesarskim. Prokurator Eneaszy, kanonik Bartłomiej Liebenwald, tydzień na próżno oczekiwał i odjechał bez spodziewanego listu polecającego do króla polskiego. Eneaszy powiadomiony o porażce swego planu wszczął energiczną akcję, wysyłając w ciągu dwu tygodni osiem listów. Sześć z nich ma na celu wyjednanie listu polecającego od cesarza, dwa pozostałe zabiegają o poparcie króla węgierskiego i czeskich Różyców, którym sugeruje się wysłanie Wacława Czecha (Bohemus) w specjalnym poselstwie do króla polskiego.

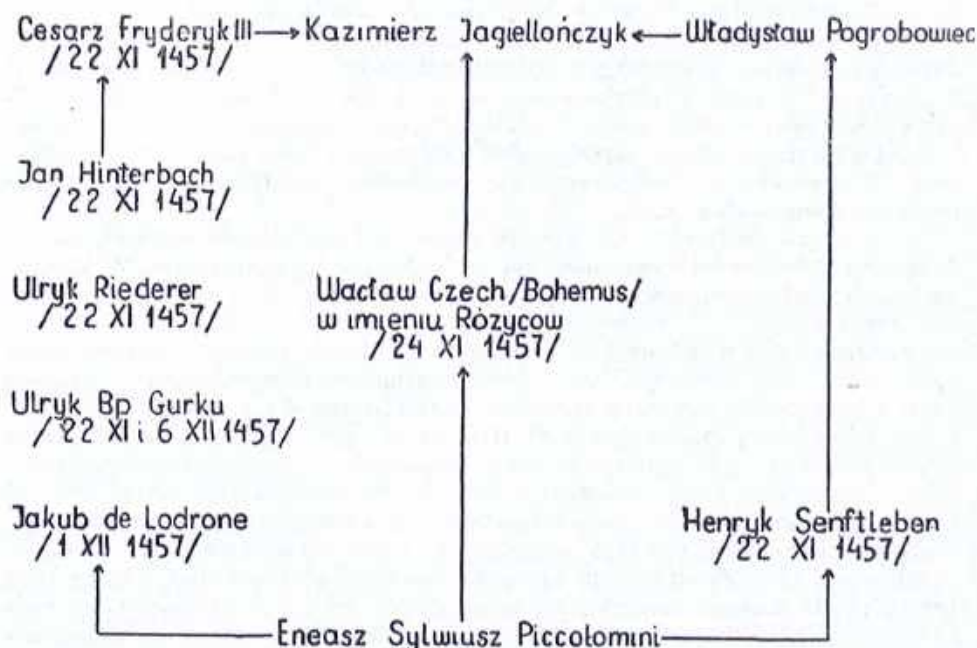
List do Henryka Senftlebena z 22 XI 1457 w sprawie wyjednania poparcia od Władysława Pogrobowca był spóźniony, gdyż król węgierski zmarł akurat nazajutrz, 23 XI 1457 roku. Listy do cesarza Fryderyka III i osób, które miały u niego poprzeć sprawę, donoszą że za to co zaszło winę nie cesarz, który list polecający do Kazimierza Jagiellończyka kazał wysłać, lecz kanclerz Rzeszy, który polecenia nie wykonał, a był nim wtedy Ulryk III biskup passawski, dawniejszy notariusz Władysława Warneńczyka. Zawinił też poplecznicy Eneaszy, dopuszczając, że jego

¹² Eneaszy Sylwiusz Piccolomini do kardynała Juana Carvajala, Rzym 17 XI 1457: „...Commendo me Reverendissimae Dominationi tuae: rogans ut si regem Hungariae adeas: apud eum causam ecclesiae varmiensis adiuves. Nam is cum rege Poloniae plurimum potest.” (Tamże, k. 15v-16r).

prośba dostała się w ręce niezyczliwego kanclerza do wykonania, i że nie interweniowali gdy ten zwlekał z załatwieniem. Należy więc wysłać list przez inną kancelarię, konkretnie kancelarię Austrii. Na opieszałość kanclerza trzeba poskarżyć cesarzowi, a jeśli brak poparcia był karą wymierzoną Eneaszwowi za jakieś przewinienie, on gotów jest się poprawić, mimo iż sam do winy wobec majestatu cesarskiego się nie poczuwa.

Starania o biskupstwo warmińskie w swej czwartej fazie opierały się na następującym planie, w którym — jak poprzednio — daty oznaczają listy Eneasza Sylwiusza, a strzałki kierunki zamierzonego oddziaływania.

Diagram II



Umiejętna dyplomacja Eneasza Sylwiusza spowodowała napływ listów polecających do kancelarii królewskiej Kazimierza Jagiellończyka. Metryka Koronna w tomie XI mieści dwa listy cesarskie w tej sprawie, dwa papieskie i jeden od kardynała legata.

Pierwszy list cesarza, datowany 18 października 1457 roku postulował oddanie Eneaszwowi Sylwiuszowi w posiadanie biskupstwa warmińskiego, z powołaniem się na zwierzchnie prawa cesarskie do Warmii¹²¹. Drugi list, datowany trzy dni później

¹²¹ Metryka Koronna tom XI, s. 401—402. (Ponieważ prof. Karol Górski przygotowuje wydanie całego tomu XI Metryki Koronnej, poprzestaję na przytoczeniu najistotniejszych tekstów w transliteracji.) „Et quia vt accepimus nonnulli homines Regni et dominiorum vestrorum subditi certa castra, Opida, res et bona ipsius Ecclesie vt premititur, prefato Cardinali comendate, cuiusquidem Ecclesie Regalia et feudalia bona, cum mero et mixto eorum dominyo, a nobis et sacro Romano Imperio dependent Ipsiusque antistes pro tempore existens nostri et Romani Imperij habetur princeps non minimus, temere detinetur occupatus et occupata, fraternitatem vestram rogamus atque requirimus confidenter, quatenus nostri et ipsius Romani imperii contemplacione, apud quoscumque Regni et dominiorum vestrorum subditos, Castra, Opida et bona huiusmodi occupantes vt ab illis discedant, dictumque dominum Eneam amicum nostrum, vt administratorem prefate varmiensis ecclie

i podpisany przez prepozyta trydenckiego Jana Hindelbacha z polecenia cesarza, nie wspomina o prawie cesarskim do ziem pruskich, lecz postuluje podobnie jak pierwszy wydanie Eneasza Sylwiuszowi posiadłości, którymi zawładnęli poddani króla polskiego, nadto zwrot naczyń i paramentów kościelnych¹²². Oba listy domagają się giletu dla wysłanników Eneasza udających się na Warmię.

Pierwszy list papieża, z 5 września 1457 roku, a więc niewątpliwie przywieziony przez Bartłomieja Liebenwalda, zawiera krótką relację o wyborze Eneasza Sylwiusza na biskupa warmińskiego i o papieskim zatwierdzeniu wyboru. Papież prosi o umożliwienie kandydatowi objęcia biskupstwa¹²³. Następny list, przesłany zapewne dopiero w grudniu z Budy przez legata papieskiego, datowany 19 października 1457 roku, stanowi odpowiedź na postulację królewską dotyczącą podkanclerzego Jana Lutka z Brzezia. Papież odmawia ze względu na wysokich protektorów Eneasza Sylwiusza: cesarza i króla Węgier, a i ze względu na prestiż Stolicy Apostolskiej; ze swej strony prosi o przekazanie Eneasza dobr biskupich warmińskich¹²⁴. Wreszcie pismo kardynała Juana Carvajala, legata papieskiego, wysłane 5 grudnia 1457 roku z Budy, w części oficjalnej mówi o załączonym liście papieskim, a w części osobistej (*cordiale inclusum*) wstawia się za Eneaszem Sylwiuszem w sprawie biskupstwa warmińskiego¹²⁵.

Kazimierz Jagiellończyk odpowiedział papieżowi i kardynałowi legatowi, a także Eneasza Sylwiuszowi Piccolominiemu na nadesłaną korespondencję. W każdym liście królewskim zaznaczone zostały suwerenne prawa do Prus zwrotem: *in terris meis prussie*.

Papieżowi król przedstawił, że przyjęcie kandydatury Eneasza Sylwiusza przyniosłoby szkody w dominiach. Polemizował z rachubami ekonomicznymi, wskazując na wyniszczenie biskupstwa przez wojnę. Wreszcie szeroko omówił i raz jeszcze zalecił kandydaturę Jana z Brzezia¹²⁶. W liście do legata papieskiego na Węgrzech jeszcze wyraźniej zaakcentował ubóstwo biskupstwa i ujemne skutki polityczne w razie objęcia go przez Eneasza Sylwiusza¹²⁷. W liście do tego ostatniego król wspomina o niedogodności i niebezpieczeństwie jego kandydatury na Warmię, prosząc o poparcie u papieża swego własnego kandydata, Jana Lutka z Brzezia¹²⁸.

Również sami kandydaci na biskupów warmińskich wymienili między sobą listy. Metryka Koronna zawiera jedynie kopię odpowiedzi wystosowanej przez podkanclerzego Jana z Brzezia do kardynała sjeneńskiego. Podkanclerzy pisze, że kandydatura jego została wysunięta na sejmie w Malborku, poparta wyborem kano-

die illis in antea cessantibus impedimentis veterioribus, libere vti permittatur et frui operam velit dare efficacem"... Por. regest w: T. Wierzbowski. *Matricularum Regni Poloniae Summaria*. T. I. Warszawa 1905, nr. 442.

¹²² Tamże s. 402—404, por. T. Wierzbowski, jw. nr 444.

¹²³ Tamże s. 402, por. T. Wierzbowski, jw. nr 440.

¹²⁴ Tamże s. 365, por. T. Wierzbowski, jw. nr 443.

¹²⁵ Tamże s. 355, por. T. Wierzbowski, jw. nr 456.

¹²⁶ Tamże s. 338—339, por. T. Wierzbowski, jw. nr 459.

¹²⁷ Tamże s. 360: „Miramur admodum, Quod ipse Sanctissimus dominus noster ac etiam prefatus Reuerendissimus dominus Senensis, destructam funditus Ecclesiam sumere affectat que omnium opinione pristino statui longotempore nec conduci poterit nec instaurari. Sit quod sua Reuerendissima paternitas Ecclesiam possideat, Vere Sanctissimus dominus noster Sedesque apostolica nos in membris Dominiorum nostrorum non mediocriter lederet. Super eo scripsimus latissime Sanctitati sue, per nunciosque nostros ore referre commisimus, quot incommoda, quot pericula Regno nostro inde sequerentur. Vere nil tam difficile nobis a sua Sanctitate evenire putamus, quin facile posset tollerari. Excipimus eandem Terrarum prussie Ecclesiam quam hoc facto sua Sanctitas vnacum prefatis Terris nostris prussie nobis adimere conaretur". Por.: T. Wierzbowski, jw. nr 462.

¹²⁸ Tamże s. 341, por. T. Wierzbowski, jw. nr 461.

nicznym, zatwierdzona przez króla¹²⁰. Jako powód negatywnego stanowiska króla względem kandydatury Eneasza wskazał niebezpieczeństwo trudności i licznych zgorznień wśród ludów zamieszkujących ziemie pruskie.

Rezultat zabiegów Eneasza o biskupstwo warmińskie jest sporny. Sam twierdzi, że objął w posiadanie przez prokuratora swego tę część biskupstwa, która zależna była od króla polskiego¹²¹. Wydaje się potwierdzać to relacja Bartłomieja Liebenwalda, że przebywał w Rzymie do 10 IX 1457 roku, a potem wysłany przez Eneasza z listami papieskimi do cesarza (zapewne również z korespondencją przeznaczoną dla kręgu cesarskiego, datowaną przez Eneasza 11 IX 1457), do króla polskiego i prałatów polskich, do Wrocławia — w sprawie spadku po biskupie Franciszku — a wreszcie do Prus. I rzeczywiście przybył tu 21 XI 1457 roku (a więc został przepuszczony przez terytorium Polski) i wykonując dekrety papieskie oraz prowadząc układy z Zakonem o zwrot zamków i miast biskupich oraz kapitulnych pozostawał w Prusach do 10 III 1458 roku, poczem udał się do Wrocławia a wreszcie powrócił na wezwanie mocodawcy do Rzymu w dniu 16 VII 1458, by złożyć szczegółowe sprawozdanie¹²².

Historycy niemieccy przyjmują, że w części biskupstwa warmińskiego obsadzonej przez krzyżaków Eneasza sprawował rządy przez Arnolda Venrade, jako swego wikariusza generalnego¹²³. Listy jednak Eneasza pisane w roku 1458 nie tylko tezy tej nie potwierdzają, ale wydają się jej wręcz przeczyć.

List do Bartłomieja Liebenwalda, datowany 26 II 1458 roku z Rzymu, a więc zbyt późno, by mógł zastać adresata na Warmii, zawiera odnośnie Arnolda Venradego alternatywę: jeśliby zrzekł się pretensji do godności biskupa warmińskiego, a byłby zdatny na wikariusza (generalnego), zostanie przyjęty na to stanowisko. W przeciwnym wypadku Eneasza spowoduje admonicję z zagrożeniem najcięższych kar¹²⁴.

¹²⁰ Tamże s. 340: „Quippe iam vestram paternitatem scire arbitror, quomodo post eiusdem Ecclesie vacantiam prelati, proceres, Barones et Nobiles, et Ciuitatum illarum Terrarum communitas, in generali Convencione in Castro marienborg pro rebuspublicis acta atque tenta, Me voto vnanimi ad eandem nominarunt. Et eiusdem Ecclesie prelati et Canonici Electione Canonica elegerunt in Episcopum et pastorem Consensusque Regie maiestatis de persona mea interuenit Ac omnia electionem legitimam et Canonicam concernentia subsequa...” Por. T. Wierzbowski, jw nr 460.

¹²¹ Pius II Pp: Commentarii rerum memorabilium, jw. s. 28: „Possessio ecclesiae a principio Luticoni data est: sed cum Calistus canonicorum postulationi annuens administrationem ecclesiae Aeneae commendasset, possessio quoque ad eius procuratorem delata est eius partis, quam Lutico obtinuerat, qui minime ausus est cardinali adversari.” — por.: SRP tom IV s. 243.

¹²² C. P. Woelky (Hrsg.): Memoriale Bartolomei Libenwald: W: *Scriptores Rerum Warmiensium* oder *Quellenschriften zur Geschichte Ermlands*. Bd I. Braunsberg 1866 s. 306—307. (*Monumenta Historiae Warmiensis* oder *Quellensammlung zur Geschichte Ermlands* Bd III. Abt. II): „Item stando in Prussia et exequendo literas apostolicas et petendo restitutionem castrorum et opidorum ecclesie et capituli ab ordine et concordando cum Jeorgio Sliven a XXI Novembris anni LVII usque ad X Marcii anni LVIII exposui florenos XXXVIII”.

¹²³ C. P. Woelky (Hrsg.): *Johannis Plastwici, Decani Warmiensis, Chronicon de vitis Episcoporum Warmiensium*. *Scriptores Rerum Warmiensium*, jw. s. 96—97 nota 96; Röhrich, jw. s. 393—394.

¹²⁴ C. P. Woelky (Hrsg.): *Johannis Plastwici... Chronicon*, jw. s. 96 nota 96: „Insuper scripserunt nobis aliqui canonici Warmienses, se elegerunt unum bonum virum ex suis, et rogant, ut cedamus illi; dic eis, ne hoc sperent, quia nunquam faciemus viventes neque decipiemus, qui nos postularunt, nec expeditur ecclesiae illum assumi. Si tamen tibi et domino Nicolao videtur, quod ille sit utilis pro vicario nostro, et ipse cedat omni iuri, quod pretendit, quamvis nullum habet, accipiemus eum in vicarium; alioquin intendimus contra eum procedere, sicut contra Lutkonem, quem monere fecimus sub gravissimis poenis”.

List do wielkiego mistrza Ludwika von Erlichshausena z 12 IV 1458 roku, pisany z myślą, że Bartłomiej Liebenwald jeszcze przebywa na Warmii, postuluje zwrot zamków i dóbr diecezjalnych zajętych przez krzyżaków. Jedną z racji jest przychylność Eneasza dla Zakonu, którą może poświadczyć prokurator krzyżacki w Rzymie (ten sam Jodok Hohenstein, któremu Eneasza przeszkodził w objęciu biskupstwa chełmińskiego, chcąc przypodobać się Kazimierzowi Jagiellończykowi). W zakończeniu kardynał występuje przeciwko uzurpatorowi (Arnoldowi Venrade), nie mówiąc o ewentualnym wikariacie generalnym, a za to grożąc karami kościelnymi jeżeli nie podporządkuje się upomnieniu papieskiemu¹⁷.

Współczesny wypadkom kronikarz warmiński, dziekan kapituły warmińskiej Jan Plastwich, zwolennik Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, podsumowuje relację o jego staraniach stwierdzając z żalem ogólne niepowodzenie¹⁸. Trafność tej oceny aprobują z perspektywy pięćsetlecia polscy historycy: M. Biskup, K. Górski i I. Zarębski¹⁹. Ten ostatni, podzielając poglądy A. Prochaski²⁰, słusznie dopatruje się zwycięstwa Eneasza w tym, iż jako papież Pius II zamianował na biskupstwo warmińskie swego kandydata, Pawła Legendorfa, który umiał neutralnością zdobyć przychylność obu walczących stron i objął urząd pasterski w połowie wojny trzynastoletniej. To on jako biskup warmiński podpisał 19 X 1466 roku traktat wieczystego pokoju w Toruniu, wiążący Warmię z Polską, a tym samym zabezpieczający diecezję warmińską przed sekularyzacją, której uległy biskupstwa nadal podlegające Zakonowi. W ten sposób pośrednio spełniły się pragnienia tych kanoników warmińskich, którzy wybierając Eneasza Sylwiusza jako kandydata neutralnego, pragnęli rozdarć biskupstwo ponownie zjednoczyć.

ROK 1513. STARANIA PRYMASA JANA ŁASKIEGO O ZATWIERDZENIE UKŁADU PIOTRKOWSKIEGO

Dedykacja i glosatura wrocławskiego inkunabułu Eneaszowych listów kardynalskich przenosi nas w rok 1513, lecz nie zmienia scenerii ani ról — są tylko inne osoby. Recz dzieje się w Rzymie, dotyczy biskupstwa warmińskiego. Chodzi mianowicie o potwierdzenie Stolicy Apostolskiej dla układu piotrkowskiego z 7 XII 1512 roku w sprawie wyboru biskupów miłych królowi polskiemu. Papieżem jest Leon X, cesarzem Maksymilian I, królem Polski Zygmunt Stary, wielkim mistrzem krzyżackim Albrecht Brandenburski, prokuratorem zakonnym w Rzymie Jan Blankenfeld. Zamiast kardynała Eneasza główną rolę gra prymas Jan Łaski. Kapitułę warmińską reprezentuje dziekan Bernard Sculteti.

W tym kontekście historycznym należy osadzić następujące glosy marginalne

¹⁷ G. Voigt: *Die Briefe des Aeneas Sylvius*, jw. s. 420—422: „Accepimus insuper quendam in illis partibus se pro electo gerere. Non enim vos latere existimamus, postquam nos postulati fuimus ac etiam Dominus noster ecclesiam illam nobis commendavit, neminem ad eam canonicè eligi potuisse, et cum id sedi apostolice ignominiosum sit, dominus noster in illum monitorium decrevit, qui si non cessaverit, censuris ecclesiasticis eum cessare compellet.” — por. *SRP* tom IV, s. 252—253.

¹⁸ C. P. Woelky (Hrsg.): *Johannis Plastwici... Chronicon*, jw. s. 98: „Nihil enimvero pater ipse reverendissimus de possessionibus adipisci nec cuiuspiam obedientiam obtinere, nisi capituli maioris partis et sanioris”.

¹⁹ K. Górski: *Pomorze w dobie wojny trzynastoletniej*. Poznań 1932 s. 133—134. I. Zarębski: *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*. Kraków 1939 s. 48. M. Biskup: *Trzynastoletnia wojna*, jw. s. 515.

²⁰ Jak wyżej, s. 788.

wpisane na listach warmińskich późniejszego papieża Piusa II, zawsze w tym samym inkunabule włocławskim:

1. *de ecclesia Varmiensi*
(4 VII 1457 do Henryka Senftlebena)
2. a. *Ad Regem Casimirum pro possessione ecclesie varmiensis*
b. *petit possessionem* (ręka 2)
c. *Laus regis polonie* (por. tabl. I)
(31 VII 1457 do Kazimierza Jagiellończyka)
3. *Litteras ad Polonie Regem pro ecclesia varmiensi*
(7 IX 1457 do Henryka Senftlebena)
4. a. *Rogat Fredericum Imp(eratorem) ut scribat ad polonie Regem pro possessione ecclesie varmiensis et ut subscribat litteras manu propria*
b. *petit ab Imperatore litteras ad polonie regem pro possessione warmien(si)* (ręka 2)
(11 IX 1457 do Fryderyka III)
5. a. *Rogatur Rex Vngarie ut scribat litteras ad Regem polonie pro possessione ecclesie varmiensis.*
b. *vt possessionem ecclesie varmiensis rex polonie sibi assignet* (ręka 2)
(11 IX 1457 do Władysława Pogrobowca)
6. a. *litteras ad Regem polonie commendatitias*
b. *pro possessione warmien(si)* (ręka 2, por. tabl. II).
(11 IX 1457 do Ulryka Riederera)
7. *Tractandum cum polonie rege de ecclesia varmiensi*
(1 X 1457 do Henryka Senftlebena)
8. *De concordia inter Regem polonie et fratres beate marie Teutoniarum*
(1 X 1457 do kardynała legata Juana Carvajal)
9. *Rex polonie fouet luticonem in ecclesia varmiensi*
(2 XI 1457 do Prokopa Rabensteina)
10. *de varmiensi ecclesia*
(2 XI 1457 do Jana Nihila)
11. *fredericus imper(ator) scripsit ad Regem polonie pro ecclesia (v)armiensi*
(22 XI 1457 do Fryderyka III)
12. *desperat de possessione ecclesie varmiensis*
(22 XI 1457 do Jana Nihila)
13. *Conqueritur Episcopo Gurcensi quod Cancellaria Imperatoris non scribit iterum Regi polonie.*
(22 XI 1457 do Ulryka biskupa Gurku)
14. *Conqueritur episcopo Gurcensi quod Cesar non iterum scripserit ad Regem polonie pro ecclesia varmiensi.*
(6 XII 1457 do Ulryka biskupa Gurku)

Ręka druga (głosy marginalne 4 b, 5 b, 6 b) jest identyczna z ręką prymasa Jana Łaskiego, która wpisała dedykację na początku tomu. Potwierdziło to również porównanie pisma z odręcznymi uzupełnieniami arcybiskupa Łaskiego na liście do Mikołaja Kamienieckiego z 16 I 1515 roku²¹. — Identyfikacja ręki pierwszej (pozo-

²¹ Minuta w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie. Cytuję: AAG. I a nr 4, 28.

stałe glosy marginalne) nie była wiele trudniejsza, gdyż jest rzeczą znaną współpracę Bernarda Wapowskiego z prymasem Janem Łaskim w czasie jego poselstwa do Rzymu²². Wystarczyło tylko sięgnąć po autografy Wapowskiego (dochowało się ich niestety niezmiernie mało)²³. Porównanie glosatury ręki pierwszej z podpisami na listach do Jana Dantyszka z 22 VIII i 1 XII 1530 roku pozwoliło stwierdzić tożsamość ręki²⁴.

Zestawienie obok siebie w glosaturze marginalnej inkunabułu wrocławskiego rąk Łaskiego i Wapowskiego prowadzi do wniosku ubocznego, iż zachodziła między nimi duża różnica wieku. Zapisy Wapowskiego są charakterystyczne dla wieku XVI, a wpisy Łaskiego, w jednym wypadku z pewnością uzupełniające zapis Wapowskiego, robią wrażenie pochodzących z wieku XV. Da się to wytłumaczyć faktem, że prymas Łaski urodzony w 1455 roku uczył się pisać dużo wcześniej od Wapowskiego. Stąd nie do przyjęcia wydaje się koniektura *Nowego Korbuta* wyznaczająca datę urodzenia B. Wapowskiego już około 1450 roku, a więc jeszcze przed urodzeniem J. Łaskiego. — Biorąc pod uwagę pojawienie się Wapowskiego na uniwersytecie krakowskim w roku 1493, dwa lata po Mikołaju Koperniku, urodzonym w 1473 roku, można przyjąć jako prawdopodobną datę urodzenia Bernarda Wapowskiego rok 1475. I rzeczywiście, zarówno autografy w roku 1530 jak i prace kartograficzne w tych właśnie latach prowadzone przez Wapowskiego, w najmniejszym stopniu nie wykazują cech starczych człowieka 80 letniego, przeciwnie, zdradzają siłę wieku męskiego²⁵.

Ustalwszy czyje ręce dokonywały wpisów na marginesie warmińskiej korespondencji Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, wiemy już iż listy kardynalskie stanowiły przedmiot zainteresowania historyka, Bernarda Wapowskiego i posła króla polskiego na V Sobór Laterański, prymasa Jana Łaskiego. Obaż w swych własnoręcznych glosach marginalnych zaznaczają te miejsca, z których wynika, że przyszły papież Pius II króla polskiego prosił o posiadanie diecezji warmińskiej. Można to wyjaśnić w formie dwu hipotez nie wykluczających się wzajemnie: 1. listy warmińskie Eneasza Sylwiusza były jednym z argumentów historycznych przemawiających za zatwierdzeniem układu piotrkowskiego; lub 2. listy te zostały wykorzystane w polemice z krzywdzącymi Polskę poglądami historycznymi Eneasza. — Obu tym hipotezom przyjrzymy się z osobną w świetle dostępnych źródeł.

Układ piotrkowski z 7 XII 1512 roku wymagał aprobaty papieskiej. Starania o nią podjął biskup Fabian z Łęzan (Fabian Tettinger Merkelingerode von Lossainen) wraz z kapitułą warmińską jeszcze tego samego miesiąca, wystawiając

²² J. Korytkowski: Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim. Tom II. Poznań 1888 s. 619. — S. Lukas: Rozbiór podługoszowej części kroniki Bernarda Wapowskiego. *Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności X* (1879) 210. — J. Szujski (wyd.): Kroniki Bernarda Wapowskiego z Radochońnic kantora katedralnego krakowskiego część ostatnia czasy podługoszowe obejmująca (1480—1535). Kraków 1874. *Scriptores Rerum Polonicarum* tom II, s. 113.

²³ Szujski, jw. s. XX.

²⁴ List z 22 VIII 1530: Biblioteka Czartoryskich — Kraków, rkp 1596 k. 267. List z 1 XII 1530: Biblioteka Uniwersytecka w Uppsali, rkp H 154 k. 39. — Za uprzejme i bezinteresowne nadesłane facsimile listu B. Wapowskiego składam niniejszym podziękowanie Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali.

²⁵ Szujski, jw. s. IX i Lukas, jw. s. 207, nie wypowiadają się w sprawie daty urodzenia, lecz rozpoczynają życiorys B. Wapowskiego datą pojawienia się na uniwersytecie w Krakowie: 1493 rokiem. — Bibliografia Literatury Polskiej *Nowy Korbut* tom III [Warszawa] 1965, s. 373.

pełnomocnictwo w tej sprawie dla kanoników warmińskich przebywających w Rzymie. Byli to: dziekan: Barnard Sculteti oraz kanonicy: Albert Bischoff, Michał Sander, Maurycy Ferber i Krzysztof Suchten²⁵. Nieopublikowaną dotychczas treść pełnomocnictwa i zaleceń doń dołączonych (częściowo tylko przez H. Schmaucha przytoczonych)²⁷, załączamy na podstawie konceptu zachowanego w Archiwum Diecezji Warmińskiej, jako tekst źródłowy nr 2 (por. tabl. III).

Gdy arcybiskup Łaski przybył do Rzymu, jeszcze w czerwcu 1513 roku kanonicy warmińscy tam bawiący — niewątpliwie w oparciu o pełnomocnictwo — zwrócili się doń, by uzyskał u Stolicy Apostolskiej brewia przekazujące całą sprawę do załatwienia na terenie Prus. Wrogie zamiary względem układu piotrkowskiego, które kierowały tą prośbą, ujawnił prymasowi w zaufaniu Maurycy Ferber, jak wynika z korespondencji Łaskiego do króla z 1 VII (1513) roku, stanowiącej tekst źródłowy nr 3.

Kanonicy warmińscy na razie jeszcze nie wiedzieli, że prymas na polecenie Zygmunta Starego²⁸ zabiega o zatwierdzenie układu na miejscu, w Rzymie i wygotował w tej sprawie memoriał do papieża. Dopiero gdy kanonik warmiński Krzysztof Suchten, będący referendarzem datarii apostolskiej, dostał memoriał do rąk, sprawa się wydała. Z memoriału sporządzono odpis i wysłano na Warmię. Jego dosłowne brzmienie przytaczamy jako tekst źródłowy nr 4 (por. tabl. IV—V). — Łaski występując w imieniu Zygmunta Starego przedstawił stan sprawy począwszy od ugody biskupa Mikołaja Tungena i kapituły warmińskiej z Kazimierzem Jagiellończykiem, poprzez spory co do jej interpretacji, aż do obszernego streszczenia ponownego układu piotrkowskiego, zawartego przez biskupa Fabiana z Łęczan i przedstawicieli kapituły z Zygmuntem. Zakończenie stanowi prośba o zatwierdzenie papieskie. — Brak w memoriale argumentu historycznego ze starań Eneasza Sylwiusza u króla polskiego o objęcie biskupstwa warmińskiego.

Krzysztof Suchten powiadomił natychmiast o odkryciu biskupa Fabiana z Łęczan²⁹ oraz prokuratora generalnego krzyżaków w Rzymie. Doniósł o całej sprawie Zygmunтови Staremu kardynał Achilles de Grassis, protektor Polski, listem pisany około 10 IX 1513 roku³⁰. Powiadamiając, że przeciwnicy wyrwali całą rzecz z rąk jego i prymasa, domyślał się mylnie, że pierwszy wpadł na ślad poseł cesarski Carpi i on powiadomił prokuratora Jana Blankenfelda, który z kolei zmobilizował kanoników, posługujących się pełnomocnictwem kapitulnym. Kardynał de Grassis radził więc królowi by zdobył nowe pełnomocnictwo od kapituły warmińskiej i nadesłał je jemu lub arcybiskupowi gnieźnieńskiemu. Uważał nadto za pożyteczne skierowanie sprawy do załatwienia w kraju, obiecując że przypilnuje powierzenia jej osobie obranej przez króla, na przykład biskupowi wrocławskiemu, co przesądzi o pozytywnym wyniku.

Prymas Jan Łaski nie złamany piętrzącymi się trudnościami wyjednał u pa-

²⁵ Schmauch H.: Die kirchenpolitischen Beziehungen des Fürstbistums Ermland zu Polen. *ZGAE* 26 (1937) 295. — Dane biograficzne: H. Zins: Kapituła fromborska w czasach Mikołaja Kopernika. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1959 s. 431, 422—3, 430, 425, 433—434.

²⁷ H. Schmauch, jw. s. 297 nota 1.

²⁸ Por.: *Acta Tomiciana* tom II, nr 227 s. 186—187 i nr 236 s. 194.

²⁹ List datowany z Rzymu 27 VIII 1513. Oryginał w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie — cytując ADWO — faszkuł D 100, k. 77. Przedruk: J. Kolberg: Der ermländische Dompropst Christoph von Suchten († 1519). *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. Supplementheft XX. Freiburg im Breisgau 1913 s. 164—165 nota 2.

³⁰ Kopia przekazana do wiadomości prymasa Jana Łaskiego w AAG I a nr 5, 12. Przedruk: J. Brzeziński: O stosunku piątego Powszechnego Soboru Laterańskiego do Polski. Kraków 1897 s. 80—82, załącznik Nr 3.

pieża utworzenie komisji dla przesłuchania stron. Wiadomość o tym zawarta jest w raporcie prokuratora krzyżackiego Jana Blankenfelda wysłanym do wielkiego mistrza Albrechta w dniu 29 IX 1513 roku, którego część nas interesująca stanowi tekst źródłowy nr 5 (por. tabl. VI)³¹. W skład komisji weszli: kardynał Piotr de Accoltis de Aretio zwany Ankońskim (*Anchonitanus*) i przedstawiciel datarii Wawrzyniec Pucci, mianowany wkrótce też kardynałem. Stronami byli: poseł króla polskiego prymas Jan Łaski, Jan Blankenfeld prokurator krzyżacki, dziekan kapituły warmińskiej Bernard Sculteti i kanonicy warmińscy.

Pierwszy zabrał głos arcybiskup Jan Łaski. Roztoczywszy szeroką argumentację historyczną złożył w imieniu króla prośbę o zatwierdzenie układu piotrkowskiego, a w końcu zakwestionował obecność prokuratora krzyżackiego, skoro sprawa nie dotyczy Zakonu i brak mu specjalnych pełnomocnictw od wielkiego mistrza.

Jan Blankenfeld przeciwstawił się historycznym wywodom Łaskiego w części dotyczącej krzyżaków, powołując się na „historie i przywileje”, a dalej wskazał na swe ogólne pełnomocnictwo jako wystarczające do występowania, zwłaszcza że brak było czasu na wystawienie i nadesłanie specjalnego. Zainteresowanie Zakonu tą sprawą wynika stąd, że chodzi nie o sprawę w praktyce przez papieża potwierdzoną, ale odwrotnie, której zatwierdzenia wszyscy papieże odmówili. Następnie ze względu na liczne dobra zakonne położone w diecezji warmińskiej Zakonowi nie jest obojętne, czy biskupem jest Polak, czy Niemiec. Wreszcie, gdyż z czasem (oczywiście nie za Zygmunta i Albrechta, związanych pokrewieństwem i przyjaźnią) może dojść do zatargu polsko-krzyżackiego, a wtedy będzie miało duże znaczenie, kto będzie dzierżył zamki i miasta diecezji.

Bernard Sculteti z kanonikami oświadczyli, że nie chcą mieć obcych biskupów, a zwłaszcza Polaków. Na interwencję prymasa Łaskiego, że Polacy w Prusach nie są obcymi, powtórzyli swój protest oświadczając, że są w większości gdańszczanami i obawiają się, że tu chodzi nie tylko o obsadzenie diecezji warmińskiej³².

Jan Blankenfeld pod koniec raportu, pisanego zapewne w miarę biegu wypadków, uspokaja wielkiego mistrza, że niebezpieczeństwo zostało zażegnane, bo uzyskał obietnicę od papieża, iż w tej sprawie nie pójdzie na rękę królowi polskiemu. — Zresztą pobudził do działania posła cesarskiego, a kanonicy krzążąją się pilnie.

Dalszy bieg sprawy nie potwierdził przewidywań prokuratora krzyżackiego. Po połowie listopada nadeszło — postulowane przez Łaskiego jeszcze na długo przed listem kardynała Achillesa de Grassis — pełnomocnictwo biskupa Fabiana i kapituły warmińskiej dla arcybiskupa Łaskiego i kardynała Tomasza Bakocza z Ostrzyhomia³³, a *breve* papieskie Leona X zatwierdzające układy piotrkowskie z 1479 i 1512 roku nosi datę 25 XI 1513 roku³⁴ (por. tabl. VII).

³¹ Oryginał z Ordens Brief-Archiv w Królewcu znajduje się obecnie w Staatliches Archivlager w Getyndze. Biblioteka P.A.N. w Gdańsku posiada facsimile w mikrofilmie nr 94. — Za bezinteresowny trud sprowadzenia mikrofilmu z Getyngi składam Gdańskiej Bibliotece P.A.N. uprzejme podziękowanie.

³² Gdańszczanami byli trzej spośród kanoników będących wówczas w Rzymie: Krzysztof Suchten, Albert Bischoff i Maurycy Ferber (sprzyjający Polsce). Por.: H. Zins: Kapituła fromborska, jw. s. 403, 422, 425, 433—434. — Tegoż: Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska. Lublin 1951 s. 19, 55. — Znamienne jest, że Łaski nie zakwestionował obecności kanoników warmińskich. Musieli się oni wylegitymować swym specjalnym pełnomocnictwem z 28 grudnia 1512 roku, wbrew temu co twierdzi H. Schmauch, jw. s. 301.

³³ Acta Tomiciana, tom. II nr 303 s. 229, nr 304 s. 230—231.

³⁴ Odpis w ADWO, sygnatura dawnego archiwum kapitulnego: Schieblade LXIII Nr 80. — Przedruki częściowe: Iura Reverendissimi Capituli Warmiensis, jw. oraz F. Hipler: Die ermländische Bischofswahl vom Jahr 1549. ZGAE 11 (1894—1897) 94 Anhang I. Przedruk całości na podstawie: „Transumpta ex archivo

W ten sposób prymas Jan Łaski załatwił pomyślnie jedno z zadań swego poselstwa. Argumentacja historyczna, którą wytoczył wobec komisji papieskiej, zmuszając Blankenfelda do kontrargumentacji również historycznej, uzasadnia zainteresowanie Wapowskiego i Łaskiego warmińskimi listami Eneasza Sylwiusza. One dowodziły niezbicie, że już w poprzednim wieku kardynał, przysły papież, uznawał wpływ króla polskiego na obsadę biskupstwa warmińskiego. Mogły więc być przytoczone na dowód faktycznej aprobaty papieskiej, wywołując replikę Blankenfelda, że papież zatwierdzenia odmówił.

Glosatura Wapowskiego i Łaskiego w inkunabule wrocławskim listów kardynalskich Piusa II może mieć związek z prostowaniem jego nieprzychylnych sądów o Polsce, wypowiedzianych w dziełach historycznych. Opublikowany ostatnio przez prof. J. Garbacika z rękopisu zagrzebskiego list prymasa Łaskiego z 28 VII 1514 do kustosa krakowskiego Bernardyna Gallo i do kanonika krakowskiego Macieja Karpigi, zwanego Miechowitą, postuluje dostarczenie potrzebnych materiałów do dnia 1 I 1515, gdyż w Rzymie znalazł się historyk gotów podjąć polemikę z tezami Eneasza Sylwiusza³⁵.

Łaski prosi o wypisy z *Annales Poloniae* Długosza, którymi w Rzymie nie dysponował. Utykuje, iż królowie polscy, aż do panującego Zygmunta Starego włącznie, nikomu za granicą, a niewielu tylko Polakom to dzieło udostępnił. Tym tłumaczy — obok niedostatecznej znajomości dziejów u Eneasza Sylwiusza — roz-

Capitulari³⁶: H. Schmauch: Die kirchenpolitischen Beziehungen, jw. s. 336—337. Poza różnicami ortograficznymi zachodzą następujące odmiany tekstowe: Schmauch słusznie poprawia „nostra” i „nostros” na „vestra” i „vestros”, mylnie natomiast podaje „et” zamiast „ac” oraz „homines” zamiast poprawnego „omnes”, opuszcza wreszcie w dacie „millesimo”. — Por. tablica VII. — Eichhorn: Geschichte der erml. Bischofswahlen, jw. s. 269—280; B. Leśnodorski: Dominum Warmińskie (1243—1569). Poznań 1949 s. 62; H. Zins: Walka Polski o obsadę biskupstwa warmińskiego na przełomie XV i XVI wieku na tle polityki zjednoczeniowej. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia Sectio F XII*, 3 (1957) 72—74. — Przypuszczenie Schmaucha i Leśnodorskiego, iż breve jest antydatowane, wydaje się prawdopodobne. Zygmunt Stary załatwił 5 V 1514 roku skargę biskupa Fabiana z Łężan na frakcję kapitulną nieprzychylną układowi piotrkowskiemu. Poskromił mianowicie kanonika Andrzeja Kopernika, który na skutek namowy chciał wycofać swój podpis z pełnomocnictwa kapitulnego, a tym samym pozbawić je większości kapitulnej. Król zlecił także prymasowi Łaskiemu w Rzymie obronę Fabiana i przesłał nowe pełnomocnictwo przezeń wystawione, raz jeszcze polecając go bronić przed własnymi kanonikami. (Por. Acta Tomiciana, tom III nr 56, 58, 108, 109, 173 i 234 s. 60, 61, 87—88, 123—124, 184—185). Prymas w odpowiedzi królowi, datowanej w połowie sierpnia tegoż roku, zaproponował wyjednanie u papieża Leona X breve powierzającego załagodzenie sporu kanoników z biskupem Fabianem biskupowi wrocławskiemu (AAG I a nr 5, 48). — Dążenie do unieważnienia pełnomocnictwa i nadesłanie nowego przez Króla wydają się świadczyć, że jeszcze wiosną 1514 roku zatwierdzenie układu przez papieża nie było w Polsce znane.

³⁵ J. Garbacik: Prymas Jan Łaski o fałszerstwach historycznych papieża Piusa II. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne* 12 (1963) 25—44. Tekst listu na s. 33—42. — Tenże (wyd.): Materiały do dziejów dyplomacji polskiej z lat 1488—1516 (kodeks zagrzebski). Wrocław—Warszawa—Kraków 1966. — Tekst listu, w wersji poprawniejszej niż poprzednio wymieniona, na str. 185—193. Cytuję wersję poprawniejszą po skolacjonowaniu z facsimile: Biblioteka Jagiellońska rkp przybytki nr 128/56.

powszechnienie jego nieprzychylnych dla Polski poglądów u nowszych historyków³⁶. Źródła tendencyjnie niechętniej postawy Eneasza wobec dziejów polskich dopatruje się Łaski w fakcie niedopuszczenia do objęcia biskupstwa warmińskiego³⁷. Dziejom Prus i sporów polsko-krzyżackich poświęca wiele miejsca, krótko przedstawiając swój pogląd w liście, a szerzej w załączonych do listu twierdzeniach Eneasza Sylwiusza, wynotowanych z dzieł Sabellika, zaopatrzonych w wytyczne odpowiedzi, dla których spodziewał się otrzymać z Krakowa zwięzłe wypisy z Długosza³⁸.

List do Galla i Miechowity pozwala zinterpretować glosaturę Wapowskiego i Łaskiego w inkunabule wrocławskim jako bazę źródłową dla zarzutu stronniczości w przedstawianiu spraw polskich przez Eneasza Sylwiusza. Byłyby więc te głosy autentycznym śladem³⁹ ambitnego przedsięwzięcia polemicznego zamierzonego przez prymasa na skalę europejską. Nadto stanowiłyby poparcie przypuszczenia, iż Bernard Wapowski miał być autorem projektowanej repliki na tezy Eneasza⁴⁰. — Trudność sprawia darowanie inkunabułu Hieronimowi Łaskiemu w dniu 3 XII 1514 roku, czyli na miesiąc przed terminem dostarczenia materiałów historykowi. Mógł on jednak warmińskie listy Eneasza Sylwiusza wykorzystać wcześniej, a tym samym stały się one zbędne.

Osobiste poglądy Łaskiego do dzieje Prus i stosunki polsko-krzyżackie, którym daje wyraz w załączonym do listu kwestionariuszu kwerendy w *Annales Poloniae* Długosza, są zapewne te same, którym dał wyraz we wrześniu poprzedniego roku na przesłuchaniu wobec komisji papieskiej w sporze o obsadę biskupstwa warmińskiego. Nie mogły się spodobać prokuratorowi Janowi Blankenfeldowi długie wywody o rycerzu polskim, wysłanym do „Gilonów” przez polskich książąt, któremu to rycerzowi było imię „Pruski”, skąd poszła nazwa Prus i Prusów; dalej wykazywanie nieludzkości też krzyżackich takich jak darowanie Prus Zakonowi przez cesarza, większe osiągnięcia Zakonu niż Polski w walce z Prusami, budowa zamku malborskiego na miejscu świętego dębu pogańskiego, pobicie Tatarów i Polaków w Prusach przez Ottokara Czeskiego, uposażenie wszystkich czterech biskupstw

³⁶ J. Garbaciak (wyd.): *Materiały*, jw. s. 186: „...ex nostris annalibus studiosè summattimque excerptos quamprimum pro nostra erga te benivolentia ad nos mittere velis...”. Tamże, s. 190: „...aut quia insufficienter antiquitatem indagatus fuit, ad haec enim tempora Serenissimi etc. Sigismundi etc. regis nostri Annales Poloniae nulli exterorum paucis vero Polonorum erant per reges crediti”.

³⁷ Tamże, s. 188: „qui Pius propter possessionem Warmiensis Ecclesie per Kazimirum tertium regem sibi non admissam, quocienscumque (...) in Epistolis sive Europe, Bohemie, et Assie historiis, polonici nominis incidit vicinitas, obtenebravit claritu(dinem) et gentis et principum...” — Tamże, s. 190: „vel quia semper dignitati gentis et regie Poloniae pro Warmiensi Ecclesia sibi per regem non admissa nocuit...” — Prymas Jan Łaski w swej insynuacji przeciwko Piusowi II idzie za Długoszem, którego pogląd poprzez Miechowitę przyswoił sobie także Bernard Wapowski. Por.: B. Wapowski: *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*. Tom III. Wyd.: M. Malinowski. Wilno 1848 s. 386. — Lukas: *Rozbiór*, jw. s. 214—217. — Powszechny w XVI wieku pogląd na źródło niechęci Eneasza do Polski skorygowała historiografia współczesna. Por.: I. Zarębski: *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską*, jw. s. 102.

³⁸ J. Garbaciak: *Materiały*, jw. s. 186—187, 189—189, 191—193.

³⁹ Tenże: Prymas, jw. s. 33.

⁴⁰ Tamże, s. 32. Por.: Tenże: *Materiały*, jw. s. 185 n.: „His tamen nec refragari, nec assentiri uelim. Enimuero ipse egre ferens regnum Poloniae Contra omne Jus atque pium ab hoc scriptore carpi atque Vilipendio haberj compellatus sum rome quendam historiographum, ut aliquid (rei veritatem sequendo) de rebus gestisque Polonicis, priusquam suum ederet opus, ad refellendum Pii falsas assertions exararet. Qui mihi facturum promisit modo sibi preberem materiam scribendi”. — Na B. Wapowskiego wskazują słowa: „w Rzymie” oraz „zanim wyda swe dzieło” czyli *Dzieje Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*.

pruskich przez krzyżaków. — Prokurator nazwał wywody Łaskiego „długimi baśniami”, ale odpowiedział na nie na podstawie „historii, przywilejów i innych akt”.

Która z dwu interpretacji glos inkunabułu wrocławskiego jest bardziej przekonująca, ocenią sami czytający. Wydaje się, iż obie mają cechy prawdopodobieństwa, a jako nie wykluczające się wzajemnie, mogą być obie razem przyjęte.

ROK 1520. HIERONIM ŁASKI I POLSKA DYPLOMACJA ANTYKRZYŻACKA

Bratanek prymasa, syn Jarosława Łaskiego imieniem Hieronim, lecz również Jarosławem zwany, urodzony 27 IX 1496 roku, wychowywał się u stryja i wraz z nim wyjechał do Rzymu w 1513 roku. Z początku pobierał nauki w Rzymie, lecz od października następnego roku studiował w Bolonii wraz z braćmi Janem (późniejszym dysydentem) i Stanisławem. Opiekun młodych Łaskich w Bolonii, J. Brannicki, uważał Hieronima za najzdolniejszego.

Stryj z odległości czuwał nad przebiegiem studiów, domagając się okresowych sprawozdań z poczynionych postępów. Z jednego takiego listu, własnoręcznie przez Hieronima do arcybiskupa pisanego, wynika, że jako lekturę w czasie posiłków czytają Eneasa Sylwiusza Piccolominiego *Historia Bohemica*. Zapewne w tym samym celu prymas wysłał z Rzymu do Bolonii zadedykowany Hieronimowi zbiór listów Eneaszowych, wykorzystany już przy staraniach o zatwierdzenie układu piotrkowskiego lub w opracowaniu sprostowań na nieprzychylnie Polsce poglądy obiegające ówczesną historiografię. — Może jeszcze i to arcybiskup miał na uwadze, by młodzi bratankowie, zapoznawszy się z dziełami historycznymi Eneasa, sami mogli się przekonać, czytając listy, gdzie leży źródło jego — w mniemaniu XVI wieku — do Polski niechęci.

Gdy po odbytych studiach i pielgrzymce do Ziemi Świętej Hieronim powrócił do kraju, stryj ożenił go z Anną z Kurozwęk, nad którą od śmierci jej ojca, Adama, sprawował opiekę. Anna wniosła Hieronimowi w wianie wielkie dobra ziemskie w województwach krakowskim i sandomierskim, z zamkiem w Rytwianach. Stawszy się magnatem Hieronim szybko awansował w urzędach: 1520 krajczy koronny, 1523 wojewoda inowrocławski, 1523/24 wojewoda sieradzki⁴¹.

Już w kwietniu 1520 roku Hieronim Łaski obarczony został pierwszą misją dyplomatyczną do dworu francuskiego i do cesarza Karola V. Misja była trudna i ważna, gdyż cesarz otwarcie sprzyjał wielkiemu mistrzowi Albrechtowi w toczącej się wojnie polsko-krzyżackiej. Zadaniem posła polskiego było utrudnianie akcji cesarskich mających na celu wsparcie militarne Albrechta, a także informowanie o tego rodzaju przedsięwzięciach króla polskiego. Z zadania tego Hieronim nienajlepiej się wywiązał, jak wynika z listownego upomnienia wysłanego doń przez Zygmunta Starego z obozu w Wągrowcu, gdzie gotował się na odparcie posiłków niemieckich⁴².

Wydaje się, że wrocławski obecnie inkunabuł z listami kardynalskimi Piusa II towarzyszył Hieronimowi w pierwszej podróży dyplomatycznej: może jako zbiór wzorów epistolograficznych, ale także i w innym celu. Oto na wolnych kartach z przodu i tyłu książki zostały wpisane trzy dokumenty, istotne dla dyplomacji polskiej owej doby. List Leona X do Zygmunta Starego z 26 II 1520, datowany

⁴¹ Dane biograficzne na podstawie: A. Hirschberg: Hieronim Łaski. Lwów 1888 s. 5—13. — W. Pocięcha: Ze studiów bolońskich Jana Łaskiego. *Reformacja w Polsce* 4 (1926) 144—152. — I. Zarębski: Stosunki Eneasa Sylwiusza z Polską, jw. s. 109. — K. Niesiecki S. I.: Herbarz polski. Tom I. Lipsk 1839 s. 152—153, zestawienie opracowane przez J. Lelewela. Tom VI. Lipsk 1841 s. 212—215.

⁴² Hirschberg, jw. s. 16—18. — Acta Tomiciana, tom V nr 320 s. 302.

w odpisie jako pochodzący z 26 II 1521 roku⁴³. Słynny list cesarza Karola V do Zygmunta Starego z 28 VI 1520 roku z datą roczną również przesuniętą, bo opiewającą na 28 VI 1522 roku⁴⁴. Wreszcie list do Ludwika II króla węgierskiego, zdektowany brakiem następnej karty, a stąd niedokończony i pozbawiony daty⁴⁵. Wpisała go ta sam niezidentyfikowana ręka, co i kopię listu cesarskiego, odmienna od ręki nieznanego także kopisty listu papieskiego. Żadna kopia nie jest odręcznym odpisem Hieronima Łaskiego⁴⁶.

Choć listu do Ludwika II Węgierskiego nie udało się odnaleźć w korespondencji opublikowanej w *Acta Tomiciana*, wydaje się na podstawie analizy treści, że można go datować również na 1520 rok. List bowiem jest pisany w czasie wojny z wielkim mistrzem, już po przybyciu poselstwa papieskiego, niemieckiego i węgierskiego⁴⁷, mówi o rokowaniach lecz nie wspomina jeszcze o rozejmie i podstępym zerwaniu układów przez Albrechta, prosi monarchę o nieprzepuszczanie posiłków nieprzyjacielskich idących na pomoc Albrechtowi⁴⁸. Mógł więc być pisany jedynie wiosną 1520 roku. Brzmienie listu zawiera tekst źródłowy nr 6 (por. tabl. VIII).

Obecność kopii tych trzech listów we wrocławskim inkunabule listów kardynałskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego da się wytłumaczyć gruntownym i źródłowym informowaniem dyplomatów polskich bawiących zagranicą przez centralę w kraju. Poseł orientował się w stanowisku mocodawców, z których reprezentantami na codzień obcował.



Wartość wrocławskiego inkunabułu Piusowego dla dziejów polsko-warmińskich i polsko-krzyżackich jest duża. Zawiera on bowiem w całej rozciągłości listy warmińskie Eneasza, publikowane przeważnie w wyjątkach. Zawiera ponadto własnoręczną glosaturę marginalną Bernarda Wapowskiego i prymasa Jana Łaskiego, a wreszcie nieznaną list Zygmunta Starego do Ludwika II Węgierskiego. Dzięki tym tekstom źródłowym można lepiej poznać poszczególne fazy starań Eneasza Sylwiusza o biskupstwo warmińskie, następnie współpracę Łaskiego z Wapowskim w Rzymie, wreszcie dyplomację Zygmunta Starego podczas wojny z Albrechtem.

Dzięki powiązaniu z akcją arcybiskupa Łaskiego w Rzymie podczas V Soboru Laterańskiego, inkunabuł wrocławski przyczynił się do wydobycia na światło dzienne innych jeszcze dokumentów: pełnomocnictwa dla kanoników warmińskich

⁴³ Karta przybyszowa tylna 1 recto-verso. *Acta Tomiciana*, tom V nr 168, s. 170—172.

⁴⁴ Karta przybyszowa tylna 2 recto-verso. *Acta Tomiciana*, tom V nr 287, s. 274—275.

⁴⁵ Karta przybyszowa przednia 1 verso.

⁴⁶ Porównanie pisma z odręcznymi listami Hieronima do prymasa Łaskiego, pisanyymi w czasie studiów bolońskich: AAG Ia nr 5, 15 i 18 wykazały rozbieżność ręk.

⁴⁷ Poseł papieski Zachariasz Ferreri przybył do Torunia w lutym 1520 roku i 22 II wygłosił mowę poselską przed Zygmuntem Starym. (*Acta Tomiciana*, tom V nr 193, s. 191—197). Poselstwa niemieckie i węgierskie przybyły wkrótce potem. Pertraktacje toczyły się w kwietniu i z początkiem maja 1520 roku. (*Acta Tomiciana* tom V nr 218 s. 219—227). — Por.: W. Pocięcha: *Geneza holdu pruskiego (1467—1525)*. W: *Dzieje Prus Wschodnich*. Gdynia 1937 s. 95.

⁴⁸ Albrecht przebywał w Toruniu podczas rozejmu od 18 do 28 czerwca 1520 roku. Opuścił Toruń pod pretekstem narady ze swoimi, a w rzeczywistości z myślą wznowienia wojny w oparciu o nadchodzące z zachodu posiłki, o których otrzymał wiadomość. *Acta Tomiciana*, tom V nr 277 s. 266.

i memoriału prymasowskiego wraz z przysięgą biskupią (por. tabl. V) z archiwum warmińskiego, sprawozdania prokuratora generalnego z archiwum pokrzyżackiego, listu prymasa do króla z archiwum gnieźnieńskiego.

Prócz spraw zasadniczych: warmińskiej i krzyżackiej, na marginesie studium inkunabułu wrocławskiego wypłynął nowy autograf B. Wapowskiego, przyczyniając się do nowych ustaleń daty jego urodzenia; ujawniła się też rola Maurycego Ferbera jako zaufanego królewskiego w gronie kapituły warmińskiej, wreszcie zarysowała się nowa interpretacja stosunku prymasa Łaskiego do *Annales Poloniae* Długosza.

Wszystko to razem wydaje się uzasadniać celowość niniejszego studium⁴⁹.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE⁵⁰

1. Eneaszy Sylwiusz Piccolomini do Władysława Pogrobowca. Rzym 11 IX 1457.

Druk: *Pius II Papa: Epistolae in cardinalatu editae*. [Roma, Stephanus Planck 1490—91].

Que scripsisti mihi super negotio Vratislaviensis electi: curavi diligenter atque peregrini: quamvis res esset difficilis et pecuniaria: Gestus est mos tue serenitati: et remissa est electo magna pecunie pars. Laboravi quoque ut satisfaceret desiderio tuo circa Ratisponensem ecclesiam: et obtenta est tua voluntas. Prefectus est enim illi ecclesie illustris princeps Rupertus bauarie dux consanguineus tuus. Fui ego in ea causa commissarius: et quem-[k.h₁v:] admodum debui conatus sum eam relationem facere que veritate eidem Ruperto utilis esset. Feci id libenter: quia intelligebam me sublimitati tuae: simul et inclite domui Bauarie complacere: et ecclesie illi bene consulere: nec plura de hoc. Verum serenissime rex cum tua pietas dignata fuerit sanctissimo domino nostro pro me scribere: atque instanter supplicare: ut ecclesia Varmiensis mihi commendaretur: idque iam factum sit rogo et obsecro: ut ceptum continuans beneficium: serenissimo regi Poloniae sororio tuo urgenter scribere digneris pro possessione ipsius ecclesie meis procuratoribus danda: quemadmodum Henricus senftleben decanus Vratislaviensis tue sublimitati latus declarabit necessarium esse. Idem etiam Celsitudini tuae nouitates harum partium quas sibi scribo seriosius exponet. nec alia in presentiarum: nisi quod me tue sublimitati iterum atque iterum commendo: ad eius semper mandata paratum.

⁴⁹ Spełniam miły obowiązek dziękując P. mgr Jerzemu Sikorskiemu z Instytutu Mazurskiego w Olsztynie za przeczytanie maszynopisu przed oddaniem do druku i szereg trafnych uwag, wykorzystanych przy ostatecznej redakcji niniejszego artykułu.

⁵⁰ W aneksach źródłowych stosuję obowiązujące zasady edytorskie: Instrukcja wydawnicza dla średniowiecznych źródeł historycznych. „Archiwum Komisji Historycznej” Seria 2. Tom II (ogólnego zbioru Tom XIV). Kraków 1930 s. 1—40. — K. Lepszy (red.): Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku. Wrocław (1953). — Od powyższych zasad odstępuję w dziedzinie ortografii i interpunkcji, na korzyść filologicznie wiernej transliteracji przekazów, by w najmniejszym stopniu nie pacyć myśli w nich zawartej narzucaniem własnej interpretacji. Skreślenia oryginału ujmuję w nawias prostokątny, uzupełnienia marginalne, interlinearne i inne w kłamy, koniektury wydawnicze w nawiasy skośne, a poprawione przez wydawcę litery zaznaczam kursywą. — Por.: Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt. Opracowali: K. Górski, W. Kuraszkievicz, E. Peplowski, S. Saski, W. Taszycki, S. Urbańczyk, S. Wierczyński, J. Woronczak. Wrocław 1955.

2. Pełnomocnictwo biskupa warmińskiego Fabiana z Łęzan i kapituły warmińskiej dla kanoników przebywających w Rzymie w sprawie zatwierdzenia układu piotrkowskiego przez Stolicę Apostolską. (28 XII) 1512.

Koncept: ADWO — Sch. LXIII Nr 80.

Druk: *analogiczne pełnomocnictwo z 25 IX 1513 w Acta Tom. II, nr 304, s. 230—231.*

In nomine domini amen Anno etc In mei Notarij publicj testiumque infrascriptorum etc presencia [personaliter constituti] Reuerendus in christo pater et dominus fabianus dei gracia Episcopus Warmiënsis et Venerabiles virj domini Andreas Cletz Custos. G.(eorgius de Delaw) Cantor. Jo.(annes Sculteti) Archidiaconus N. N. et N. Canonici ecclesie Warmiënsis capitulariter congregati et Capitulum [eiusdem] protunc representantes, [proposuerunt] narrando proposuerunt quod nuper postquam ipse dominus fabianus episcopus ad ecclesiam Warmiensem tunc pastoris solatio destitutam canonice electus fuisset orta propterea Inter Serenissimum principem et dominum dominum Sigismundum Regem polonie huiusmodi electionj se opponentem et ipsos dominos. Episcopum et capitulum differencia et [mat controuersia] materia questionis. Ipsi domini Episcopus et Capitulum occurrere volentes periculis ipsius ecclesie ac bonorum temporalium eiusdem [direptioni] inuasioni et deuastationj ad quam causa ipsa tendere videbatur, exemplo presertim preterite cladis motj, ac per hoc indemnitatj ipsius ecclesie prospicere cupientes [quandam concordiam] quosdam articulos concordie siue pactionis modum et processum in futuris episcoporum electionibus earumque confirmationibus observandum exprimentes, saluo tamen in illis sacrosancto sedis apostolice beneplacito atque consensu, cum prefato domino rege {pro se suisque successoribus} inierunt [susceperunt] et acceptarunt prout in litteris sub datis petricouie In conuentione generali Anno domini Millesimoquingentesimoduodecimo die Martis septima mensis decembris desuper confectis plenius contine[tur] dicebant. Quapropter Ipsi domini fabianus Episcopus et Capitulum prefati sic vt premittitur capitulariter congregatj Omnibus meliorj modo via etc fecerunt constituerunt etc suos procuratores etc videlicet Venerabiles viros dominos Bernardum Scultetj decanum Albertum bischof Michaellem Sanderj Mauriciumferuer et Christoforum [steffen] de Suchten Canonicos prefate ecclesie Warmiënsis {In Roma tunc causarum procuratores} absentes tamquam presentes et quemlibet eorum insolidum Ita tamen etc Ad ipsorum dominorum constituentium nomine et pro eis, coram prefato Sanctissimo domino nostro papa eiusque sacro consistorio ac commissario seu commissarijs super hoc forsitan deputandis comparendum. prefatosque articulos pactionis et concordiam inter predictum Serenissimum dominum Regem ex vna et ipsos dominos constituentes ex altera partibus {u}t premittitur factis {dummodo tamen per eos et eas Juri et obseruancie concordatorum germanice nationis in ipsa ecclesia quo ad alia in eisdem articulis non contenta non derogetur aut preiudicium [n]vllum generetur} [et aucte] auctoritate apostolica approbarj et confirmarj, eisque perpetue firmitatis robur cum defectuum in illis forsitan commissorum opportuna suppletionem ac decretis et statutis ad hec necessarijs apponj litterasque desuper oportunas concedi petendum faciendum impetrandum et obtinendum Necnon in articulos siue pacta huiusmodi si opus fuerit de nouo consentiendum [et consensum prestandum] et illius occasione quodcumque licitum et honestum iuramentum quatenus accessorium fuerit In ipsorum {singulorum} dominorum constituentium [et sing] animas prestandum et Jurandum, aliterque et alia faciendum agendum et procurandum que de iuris vel facti necessitate in premissis requirantur Vnum quoque vel plures etc

Et generaliter etc Cum cautelis Ratihabitionis et Relevationis In forma De et super quibus etc.

Koncept: *Tamże, na odwołanie pełnomocnictwa.*

Druk: *H. Schmauch: Die kirchenpolitischen Beziehungen, jw. s. 297 nota 1 (przedruk częściowy).*

Pro informatione ad Urbem mittenda: prouideatur, ne per istam concordiam tollatur ecclesie Warmiensis ius compactatorum Germanice nationis maxime quo ad alternatiuum mensem prouisionum beneficiorum et confirmationem electionum episcoporum. Attento quod tanto tempore ecclesia fuerit in vsu et obseruancia eorundem concordatorum, et per hanc concordiam ecclesia quo ad temporalia non cessat esse Juris ecclesie Romani [et] et in natione germanica [natione] cum etiam ex tenore ipsium concordie poloni sint ineligibiles ad eandem ecclesiam propter generis et morum diuersitatem. Et tutius videtur quod papa hoc declaret in bulla confirmationis uidelicet per huiusmodi concordiam non preiudicetur ecclesie quoad ius et vsum concordatorum, in his que in hac concordia non sunt expressa. Vel si hoc obtineri non possit consultum videtur vt super hoc indultum de nouo expediatur, et sollicitetur vt fiat expensis regis qui causam dedit tanto detrimento ecclesie.

In confirmatione inseratur decretum quod si rex polonie in obseruatione huiusmodi articulorum negligens fuerit vel eis in aliquo contrauerit, extunc Jus eligendi iuxta formam Juris communis et priorem obseruanciam ad capitulum redeat ipsius regis voluntate vel consensu ulterius non requisito.

Mittantur ad urbem articuli inscriptionis quoque Nicolai Episcopi.

Item instrumentum protestationis domini Episcopi et capitulj per quam se referunt ad beneplacitum et consensum sedis apostolice.

3. List prymasa Jana Łaskiego do Zygmunta Starego (wyjątki): Rzym 1 VII (1513).

Koncept: *pisany ręką sekretarza Franciszka Andronika, kontynuowany własnoręcznie przez J. Łaskiego; Arch. Archid. Gniezno: Ia Nr 5, 47.*

Serenissime Princeps et domine Domine graciosissime. Canonici Ecclesie Warmiensis dissidentes a Voluntate Maiestatis Vestrae accesserunt me ut optinerem breuia, quibus in terra prussie causa committeretur componende constrouersie pro electione Episcopi sic vt canonici feruer⁵¹ littere continent quas Maiestati vestre mitto ut plenius ex inclusis ipsorum desideria intelligat. ... Pro ecclesia vero warmiensi faciet id quod videbitur Celsitudini Vestre regle, que dignabitur mandare istas litteras canonici feruer non publicari, ex quo ille nobis cum confidentia eas scripserat, ipse enim Senis litteris operam dat et est vir bonus et integer Vestreque Maiestati omino fidelis cum nepote suo et Niederoff⁵² canonicis warmiensibus hic existentibus ... Ex vrbe Kalendis Iulij.

⁵¹ Maurycy Ferber, od 1507 roku kanonik, później biskup warmiński, przebywał we Włoszech na studiach w latach 1510—1515. Por.: *H. Zins: Ród Ferberów, jw. s. 24—25.*

⁵² Zapewne syn burmistrza gdańskiego Eberharda Ferbera, Jan, i syn kupca gdańskiego Leonard Niederhoff, przebywający na studiach. Por.: *H. Zins: Ród Ferberów, jw. s. 92—94; Tenże: Kapituła fromborska, jw. s. 424, 428—429.* — List Łaskiego poświadcza obecność obu (przyszłych) kanoników warmińskich w Rzymie w okresie V Soboru Laterańskiego.

4. Memorial prymasa Jana Łaskiego do Papieża Leona X w sprawie zatwierdzenia układu piotrkowskiego. 1513 rok.

Kopia: *współczesna ADWO Sch. LXIII Nr 80.*

Beatissime pater Exponitur Sanctitati Vestre pro parte deuotissimj illius filij Sigismundi Regis polonie Quod cum inter alia dominia Ipsius Regis et suorum predecessorum regum regnique polonie sit sub eiusdem regis [vel Capitulj] et Regni dominio Ciuitas et ecclesia warmiensis que in partibus illis insignis existit. Ab bone memorie Casimirus Rex polonie et predicti reges pro bono pacis et concordie ac securitate sui regni fecisset quedam Capitula et conuenciones, cum bone memorie Nicolao tunc Episcopo et Capitulo warmiensi In quibus inter alia conuenerunt Quod adueniente vacatione ecclesie warmiensis prelati et Canonici dicte ecclesie defuncto eorum Episcopo tenerentur eligere personam gratam regibus polonie. Et super interpretatione Istius Capituli, et forma eligendi personam gratam eisdem regibus vt prefertur, nonnulle graues discordie et periculosa bella postea euenissent. Eandem nuper in conuentione generali dicti regni polonie in loco peterkou nuncupato et in festo sancti Martiny proxime preferito facta, in qua tam ipse Rex quam omnes barones et prelati dictj regnj vel saltem pro maiorj parte conuenerunt, inter quos etiam Reverendus pater et dominus fabianus modernus Episcopus warmiensis etiam tamquam prelatus et consiliarius dicti regni, Necnon venerabiles viri domini Andreas de Cletz Custos et Iohannes schultetj archidiaconus dicte ecclesie et Capituli procuratores, cum specialj⁵⁹ mayestate eiusdem regis vel capituli ad infrascriptam deuenerunt concordiam. Videlicet quod cum de cetero dictam ecclesiam vacare contigerit prelati et canonici eiusdem ecclesie tempestiue et ante electionem noui Episcopi mittere tenebuntur de gremio suo nuncios ad prefatum regem seu successores suos si fuerint in polonia non tamen in terris Russie aut in magno ducatu Lituanie vsque ad Vilnam et non vltorius, et significare per eosdem nuncios suos obitum Episcopi sui et diem prefinitum electioni noui pastoris. Et propterea dicere tenebuntur omnia nomina prelatorum et Canonicorum ecclesie sue presentium et absentium ab eadem ecclesia ac declarare pro eorum iudicio fideliter et veraciter mores vitam dignitatem genus et omnem condicionem status vnus-cuiusque. Et si forsan eo tempore rex non esset aut successores prefati non essent in polonia sed in terris Russie aut vltra aut esset seu successores sui essent in magno ducatu Lituanie vltra vilnam tunc ijdem prelatj et Canonicj ne forte electio nimis tardetur et ecclesia prefata alicui periculo aut incommodo subyciatur obligati erunt pro (!) suos nuncios omnia superius descripta archiepiscopo Gnesnensi pro tempore existenti aut ipso extra suam prouintiam exeunte Wladislaiuensi aut plocensi Episcopis significare. Quiquidem archiepiscopus seu alter ex dictis episcopis sine mora per suum tabellarium seu nuntium de illis omnibus que sic significabuntur regem et successores prefatos curabit reddere certiorum. Ex quibus quidem prelati et Canonicis eiusdem ecclesie prefatus rex et successores sui quattuor pro arbitrio suo nominabunt non alios tamen quam qui sunt verj terrarum prussie indegene ac per speciale nuntium suum, seu litteras clausas significabunt dicto Capitulo quos iudicauerint meliorem et vtiliorem eligere in Episcopum et ad illius culmen dignitatis et locum in consilio suo magis ydoneos et sibi gratos. Ipsi vero prelati et Canonici vnum ex illis quattuor quem Ipsi voluerint aut Iudicauerint meliorem et vtiliorem eligere in Episcopum tenebuntur et erunt astricti. Et quia ne ex longa mora electiony aliqua difficultas vel Impedimentum euenire posset Rex et succes-

⁵⁹ Tu zapewne kopista przeskoczył część tekstu; luka myślowa.

sores prefati post acceptum de morte Episcopi a capitulo nuncium supradictos quattuor infra octo dierum spatium ad summum nominare debeat. Ee si prefatus rex vel successores sui, filium vel fratrem germanum inter quattuor supradictos nominare vellent, qui prius esset de gremio Capituli dicte ecclesie id in (k. 1 v) sue maiestatis ac suorum suorum Regum polonie arbitrio et voluntate erit, ac si idem filius vel frater terrarum prussie indigena esset. Et cum prelati et Canonici prefati vnum ex eisdem quattuor nominatis elegerint intimare tenebuntur regj et successoribus prefatis nouum electum et cum eo supplicare vt illum suis litteris sedj apostolice et summo pontifici pro tempore existenti commendet vt electionem de eo factam confirmare dignetur. Quaquidem confirmatione et prouisione subsecuta, Idem electus iuxta tenorem et infrascriptiorem cum prefato quondam Nicolao Episcopo warmiensi et eius capitulo factam prestabit iuramentum regj et successoribus prefatis prout in eadem inscriptione et alys instrumentis publicis desuper confectis quorum tenor etc plenius continetur. Cum autem paternitati sancte prefatus Sigismundus rex cupiat concordiam huiusmodi pro illius subsistencia firmiori auctoritate Sanctitatis Vestre approbarj et confirmarj Supplicat igitur prefatus Sigismundus rex quominus concordiam huiusmodi ac prout illam concernunt omnia et singula et quecumque alia cum eodem Episcopo per Ipsum regem conuneta et in instrumentis publicis contenta alijs tamquam licita et honesta auctoritate apostolica approbare et confirmare ac omnes et singulos defectus tam iuris quam facti si qui forsitan interuenerint in eisdem supplere. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis etc roboratis Ceterisque contrarijs quibuscumque. Cum cautelis opportunis et consuetis

Et cum absolute a censuris ad effectum presentium

Et de confirmatione approbatione et suppletionem prefati

Et quod tenor inscriptionum et instrumentorum huiusmodi habeantur pro expressis seu si videbitur exprimj possit

Et in forma graciosa attento quod de consensu et concordia huiusmodi patet in Cancellaria apostolica per publica instrumenta ad perpetuam rei memoriam Et quod maior et verior specificatio omnium premissorum aliorumque necessariorum fierj possit in litteris presertim si cum dicto Nicolao aut alijs Episcopis et Capitulo huiusmodi et alie conuentiones predictae et si cum Instrumentis aut alijs litteris publicis facta fuerant.

(K. 2 r.) **Iuramentum prestandum per Episcopum Regj.**

Kopia: odmiennej ręki ale współczesna odpisowi memoriału.

Ego N. Episcopus warmiensis promitto et iuro quod exnunc et in antea fidelis Ero Serenissimo domino Kazamiro polonie Regi Eiusque successoribus regibus et Regno tanquam domino Et protectori ecclesie mee et cum castris et Ciuitatibus vassallis ecclesie mee ac eiam capitulo sue Serenitati et regno assistam Necnon eius successoribus vti sue serenitatis consiliarius contra quemlibet inimicum cum quo Nullos contractus federa aut Iuducias faciam sine sue maiestatis consensu Inscriptione⁵⁴ pacis perpetue in omnibus capitulis et punctis ac etiam inscriptionem per meum antecessorem dominum Nicolaum cum consensu capituli factam {Inuolabiliter} [intalubiliter] tenebo consilium mihi creditum ad sue Serenitatis damnum non reuelabo omnemque machinationem quam praticari subodorauero in preiudicium et incommodum regie [paternitatis] {maiestatis} successorum aut

⁵⁴ Winno być: „inscriptionemque”.

regni terrarum et Ciuitatum prussie de corpore inclito regni polonie existencium pro quibus fideliter consulam precustodiam tempestiue et ausabo. Sic me deus adiuuet et sancta Dei Euangelia.

5. Raport prokuratora generalnego krzyżaków, Jana Blankenfelda, dla wielkiego mistrza Albrechta. Rzym, 29 IX 1513⁵⁵.

Oryginal: *Staatliches Archivlager Göttingen.*

Mikrofilm: *Gdańska Biblioteka P.A.N. nr 94.*

(K. 4 v) In der sachen der kirchenn czu heilsperegk, edder ecclesie warmiensis, hat der von gniessen erhalten, dass die sach dem Cardinal Anchonitano vnd dem datario, szo iczt auch Cardinal worden, [commendirt] czu vorhoeren bevholen vnd darnach be(bst)l(icher) He(lligkeit) relation czu rhein. Darczu hat der Cardinal mich citirt vnd die thumbherrn der kirchen, szo alhie, der Cardinal het beide teil ghegghen einnander verhoeren wollen. Da hat der Erzbischoff [da hat] alte langhe fabulen erzaldt von den Landen prewssen, alzo das der Cardinal vnd der datarie darvber entschloffenn. Ich hore, er thue hie auch an andernn orternn langhe predighen alsz were er bie szejnen thumbherrn czu gniessen, vnd maint liecht, das man hie szo muessigk szej als daussen. Ich achte in (k. 5 r) auch wie e(uer)f(urstlicher)g(naden) schriebenn, vor einenn treflichenn gheschiedenn vnd klughenn prelatenn wiewol vil lewte hie meinen, er habe szejner klugkheit czum teil hannen die haushaltung bevholenn, etc. Seine bitte dernoch des {Kunighes} halb gheghan vnd czu leczet ghesagt, in bewundere nicht weningh, das ich von des ordens wegghen vermeine, interesse biem handel czu habenn, dieweil es doch den orden nichts berurte. Er wolle sich geneczlich vorsehenn, ich hette den szundernn ghewaldt derhalb, ich wurde darin e.f.g. nicht czu ghefallen [ghe] handelenn. Darauf ich noch andernn ghendwurdt, ich liesse siener g(naden) erzellunghe in dem, do szie den orden nicht berurte, in [seine] irem werdt, szo vil sie aber wieder den orden, gestunde ich der gar nicht, dan ausz historien, priuilegien, vnd andernn handelungen hette ich anders bericht. Meins gewalts halb were ich nicht {in} abrede, das ich derhalb keinen szunderlichen hette, mein ghemeiner aber wer darczu ghenukszam, were auch nicht mughlich, dasz ich darczu einen szundernn het, den e.f.g. des handels nicht wissen mugghenn, der {kurezen} czeit halb auch nich tragghen muchten, edder senden, vnd mucht liecht wol ghesthenn, das e.f.g. meiner handelunghe kein ghefallens tragghen wurde, aber dieweil ich nicht alleine e.f.g., szundernn dem ganczen ordenn, in dem auch ander fursten vnd heupter, wiewol e.f.g. dasz oberst weren, mit ordens pflichten (k. 5 v) vorwandt, wolte mir nicht gheburen, kegghen szejnn vornhemen desz ordens notdurft anczuzceighen czu underlassen, der ich meistlich auf drie statt ghesoldt, czum ersten, das der artikel der kirch halb einer im ebighen fadt were, der czum teil vnd nochfolghelich etzlicher masze durch bebstliche he(liligkeit) bestetighet {do mit} wurde, das doch druch alle bebst versagt worden etc. Czum andern, das der orden vil gueter vnder deszt stifts {sprengel} het, vnd der orden daran ghelegghen, ob er einen teuschen edder polnischen bischoff in irnn gebieten het. Czum Dritten szo mucht mit der czeit gheszen, wiewol esz bie czeit dieszer Ko(nig)l(icher) Irlauchtikait vnd e.f.g.

⁵⁵ Za skołacjonowanie odpisu z fotokopiami i zmodernizowanie interpunkcji składam serdeczne podziękowanie Ojcu swemu, Profesorowi dr Andrzejowi Wojtkowskiemu, któremu zawdzięczam szereg wskazówek bibliograficznych i metodycznych przy pisaniu niniejszego opracowania.

als [blu] ghebluets vorwanten vnnnd Liebe frundt, ghar nicht czu besorghen, die sich vngheczeuefeldt wil freuntlich einighen vnnnd gheghen einnander halten wurden, daran, wie ich czu vil mal von e.f.g. verstandt, bie ir nicht mangel szejn wurde, dasz irrunghen czuischen der Kron poln vnnnd dem orden vorfielen. Alsdann wirt dem orden treflich daran gheleghen, wer des stifts slos vnd stete einhette etc.⁵⁶

Der techendt aber vnnnd die thumherrn, szo hie, haben sich mit treflichen ernst vnnnd hefftighen worten mit dem bischoff einghelegt, vnd ghesagt, sie wolten nicht frembde bischoff vnnnd gar nicht polen czu bischoff haben. Darob sich der (k. 8 r) bischoff het erczurnet vnnnd ghesagt, ob polen frembdt in prewssen weren. Sagten die, szie wolten nicht polnische bischoff in alleweghe, auch nicht durch polen regirt sein. Sie sient fast von danczick⁵⁷, vnnnd furchten sich, man suche nicht alleine den stift, szunder auch die von danczick, vnnnd andere furder vndherteningk czu machen. Sie haben haimen ken Danczick vil vom handel den irnn geschrieben. Ich hoff, aus dem teighe ein guter Kuech werden. Ich sehe czue vnd ghe von weitenn her noch, als S. peter tathe.

(K. 8 r) Der handel der kirch halb czu heilspergk hof ich szie furder ane alle fhar, den mir bebstlich ha(iligkei)t czugesagt, sie wolle darin dem kunighe nicht wilfharen, szo habe ich den von Carpj auch in handel brocht, vnd bearbeiten sich die thumherrn vleisigk.

6. Zygmunt Stary do Ludwika II Węgierskiego. Wiosna 1520 roku.

Kopia: *współczesna na karcie przybyszowej przedniej verso w ink XV Q 563 Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku.*

Serenissime princeps et domine Domine Nepos noster charissime. Declarauimus iam pridem M. v. quam inuiti coactique indignissimis domini Magistri prussie hostilitatibus in nos commissis, arma contra illum sumpserimus abhorrentes semper cedem et perfusionem sanguinis cristiani et proinde existentibus apud nos oratoribus tum vestre M. tum summi pontificis et Illustrissimorum principum germanie parati fuimus illorum medio concordiam cum eo inire et ad condiciones pacis perpetue quas ille violauit redire. Verum ille nihil exse certi hactenus qui prestare volente nescimus quorsum res se inclinabat aut quis finis sequeretur. Quod vestre M. significandum duximus vt intelligat eius pertinaciam fieri vt sua ex parte bellum non sublatum sit vsque huc sed eciam arcus uiualescat. Agimus autem immensas gratias V. M. quod dignata est et oratores suos insignes ad pacem componendam huc mittere et amplissimam significacionem dare tum summo pontifici tum omnibus vicinis dominis se nobis non defuturam. Nosque vicissim hoc officium vestre M. ac eius regnis viribus et facultate omni nostra semper referre ac rogamus plurimum V. M. vt in eo officio et beniuolencia sua persistere digneret(ur) faciatque prouideri ne gentes aliquae contra nos insubsidia ipsius Magistri per dominia et regna V. M. penetrare possent. Nos uero curabimus vt bellum hoc quam celerius fieri poterit conficiamus et M. vestre in his que ad conuentum nostrum mutuuum aliaque necessaria obeunda pertinent liberius adesse valeamus. Nam quod ad nos pertinet nihil nos vrget quominus coeptum prosequamur. Bellum enim vt iuste gerimus sic ex gracia dej prosperum succedit sic quod exercitus noster in dies

⁵⁶ Od początku przytoczonego tekstu aż do tego miejsca biegnie w oryginalne zakreślenie na marginesie, wykonane — o ile z fotogramu można poznać — ręką współczesną listowi.

⁵⁷ Por. wyżej przypis 32.

augetur et ualidior Cui quocumque se conuerterit nihil obsistere potest Exinde non Magno negocio dicionem hanc omnem occupat et ordinem exterminare possemus cum tamen voluntatem non habemus Sed id duntaxat exigimus a magistro quod ille nobis et regno nostro debet cuj vt cunque destinatum suum hostile non succedit pertinaciam tamen suam et infestum animum contra nos deponere non vult qui eadem que cepit indignissima queque in nos et nostros facit et mollitur quo fit vt non licet nobis nisi eum bello quod tantopere optauit et eciam appetit saciare et rebus ac dignitati nostre non deesse (?) valeat...

ZUSAMMENFASSUNG

ANGELEGENHEITEN ERMLANDS UND DES DEUTSCHEN ORDENS IN EINEM IN WŁOCŁAWEK VORHANDENEN, DIE BRIEFE DES KARDINALS AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI ENTHALTENDEN WIEGENDRUCK

Der Wert der in Włocławek aufbewahrten Inkunabel: Pius II Papa. Epistolae in cardinalatu editae. (Roma, Stephanus Planck, 1490) 4. C. 38. BM. IV 92 für die Geschichte der Beziehungen Polens zum Ermland und zum Deutschen Orden ist beträchtlich. Sie enthält nämlich in voller Ausführlichkeit die das Ermland betreffenden Briefe des Kardinals Aeneas von 1457, die meistens nur in Auszügen angeführt werden, ferner eigenhändige, aus dem Jahre 1513 stammende Glossen des Chronisten Bernard Wapowski und des Primas Jan Łaski, sowie die Abschrift eines bisher unbekanntes Briefes, den König Sigismund I an Ludwig II von Ungarn gerichtet hatte. Die genannten Quellen ermöglichen einen genaueren Einblick in die einzelnen Phasen der Bewerbung des Kardinals um das Bistum Ermland, in die Zusammenarbeit des Primas mit dem Chronisten in Rom, sowie in die Diplomatie Sigismund I während des sogen. Reiterkrieges mit dem Orden unter seinem letzten Hochmeister Albrecht von Brandenburg-Ansbach.

Die im Wiegendruck enthaltenen handschriftlichen Eintragungen Łaskis, die mit seiner Sendung auf dem V. Laterankonzil eng verknüpft sind, haben dazu geführt, folgende Urkunden ans Licht zu bringen: aus dem Archiv des Bistums Ermland eine Vollmacht des ermländischen Domkapitels für dessen Vertreter in Rom, sowie eine Eingabe Łaskis an den Papst; aus dem Gnesener Archiv einen Brief des Primas an den König.

Nebenbei sei noch vermerkt, dass im Zusammenhang mit obigen Forschungen ein Autograph Wapowskis zum Vorschein gekommen ist, nach dem sein Geburtsdatum nicht um 1450, wie bisher, sondern erst um 1475 anzusetzen ist. Neues Licht fällt auf einen Vertrauten Sigismund I, nämlich auf Mauricius Ferber, damals Frauenburger Domherrn und seit 1523 Bischof von Ermland. Schliesslich bringt der Aufsatz eine neue Interpretation des Verhältnisses Łaskis zu dem von Jan Długosz geschaffenen grossen Geschichtswerk („Annales“).

LIST BERNARDA WAPOWSKIEGO DO JANA DANTYSZKA.

Liczbę trzech listów znanych Bibliografii Literatury Polskiej¹ adresowanych przez głośnego historyka, kartografa i mówcę Bernarda Wapowskiego do Jana Dantyszka, biskupa — nominata chełmińskiego wzbogaca korespondencja krakowskiego profesora z 1 XII 1530 r.² Autor dołącza do listu 2 mapy Polski³ *Corographias duas terre Sarmatie* z prośbą, ażeby biskup-nominat doręczył je Janowi Eckowi.⁴

1530, 1 Dec.

Reuerendissime in Christo pater et Domine Domine graciose ac plurimum obseruande. Iucundissime mihi fuerunt duplices iam littere p[aternita]tis v[est]rae] quas ad me ex Augusta exarauit. Nam vise sunt refricare dulcem veteris amicitie memoriam: Deus faxit ut possim hanc p[aternita]tis v[est]rae] humanitatem aliquibus condignis obsequiis referre. Dominus Joannes Eckius a me per litteras poposcit, Corographias duas terre Sarmatie, que opera mea in lucem prodierunt, quas nunc in eo fasciculo transmittito. Rogo curet p[aternita]tem v[est]ram] Munus hoc meum ad manus ipsius perferri. Opto p[aternita]tem v[est]ram] optime ac felicissime valere, Cui me plurimum comendo. Ex Cracouia Die prima Decembris Anno domini 1530.

Bernardus Vapovskij
Cantor et Canonicus Cracoviensis

Adres (na odwrocie):

Reuerendissimo in Christo patri et domino domino Joanni Dantisco Electo Episcopo Culmensi necnon Regis polonie. [Oratori ad] Cesaream Maiestatem et domino suo gratiosissimo

Notatka ręką Dantyszka (tamże):

*Datum Cracouiae 1 decembris
Redditum: Bruxellis, 25 Januarij*

Jana Eckka jako adresata dwu map B. Wapowskiego należałoby zidentyfikować. Przyjacielem bowiem J. Dantyszka w Krakowie od 1511 r. był Walenty Eck syn Jana (z Lindau, Szwajcaria), który po uzyskaniu bakalaureatu na Akademii

¹ Nowy Korbut III, 373 n.

² Wiadomość o liście B. Wapowskiego z 1 XII 1530 a doręczonym Dantyszkowi w Brukseli 25 I 1531 r. i znajdującym się w I tomie Listów do J. Dantyszka w Uniwersyteckiej Bibliotece w Upsali (H 154, 39) podał Franciszek Hippler: *Analecta Warmiensia. Zeitschrift für die Geschichte u. Altertumskunde Ermlands V (1870—1874) 430.*

³ Najprawdopodobniej chodzi tu o „Tabula Sarmatiae” Kraków 1526—28, drukarnia F. Unglera; por.: Nowy Korbut III, 374

⁴ Jan Eck (właściwie Jan Mayer 1486—1543) ze wsi Eck — Egge, Szwabia, ze szkoły franciszkańskiej, prof. w Ingolsztadzie, autor pism teologicznych, polemista, duszpasterz, cieszący się zaufaniem papieży, pełniący funkcję nuncjusza pa-

Krakowskiej w r. 1513 pracował na Węgrzech jako pedagog, burmistrz miasta Bardiowa, a chwilowo wykładał w Akademii Krakowskiej (1520/21). W. Eck napisał 2 wiersze polecające poematy Dantyszka — *Eckius lectori*; na *CARMEN... de victoria insigni...* Kraków 1514 oraz 11 dystychów przedmowy na *Jonasza proroka*, utwór Dantyszka z 1530 r.⁵

Bliższy kontakt z Janem Eckiem, głównym przedstawicielem frontu katolickiego przeciw protestantom da się wytłumaczyć nową pozycją, jaką zdobywa w gorących dniach sejmu Rzeszy w Augsburgu wieloletni poseł króla Zygmunta I, Jan Dantyszek. Lata 1530—32 spędza on przy cesarzu w Niemczech, następnie w Brukseli i Gandawie. Nareszcie jest od 5.V.1530 r. biskupem-nominatem chełmińskim, i bierze udział w koronacji Ferdynanda w Akwizgranie. Równocześnie cieszy się sławą hojnego mecenasa literatury i sztuki w Spirze, Kolonii, Ratyźbonie, Gandawie a szczególnie w Lowanium. Pierwszy nawiązuje stosunki z tamtejszym uniwersytetem przez jego nowoczesnych profesorów, jakimi byli: hebraista Jan Campensis, łacynista K. Goclenius, grezysta R. Rescius, R. Gemma, lekarz i matematyk, J. Sekundus, poeta i medalier. Właśnie te dwa lata odznaczają się bogatą korespondencją, której przedmiotem nauka, literatura i sztuka, a wreszcie i nadzieja. Np. Eobanus Hessus, rektor uniwersytetu w Norymberdze, dziękował nie tylko za przesłane mu poezje: *Carmen de duabus Lucretiis* (1531) lecz również *pro auro*.⁶

Zbliżało Jana Dantyszka do Jana Ecka krytyczne nastawienie do Marcina Lutra, znane chociażby z listu jego do biskupa Piotra Tomickiego z 1523 r., w którym sylwetka reformatora skreślona jest barwami żywymi.⁷ Dalsza działalność biskupa ordynariusza diecezji chełmińskiej a szczególnie warmińskiej świadczy, jak bliskimi byli sobie w poglądzie na reformację oraz jej zwalczanie.

List Bernarda Wapowskiego następcą dobrą okazję do kontaktów. Nasz historyk i kartograf, prałat i protonotariusz apostolski miał sposobność nawiązać bliższą znajomość z Janem Eckiem w czasie studiów bolońskich i praktyki rzymskiej (1503—1515), gdzie J. Eck jako polihistor zainteresował się specjalnością Bernarda Wapowskiego. B. Wapowski współpracował ze sławnym Markiem da Benevento nad krytycznym wydaniem geografii Ptolemeusza;⁸ co więcej, w wyniku ich współpracy wyszła w Rzymie w r. 1507 na miedziorycie mapa środkowej Europy, należąca do najstarszych wydań kartograficznych.⁹ Wnikliwy obserwator augsburskiego teatrum Jan Dantyszek, dyplomata i biskup, dzielił się swoimi spostrzeżeniami z tych dni także z sekretarzem i urzędowym historiografem Zygmunta Starego, Bernardem Wapowskim.

pieskiego na Niemcy. Zrażał bezwzględnością protestantów, domagał się równoczesnej reform w Kościele. Prócz głośniejszej dysputy lipskiej z M. Lutrem i Karlstadtem znane jest jego wystąpienie na sejmie Rzeszy w Augsburgu (1530), gdzie przedstawił swoją replikę — „*Refutatio*” przeciw tezom wyznania augsburskiego. — Por.: E. Iserloh: Eck Johannes. *LThK III* (1959) kol. 642—644, tamże bibliografia.

⁵ Nowy Korbut II, 150; S. Skimina: Joannis Dantisci carmina. Kraków 1950 s. 162 i 306 n.

⁶ M. Kamiński: Jan Dantyszek — człowiek i pisarz. *Studia Warmińskie* I(1964)70 n.

⁷ *Judicium meum de Lutero*. Por. tamże s. 64.

⁸ Nowy Korbut III, 373.

⁹ Egzemplarz w zbiorach hr. Henryka Hutten-Czapskiego w Paryżu.

ARTICULI IURATI

ANDREAE CHRISOSTOMI ZALUSKI EPISCOPI VARMIENSIS *

IN NOMINE DOMINI AMEN. Per hoc praesens publicum Instrumentum cunctis ubique pateat evidenter, et sit notum. Quomodo Anno a Nativitate Domini Millesimo, Sexcentesimo, Nonagesimo Nono, Indictione Romana VII, Pontificatus Sanctissimi Domini Nostri Innocentii Divina providentia Pape, eius Nominis XII, feliciter moderni, Anno ipsius octavo, die vero trigesima mensis Junii, coram Perillustribus Reverendissimis Dominis Joanne Georgio Kunigk Cantore, Joanne Jacobo de Leichtenstern Hoffman, Adriano de Linda, Simone Treter, et Dominico Sieninski, Praelatis et Canonicis Ecclesiae Cathedralis Varmiensis Capitulariter in loco Capitulari congregatis et Capitulum legitime representantibus, in mei V. Secretarii, testiumque infrascriptorum, ad hoc specialiter vocatorum et adhibitorum praesentia, Perillustris Reverendissimus Dominus Joannes Georgius Kunigk, Cantor Varmiensis, Plocensis et Pultoviensis Canonicus, tanquam Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Andreae in Zaluskie Zaluski, Electi et Confirmati Episcopi Varmiensis Plenipotens seu Mandatarius legitimus, de qua plenipotentia et mandato ex instrumento authentico satis constabat, Literas Apostolicas super capienda possessione Cathedralis Ecclesiae, et Episcopatus Varmiensis, Illustrissimae Suae Celsitudini concessas, palam exhibuit, ac pro eadem Sua Celsitudine realem et actualem praefatae Ecclesiae, ac totius Episcopatus Varmiensis possessionem Sibi tradi et consignari instantissime petiit. Cuius quidem petitioni Venerabile Capitulum, praefatis literis Apostolicis debita cum reverentia susceptis, perlectis et mature perpensis, omnium cunctatione postposita, lubens assensum Suum praebuit, exigendo ab eodem Perillustri Reverendissimo Domino Mandatario super certis articulis infrascriptis, post praemissam fidei professionem, corporale iuramentum, in animam Illustrissimi et Reverendissimi Domini Principalis Sui praestandum. Quod iuramentum praedictus Perillustris Reverendissimus Dominus ut supra Mandatarius, libenter et sponte ad sancta Dei Evangelia flexis genibus praestitit, in hanc a Venerabili Capitulo praescriptam formam, ut sequitur. Pro Illustrissimo et Reverendissimo Domino Domino Andrea in Zaluskie Zaluski Confirmato Episcopo Varmiensi, et eius Nomine, ego Joannes Georgius Kunigk Cantor Varmiensis, Procurator ad capesendam possessionem Episcopatus et Ecclesie Varmiensis, in animam Illustrissimi et Reverendissimi Domini Constituentis, vigore plenipotentiae Sufficientis, ad hunc actum a Sua Celsitudine datae, iuro et promitto, Ipsum omnes subsequentes articulos fideliter adimpleturum, et observaturum esse in omnibus et per omnia, pure et simpliciter, realiter et cum effectu, sub poenis periurii et transgressionis fidei, praestitae, quodque huiusmodi iuramentum, per me pro praefato Illustrissimo et

* Transkrypcja oryginału znajdującego się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie wśród dokumentów Kapituły Katedralnej, sygnatura A 4, 23.

Reverendissimo Domino Confirmato Episcopo Principali meo praestitum, cum Ipse ad Ecclesiam Varmiensem feliciter accesserit, personaliter et proprio iuramento, cum manus propriae subscriptione ratificabit et confirmabit. Ita me Deus adiuvet, et haec Sancta Dei Evangelia.

Articulus primus.

Quod bona immobilia et possessiones Ecclesiae nemini donabit, vendet, impignorabit, aut in arendam, vel hypothecam concedet, nisi in evidentem dictae Ecclesiae utilitatem, servatis solemnitatibus de iure requisitis, et cum expresso consensu Capituli, quin potius illicite donata, vendita, impignorata, in hypothecam concessa, seu quovis modo alienata, pro viribus vindicabit et recuperabit. Quodsi quando mensae Episcopalis vel Ecclesiae urgens necessitas et eiusdem utilitas requireret, ut nonnihil talium bonorum et rerum de consensu Capituli donetur, seu quovis dicto modo alienetur, quo iis casibus desuper conscribi et obsignari non faciet, nisi prius communicato, et a Venerabili Capitulo approbato eiusmodi literarum exemplo.

Articulus secundus.

Item quod mobilia pretiosa, et clenodia, nec non suppellectilem quamcunque, munitiones, et equos, pecudes, frumenta, et alias res, tam in aerario, et sacrario Castri Heilsbergensis, quam alibi, in eodem et aliis Castris, et praediis Episcopatus existentes, quae illi sub Inventario tradentur et praesentabuntur, omni diligentia integre servabit, atque etiam augebit.

Articulus tertius.

Item quod omnia et singula statuta et consuetudines Ecclesiae Varmiensis, tam antiquas, quam de novo introductas, usuque receptas et approbatas conservabit, nec illis contraveniet ullo modo, nisi rationabili causa urgente, et tunc de consensu maioris partis Capituli, nec non omnia, et singula iura, libertates et privilegia Ecclesiae et Capituli Varmiensis manutenebit et defendet.

Articulus quartus.

Item quod limites et granicias bonorum, et possessionem Ecclesiae omni studio et cura defendet et propugnabit.

Articulus quintus.

Item quod sincera et ordinata praelatione erga Fratres Suos Canonicos Varmienses se geret et paternam benevolentiam servabit, salvo ordinariae iurisdictionis exercitio et correctione Canonica, praemissis monitionibus, processu et defensione legitima non negata, et aliis servatis de iure servandis, secundum praescriptum, cum aliorum Sacrorum Canonum, tum Concilii Tridentini. Si tamen in casu puniendorum excessuum et criminum, vel enormitas facti vel periculum, aut evidens necessitas postulet, ut intermisso ordinario processu, durius aliquid in Praelatum vel Canonicum statuatur, a captivitate aut detentione rerum seu corporum, vel alias ab excommunicatione non incipiet, nec ad decisionem causae procedet, nisi de consilio et assensu Capituli.

Articulus sextus.

Item quod electionibus Praelatorum et Canonicorum Ecclesiae Cathedralis aliisque negotiis Episcopali et Capitulari discussione coniunctim decidendis, servabit hactenus observatam consuetudinem, ut habeat primam et unicam vocem, nec aliquem coeget, quo minus possit ac debeat votum suum libere et secundum rectum iudicium suum pronuntiare.

Articulus septimus.

Item quod nulli personae vel communitati vel bellum movebit, neque ligas seu pacta aut conspirationes, communem Ecclesiae et patriae statum concernentes, cum aliquo faciet, sine consilio et consensu Capituli.

Articulus octavus.

Item quod subditis Episcopatus Varmiensis nullas datias, contributiones, subsidia vel exactiones imponet, neque ab aliquo alio impositis vel postulatis consentiet, nisi pro evidenti Ecclesiae et Subditorum utilitate et tunc de expresso consilio et assensu Capituli. Et generaliter quaecunque alia negotia, ad quae de iure requiritur Capituli consensus, illo non requisito et obtento nequaquam prosequetur et determinabit.

Articulus nonus.

Item quod Oeconomum, Cancellarium, Advocatum et Burgrabios Arcium, non nisi Catholicos et veros terrarum Prussiae indigenas, e ditione Regiae Maiestatis vel Ecclesiae huius, dummodo ii sint subditi Ecclesiae iurati et catholici, constituat, eosque Sibi et Ecclesiae Varmiensi fidelitatis iuramentum praestare faciet, in praesentia Venerabilis Capituli Nuntiorum, ad hoc deutorum cum expressa conditione, quod id iuramentum casu vacationis Ecclesiae in Capitulum extendatur et continuetur. Oeconomus etiam iurare debet, quod redditus et proventus Ecclesiae nemini revelabit. Capitaneum autem generalem sine Capituli expresso consensu nullum omnino deputabit et assumet.

Articulus decimus.

Item quod iuxta antiquam observantiam in expensas fabricae, quas in Cathedrali Ecclesia, vel eius munitione et conservatione necessario fieri continget, duas partes de tribus de proventibus mensae Episcopalis contribuet. Similiter etiam, quod Custodiae Cathedralis Ecclesiae in supplementum eorum, quae forte illi deesse, post habitas rationes accepti et expensi reperientur ad procuracionem vini, luminarium et sacrarum vestium pro Divini cultus sustentatione, quotannis duas partes de tribus conferet, ita quidem, ut sine scientia et assensu ipsius nihil eorum comparetur, ad quae contribuere debet.

Articulus undecimus.

Item quod arces et castra Episcopatus Varmiensis ac palatium episcopale apud Ecclesiam Cathedralis, una cum attinentiis earum sarta, tectaue praestabit et in necessariis ac competentibus aedificiis integre conservabit.

Articulus duodecimus.

Item quod iuxta similitudinem singulis annis, circa festum Nativitatis Christi, Praedicatori in Ecclesia Varmiensi pro tempore existenti, quinquaginta bonae monetae marcas in augmentum solarii ipsius, per Oeconomum suum dare et enumerare faciet. Omnes etiam expensas et alia quaecumque onera pro tempore existenti Episcopo et mensae Episcopali incumbentia supportabit et singulis annis aut quodcumque opus fuerit cum effectu persolvat.

Articulus decimus tertius.

Item quod quoties illum extra limites Prussiae iter facere continget, unum de gremio Capituli, cum eiusdem assensu Administratorem Episcopatus et bonorum eius in arcem Heilsbergk deputabit.

Articulus decimus quartus.

Item quod Ecclesiam et Episcopatum non resignabit, neque aliquem Coadiutorem sibi successurum sine consensu sanioris partis Capituli et nisi vocatis de iure vocandis nominabit, seu directe seu indirecte sub quovis praetextu, consilio vel colore procurabit.

Quibus rite peractis Perillustris Reverendissimus Dominus Saepenominatus Plenipotens per Perillustres Reverendissimos Dominos Joannem Jacobum de Leichtenstern Hoffman et Adrianum de Linda Canonicos capitulariter ad hunc actum deputatos, ac pluvialibus indutos ad chorum Ecclesiae, comitantibus omnibus Perillustribus Reverendissimis Dominis Canonicis in superpelliceis et almutiis, ad maius altare primum, tum deinde ad sedem Episcopalem deductus et in eadem installatus, ac in omnium annexorum iurium, iurisdictionis, praerogativarum eminentiarumque quarumcunque ad id spectantium inductus et immissus est, loco eidem in consessu Capitulari concessio et assignato. Quod ipsum claro et nervoso sermone Reverendissimus Dominus Hoffman ad notitiam totius cleri ac populi in Ecclesia praesentis deduxit et Illustrissimum ac Reverendissimum Dominum Dominum Andream Chrysostomum in Żaluskie Żaluski pro Episcopo Varmiensi denunciavit et publicavit; Protestatione interea a recens installato Perillustri Reverendissimo Domino Plenipotente de pacifica sedis Episcopalis omniumque illi annexorum iurium, iurisdictionis, praerogativarum eminentiarumque quarumvis nomine Illustrissimi et Reverendissimi Domini Principalis sui, tam in Ecclesia quam in consessu Capitulari, iteratis vicibus interposita.

Acta sunt haec Frauenburgi, in loco Capitulari et Ecclesia Cathedrali Varmiensi, Anno, Indictione, Pontificatu, Mense, Die, quibus supra; praesentibus Admodum Reverendis Simone Neiman Diacono, et Christophoro Schultz Subdiacono Ecclesiae Cathedralis Vicariis, tanquam testibus ad id specialiter vocatis et adhibitis ac me infrascripto Venerabilis Capituli V. Secretario et Vicario Ecclesiae Cathedralis, tum et aliis Admodum Reverendis eiusdem Ecclesiae Vicariis, Clericis, Ministris, Choralibus, nec non Spectabilibus ac Famatis Civitatis Frauenburgensis, Viris Consularibus ac Civibus ad hunc actum in Ecclesia ibidem congregatis. Ita esse testor eaque omnia sic fieri vidi et audivi, prout acta esse enarrantur.

In fidem me subscribo.

Joannes Georgius Marquardt

Vicarius Ecclesiae Cathedralis et Venerabilis

Capituli Varmiensis V. Secretarius m[anu] p[ro]pria]

Następuje podpis pełnomocnika:

„Ego infrascriptus Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Postulati et a Sancta Sede Apostolica ad postulationem V. Capituli confirmati Episcopi plenipotens iuravi et promisi Illustrissimam Suam Celsitudinem omnia et singula praemissa fideliter observaturam et adimpleturam, ac corporali iuramento cum manus suae propriae subscriptione personaliter ratificaturam et confirmaturam sub poena periurii. In quorum fidem manu propria haec subscribo et sigillo meo communitio. Datum Frauenburgi ad Ecclesiam Cathedralem Varmiensem die trigesima mensis Junii anno 1699-mo.

Joannes Georgius Kunigk Cantor Capituli

Varmiensis mp

(*pieczęć pełnomocnika*)

Przysięga biskupa Żaluskiego:

„Ego Andreas Chrysostomus Żaluski Episcopus Varmiensis et Sambiensis iuro et promitto articulos supra positos me fideliter observaturam in omnibus et per omnia pure, simpliciter et cum effectu, sub poenis periurii et transgressionis fidei, per meum mandatarium praestitae. Ita me Deus adjuvet et haec Sancta Dei Evangelia. Datum ad Ecclesiam Cathedralem Varmiensem in loco capitulari die decima sexta mensis Septembris, anno Domini millesimo sexcentesimo nonagesimo nono.

Andreas episcopus mp

(*pieczęć biskupa*)

RECENZJE I OMÓWIENIA

WCZESNY HUMANIZM W CZECHACH A DEVOTIO MODERNA W NIDERLANDACH

Eduard Winter: *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin 1964. Akademie Verlag, ss. 239. Deutsche Historiker — Gesellschaft. Arbeitsgemeinschaft „Mittel — und Osteuropa in der Politik des Vatikans“. Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, Band 3.

Przez wczesny humanizm E. Winter rozumie pewien prąd duchowy XIV stulecia, wiążący ściśle recepcję starożytności z nowym poczuciem życia i świadomością narodową, w czym poczesne miejsce zajmowało dążenie do reform kościelnych. (s. 7). Zdaniem Autora te nowe prądy umysłowe przysły do Czech z Italii, znajdując tam nie tylko mądrych protektorów, ale i podatny grunt, skąd mogły promieniować na zachodnią, środkową i wschodnią Europę (s. 8).

Całość pracy, poprzedzoną Przedmową (s. 5 n.); Wstępem (ss. 7—14), ujmuje E. Winter w czterech rozdziałach omawiających początki wczesnego humanizmu w Czechach (ss. 15—37); jego rozwój w okresie karolińskim (1346—1378) (ss. 39—104); skutki jakie wywołał w Czechach w XIV i na początku XV stulecia (ss. 105—153); oddziaływanie na zachodnią i wschodnią Europę (ss. 154—198). Końcowe partie książki zawierają: Zakończenie (ss. 199—204); Wykaz skrótów (ss. 205 n.); Wykaz źródeł i literatury (ss. 207—227); Indeks osobowy (ss. 229—234); Indeks miejscowości (ss. 235—237); Spis rzeczy (s. 239).

E. Winter koncentruje swą uwagę głównie na dwóch zagadnieniach, mianowicie na powstaniu i rozwoju czeskiego humanizmu z końcem XIV wieku oraz jego wpływie na ówczesną Europę, zwłaszcza na niderlandzkie kręgi *devotio moderna*.

Początki wczesnego humanizmu w Czechach wiąże autor z osobą Jana IV z Dražic, biskupa praskiego († 1343). Omawiając jego działalność na tle ówczesnej sytuacji politycznej i kościelnej, szczególną jego zasługę upatruje w sprowadzeniu w 1340 r. z Pawii kanoników regularnych św. Augustyna i osiedleniu ich w Roudnicach. Zdaniem E. Wintera reprezentowali oni wczesny humanizm włoski oraz praktykowali *devotio moderna*. O rozwoju wczesnego humanizmu w Czechach można jednak mówić dopiero od czasów Karola IV Luksemburczyka (1346—1378). Według Autora czołową rolę odegrał tu pobyt na dworze królewskim, a później na zamku arcybiskupa praskiego Arnošta z Pardubic w Roudnicach w latach 1350—1352, przybyłego z Włoch Coli di Rienzo († 1354). Obok cesarza i arcybiskupa, idee wczesnego humanizmu reprezentowali również wpływowi ówczesni kanclerze państwa, wykształceni we Włoszech: Jan von Neumarkt, Mikołaj von Laun, Jan Klenkok; profesorowie uniwersytetu praskiego, założonego przez Karola IV w 1348 r., oraz powiązane z nim niektóre ośrodki zakonne i ich studia generalne. Poza wspomnianym już macierzystym klasztorem kanoników regularnych św. Au-

gustyna w Roudnicach, z którego m. in. wyszły wpływowe *Cansuetudines Rudnienses*, idee wczesnego humanizmu żywe były w pozostałych klasztorach augustiańskich, zwłaszcza w praskim *Karlshof*. W centrum nowej pobożności stał też macierzysty klasztor Cystersów w Obenfranken. Wpływowy był ich klasztor *Aula Regia* w Zbraslav koło Pragi, ściśle powiązany z uniwersytetem Karola; w nim powstała w latach 1350—1370 klasyczna księga nowej pobożności *Malogranatum*, na której zdaniem E. Wintera oparli się nie tylko późniejsi redaktorzy *Naśladowaniu Chrystusa*, ale która swymi wpływami sięgała Ignacego Loyoli. Silnym ośrodkiem intelektualnym i religijnym był też praski klasztor Kartuzów *Mariengarten*. Z uniwersytetem powiązane były też studia generalne. U Franciszkanów czołową postacią był magister Adalbert Bludow († 1362), znający m. in. pismo Dantego *De monarchia*, przepowiadający nadejście Antychrysta. U Dominikanów działał natomiast reorganizator studium, współzałożyciel, a z kolei profesor uniwersytetu praskiego Jan von Dambach († 1372), wywodzący się z kręgu górnoreńskich Przyjaciół Bożych, uczeń Eckharta, przyjaciel Taulera, zwolennik Petrarcki, głoszący idee reformy Kościoła w oparciu o mistykę.

Niemalą rolę w dążeniach reformatorskich na przełomie XIV i XV wieku odegrał sam uniwersytet praski, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę uprawiany tam nominalizm Wilhelma Ockhama i Jana de Janduno (Henryk Totting Oyta — † 1396) i mistycyzm (Jan v. Dambach); żywe dyskusje teologiczne (Adalbert Ranconis de Ericinio — † 1388), na temat związku człowieka z Bogiem, częstej komunii św. ludzi świeckich, wprowadzenia języka narodowego w wykładzie Pisma św., wartości spełnianych w grzechu ciężkim funkcji kapłańskich. Idee te spopularyzowane i rozszerzone o nowe elementy, u podstaw których miała leżeć „walka o świętość Kościoła” (s. 80), przez kaznodziejów Konrada Waldhausena († 1369) i Milicza z Kroměříže († 1374), osiągnęły na przełomie XIV i XV wieku swój właściwy wyraz w żądaniu reformy Kościoła ze strony czeskiego mistycyzmu, którego typowym przedstawicielem był arcybiskup Pragi Jan z Jenštejna († 1400), a ponadto Henryk Bitterfeld († 1405), Jan Hesse († 1397), Konrad Soltow († 1407), Mateusz z Krakowa († 1410), Tomasz Štitny († 1409), Mateusz z Janowa († 1393). (Z kręgiem tych osób był związany pomezkański teolog Jan z Kwidzyna († 1417), ówczesny profesor uniwersytetu praskiego). W dalszej fazie rozwoju czołowe miejsce zajął Jan Hus († 1415).

Spory doktrynalne i narodowościowe, które miały miejsce na uniwersytecie praskim, doprowadziły nie tylko do opuszczenia tej uczelni w latach 1384—1409 przez wielu studentów i profesorów, ale również do rozpowszechnienia idei czeskiego humanizmu na Europę. Szczególnie szeroko omawia E. Winter wpływ czeskiego humanizmu na ośrodki myśli naukowej i religijnej Europy zachodniej, głosząc przy tym pogląd, że źródła słynnej niderlandzkiej *devotio moderna* należy się doszukiwać właśnie w Czechach, gdzie Milicz obok Waldhausena mieli być jej pierwszymi zwiaśtanami.

Devotio moderna, według której pobożność nie miała się opierać na przesłankach racjonalnych, podnosiła znaczenie intuicyjnych aktów religijnych oraz kładła nacisk na wartość postulatów etycznych w postępowaniu człowieka i jego bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Zdaniem E. Wintera stanowiła nie tylko paralelny kierunek do *via moderna* we filozofii późnego średniowiecza, lecz była ściśle powiązana z ówczesnymi tendencjami reformatorskimi wobec Kościoła oraz społeczno-narodowymi ruchami emancypacyjnymi mieszczaństwa.

Ponieważ pogląd o czeskiej zależności niderlandzkiej *devotio moderna* — jak przyznaje sam Autor „jest stwierdzeniem zaskakującym” (s. 166), przytacza szereg argumentów na potwierdzenie swego stanowiska. I tak Gert Groote († 1384), założy-

ciel Braci i Sióstr Wspólnego Życia, krzewicieli *devotio moderna*, przebywał jakiś czas w Pradze (ok. 1360—1365). E. Winter przypuszcza, iż Grootte korzystał nie tylko z kazań Waldhausena i Milicza, lecz również zapoznał się z aktualnie głoszonymi poglądami w klasztorze *Mariengarten*. Jego powiązania z Kartuzami praskimi miały zostać utrwalone podczas pobytu w latach 1370—1373 w klasztorze *Monnichusen*, podlegającym prowincji praskiej. Na związki Grootte'a z Pragą miałby wskazywać również, podobny jak u Milicza, kierunek działalności religijno-pedagogicznej, po jego osiedleniu się w 1374 r. w Deventer oraz korespondencja w latach 1373/4 ze studiującym na uniwersytecie praskim Willemem Vroede z Utrechtu. W Pradze studiowało też szereg przyjaciół Grootte'a i czołowych postaci Braci Wspólnego Życia, mianowicie w 1376 r. Florentius Radevijn von Leerdam, organizator Braci Wspólnego Życia; Johan Ceele, założyciel słynnej szkoły w Zwolle; Lutger Busch, Gerhard Zerboldt von Zutphen — czołowe postaci niderlandzkiej *devotio moderna*. O zależności niderlandzkiej *devotio moderna* od wczesnego humanizmu Czech ma świadczyć również wpływ *Consuetudines Rudnicenses* na organizację szkolnictwa Braci Wspólnego Życia, a przede wszystkim filiacje *Naśladowania Chrystusa* w odniesieniu do *Malogranatum*.

O ile do okresu przedhusyckiego, poza swoistą interpretacją, opracowanie E. Wintera nie wnosi większych nowości, o tyle można mieć zastrzeżenia przy doszukiwaniu się źródeł niderlandzkiej *devotio moderna* we wczesnym humanizmie czeskim. Stanowisko swe E. Winter sprecyzował zresztą wcześniej, mianowicie w publikacji: *Europäische Bedeutung des Frühhumanismus in Böhmen. Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte. Bd. 1 1935.*

W obydwu swych pracach E. Winter pojmuje *devotio moderna* w szerokim zakresie, obejmując jej zakresem pobożność kręgu Braci Wspólnego Życia, jak i przedhusyckich prądów religijnych, utożsamiając je z religijnością wczesnego humanizmu Czech. Tymczasem Autor nie wytłumaczył co to jest *devotio moderna*, zwłaszcza czeska (por. s. 54), a podane przez niego argumenty odnośnie jej wpływu na Niderlandy są bardzo słabe. Panujący wówczas eklektyzm nakazuje wielką ostrożność w przyjmowaniu jednostronnej zależności, popartej więcej przypuszczeniami, niż dowodami; tym bardziej że E. Winter nie uwzględnił w ogóle możliwości wpływu innych środowisk wczesnego humanizmu. Nie można więc łączyć religijności przedhusyckiej Czech z niderlandzką, ani mówić o jakiejś wspólnej płaszczyźnie ideowej, a tym bardziej o zależnościach. Zdaniem J. Huizingi (*Jesień Średniowiecza*. Tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1961 s. 314), *devotio moderna* może dotyczyć tylko Braci Wspólnego Życia i ich najbliższego kręgu. Nie można też mówić — jak by tego chciał E. Winter — by Bracia Wspólnego Życia we wczesnym okresie swej działalności reprezentowali humanizm. O humanizmie u nich można mówić dopiero od czasów działalności Aleksandra Hegiusa (1433—1498), wychowanka szkoły w Zwolle, późniejszego rektora szkoły w Emmerich i Deventer. On dopiero wprowadził do szkół Braci Wspólnego Życia program studiów kultury humanistycznej; w jego też szkole uczył się Erazm z Rotterdamu.

Inne też były kryteria religijności wczesnego humanizmu w Czechach, a inne w *devotio moderna* w Niderlandach. Szereg przedstawicieli czeskiego humanizmu było powiązanych z mistyką Eckharta i Taulera, natomiast Bracia Wspólnego Życia oderwali życie wewnętrzne od scholastycznej teologii i zasadniczo mistyką nie zajmowali się; uprawiali ją natomiast nadreńscy i flamandzcy Przyjaciele Boży, a więc bł. Jan Ruysbroeck. Akcentując prymat miłości, *devotio moderna* niderlandzka bliżej była, jak świadczą o tym analizy J. Huizingi (s. 287), teologii św. Bernarda z Clairvaux, niż modnego w czeskim humanizmie św. Augustyna. Ponadto

wczesny humanizm w Czechach, idąc za teologią nominalistyczną, podnosił rolę czynników wolitywnych w postępowaniu człowieka oraz akcentował indywidualizm w stosunkach człowieka wobec Boga. Wydaje się jednak, iż nie wychodził poza granice teorii. *Devotio moderna* natomiast, kierując się psychologizmem i moralizmem, w praktyce kładła nacisk na kształcenie woli celem upodobnienia człowieka do Chrystusa, korzystając głównie z cnoty pokory i miłości oraz praktyki wyrzeczenia. Ostatni moment różniący czeski humanizm od *devotio moderna* to stosunek do autorytetu Kościoła. W niderlandzkiej *devotio moderna* akcentowano posłuszeństwo wobec Kościoła, czego nie można się dopatrzeć w wystąpieniach wielu duchownych praskich z tego okresu.

Stanowisko E. Wintera na temat zależności niderlandzkiej *devotio moderna* od ideologii wczesnego humanizmu Czech nie wydaje się być uzasadnione. Ponadto wywody E. Wintera osłabia szereg innych braków. Autor właściwie nie podaje na czym polega religijność wczesnego humanizmu czeskiego (por. s. 53 n.). Nawet wpływowe dzieło ascetyczne tego okresu *Malogranatum* zostało przez Autora omówione tylko przez podanie jego najogólniejszego podziału (por. s. 56). Trudno się więc dopatrzeć jego związków z *Naśladowaniem Chrystusa*, skoro Autor nie podaje nawet najbardziej charakterystycznych jego tez. Najbardziej jednak osłabia wartość argumentacji, jak i całej książki E. Wintera, brak przypisów. Podany w końcowych partiach książki wykaz źródeł i literatury do poszczególnych rozdziałów nie jest w stanie uzupełnić tego braku.

Ks. Marian Borzyszkowski

KOŚCIÓŁ A KOPERNIKANIZM

Thomas S. Kuhn: *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*. Przeł. z ang. S. Amsterdamski. Warszawa 1966 PWN ss. 436.

Znaczenie odkrywczych idei Mikołaja Kopernika w historii nauki jest rzeczą ogólnie znaną. Niejednokrotnie poświęcano już osobne pozycje tej problematyce. W jej zakresie mieści się również praca Thomasa S. Kuhna: *The Copernican Revolution*. Harvard University Press. Cambridge 1957, wydana ostatnio w tłumaczeniu polskim.

„Niniejsze ujęcie przewrotu kopernikańskiego — pisze w *Przedmowie* Autor — ma na celu podkreślenie znaczenia jego wielostronności, i jest to zapewne jego cecha najbardziej oryginalna. Dążenie do tego celu wymagało jednak z kolei również i drugiej innowacji. Książka ta systematycznie lekceważy uświęconą tradycją granice, które rozdzielały lektury przeznaczone dla przyrodników od lektur przeznaczonych dla historyków czy filozofów. Niekiedy nawet wydawać się może, że są to dwie książki w jednej — książka o nauce i zarazem o historii myśli” (s. 6).

Zarysowany powyżej aspekt ujęcia przedstawił T. S. Kuhn w następujących rozdziałach: Starożytna koncepcja Wszechświata dwusferycznego (ss. 11—75); Problem planet (ss. 76—121); Wszechświat dwusferyczny w myśli Arystotelesowej (ss. 122—154); Przełamanie tradycji arystotelesowskiej (ss. 155—204); Reforma kopernikańska (ss. 205—283); Recepcja astronomii Kopernika (ss. 284—347); Nowy Wszechświat (ss. 348—401). Cennym uzupełnieniem książki jest Dodatek (ss. 402—418) omawiający zagadnienia uściślenia czasu słonecznego, precesję punktów równo-

nocy, fazy księżyca i zaćmienia, starożytne pomiary Wszechświata; obszerna Nota bibliograficzna (ss. 419—430); Indeks nazwisk (ss. 431—434). Kończy książkę Spis treści (ss. 435 n.).

Istotę odkrycia Kopernika T. S. Kuhn przedstawił w rozdziale piątym, zatytułowanym *Reforma Kopernika*, streszczając jego dzieło *De Revolutionibus* w porządku kolejnych jego rozdziałów.

Omówienie poglądów astronomicznych Mikołaja Kopernika poprzedził Autor — idąc za wzorem dotychczasowych ujęć — przedstawieniem poglądów starożytnych na budowę Wszechświata. O ile jednak większość autorów, omawiających dzieje myśli astronomicznej, koncentrowała swoje zainteresowania na astronomii *Almagestu* Ptolemeusza, o tyle T. S. Kuhn sięga dalej, mianowicie do kosmologii Arystotelesa, którego „poglądy na człowieka i Wszechświat stanowiły zasadniczo jednolity system i nikomu później nie udało się stworzyć syntezy równie wszechobejmującej i oryginalnej jak ta, którą on po sobie pozostawił” (s. 123). System astronomii Ptolemeusza, dzięki autorytetowi Arystotelesa, zrosł się w średniowieczu z kategoriami myślenia szkół scholastycznych, i to zdaje się w dużym stopniu, w późniejszym okresie, było przyczyną negatywnego ustosunkowania się Kościoła do kopernikanizmu. Zagadnienia te omawia Autor szerzej w rozdziale czwartym przedstawiającym przełamanie tradycji arystotelesowskiej w Europie oraz we wstępnych partiach rozdziału szóstego, traktującego o recepcji kopernikanizmu w XVI i XVII wieku. Zaslugują one na bliższe omówienie.

Odkrywanie na nowo nauki starożytnych w średniowieczu, głównie za pośrednictwem świata arabskiego, dokonywało się dosyć powolnie. Pierwsze przekłady łacińskie dzieł starożytnych pojawiły się w Europie w X wieku. *Almagest* Ptolemeusza i główne dzieła fizyczne Arystotelesa udostępnione zostały w języku łacińskim dopiero w XII wieku, w następnym zaś znalazły się w programach studiów uniwersyteckich.

Początkowo arystotelizm napotykał na pewne opory ze strony Kościoła. W końcu jednak, w dużej mierze poprzez Tomasza z Akwinu, przyjęta przez chrześcijaństwo kosmologia miała swe główne źródło w Arystotelesie. Z kolei weszła w skład myśli chrześcijańskiej do tego stopnia, iż powiązała się bardzo mocno z teologią. Znamiennym wyrazem integracji teologii z kosmologią arystotelesowską i astronomią ptolemejską była *Boska Komedia* Dantego. Równocześnie jednak dokonywała się dalsza recepcja pism Arystotelesa, a co ważniejsze, ich krytyczna analiza. Dosyć wcześnie wyszło już na jaw, iż brak spójności między sferami kosmologii Arystotelesa a epicyklami i deferensami astronomii ptolemejskiej. Dostrzeżono też, po zapoznaniu się z logiką Arystotelesa, pewne nieścisłości w jego dowodach kosmologicznych. M. in. biskup Mikołaj Oresme, autor komentarza do traktatu *O niebie* Arystotelesa, podważył jego argumentację dotyczącą centralnej pozycji Ziemi, opowiadając się za tezą, iż o naturalnym ruchu ciała decydować może tylko „względne położenie wobec innych skupisk materii” (s. 178). Poddał również krytyce argumenty Arystotelesa za nieruchomością Ziemi. Warto zaznaczyć, na tym miejscu, iż Oresme, mimo doniosłej roli, jaką odegrał w dziele przełamania integracji arystotelesowskiej kosmologii ze scholastyczną teologią — zdaniem T. S. Kuhna — „Nie przeczuwał... nawet dziennego obrotu Ziemi; nie śniło mu się nawet o ruchu orbitalnym wokół środka Wszechświata. Nie zdawał sobie sprawy z korzyści, jakie wyniknąć mogą dla astronomii z postulatu, że Ziemia jest ruchoma” (s. 180 n.).

Nauka średniowieczna nie ograniczała się tylko do sprawdzania argumentów Arystotelesa i szukania alternatywnych rozwiązań. Może się poszczycić również

trwałymi osiągnięciami w dziele kinematyki i dynamiki. Na czoło wysuwa się teoria impetu Jana Burydana, powstała na płaszczyźnie krytyki najsłabszej argumentacji Arystotelesa w wyjaśnianiu ruchu pocisku. Dynamika oparta na rozwiązaniach Burydana już w XIV wieku zaczęła zastępować Arystotelesa. T. S. Kuhn zaznacza przy tej okazji, iż była ona wykładana we Włoszech w okresie studiów Kopernika; ona też odegrała zasadniczą rolę w przewrocie kopernikańskim. Podkreślenie tego momentu przez Autora jest rzeczą słuszną; trzeba jednak pamiętać, iż Kopernik mógł się spotkać z teorią Burydana o wiele wcześniej, mianowicie już podczas studiów w Akademii Krakowskiej. T. S. Kuhn ocenia stosunkowo szeroko znaczenie Burydana, uważając iż zastosował on swą teorię również do ruchu ciał niebieskich. „Możliwość ruchu ziemskiego oraz częściowa unifikacja praw rządzących zjawiskami ziemskimi i niebieskimi stanowiły najbardziej bezpośredni wkład teorii *impetusu* do przewrotu kopernikańskiego” (s. 187 n.).

Z odkryciem Mikołaja Kopernika związana była również filozofia Odrodzenia, głównie neoplatonizm, akcentujący możliwość stwierdzenia w przyrodzie „prostych stosunków arytmetycznych i geometrycznych” oraz głoszący, „że Słońce jest źródłem wszystkich zasad i sił życiowych we Wszechświecie” (s. 196).

Zwolennikiem neoplatonistów, a równocześnie — w oparciu o głoszone przez nich podstawy — krytykiem teorii ptolemejskiej, był zaprzyjaźniony z Mikołajem Kopernikiem boloński astronom Domenico di Novara. Zdaniem T. S. Kuhna — „Kiedy uczeń Novary, Kopernik, skarżył się, że trzymający się Ptolemeusza astronomowie «stają w oczywistej sprzeczności z podstawowymi zasadami ruchu» i że nie potrafią «odkryć albo wprowadzić rzeczy najważniejszej, mianowicie układu Wszechświata i ustalonego porządku jego części» ... skłaniał się wówczas do tradycji neoplatonistów” (s. 199).

Czołowym głosicielem kultu Słońca w czasach Kopernika był Marsyliusz de Ficino. W dziele *O Słońcu* opowiadał się za jego centralnym położeniem. „Kiedy Kopernik podejmował dyskusję nad nową pozycją Słońca, ... — pisze Autor — jego argumentacja ma wyraźnie charakter neoplatonicki” (s. 201). T. S. Kuhn mocno obstaje przy stwierdzeniu, iż „u Kopernika wyraźnie neoplatonickie jest ujęcie Słońca i problemu prostoty matematycznej. Neoplatonizm stanowi zasadniczy element atmosfery intelektualnej, która zrodziła tę wizję Wszechświata. Trudno jednak powiedzieć, czy neoplatonickie koncepcje ... są czymś wcześniejszym, czy też późniejszym w stosunku do jego koncepcji astronomicznej” (s. 202).

W drugiej połowie XVI wieku do kopernikanizmu dołączył się jeszcze jeden element doktryny neoplatonickiej, który być może w zasadniczym stopniu zdecydował o negatywnym ustosunkowaniu się Kościoła nie tyle do poglądów samego Mikołaja Kopernika, ile do głoszonej wówczas formy kopernikanizmu. Zwolennicy bowiem głoszonego w XVI wieku w różnej formie neoplatonizmu, m. in. pod postacią naturalizmu kosmologicznego, wychodzili z założenia, iż jeśli Bóg, niekiedy utożsamiany ze Słońcem, jest doskonały i nieskończony, to również akt stworzenia, jak i świat, będący jego wytworem, powinien być obdarzony tymi samymi cechami. Ta forma kopernikanizmu była nie tylko odmienna od kosmologii arystotelesowsko-tomistycznej, lecz sprzeczna z prawdami wiary.

Oddziaływanie wydanego dzieła Kopernika *De Revolutionibus* było początkowo powolne. Zresztą, nie dla wszystkich zrozumiałe były głoszone w nim tezy. Przyszłynie ustosunkował się w 1594 r. do nauki Kopernika astronom angielski Tomasz Blundeville. Odkrycia Kopernika rozpowszechniły prace uczonych: G. J. Retyka, Tomasza Diggesa, wykłady Michała Maestlina, stanowisko Erazma Reinholda. Dalej jednak utrzymywał się podręcznik Jana z Holywood, powstały jeszcze przed

Mikołajem Kopernikiem. Nowo natomiast wydawane podręczniki pomijały znaczenie odkryć kopernikańskich lub nie wspominały o nich wcale, poprzestając na ujęciu arystotelesowskim. Sytuacja taka trwała aż do początków XVII wieku. Od tego jednak momentu zainteresowanie Kopernikiem wzrosło, i to już w kręgach nieastronomów. Ich ocena odkryć Kopernika była jednak w większości negatywna, niejednokrotnie połączona z gwałtownymi atakami. T. S. Kuhn omawia tu znamienne i wpływowe opinie Du Bartasa i Jean Bodina.

Przedtem, w połowie XVI wieku, wystosowano przeciw doktrynie Kopernika argumenty o treści religijnej, oparte o cytaty Pisma św., mówiące o nieruchomym położeniu Ziemi. Wyszły one bardzo wcześnie ze środowisk protestanckich, mianowicie od Lutra, Melanctona, Kalwina. Kościół przez długi czas nie zajmował w tej sprawie stanowiska. Dopiero z początkiem XVII wieku nastąpiło z jego strony umieszczenie *De Revolutionibus* Mikołaja Kopernika w indeksie ksiąg zakazanych.

Ataki na astronomię Kopernika ze strony protestantów były rzeczą naturalną. Trudne natomiast do zrozumienia były motywy decyzji Kościoła. „Do połowy XVI wieku w historii chrześcijaństwa — pisze Autor — mało jest przypadków, w których oficjalne autorytety reprezentujące główne wyznania chrześcijańskie posługiwałyby się sztywno literą Pisma świętego, w celu prześladowania teorii naukowych czy kosmologicznych. Nawet w pierwszych stuleciach Kościoła katolickiego, kiedy wybitni Ojcowie Kościoła, jak Laktancjusz, korzystali z Pisma świętego, aby obalić kosmologię klasyczną, nie istniała oficjalna kosmologia katolicka, którą musieliby uznawać” (s. 299). ... „W XIV, XV i XVI wieku Kościół nie domagał się od wierzących jednolitych poglądów kosmologicznych. Samo *De Revolutionibus* było wytworem swobody, jaką duchowieństwo cieszyło się w dziedzinie nauki i filozofii świeckiej, a przed pojawieniem się *De Revolutionibus* Kościół znosił nawet bardziej rewolucyjne koncepcje kosmologiczne, ...” (s. 301 n.); najlepszym przykładem może tu być doktryna kardynała Mikołaja z Kuzy.

Czym można tłumaczyć nagłą zmianę orientacji Kościoła? Przyczyn można by się dopatrywać w trwającej jeszcze, a równocześnie zagrożonej integracji teologii z kosmologią sferyczną Arystotelesa. Zdaniem jednak T. S. Kuhna w XVII wieku doszły nowe czynniki, które w zasadniczej mierze wpłynęły na zajęte przez Kościół stanowisko. Kościół wówczas przypisywał duże znaczenie świadectwom biblijnym, przeciwstawiając się równocześnie tendencjom do spekulatywnej i liberalnej interpretacji Pisma św. Przyczyn należy doszukiwać się również w kontrreformacji. „Sądzę — pisze T. S. Kuhn — że większość przekonań, które były przyczyną wyklęcia kopernikanizmu przez Kościół, stanowiła reakcję na nacisk, wywierany przez reformację protestancką. W istocie rzeczy teoria kopernikańska wyklęta została w okresie kontrreformacji, wówczas właśnie, kiedy to Kościół był najbardziej wstrząsany przez wewnętrzne reformy, mające na celu przeciwstawienie się krytyce protestanckiej. Antykopernikanizm wydaje się, przynajmniej częściowo, jedną z tych reform” (s. 304).

Były również inne przyczyny negatywnego odniesienia się Kościoła w XVII wieku do kopernikanizmu. Dostrzeżono bowiem wówczas, iż teza o nieruchomym położeniu Słońca, jego centralnej roli w systemie planetarnym, może być źródłem szeregu implikacji teologicznych, o odmiennej treści niż nauka Kościoła. Przykładem tego była, poprzednio wspomniana, forma kopernikanizmu ubogacona elementami i interpretacją neoplatoników, głoszących wraz z odkryciami Kopernika tezę o nieskończoności i doskonałości Wszechświata. Zainteresowano się tym specjalnie w XVII wieku, w związku ze sprawą Giordano Bruna. Autor prostuje wznowieniu wojny w oparciu o nadchodzące z zachodu posiłki, o których otrzymał

przy tej okazji, niejednokrotnie powtarzane bezkrytycznie poglądy na jego temat: „Bruno nie został spalony za kopernikanizm, lecz za szereg herezji teologicznych, dotyczących Trójcy świętej, ... Nie jest on, jak się to często sądzi, męczennikiem nauki” (s. 304). Bruno jednak głosił kopernikanizm w zastosowaniu do swej koncepcji nieskończonego i złożonego z wielu światów, Wszechświata. Wydaje się, iż tej herezji i tej formy zastosowania doktryny kopernikańskiej Kościół mógł się obawiać. Mogło to być jednym ze źródeł reakcji wobec takiej postaci kopernikanizmu.

Pracę T. S. Kuhna czyta się z dużym zainteresowaniem z wielu względów. Przemawia za tym dobra znajomość przedmiotu i rzeczowe ujęcie problematyki przewrotu kopernikańskiego nie tylko na płaszczyźnie astronomii, lecz i kosmologii. Cenny jest, stosunkowo duży obiektywizm Autora, rzadko spotykany u innych, przy omawianiu tak trudnego zagadnienia jak konflikt Kościoła z doktryną kopernikańską. Książkę T. S. Kuhna śmiało można zaliczyć do rzędu najlepszych, jakie w ostatnich latach pojawiły się w Polsce na temat Mikołaja Kopernika.

Ks. Marian Borzyszkowski

NOWE CZASOPISMO FILOZOFICZNE

Studia Philosophiae Christianae. Półrocznik. Warszawa. R. 1: 1965 (1966) nr 1 i 2 ss. 306 i 326. Akademia Teologii Katolickiej — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Nakład 530 egz.

Studia Philosophiae Christianae wydaje Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Redaguje Komitet Redakcyjny w składzie: P. Chojnacki, B. Gawecki, J. Iwanicki, K. Klósak, M. Molski, E. Morawiec, S. Olszewski, S. Świeżawski, J. Szuleta. Redaktorem czasopisma jest J. Iwanicki, jego zastępcą K. Klósak; sekretarzami redakcji: B. Dembowski i E. Morawiec. Adres redakcji: Warszawa 45, Gwiazdzysta 81.

Komitet Redakcyjny w następujących słowach nakreślił program nowego czasopisma: „Zakres programu Czasopisma wyznaczony jest ustalonym i realizowanym programem studiów na Wydziale Filozofii. Tematem rozważanym w Czasopiśmie mogą być zagadnienia związane bądź z całym systemem, bądź z określoną dziedziną, bądź z poszczególną kwestią. W tym traktowaniu problemów analiza oraz krytyka — zarówno formalna, jak treściowa — zmierzać będą — stosownie do sytuacji — już to do wykazywania poprawności rozwiązań, już to do uwydatnienia niepewności rozstrzygnięć i do wytyczenia nowych ustaleń. Obok tak określonego traktowania problemów w Czasopiśmie umieszczane będą sprawozdania dla informowania naszych Czytelników o kierunkach i zainteresowaniach w ważniejszych czasopismach i książkach z dziedziny filozoficznej”.

Zgodnie z założeniami, każdy tom czasopisma składa się z dwóch działów obejmujących *Rozprawy* oraz *Sprawozdania i komunikaty*. Obydwa numery *Studia Philosophiae Christianae* zawierają następujące rozprawy:

B. J. Gawecki: Zgubna doktryna nietzscheańska, (ss. 7—16); — J. Iwanicki: „Psychiczne”, „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i według tomizmu, (s. 17—74); — K. Klósak: Zagadnienie wyjściowej me-

tody filozoficznego poznania duszy ludzkiej, (ss. 75—123); — B. Dembowski: O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii, (s. 125—158); tegoż: Józef Łęski i jego poglądy estetyczne, (s. 159—174), E. Morawiec: O dedukcji u Kartezjusza, (s. 175—197); — E. Nieznański: Próba wyprowadzenia sylogistyki arystotelesowskiej z rachunku zdań (s. 199—238).

B. Bejze: Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej, (ss. 5—31); — P. Chojnacki: Metoda dialektyczna Arystotelesa jako droga do zasadniczych przesłanek filozofii i nauki, (ss. 33—52); — J. F. Drewnowski: Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii, (ss. 53—65); — J. Iwanicki: O sylogistyce Arystotelesa, (ss. 67—101); — St. Kamiński: Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej, (ss. 103—116); — M. Jaworski: „Święte” i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u Romano Guardiniego, (ss. 117—134); — E. Morawiec: Koncepcja filozofii u Kartezjusza, (ss. 135—161); — T. Rutowski: Determinizm i indeterminizm w aspekcie filozoficznym i fizykalnym, (ss. 163—177); — T. Wojciechowski: Teoria hylemorfizmu i fizykalna teoria budowy materii w ujęciu neoscholastyków, (ss. 179—221).

Każdy artykuł poprzedza wykaz jego rozdziałów, a kończy streszczenie w języku obcym. Dobór rozpraw z poszczególnych dziedzin filozofii w numerze pierwszym jest w zasadzie równomierny; w drugim natomiast zdaje się przejawiać przewaga artykułów poświęconych zagadnieniom formalnym filozofii.

Szczególnie interesująco zdaje się zapowiadać dział czasopisma *Sprawozdania i komunikaty* (nr 1: ss. 239—306; nr 2: ss. 223—326). Obejmuje on streszczenia i recenzje wybranych najnowszych pozycji z metafizyki, teorii poznania, filozofii przyrody, logiki, metodologii, psychologii, etyki i historii filozofii, zarówno artykułów, jak i książek, polskich i zagranicznych w opracowaniu: S. Bober, J. Chalcarza, B. Dembowskiego, B. J. Gaweckiego, W. Laseckiej, F. Leśniaka, M. Morawca, E. Nieznańskiego, J. Puzio, T. Rutowskiego, Sz. Śląg. W dziale tym znajdują się również pozycje: J. Cygan: Metodologiczne i metafizyczne podstawy kosmologii Waleriana Magniego (1586—1661), (nr 1: ss. 248—272); — J. Chalcarz: „Intelligibile” według Kanta i Tomasza z Akwinu (nr 2: ss. 237—247), które ze względu na swój samodzielny charakter odbiegają od typu ujęcia działu *Sprawozdań i komunikatów*, byłoby lepiej gdyby się znajdowały w dziale *Rozpraw*. Omawiany dział zawiera również obszernie sprawozdania z posiedzeń, konferencji, kongresów poświęconych problematyce filozoficznej. W numerze pierwszym czasopisma znajdują się informacje o posiedzeniach naukowych Wydziału Filozofii ATK w okresie od 24. XI. 1964 r. do 23. XII. 1965 r. podczas których zostały wygłoszone następujące odczyty: K. Klósak: Stosunek filozofii przyrody do faktów w ujęciu Maritaina, (ss. 269 nn.); St. Kamiński: Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej, (ss. 298 nn.); M. A. Krąpiec: Arystotelesa koncepcja przedmiotu metafizyki (ss. 301 n.); A. Grzegorzczak: Potrzeba odnowy pojęciowej w filozofii tomistycznej i teologii katolickiej (ss. 302 nn.). W numerze drugim znajdują się sprawozdania: z Konferencji Naukowej sekcji filozoficznej profesorów wyższych zakładów teologicznych w Polsce (ss. 275—308), m. in. pełny tekst odczytu K. Klósaka: Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin (ss. 276 nn.); St. Kamińskiego: Metodologiczna problematyka poznania Boga (ss. 294 nn.) oraz streszczenia referatów: J. Pastuszki, S. Kowalczyka, J. Herbuta (ss. 275 n., 305 n.); z Dnia Filozoficznego (4. V. 1965 r.) Akademii Teologii Katolickiej z tekstem odczytu T. Czeczowskiego: Zagadnienie jedności nauki (ss. 309 nn.) i streszczeniami referatów

tów: T. Tatarkiewicza, J. Pastuszki, B. Bejzego (ss. 308 n., 312 n.); z III Międzynarodowego Kongresu Filozofii Średniowiecznej (31. VIII — 5. IX. 1964 r.) w Passo della Mandola (ss. 313 n.); z Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Brixen (6.—9. IX. 1964 r.) poświęconego Mikołajowi z Kuzy (s. 315); z XIII Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego (7—14. IX. 1964 r.) w Meksyku (ss. 315 nn.); z Kongresu Stowarzyszenia Guillaume Budé (1—6. IV. 1963 r.) w Aix (ss. 317 n.); z V Międzynarodowego Kongresu dla Badań Estetycznych (24—28. VIII. 1964 r.) w Amsterdamie (ss. 318 nn.). *Sprawozdania i komunikaty* zostały opracowane przez J. Chalcarza, E. Morawca, F. Rosińskiego.

Obydwa numery *Studia Philosophiae Christianae* (nr 1; ss. 304—306; nr 2; ss. 321—326) kończy dział poświęcony wspomnieniu uczonych, głównie filozofów, zmarłych w 1963 i 1964 r.: W. Wąsika, B. Rosińskiego, Ch. Baudouina, E. W. Beatha, A. Koyré'go, E. Kretschmera, R. Garrigou-Langrange'a, A. Lalande'a w opracowaniu B. Dembowskiego i E. Morawca.

Fakt pojawienia się nowego czasopisma filozoficznego, będącego organem naukowym Wydziału Filozoficznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, trzeba ocenić wysoce pozytywnie. O wartości obydwu półroczników stanowi nie tylko cenny zestaw artykułów filozoficznych, lecz również, rzecz przez wiele redakcji czasopism filozoficznych niedoceniana, dział *Sprawozdań i komunikatów*, wyróżniający omawiany periodyk od podobnych w kraju. Wprawdzie *Ruch Filozoficzny* podaje bieżącą literaturę filozoficzną, ale nie przekracza to granic bibliografii. Forma omówień zastosowana w *Studia Philosophiae Christianae* nie jest nowa, z racji jednak coraz większej liczby czasopism naukowych, stosowana jest na Zachodzie od dawna. Istnieją nawet czasopisma, które zajmują się wyłącznie publikowaniem streszczeń artykułów innych periodyków określonej dziedziny, umożliwiając w ten sposób swoim czytelnikom zapoznanie się w pełni z aktualną problematyką interesującej ich dyscypliny nauki. Ten typ czasopism ma przed sobą dużą przyszłość; podobnie można powiedzieć o omawianym czasopiśmie. Z tej też racji *Studia Philosophiae Christianae*, łącząc w sobie rozprawy i omówienia, pozwalają z jednej strony na zapoznanie się z aktualnym dorobkiem filozoficznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a z drugiej strony, poprzez swe informacje, stanowią cenną pomoc dla tych wszystkich, którzy interesują się filozofią. Można więc redakcji czasopisma złożyć gratulacje i życzyć dalszych sukcesów.

Ks. Marian Borzyszkowski

SPIS RZECZY

ROZPRAWY

Ks. Bp Jan Oblak: Sprawa inwentarza biskupstwa warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna	5
Ks. Alojzy Szorc: Z działalności kościelnej biskupa Andrzeja Chryzostoma Żaluskiego na Warmii (1698—1711)	35
Ks. Władysław Turek: Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej (na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej)	83
Ks. Edward Michoń: Symbolika kluczy w Apokalipsie	133
Ks. Józef Myśków: Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły	161
Ks. Julian Wojtkowski: <i>Studia Pomoraniae Assumptionistica</i>	287
Ks. Jerzy Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej	363
Ks. Tadeusz Pawluk: Odnowa Mszy św. w świetle soborowej reformy liturgicznej	399
Ks. Mikołaj Lohr: Zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora	447
Ks. Piotr Poręba: Działalność Ks. Walentego Gadowskiego na polu wychowania	477

MATERIAŁY

Ks. Julian Wojtkowski: Sprawy warmińskie i krzyżackie we wrocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania <i>Listów Kardynałskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego</i>	527
Ks. Mikołaj Kamiński: List Bernarda Wapowskiego do Jana Dantyszka	553
Ks. Alojzy Szorc: <i>Articuli iurati A. C. Żaluski Episcopi Warmiensis</i>	555

RECENZJE I OMOWIENIA

Ks. Marian Borzyszkowski: Wczesny humanizm w Czechach a <i>Devotio moderna</i> w Niderlandach	559
Ks. Marian Borzyszkowski: Kościół a kopernikanizm	562
Ks. Marian Borzyszkowski: Nowe czasopismo filozoficzne	566

SOMMAIRE

ARTICLES

Mgr. J. Oblak: L'inventaire de l'évêché de Varmie après la translation d'Ignace Krasicki à Gniezno	5
A. Szorc: L'activité ecclésiastique de l'évêque André Chrysostome Zaluski en Varmie (1698—1711)	35
W. Turek: Le rôle du clergé dans la préparation de la jeunesse rurale extrascolaire au sacrement du mariage	83
E. Michoń: Le symbolisme des clés dans l'Apocalypse	133
J. Myśków: L'objet matériel de l'apologétique scientifique devant les études historico-morphologiques de R. Bultmann et de son école	161
J. Wojtkowski: Studia Pomoraniae Assumptionistica	287
J. Podolecki: Le ministre du sacrement de baptême dans l'antiquité chrétienne	363
T. Pawluk: Le renouveau de la messe à la lumière de la réforme liturgique conciliaire	399
M. Lehr: Les problèmes logiques chez Cassiodore	447
P. Poręba: L'activité pédagogique de Walenty Gadowski	477

MATÉRIAUX

J. Wojtkowski: Les affaires de Varmie et des chevaliers teutoniques dans l'exemplaire de Wloclawek de l'édition de XV siècle des lettres cardinales d'Enée Sylvius Piccolomini	527
M. Kamiński: Une lettre de Bernard Wapowski à Jean Dantyszek	553
A. Szorc: Articuli iurati A. C. Zaluski Episcopi Warmiensis	555

NOTICES

M. Borzyszkowski: Les débuts de l'humanisme en Bohême et la „Devotio moderna” en Pays-Bas	559
M. Borzyszkowski: L'Église et le système de Copernik	562
M. Borzyszkowski: Une nouvelle revue philosophique	566